مسائلِ اقبال

ڈاکٹر سید عبداللہ

مغربی پاکستان اردو اکیڈمی لاہور

سلسلہ مطبوعات نمبر ۴۲

مسائلِ اقبالؒ

ڈاکٹر سیّد عبداللہ

سابق پرنسپل، اورینٹل کالج پنجاب یونیورسٹی لاہور

حال صدر شعبۂ اردو دائرہ معارف اسلامیہ

پنجاب یونیورسٹی

شائع کردہ

مغربی پاکستان اردو اکیڈمی لاہور

جملہ حقوق محفوظ ہیں

طبع اوّل مئی ۱۹۷۴ء

تعدادِ اشاعت : ۱۱۰۰ (گیارہ سو)

قیمت .... ۱۴ (چودہ) روپے

ناشر : مغربی پاکستان اردو اکیڈمی لاہور

طابع : چودھری محمد سعید

مطبع : نیو لائٹ پریس ۳۰۰۔ افتخار بلڈنگ چوبرجی ۔ لاہور

فہرست

نمبر شمار	عنوان	صفحہ
۱-	اقبال ، دیدہ و شنیدہ	۱
۲-	تشریح و مطالعہ اقبال	۱۱
۳-	مطالعہ رومی میں اقبال کا مقام	۳۲
۴-	اقبال و حافظ کے ذہنی فاصلے	۴۳
۵-	اقبال شعرائے فارسی کی صف میں	۵۹
۶-	اقبال کا ایک ممدوح ...... نظیری	۱۰۰
۷-	غالب ، پیش رو اقبال	۱۱۳
۸-	اقبال اور صوفی ...... خودی سے بے خودی تک	۱۳۰
۹-	اقبال کا سیاسی تفکر	۱۳۹
۱۰-	اقبال کا مدرسہ تعلیم	۱۶۸
۱۱-	کیا اقبال وجودی EXISTENTIALIST ہے ؟	۱۸۴
۱۲-	اقبال کے مزعومہ تضادات	۱۹۱
۱۳-	اقبال .... شیدائے فطرت یا حریف فطرت	۱۹۵
۱۴-	اقبال کا مطالعہ فطرت (یہ .... فطرت نگاری)	۲۰۰

نمبر شمار	عنوان	صفحہ
۱۵-	اقبال اور ابوالکلام کے ذہنی فاصلے	
۱۶-	اقبال ..... آج ہی یا کل بھی ؟	۲۲۶
۱۷-	کلامِ اقبال کا منسوخ حصّہ	۲۳۴
۱۸-	کیا اقبال اشتراکی تھے ؟	۲۴۱
۱۹-	اقبال اور ملاّ	۲۵۶
۲۰-	اقبال کا پسندیدہ انسان	۲۶۵
۲۱-	اقبال کا ادبی فن	۲۷۵
۲۲-	اقبال کے فوراً بعد (اثرات کی سرگزشت)	۲۹۱
۲۳-	اقبال کی اردو نثر	۲۹۷
۲۴-	اقبال فارسی گو ۔	۳۰۵
۲۵ ۔	اقبال کے نظریۂ علم کے چند پہلو	۳۱۷
۲۶ ۔	اقبال کا تصورِ پیکار	۳۳۱
۲۷ ۔	اقبال اور قومیت	۳۴۲
۲۸ ۔	کیا اقبال محض خوشہ چیں تھے ؟	۳۴۹
۲۹ ۔	اقبال کا برتر معاشرہ	۳۵۴
۳۰ ۔	اقبال کے حضور	۳۶۴
۳۱ ۔	خودی اور آخرت	۳۶۸

دیباچہ

(از مصنّف)

میں نے اپنی زندگی میں جب بھی لکھا ہے، ضرورتِ داقعی کی مجبوری سے لکھا ہے۔ مجھے صرف ان موضوعات پر قلم اٹھانے کی عادت ہے جن پر کسی اور نے کچھ نہ لکھا ہو یا اگر لکھا ہو تو اس میں کچھ مزید کہنے کی حقیقی گنجائش موجود ہو۔

اقبال کے سلسلے میں بھی یہی ہوا۔ مطالعہ اقبال کی وسیع الاطراف تحریک میں میرے لیے اس امر کی گنجائش کچھ زیادہ نہیں کہ بالکل اور یجنل موضوعات پر کچھ لکھا جاتا۔ ملک کے اندر اور باہر بہت سے لکھنے والے غور و تحقیق میں مصروف ہیں اور کچھ نہ کچھ ہر موضوع پر لکھا جا چکا ہے اور جن مباحث پر زیادہ مواد پیدا نہیں ہوا ان پر بھی میں کچھ زیادہ اس لیے نہ لکھ سکا کہ اس شعبے میں میرا مطالعہ ناقص ہے۔ مثلاً "فکرِ اقبال کا تقابل مغربی حکمت سے . . . ." اس مبحث کے لیے مغربی افکار قدیم و جدید کا ماہرانہ علم درکار ہے اور میں اس معاملے میں طفلِ مکتب بھی نہیں۔ مجھے افکارِ مغرب کی سرسری سی شدبود ہے اور ظاہر ہے کہ ایسے ناقص اکتساب کے بل پر محقق و مجتہد بن جانا مجھے اچھا نہیں لگا۔

نتیجہ یہ کہ میں نے زیادہ تر ان مسائل پر لکھا ہے جن کا تعلق مشرقیات سے ہے۔ یعنی اقبال کے فارسی مآخذ مثلاً رومی، نظیری، غالب وغیرہ پر۔ یا اقبال کے ادبی فن پر، یا ان کے ان تصورات پر جن کی تدوین مغرب کے حوالے کے بغیر بھی کی جا سکتی ہے۔

یہی وجہ ہے کہ پروفیسر ڈاکٹر انا ماری شمّل کو میرے مضامین اوپرے سے معلوم ہوئے ہیں۔ انہوں نے ان میں غیر معمولی ندرت دیکھی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ بھی ان کی عالمانہ فیاضی و کشادہ دلی ہے ورنہ میں اپنے اکتسابات کے محدود دائرے میں سمٹ کر بھی کوئی خاص بات پیدا نہیں کر سکا۔ البتہ

یہ درست ہے کہ میں نے قارئینِ اقبال کو فکر کے ان سرچشموں تک پہنچانے کی کوشش کی ہے جن کے بارے میں محققینِ اقبال زیادہ سرگرم نظر نہیں آئے۔

مثال کے طور پر دیکھیے کہ یہ جاننے کے باوجود کہ اقبال نے محمود شبستری کی گلشنِ راز کا مفصل جواب لکھا ہے کسی نے محمود شبستری کو موضوعِ تحقیق نہیں بنایا۔ (چنانچہ خود میں بھی نہیں بنا سکا) یہ کتنی عجیب بات ہے کہ اقبال جس فکر کو اس درجہ قابلِ اعتنا خیال کرتے ہیں کہ اس کے جواب میں ایک طویل نظم لکھ ڈالتے ہیں محققینِ اقبال یہ سمجھنے کی بھی کوشش نہیں کرتے کہ شبستری کا نظامِ افکار کیا تھا' اس کی مضمرتیں کیا تھیں' اور وہ کون سے ——— پہلو تھے جو اقبال کو اچھے لگے...

اس کوتاہی کا ایک سبب یہ ہے کہ میرے سمیت اکثر لکھنے والے فکرِ اسلامی یا فکرِ تصوّف سے ماہرانہ واقفیت نہیں رکھتے...' اس موضوع پر بنا بنایا مواد موجود نہیں' ایسا مواد تو عمیق و وسیع مطالعہ کے بعد ہی نکل سکتا ہے' اس لیے اس سنگلاخ کو چھوڑ کر اکثر محققین مغربی حکمت کے حوالے سے بات کرتے رہتے ہیں۔ جس کے بارے میں لکھی لکھائی کتابیں مل جاتی ہیں اور انگریزی کے راستے سے ان تک پہنچنا آسان بھی ہے۔

سب کو معلوم ہے کہ رومی اقبال کے پیر و مرشد ہیں (اور ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم نے رومی و اقبال کے بارے میں عمدہ رسالہ یا مضمون لکھا بھی ہے) مگر یہ جاننے کی کوشش نہیں ہوئی کہ مطالعہ رومی کی تحریک کب ابھری' کیوں ابھری' کن سیاسی حالات میں لوگ رومی کی طرف متوجہ ہوئے اور کن کن عوامل کے تحت رومی سے ذہنی تعلق منقطع ہو جاتا رہا اور یہ گوشہ اب بھی خالی ہے۔

سنائی' عراقی' بیدل' غالب... اور اکابر شعرائے عہدِ مغلیہ..... سب کے سب اقبال کے سرچشمہ ہائے فکر و اسلوب ہیں..... ان سب پر کچھ نہ کچھ لکھنا ضروری تھا مگر خاص توجہ نہیں ہوئی۔ اور میں نے بھی ان مباحث کی طرف جو توجہ کی ہے' اسے معمولی ہی کہا جا سکتا ہے۔ البتہ یہ اطمینان ہے کہ میری گذارشات دوسرے لکھنے والوں کے لیے باعثِ تحریک ثابت ہوں گی اور ان موضوعات پر عمدہ کتابیں شائع ہوں گی۔

اس مجموعے کا ایک مضمون "مطالعہ و تشریحِ اقبال" خوش قسمت مضمون ہے۔ خوش قسمت ان معنوں میں کہ میں نے عرصہ ہوا مطالعہ اقبال کے لیے اس مضمون میں جو خاکہ تجویز کیا تھا اس سے محققین

نے خاصی دلچسپی لی ہے' چنانچہ بہت سی کتابیں اس خاکے کی جزئیات کی تکمیل کے طور پر لکھی گئیں ...."

اس مجموعے کے بعض مضامین' جدید ترین معاشی و عمرانی نزاعات کے سائے میں سپردِ قلم ہوئے' مجھے اعتراف ہے کہ یہ محققانہ کم ہیں اور مناظرانہ زیادہ ہیں .... مگر عصری رجحانات کے دباؤ میں' یہ اسلوب بیان ناگزیر سا تھا۔

بہرحال یہ مجموعۂ مضامین ایک طالب علمانہ کوشش ہے ...' یہ دراصل اس عقیدت کی پیشکش اور اس نیازمندی کا نذرانہ ہے جو حضرت اقبالؒ کے آستانۂ فیض کا حاصل ہے جس کی ایک جھلک میں نے مضمون "اقبال —— دیدہ و شنیدہ" میں دکھائی ہے" ——— 'عقیدت مندوں کی صف میں شامل ہونے کے شوقِ بے تاب نے کچھ لکھنے اور چھاپنے پر مجبور کر دیا ہے' ورنہ اس لاف و گزاف پر ندامت ہی ندامت ہے۔

اور اس کی تصدیق ان حوادث سے بھی ہوتی ہے جو اس اشاعت کو پیش آئے ...' مسودہ ڈیڑھ دو سال تک ایک ناشر کے پاس پڑا رہا ...' جب ایک دوسرے ناشر نے اسے "حبسِ بیجا" سے نکالا اور اس کی کتابت کرائی تو اس پر وہ اتنا نادم ہوا کہ دو برس کی مشقت کے بعد ایک دن ان اوراق کو نذرِ آتش کرنے کی دھمکی دے دی' ان کاغذوں کی خوش قسمتی یہ ہوئی کہ اوراق اس وقت مصنف کے پاس تھے ورنہ ان کا جل جانا "مقدر" ہو چکا تھا۔

اب تیسرے ناشر نے آزمایا ....' اور اس مرتبہ بھی وہی ہوا' جو پہلے ہوتا رہا۔ بہرحال اب یہ کتاب قارئین کے لیے حاضر ہے .... اور میں ان سب صاحبوں کا ممنون ہوں جن کی دلچسپی سے یہ منظرِ عام پر آ رہی ہے۔

سیّد عبداللہ

الناشر۔ اردو منگر

ملتان روڈ۔ لاہور

(مئی ۱۹۷۴ء)

اقبالؒ دیدہ و شنیدہ

علامہ اقبال کا مکان، زیارت کدۂ خاص و عام تھا۔ میں بھی از راہِ عقیدت حاضر ہوا کرتا تھا، لیکن ایک خاموش اور حیرت زدہ طالب علم کی حیثیت سے۔ "شکوہ"، "جواب شکوہ" اور دوسری نظمیں پروفیسر سید عبدالقادر کی کتاب "جذبات قومی"[1] میں پڑھ چکا تھا۔ "خضر راہ" اور "طلوع اسلام" خود حکیم الامت کی زبان سے سن چکا تھا۔ عقیدت محبت کی حد تک پہنچی ہوتی تھی، مگر طبعی حجاب کے باعث نہ کبھی اپنے آپ کو نمایاں کیا نہ بحث میں حصہ لیا۔ بس شرکت کر لیا کرتا تھا اور جو گفتگو ہوتی تھی سن لیا کرتا تھا۔ ارشاداتِ اقبال کو ضبط کرنے کی کوشش بھی کبھی نہیں کی۔ یہی وجہ ہے کہ میں نے ملفوظاتِ اقبال کی کوئی قسط شائع نہیں کی، چند واقعات دیدہ و شنیدہ کے طور پر حافظے میں محفوظ ہیں سو پیش کر رہا ہوں ورنہ میرے لیے یہ بھی باعث ندامت ہے کہ ذرہ آفتابِ تاباں سے اپنے آپ کو منسوب کرے۔

میں پہلی مرتبہ ۱۹۲۶ء کے اواخر میں علامہ اقبال کی خدمت میں حاضر ہوا اور مجھے براہ راست ان سے بات چیت کرنے کا موقع ملا۔ میں اس زمانے میں پنجاب یونیورسٹی لائبریری میں قلمی کتابوں کی تفصیلی فہرست بنانے پر مامور تھا۔ اور میرے کام کے نگراں پروفیسر محمد شفیع، پروفیسر محمد اقبال اور حافظ محمود خاں شیرانی تھے۔ پروفیسر محمد شفیع نے مجھے حکم دیا کہ میں فخری بن امیری کا انتخاب شعرائے فارسی (تحفۃ الحبیب) لے کر حضرت علامہ کی خدمت میں حاضر ہوں اور انہیں وہ کتاب دکھا آؤں۔ اس کتاب

---

(۱) سید عبدالقادر، اسلامیہ کالج لاہور میں تاریخ کے پروفیسر تھے۔ بڑے دردمند بزرگ تھے۔ انہوں نے قومی نظموں کا ایک مجموعہ شائع کیا تھا۔ (جذبات قومی) میں سب سے پہلے اُردو کی قومی شاعری سے انہی نظموں کے طفیل متعارف ہوا تھا۔ مجھے سال طباعت یاد نہیں، شاید ۲۳-۱۹۲۲ء ہوگا۔

ہیں مصنف نے فارسی شاعروں کی غزلیات کو اس طریق سے جمع کیا ہے کہ مختلف شعراء کی ہم طرح غزلیں یکجا ہو گئی ہیں۔ حضرت علامہ نے مجھ سے کتاب لی اور ورق گردانی کرتے ہوئے پنسل سے غزلیات پر نشان لگاتے گئے۔ یہ انتخاب اشعار پروفیسر شفیع صاحب کی فرمائش پر کیا جا رہا تھا۔ شاید شفیع صاحب اس زمانے میں فارسی کے نصاب مرتب کر رہے تھے (جو بعد میں "سبد گل" اور "گلشنِ معانی" کے نام سے چھپے) اور چاہتے تھے کہ اس انتخاب میں حضرت علامہ کے ذوق کی رہنمائی سے فائدہ اٹھایا جائے۔ نشان لگانے میں ایک گھنٹے سے زیادہ وقت علامہ نے صرف کیا ہوگا۔ جب فارغ ہوئے تو مجھ سے دریافت کیا: بھئی، فارسی کے طالب علم ہو یا عربی کے۔ میں نے عرض کیا ایم۔ اے فارسی میں کیا ہے مگر عربی مسجدوں میں پڑھی ہے۔ فرمایا عربی والا جب فارسی میں آتا ہے تو فارسی اس کے لیے مشکل نہیں رہتی۔ وہ فرماتے گئے، میں خاموشی سے سنتا رہا اور سچی بات یہ ہے کہ مجھے تو یہ بھی سمجھ میں نہ آتا تھا کہ ان کی باتوں کا جواب کیا دوں۔ بہرحال تھوڑی دیر کے بعد انھوں نے فرمایا:۔ یہ کاغذ لو اور اس پر خواجہ حافظ اور جامی کی نشان زدہ غزلیات لکھ دو جن کے مطلعے علی الترتیب یہ ہیں:۔

شاہِ شمشاد قدان خسروِ شیریں دہنان
کہ بمژگان شکند قلبِ ہمہ صف شکنان

حافظ

اے ہمہ سیم بران سنگِ تو بر سینہ زنان   تلخ کام از لبِ مے گونِ تو شیریں دہنان

جامی

اس اثنا میں وہ گنگناتے رہے۔ جب میں لکھ چکا تو فرمایا۔ تم فارسی کے فارغ التحصیل ہو بتا سکتے ہو ان میں سے کون سی غزل اچھی ہے؟ جواب کیا دوں۔ میری سمجھ میں کچھ نہ آیا۔ بہرحال میں نے عرض کیا حافظ کی غزل اچھی ہوگی۔ فرمایا "یہ حافظ کی جادوگری ہے ورنہ شیراز اور خراسان کا فرق تو واضح ہے۔ شیرازی میٹھی باتوں سے دلوں کو لبھا رہا ہے اور ہرات والا کوہستانی لہجے میں بات کہہ رہا ہے اور ہم لوگوں کو اب کوہستانی لہجے کی زیادہ ضرورت ہے۔" اس کے بعد جامی کی غزل تحت اللفظ پڑھی۔ ایسا معلوم ہوتا تھا کہ شعر ان کی رگ رگ میں اتر رہا ہے۔ اس کے بعد مجھے رخصت ہونے

کی اجازت دی اور فرمایا کہ پروفیسر شفیع سے کہنا مجھ سے ذرا مل لیں۔

وسطِ اپریل ۲۷ء میں علامہ سید سلیمان ندوی، انجمن حمایتِ اسلام کے سالانہ اجلاس میں شرکت کے لیے لاہور تشریف لائے، اس موقعہ پر شہر کے اہل علم وادب نے ان کے اعزاز میں کئی مجلسیں منعقد کیں جن میں سے بعض میں علامہ اقبال بھی شریک ہوئے۔ ان کے بارے میں سید سلیمان خود لکھتے ہیں :۔

"ڈاکٹر اقبال سے یہ میری پہلی ظاہری ملاقات تھی اور مراسلت کی باطنی ملاقات تو ۱۹۱۴ء سے قائم ہے۔ ڈاکٹر صاحب نے کرم کیا کہ ملنے میں پیش دستی فرمائی۔ قیام گاہ میں آئے، متعدد صحبتوں میں ساتھ رہے اور پھر خود اپنے کاشانے میں مدعو کیا جس کو وہ "دارالفقر" اور میں "دارالاقبال" کہتا ہوں۔"

(شذرات۔ معارف مئی ۱۹۲۷ء)

اس موقعہ پر علامہ اقبال کے علاوہ، جن جن صاحبوں نے سید صاحب کے اعزاز میں دعوتوں کا اہتمام کیا اور ان کے نام معارف کے شذرات میں بھی ہیں، یہ ہیں۔ مولانا ظفر علی خاں، مولانا تاجور، پروفیسر سراج الدین آزر، مولوی سید ممتاز علی اور خواجہ محمد سلیم (جن کا نام شذرات میں خواجہ سلیم الدین لکھا ہے)

سید سلیمان ان صحبتوں کے متعلق لکھتے ہیں :۔

"ڈاکٹر اقبال ان تمام صحبتوں میں شمعِ محفل تھے، انھوں نے تو شمع اور شاعر لکھا ہے، لیکن میں نے تو لاہور میں خود شاعر کو شمع دیکھا اور قدر شناسوں کو اس کا پروانہ پایا۔ ان کی صحبت لاہور کے نوجوانوں کی دماغی سطح کو بہت بلند کر رہی ہے۔ اس کے فلسفیانہ نکات، عالمانہ افکار، شاعرانہ خیالات، ان کی آس پاس کی دنیا کو ہمیشہ متاثر رکھتے ہیں۔ ان کی زمزمہ پردازیوں کا نیا مجموعہ "زبورِ عجم" کے نام سے عنقریب سامعہ نواز ہونے والا ہے۔ میں نے کہا کہ فلسفۂ عجم کے دشمن کو مناسب بھی یہی تھا کہ عجم کے ہاتھ میں زبور دے کر ان کے خیالی فلسفہ کو مزامیرِ داؤد کی دعاؤں سے بدل دے اور ان کے کانوں کو زبور کا پردہ رکھ کر قرآن کی نغمہ سنجیوں سے مانوس کر دے۔"

لاہور میں علامہ اقبال سے اپنی ملاقات کا سید صاحب نے جس شوق و محبت سے ذکر کیا ہے اس پر میرا قلم کیا اضافہ کرے گا؟ البتہ ان صحبتوں میں سے ایک کے بارے میں اپنے تاثرات ظاہر کر سکتا ہوں۔ میرا اشارہ اس دعوت کی طرف ہے جو خواجہ محمد سلیم[1] کے مکان پر ہوئی۔ میں اس میں خود بھی شریک تھا۔ علامہ اقبال کے علاوہ مولانا ظفر علیخاں، سید عبدالقادر، ملک لال دین قیصر، عبدالمجید سالک، ڈاکٹر عبداللہ چغتائی اور غالباً پروفیسر محمد شفیع، سراج الدین آذر، پروفیسر محمد اقبال اور پروفیسر شیرانی بھی تھے۔ ان کے علاوہ شیخ عبدالماجد، ابوالخیر عبداللہ، بشیر مالک بمبئی بوٹ ہاؤس، ملک لطیف، محمد اسحاق سوز، مولوی محمد امین وکیل بھی تھے۔

یہ محفل بڑی پُرلطف تھی۔ شگفتہ لطائف کے علاوہ دقیق علمی مسائل پر بھی رواں رواں گفتگو ہوتی رہی۔ اس موقعہ پر خواجہ محمد سلیم نے اپنا مجموعہ مخطوطات سید صاحب کو دکھایا۔ علامہ اقبال بھی موجود تھے۔ بعض مخطوطوں کے بارے میں سید صاحب سے زیادہ علامہ نے دلچسپی کا اظہار کیا مجھے خاص طور سے دو کتابوں کے متعلق ان کی گفتگو یاد ہے۔ اول علامہ دوانی کا رسالہ در اثباتِ وجودِ باری تعالیٰ۔ دوسرا۔ ایک رسالہ در معنیٔ لاتسبّوا الدہر۔ کچھ رسالے نفسیات کے متعلق بھی تھے جن کے متعلق کچھ یاد پڑتا ہے کہ وہ امین الدین خاں ہردی کے رسائل النفسانیہ و سیاستہ الربانیہ تھے۔ ان رسالوں میں سید سلیمان صاحب نے بھی بڑی دلچسپی کا اظہار کیا۔

اثباتِ وجود باری تعالیٰ کے متعلق علامہ اقبال نے فرمایا کہ اس رسالے میں خدا کے وجود کا سب سے بڑا ثبوت سلسلۂ علت و معلول بتایا گیا ہے جس کی علتِ اولیٰ کا نام خدا ہے۔ لیکن یہ تب تک صحیح رہے گا جب تک علت و معلول کے سلسلے کو لوگ صحیح مانتے ہیں۔ انھوں نے فرمایا کہ نیوٹن کی طبیعیات کی رو سے فطرت کے قوانین اٹل تھے لیکن اب جدید طبیعیات ہر شے کو طبیعیاتی طور پر اضافی ماننے لگی ہے۔ اس لیے کوئی قانون مستقل حیثیت نہیں رکھتا اور علت و معلول کا پرانا نظام اب زائد المیعاد ہوتا جا رہا ہے اس لیے دوانی کی دلیلیں اس زمانے کے لیے بے اثر ہیں۔

---

[1] خواجہ محمد سلیم ایم اے جو گورنمنٹ کالج لاہور سے انگریزی کے استاد کی حیثیت سے سبکدوش ہوئے۔ اس زمانے میں، کوچہ کوٹھی دراں (کشمیری بازار) میں رہتے تھے۔

اس بحث میں کئی صاحبوں نے حصہ لیا۔ جس کی جزئیات اب یاد نہیں رہیں لیکن اصل گفتگو سیّد صاحب اور علاّمہ کی تھی۔ سید صاحب نے فرمایا کہ خدا کی ہستی کا سب سے بڑا ثبوت یہ کائنات ہے۔ علاّمہ نے فرمایا۔ خدا کی ہستی کا سب سے بڑا ثبوت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلّم کی ذات ہے۔ اور آنحضرت کا سب سے بڑا معجزہ قرآن ہے۔ جس نے عقل، مشاہدہ اور وجدان کو جمع کر دیا ہے۔ اس کے بعد کچھ دقیق گفتگو ہوئی جس کو میں سمجھ نہ سکا۔

رسالہ در معنیٔ لاتسبّوالدھر کے ضمن میں بڑی بصیرت افروز گفتگو ہوئی۔ سوال یہ تھا کہ اگر یہ حدیث صحیح ہے (اور بظاہر اس کے صحیح ہونے میں کلام نہیں) تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ خدا اور زمان ایک شے ہے۔ پس اگر یہ صحیح ہے تو یہ ماننا پڑے گا کہ خدا ہر وقت حال ہے اور وہ ہر لحظہ نیا زمان (یا نیا حال) پیدا کرتا رہتا ہے۔ علاّمہ نے فرمایا کہ یہ تو واضح ہو گیا لیکن یہ واضح نہ ہوا کہ پھر مکان کیا ہے۔ علاّمہ نے فرمایا۔ مجھے ایسا محسوس ہوتا ہے مسلمان حکماء میں سے بعض کے نزدیک زمان و مکان دونوں دہر ہی کے دو نام ہیں۔ دونوں کی اصل ایک ہے۔ گویا زمان و مکان خدا کی حقیقت کے لیے دو اصطلاحین ہیں فقط۔ سیّد سلیمان ندوی نے فرمایا۔ میں تو ہوالاول و ہوالآخر اور ہوالظاہر و ہوالباطن سے یہ قیاس کرتا ہوں کہ زمان و مکان محض اصطلاحات برائے تفہیم ہیں۔ اصل میں جو کچھ ہے خدا ہے۔ سید صاحب نے فرمایا شاید علاّمہ ابن قیمؒ نے اپنی تصانیف میں اس کی کچھ تشریح کی ہے اور شاید محب اللہ بہاری کی کتاب جوہر الفرد میں بھی کچھ مل سکے۔ علاّمہ نے فرمایا۔ علمائے ہند نے ان فلسفیانہ موضوعات پر خاصا غور و فکر کیا ہے لیکن کوئی کتاب اس موضوع پر نہیں۔ شبلی ہوتے تو یہ کام کرتے، اب سید سلیمان یہ کام کریں۔

خواجہ محمد سلیم کی منعقد کردہ دعوت میں ایک مزے کا لطیفہ یہ بھی ہو گیا کہ لطائفِ قدسیہ نام کی ایک کتاب پر گفتگو ہوتے ہوتے واعظ کاشفی کی کتاب لطائف الطوائف کا ذکر آ گیا۔ اس پر بڑا قہقہہ بلند ہوا اور حضرت علاّمہ نے فرمایا کہ "بڑے پہنچے ہوئے بزرگ معلوم ہوتے ہیں" مولانا ظفر علیخاں نے فرمایا سید الطائفہ کی بزرگی سے کسے انکار ہو گا۔ کسی نے کہا طوائف طائفہ کی جمع ہے۔ کسی نے کہا۔ آج کل یہ جمع مفرد بن گئی ہے اور سب طائفے اس کی ذات میں سمٹ آئے ہیں۔ غرض دیر تک بذلہ سنجی ہوتی رہی۔

لاہور میں ہم لوگوں نے ایک مجلس "اسلامک ریسرچ انسٹی ٹیوٹ" کے نام سے قائم کر رکھی تھی۔ خواجہ عبدالوحید صاحب (مصنف کتاب بیاتِ اقبال) اس کے سیکرٹری تھے۔ ہم نے ارادہ کیا کہ علامہ اقبال کی تعلیمات کو عام کرنے کے لیے ایک یومِ اقبال منایا جائے۔ یہ برِ اعظم ہند و پاکستان میں پہلا یومِ اقبال تھا۔ ہم اس سلسلے میں علامہ کی خدمت میں بدیں غرض حاضر ہوئے کہ وہ ایک شام ہوٹل سٹفلز (واقع مال روڈ شارع قائدِ اعظم) میں عقیدت مندوں کے ساتھ چائے پئیں۔ یہ غالباً ۱۹۳۲ء کا واقعہ ہے۔ مجھے یاد پڑتا ہے کہ اس انسٹی ٹیوٹ نے دو مرتبہ یومِ اقبال منایا تھا۔ پہلی مرتبہ ۱۹۳۰ء میں۔ دوسری مرتبہ اس کے بعد کسی سال۔ بیچ میں ایک مرتبہ یومِ شبلی اور دوسری مرتبہ یومِ غالب منایا گیا تھا۔ میں جس یومِ اقبال کا ذکر کر رہا ہوں، وہ پہلا تھا اور ۱۹۳۰ء میں منایا گیا تھا۔ اس موقع پر بہت سے مقالات پڑھے گئے تھے۔ اور مسلمان عمائدِ شہر کے علاوہ ڈاکٹر شانتی سروپ بھٹناگر، راجا نریندر ناتھ اور مسٹر رام چند منچندہ بھی شریک ہوئے تھے۔ بہرحال اس کے اختتام پر علامہ ہماری درخواست پر ہوٹل سٹفلز میں تشریف لائے اور چائے میں شریک ہوئے۔ اس موقع پر جو گفتگو ہوئی اس سے قطع نظر، سٹفلز میں ان کی آمد ایک خاص شان سے ہوئی۔ مشہدی لنگی سر پر تھی۔ بند گلے کا کوٹ سیاہ رنگ کا۔ شلوار ٹخنوں سے قدرے اونچی۔ ایک پاؤں میں کچھ تکلیف تھی، اس لیے لاہوری جوتا پہن رکھا تھا۔ جس پاؤں میں تکلیف تھی وہ جوتے کے اندر نہیں تھا۔ باہر ایک تسمے سے باندھا ہوا تھا۔ غرض اس وضع قطع سے تشریف لائے۔ ان کی شخصیت پر وقار تھی۔ حاضرین پر خاص اثر تھا اور علامہ کی تشریف آوری سے ہر کوئی خوش تھا۔ اس مجلس میں علامہ اقبال نے جو تقریر فرمائی مجھے کچھ زیادہ یاد نہیں رہی مگر اس کا خلاصہ کچھ کچھ یاد ہے۔ اس میں قابلِ ذکر بات یہ فرمائی :-

> "میں شاعر نہیں ہوں شعر شناس ہوں اور حکمتِ زندگی اور حکمتِ دین کا طالب علم بھی ہوں میری آرزو ہے کہ میں اپنے ملک کے تعلیم یافتہ لوگوں پر دین کے اسرار منکشف کر جاؤں تاکہ وہ دین کے قریب آجائیں۔"

گاندھی جی نے اپریل ۱۹۳۰ء میں قانونِ نمک کی خلاف ورزی کے لیے تحریک کی ابتدا کی۔ اس کا ان دنوں ہر جگہ چرچا تھا۔ ایک شام بہت سے لوگ حضرت علامہ کی خدمت میں حاضر تھے، مکان کے باہر چبوترے پر ایک طرف کنارے پر حضرت علامہ ایک آرام کرسی پر تشریف فرما

تھے۔ اور عقیدت مند ایک دائرے کی صورت   حلقہ زن تھے۔ کسی نے نمک کی سول نافرمانی کا ذکر کیا۔ اس پر باتیں ہوتی رہیں اور علامہ سنتے رہے۔ تھوڑی دیر کے بعد حقے پر کش لگاتے جاتے تھے اور ہوں ہوں کرتے جاتے تھے۔ اس اثنا میں غالباً ملک لال دین قیصر نے کہا: "ڈاکٹر صاحب! اب کانگرس اور انگریزوں کا باہمی ملاپ مشکل معلوم ہوتا ہے۔ یہ دونوں گروہ اب آپس میں کبھی مل نہ سکیں گے۔" حضرت علامہ ہنسے اور کہنے لگے: "قیصر! تم گاندھی اور کانگرس کو نہیں سمجھتے۔ یہ جدائی کا اظہار بھی برائے وصل ہے۔" اس کے بعد فرمایا "فارسی کا ایک شعر حسب حال ہے۔ تم اسے پیش گوئی سمجھ لو۔" پھر یہ شعر پڑھا ؎

نمک شناس اسیران چو از قفس رستند
بہ نخلِ خانۂ صیاد آشیان بستند

اس شعر کا مجلس پر بڑا اثر ہوا اور پیش گوئی بھی صحیح ثابت ہوئی۔ کچھ عرصے کے بعد سب نے دیکھ لیا کہ کانگرس نے وزارتیں قبول کر لیں اور نمک شناس اسیر، نخلِ خانۂ صیاد پر آشیان بندی کرتے نظر آئے۔

کھلی ملاقات کا ایک موقعہ مجھے اس زمانہ میں ملا جب علامہ اقبال مدراس لیکچرز کی تیاری کر رہے تھے۔ میں اس زمانے میں یونیورسٹی لائبریری میں مخطوطات کی فہرست سازی پر مامور تھا۔ یا شاید ریسرچ سکالر تھا۔ مجھے پیغام ملا کہ لائبریری میں فلسفہ کی عربی و فارسی کی جو کتابیں ہیں ان کی فہرست بنا کر حاضر کروں۔ جب میں حاضر ہوا تو فرمایا: "مسلمانوں میں دین والا آدمی جب فلسفے کی اصطلاحوں میں بات کرتا ہے تو اس کی بات میں وقار اور وزن پیدا ہو جاتا ہے مگر محض فلسفے والا آدمی جب دین کی بات کرتا ہے تو اس کی نہ فلسفیانہ حیثیت ہوتی ہے نہ دینی لحاظ سے اس میں وزن ہوتا ہے۔" میری بے علمی مانع رہی۔ اس کی وجہ سے میں خاموش رہا۔ دراصل میں سننے والوں میں تھا اور میرے لیے بس یہی کافی تھا کہ میں ایک حکیم بالغ نظر کے پاس بیٹھا ہوں اور کچھ سن رہا ہوں۔ اس کے بعد مجھے عربی کا ایک رسالہ دیا۔ اس کے شروع میں ایک کاغذ رکھا تھا جس پر صفحات کی نشاندہی کی ہوئی تھی۔ مجھ سے فرمایا کہ مولانا غلام مرشد کو یہ رسالہ دے آؤ۔ اور یہ بھی کہہ دینا کہ ترجمہ جلد کر بھیجیں۔ میں نے تعمیل ارشاد کی۔

بالِ جبریل تازہ تازہ چھپی تھی (۱۹۳۵ء) اس کے برجستہ اشعار اہلِ دور کی زبان پر تھے، کچھ اشعار ایسے بھی تھے جو بڑے دل پسند تھے مگر ان کے مفہوم میں کچھ الجھنیں بھی تھیں۔ ایک شام علامہ کے مکان پر عقیدت مندوں کا جمگھٹا تھا مختلف موضوعات پر گفتگو ہو رہی تھی۔ کسی نے بالِ جبریل کا ذکر چھیڑا۔ اس کے دوران میں غالباً ڈاکٹر تاثیر نے کہا، قبلہ! بالِ جبریل کا ایک شعر بہت پریشان کر رہا ہے۔ آپ سے اس کی تفسیر کی تمنا ہے ؎

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

ڈاکٹر تاثیر نے کہا، دوسرا مصرع، خصوصاً اس کے الفاظ "یہ حرفِ شیریں" الجھن میں ڈال رہے ہیں۔

علامہ نے فرمایا۔ شعر تو صاف ہے لیکن اس میں شبہ نہیں کہ "یہ حرفِ شیریں" کے الفاظ سے الجھن ہو سکتی ہے۔ لیکن اگر "یہ" کی ضمیر پر غور کیا جائے تو بات واضح ہو جاتی ہے کہ اس ضمیر کا مرجع قریب لفظ 'قرآن' ہے، اس صورت میں مطلب یہ ہوا کہ

"اے خدا یہ صحیح ہے کہ محمد اور جبریل اور قرآن سب تیرے ہیں یعنی محمدؐ تیرے رسول ہیں؛ جبریل تیرے فرشتے ہیں اور قرآن تیرا کلام ہے مگر یہ تو بتا کہ حرفِ شیریں (قرآن) ترجمانی کس کی کر رہا ہے۔ میری یا تیری (انسان کی یا خدا کی)

اس کے بعد حضرت علامہ نے قرآن حکیم پر بصیرت افروز تقریر کی اور فرمایا کہ قرآن حکیم کلام تو خدا کا ہے لیکن دنیا کی سب سے بڑی کتاب الانسان بھی یہی ہے یعنی انسان کی نفسیات اس کے کوائف، اس کی نیکیوں، اس کی بغاوتوں، اس کی مجبوریوں اور اس کی فضیلتوں —— قوموں کی اجتماعی خصلتوں اور عادتوں، امم سابقہ کے تجربوں اور امم آئندہ کے لیے بصیرتوں کے علم کے لحاظ سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ کتاب انسان اور امور انسانی ہی کی سرگزشت ہے۔ خدا کیا ہے اور کیا کرتا ہے، اس کا نصب العین کیا ہے، اس کے نیک و بد اور فلاح و اصلاح کی جو ترجمانی قرآن نے کی ہے اور کہیں نہیں ملتی۔ علامہ اقبال نے فرمایا، شعر کا مصرع ثانی بظاہر استفہام ہے لیکن دراصل اس کا مقصود اثبات ہے۔ کہا یہ گیا ہے کہ ہر چند محمد صلی اللہ علیہ وسلم تیرے مرسل، جبریل تیرا فرستادہ اور قرآن تیرا کلام ہے مگر دراصل یہ ترجمان انسان کا ہے، اس کے پردے میں انسان ہی کی

تصویر پیش کی گئی ہے۔ اس کا مقصود و مطلوب انسان ہی ہے۔ یہ مفہوم علامہ اقبال کے بہت سے اور اشعار میں بھی ہے جن میں انسان کو مطلوب و مقصود ٹھہرایا گیا ہے۔ شرفِ انسان کے بارے میں زبورِ عجم کی ایک غزل خاص طور سے مدنظر رہے، اس کا مطلع یہ ہے ؎

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

اور مقطع یہ ہے !

در خاکدانِ ما گہرِ زندگی گم است
آں گوہرے کہ گم شدہ مائیم یا کہ اوست

یہ واقعات محض بطور تذکرہ و تبرک لکھے ہیں ورنہ ان کی اشاعت کی ضرورت نہ تھی البتہ مجھے اس بہانے سے یہ عرض کرنے کا موقعہ مل گیا ہے کہ اقبالیات پر کام کے میدان کھلے ہیں۔ اقبال پر اور ان کے کلام کے مختلف موضوعات پر بہت کچھ لکھا گیا ہے مگر اقبالیات کا موضوع ابھی تک تشنہ ہے۔ درحقیقت ابھی تک مطالعۂ اقبال کی تحریک صحیح معنوں میں شروع ہی نہیں ہوئی۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اقبال شناسی اور اقبال فہمی کے لیے کئی علوم کی ضرورت ہے۔ مشرق و مغرب کے عام علوم کے ساتھ اسلامی علوم بھی سیکھے جائیں تو بات بنتی ہے۔ محض جدید تعلیم صحیح اقبال شناسی پیدا نہیں کر سکتی۔

میری رائے میں قابل توجہ امور جن پر اقبالیات کے بارے میں کام کرنا باقی ہے، یہ ہیں :-

(۱) اقبال کے مآخذ کا مسئلہ

(۲) اقبال کے اہم موضوعات کی عالمانہ تعبیر کا مسئلہ

(۳) اقبال کے علم کلام کی تدوین کا مسئلہ

یہ بھی اہم ہے کہ پاکستان کے نصب العین تک پہنچنے کے لیے فکرِ اقبال سے استفادہ کس طرح کیا جائے۔ اسی طرح ایک ایسی فکری تحریک کی بھی ضرورت ہے جس کا منبع فکرِ اقبال ہو۔ اس تحریک کا مقصد یہ ہو کہ اس ملک میں اسلامی طرزِ فکر اور طرزِ حیات کو فروغ دیا جائے۔ اس کے علاوہ اسلامی قانون کی تشکیل نو بھی ایک لازمی فریضہ ہے اور یہ آخری معاملہ قوم کی خاص توجہ چاہتا

ہے اقبال پر کام کرنے والی مجالس کا فرض یہ ہے کہ لوگوں میں صحیح تحقیقی ذوق پیدا کریں۔ محض جذباتی انداز کی اقبال پرستی کافی نہیں۔ کام علمی بنیادوں پر ہونا چاہیئے اور محبت ہر حال میں رفیقِ حال اور شریکِ کار، توفیق میرے رب کے ہاتھ میں ہے۔

تشریح و مطالعہ اقبالؒ

میں نے یہ مضمون ۱۹۳۹ء-۱۹۴۰ء میں لکھا تھا، جو پہلے معارف اعظم گڑھ میں چھپا پھر مختلف مجموعہ ہائے مضامین میں شائع ہوا۔ اب اس پر نظر ثانی کی ہے اور وہ باتیں نکال دی ہیں جو غیر متعلق ہو گئی ہیں۔

تنقیدی مطالعہ کی ابتدا یورپ میں

علامہ اقبال کے افکار کا تنقیدی مطالعہ ان کی زندگی ہی میں شروع ہو چکا تھا۔ ۱۹۱۹ء میں ڈاکٹر نکلسن نے ان کی مثنوی "اسرار خودی" کا انگریزی زبان میں ترجمہ کیا جس کے ذریعے غالباً پہلی مرتبہ مغربی دنیا اقبال کے فکر سے آگاہ ہوئی۔ اس کے بعد بہت سے انگریز اہل قلم نے اقبال کی طرف توجہ کی، مثلاً ڈکنسن نے "نیشن ویکلی" میں اسرار خودی پر تبصرہ کیا۔ اسی طرح فارسٹر نے رسالہ "اتھینیم" ATHENIUM میں ریویو کرتے ہوئے فلسفۂ اقبال کا تجزیہ کیا۔

علمائے مغرب کی طرف سے مطالعہ اقبال کی اس کوشش سے ایک فائدہ یہ ہوا کہ ایک مسلمان مشرقی فلسفی کے خیالات و معتقدات حدود ملک سے نکل کر انگریزی جاننے والی دنیا میں پھیل گئے اور ولایت کی تحسین و اعتراف کی مہر ثبت ہو جانے کی وجہ سے پاکستان و ہندوستان کے مغرب پسندوں کے لئے "فکر اقبال" کچھ پہلے سے زیادہ جاذب توجہ ہونے لگا۔ مگر یہ امر یاد رکھنے کے قابل ہے کہ علامہ اقبال کو ان مبصرین کی تشریح و توضیح پسند نہیں آئی، چنانچہ انہوں نے ایک خط میں جو ڈاکٹر نکلسن کے نام تھا۔ ان تبصروں کا مدلل جواب دیا جس میں اپنے نصب العین اور پیش نہاد کی توضیح اور تشریح کی کوشش کی۔

برصغیر میں مطالعہ اقبال کی ابتدا

گو اقبال کو ابتدا ہی سے بے حد قبول عام حاصل ہو چکا تھا اور ہندوستان کا ہر پڑھا لکھا فرد نغمۂ اقبال کی شیرینی اور پیام اقبال کے بصائر کا دلدادہ اور معترف تھا، مگر افسوس ہے کہ مطالعہ اقبال کی حقیقی کوشش بہت دیر میں شروع ہوئی۔ انجمن حمایت اسلام کے وہ عظیم الشان اجتماع کسے یاد نہ ہوں گے جن میں اقبال اپنی قومی نظموں سے مجلسوں کو گرماتے اور دلوں کو تڑپایا کرتے تھے۔ وہ دن کتنے مبارک تھے جبکہ قوم کا شاعر اعظم اپنے عزلت کدے سے نکل کر قومی انجمن کے سٹیج کو مشرف کیا کرتا تھا۔ یہ مجلسیں اتنی پرلطف اور پرتاثر ہوا کرتی تھیں کہ ہفتوں بلکہ مہینوں ان کے تذکرے رہا کرتے تھے، مگر اس قبول عام کے باوجود جو اقبال کو نصیب ہوا فکر اقبال کے گہرے اور تنقیدی مطالعہ کی طرف پوری توجہ دیر سے ہوئی۔ یہ صحیح ہے کہ اس صورت حال کے چند در چند اسباب تھے لیکن اس سے بطور واقعہ انکار نہیں کیا جا سکتا۔

مطالعۂ اقبال کی مخلصانہ کوشش

غالباً ۱۹۲۶ء یا ۱۹۲۸ء میں اہل ملک کو اس علامہ کی بہت سی تصانیف شائع ہو چکی تھیں، تحریک خلافت کے ہنگامے سرد ہو چکے تھے۔ پیکار و آویزش کے ولولے سرد پڑ چکے تھے۔ عدم تعاون اور ہندو مسلم اتحاد کی ناکامی نے سوچنے والے دماغوں اور محسوس کرنے والے دلوں کو سوچنے اور فکر کرنے پر مجبور کر دیا تھا۔ ہندو اور مسلمان اپنے اپنے مطمح نظر کے صواب و خطا پر غور کرنے لگے تھے۔ اسی ذہنی خلفشار کے زمانے میں پیغام اقبال کی طرف سنجیدگی کے ساتھ توجہ ہونے لگی، چنانچہ تھوڑے ہی عرصے میں کچھ کتابیں، چند رسالے، کچھ مضامین، فکر اقبال کی تنقید میں شائع ہو گئے۔ پہلا یوم اقبال ۱۹۳۲ء میں لاہور میں منایا گیا جس کی ایک تقریب میں خود علامہ نے بھی شرکت فرمائی اس کے بعد ایک دو قابل قدر کتابیں اور شائع ہوئیں جو علامہ کی نظر سے بھی گذریں۔

آخری دور میں علامہ اقبال کی مایوسی

اس سے علامہ اقبال بالکل مطمئن نہ تھے۔ نوجوانان ملک سے انہیں جو توقعات تھیں وہ پوری نہ ہوئیں۔ فکر اسلامی کے احیاء کے سلسلے میں ان کے جو جو ارادے تھے وہ بھی ادھورے رہے، ان کی آرزوئیں قوت سے فعل میں نہ آئیں سب سے زیادہ یہ کہ علوم اسلامیہ کی تجدید کے متعلق ان کے خواب بے تعبیر گئے، یہی وجہ ہے کہ "ارمغان حجاز" کی اکثر رباعیات تنہائی کے احساس سے معمور نظر آتی ہیں۔ ان میں ہمرہان سست عناصر کے شکوے ہیں اور رفیقان کوتاہ پا کے گلے ہم نفسانِ خام کی کور ذوقی کا ماتم ہے اور "مفلسانِ شعر" کی بے نوائی کا نوحہ۔

اقبال کو سب سے زیادہ گلہ اس ناشناس سے تھا جو انہیں محض غزل خواں اور ان کی حکمت کو نوائے شاعری کہتا تھا۔ ماحول کی اس بے بصیرتی اور مایوسی کا گہرا اثر اس سے بھی ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال اپنے زمانے اور اپنے ماحول سے مایوس ہو کر اپنے آپ کو مستقبل کا پیام بر کہنے لگے۔ ارمغان حجاز میں فرماتے ہیں:-

نخستیں لالہ صبح بہارم　　پیاپی سوزم از داغی کہ دارم
بچشم کم مبین تنہائیم را　　کہ من صد کاروان گل در کنارم

اس سے یہ بات بھی بخوبی ظاہر ہوتی ہے کہ علامہ مرحوم قوم میں جس قسم کا جذبۂ انقلاب پیدا کرنا چاہتے تھے۔ زندگی میں اس کا دیکھنا انہیں کو نصیب نہ ہوا۔

جب ۱۹۳۸ء میں علامہ اقبال کا انتقال ہو گیا تو اس وقت آسودگی پسند قوم کو اس "متاع گراں مایہ" کے لٹ جانے کا کچھ احساس ہوا۔ ماتمی جلسے ہوئے۔ مرثیے لکھے گئے، اخبارات نے ماتمی ایڈیشن شائع کیے رسالوں نے خاص نمبر نکالے۔ غرض ہر شخص نے اپنے ذوق اور اپنے اپنے طریق سے حکیم الامت کے اٹھ جانے پر اپنے دلی درد و افسوس کا اظہار کیا۔ غم و اندوہ کی یہ فضا علمی لحاظ سے کسی حد تک مفید ثابت ہوئی اور اشکبار آنکھوں نے دلوں اور دماغوں کو پیام اقبال پر گہرے فکر و نظر کا اشارہ کیا چنانچہ اسی حادثے کے زیر اثر تین چار سال تک افکار اور کلام اقبال کی تنقید و تشریح کی طرف خاص توجہ ہوئی۔ گو اس تحریک میں سیاسی حالات بھی کسی حد تک ممد و معاون ثابت ہوئے بعض صورتوں میں محض تجارتی اغراض نے بھی کارفرمائی کی مگر اس عرصے میں مطالعہ اقبال کی تحریک کو بالعموم فروغ ہوا اور بعض مفید اور وقیع کتابیں لکھی گئیں۔

اس سلسلے میں متفرق مضامین کی فہرست بظاہر طویل ہے لیکن اقبال کی عظمت اور بلندی کی نسبت سے تشنہ اور مختصر کہنا چاہیے۔ اگر ہم سچ مچ اقبال کو اپنی ذہنی تاریخ میں وہی درجہ دینے ہیں جو انگریزوں اور جرمنوں نے شکسپیئر اور گوئٹے کو دے رکھا ہے تو ہم ان کے ساتھ اپنی محبت اور ان کے اعتراف کے بارے میں شرمندہ ہونے پر مجبور ہوں گے۔ انگریزی اور مغربی ادب کے واقف کاروں سے وہ طویل و ضخیم اسماء الکتب BIBLIOGRAPHY پوشیدہ نہیں جن میں شکسپیئر اور گوئٹے کے متعلق کتابوں کی طویل فہرستیں شامل ہیں۔ مثال کے طور پر DR EPISCK AND SCHUCKING کی BIBLIOGRAPHY OF SHAKESPEARE پر نظر ڈالیے جو بڑے سائز کے

تقریباً تین سو صفحات پر مشتمل ہے۔ اس کے مندرجات پر غور فرمایئے اور تبلایئے کہ کیا شکسپیئر کی زندگی، ذہن، کلام، آرٹ اور شخصیت کا کوئی ایسا گوشہ ہے جو اس کے محبوں کی غائر نظروں سے اوجھل رہا ہو۔ سٹرا فورڈ کی بستی کا وہ گھر جس میں شکسپیئر رہا کرتا تھا، آج بھی ایک زیارت کدہ بنا ہوا ہے، بلکہ اس کا سامانِ نوشت و خواند، اس کی دوات اور قلم اور اس کے قلم کے تراشے تک یادگار کے طور پر محفوظ و موجود ہیں۔

قیام پاکستان کے بعد مطالعۂ اقبال کے لیے کچھ انجمنیں بنیں، کچھ ادارے قائم ہوئے۔ ان میں کچھ کام ہوا۔ ان کے علاوہ آزاد مصنفین نے بھی کتابیں لکھیں مگر خاطر خواہ کام اب بھی نہیں ہوا۔ اس کا ایک سبب یہ ہے کہ کام سیاسی وجوہ سے ہو رہا ہے۔

دقت اور دشواریاں

دوسرا سبب کلام اقبال کی دشواری اور دقت ہے جس کی وجہ سے اس کا بڑا حصہ نہ صرف عوام بلکہ متوسط گروہ کے لیے بھی تقریباً ناقابل فہم ہے۔ اس پر طرہ یہ کہ اقبال جس گروہ کو مخاطب کرنا چاہتے تھے۔ اس کی خام کاری اور پست ہمتی کا ان کو پورا اندازہ تھا۔ اس لئے وہ اپنے دل کی بات صاف صاف کہہ دینے کی بجائے رمز و کنایہ کے پیرایہ میں یہ کہنے پر مجبور تھے۔ خود کہتے ہیں ؎

وقتِ برہنہ گفتن است من بکنایہ گفتہ ام   خود تو بگو کجا برم ہم نفسان خام را

اور یہاں ادبی ذوق ختم ہوتا جاتا ہے لہذا اقبال کے استعاروں کو سمجھنے والے لوگ کم سے کم ہوتے جا رہے ہیں۔

فارسی زبان ذریعہ اظہار خیال

تیسرا سبب یہ ہے کہ علامہ اقبال نے اپنے فکر کے لیے بیشتر فارسی زبان کو استعمال کیا ہے۔ ادھر پاک و ہند میں ادبیات فارسی کا ذوق اس درجہ کم ہو رہا ہے کہ لوگ فارسی شعر و شاعری کے حقیقی لطف سے آہستہ آہستہ محروم ہوتے جا رہے ہیں کالجوں کی دم بریدہ تعلیم فارسی ادب کا صحیح ذوق پیدا نہیں کر سکتی اور وہ طلبا بھی جو فارسی کے اچھے طالبعلم سمجھے جاتے ہیں، فارسی شاعری کے اجزاء ترکیبی سے بے خبر ہونے کے باعث اپنے قدیم شعرا کو لغو گو اور ان کی شاعری کو بیہودہ قرار دیتے ہیں انہیں یہ گلہ ہے کہ رومی، حافظ، سعدی، نظیری اور غالب نے شکسپیئر، براؤننگ، شیلے اور کیٹس کی طرح کیوں نہ کہا؟ اور یہ سب کچھ فارسی ادبیات کے ذوق سے ان کی محرومی کا نتیجہ ہے۔

حکیمانہ اصطلاحات اور تراکیب

اقبال کی زبان حکیمانہ اصطلاحوں اور ترکیبوں سے پر ہے۔ عام خصوصیات کے اعتبار سے اقبال پر حافظ، فغانی، جلال اسیر، علی قلی، سلیم، سالک یزدی، رضی دانش، ابوطالب کلیم طالب ہمدانی وغیرہ کی زبان کا بڑا اثر ہے، لیکن حکیمانہ مضامین کے لئے جو الفاظ و تراکیب انہوں نے استعمال کی ہیں، وہ بیشتر تشریح طلب اور دقیق ہیں جس کی بنا پر متوسط درجہ کے تعلیم یافتہ اشخاص کے لئے کلام اقبال بڑی حد تک ناقابل فہم ہو گیا ہے۔ میں نے شعرائے فارسی اور علامہ اقبال کے عنوان سے ایک مقالہ لکھا ہے جس میں اس قسم کے تمام مباحث پر مفصل تبصرہ کیا ہے۔ یہاں صرف اس قدر عرض کرنا کافی ہوگا کہ اقبال اکابر شعرائے فارسی کے وارث، صوفیا اور حکمائے اسلام کے سلسلے کی ایک کڑی تھے۔ اس لئے ان کے کلام کے حقیقی مفہوم کو سمجھنے کے لئے فارسی زبان اور ادب کے علاوہ عارفانہ و حکیمانہ فکر سے بھی کامل واقفیت کی ضرورت ہے۔

مضمون و معنی کی دشواریاں

مطالعۂ اقبال کے سلسلے میں زبان و الفاظ کی دشواریوں سے کہیں زیادہ مضامین و معانی کی دقتیں ہیں۔ اقبال حکیم تھے "ساز سخن" "تو حرف آرزو" کے اظہار کا ایک بہانہ تھا۔ جو لوگ ان کی "نوائے پریشان" کو محض شاعری سمجھتے ہیں، وہ کلام اقبال کی عظمت کے محرم نہیں۔ وہ محض غزل خوانی کے لئے پیدا نہیں کئے گئے تھے بلکہ محرم راز درون میخانہ تھے۔ قدرت نے انہیں تجدید اور انقلاب کے لئے پیدا کیا تھا۔ وہ مفکرین اسلام کے کاروان مقدس کے ایک ممتاز فرد تھے ان کا کلام اسلام اور اسلامیات کے گہرے اور وسیع مطالعہ کا آئینہ دار ہے ان کے اشعار میں کلام مجید احادیث نبوی، اسلامی فلسفہ و حکمت کے جواہر ریزے متکلمین اور حکماء کے شہ پارے صوفیا اور ائمہ کے طبع خیالات اہل عرفان و ارباب کشف کے مقامات و احوال کی طرف جا بجا اشارے ہیں۔ گذشتہ تیرہ سو سال میں اسلام کے آغوش میں پلنے والی مذہبی، علمی، سیاسی اور ذہنی تحریکوں کی تاریخ، اقوام عالم کے قدیم و جدید رجحانات ملل و مذاہب جدیدہ کا ارتقا، خلافت، سلطنت اور ملوکیت کا عروج و زوال، مغرب اور حکمائے مغرب کے نظریئے اور تصورات غرض اسلامی تہذیب و تمدن کے تمام اہم پہلوؤں پر فلسفیانہ تبصرے کلام اقبال میں ضمناً و تلمیحاً موجود ہیں۔ جن سے واقفیت کلام اقبال کے حقیقی مقصود تک پہنچنے کے لئے ضروری ہے۔ چونکہ تعلیم یافتہ لوگ اب علوم اسلامیہ اور تاریخ اسلام سے عموماً بے خبر و ناواقف ہو چکے ہیں اس لئے اس شبہ کے پورے پورے امکانات موجود ہیں کہ ہم ابھی تک علامہ اقبال کی تعلیمات کے

عمیق اور اصلی مفہوم سے خاصے دور ہیں۔ علامہ اقبال کا نام سن کر یا ان کا شعر پڑھ کر بہت سے لوگ سر دھننے لگتے ہیں اور بعض پر تو وجد کی کیفیت طاری ہو جاتی ہے جو قابل مسرت اور لائق مبارکباد ضرور ہے لیکن یہ جذب و سرور اور قبول عام محض سیاسی قسم کا ہے اس کی مذہبی اور علمی بنیاد بہت کمزور ہے اور علامہ کے مقصد حیات کے ادراک و فہم سے شاید اسے دور کا واسطہ بھی نہیں، اس بے خبری کا ایک نتیجہ یہ ہے کہ اس وقت ہماری قوم کے بعض تنگ نظروں کے نزدیک علامہ اقبال کی ساری تعلیم صرف مخالفتِ وطنیت اور عناد ملائیت سے عبارت ہے حالانکہ تعلیمات اقبال کے وسیع سمندر میں یہ دو امور قطرے کی حیثیت رکھتے ہیں اور ان کا بھی وہ مفہوم و مقصد نہیں جو عام طور سے سمجھا جاتا ہے۔ ان کے علاوہ کلام اقبال میں بے شمار انمول موتی موجود ہیں جن کو نگاہ میں رکھنے کے بعد اقبال کو محض "وطن اور ملا" کا مخالف قرار دینا مولانا شبلی کے اس شعر کی یاد تازہ کرتا ہے ؎

نہیں لے دے کے ساری داستان میں یاد ہے اتنا
کہ عالمگیر ہندو کش تھا، ظالم تھا، ستمگر تھا

تحریک مطالعۂ اقبال کی ان کمزوریوں کو دیکھ کر یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ فکر اقبال ابھی تک ایک رازِ سربستہ ہے اور اکثر تعلیم یافتہ حضرات کا مدعیانہ جوش و خروش بے بنیاد اور نمائشی ہے۔ میرے خیال میں کلام اقبال کے قدر دانوں کا اولین فرض یہ ہے کہ وہ مطالعہ اقبال کی دشواریوں کو رفع کرنے کے لئے کوئی موثر قدم اٹھائیں اور پیام اقبال کو سہل اور آسان تر بنا کر ہر بچے جوان اور بوڑھے تک پہنچائیں۔ مطالعہ اقبال کے مہمات امور جن کی طرف خاص توجہ کرنے کی ضرورت ہے یہ ہیں:-

۱۔ فرہنگِ مشکلاتِ اقبال۔

۲۔ مبادیٔ اقبال کی تشریح۔

۳۔ اقبال کے مآخذ اور اطراف کا مطالعہ و تجزیہ

۴۔ مسائل عظیمہ اقبال کی تشریح۔

۵۔ مطالعہ اقبال کی نہایات و غایات۔

۶۔ دائرۃ المعارف اقبال

وہ امور جو میرے نزدیک مبادئ اقبال کا درجہ رکھتے ہیں:

۱۔ اقبال کی شخصیتیں۔

۲۔ اقبال کی تلمیحات اور اصطلاحات علمی۔

۳۔ اقبال کی تضمینیں۔

۴۔ اقبال کے استعارے، فرضی نام اور نشانات و علامات۔

۵۔ جغرافیائی نام۔

۶۔ اقبال کے سرچشمہائے فیض یا مآخذ

۷۔ اقبال کے اہم مسائلِ علمی کی تمہیدی واقفیت۔

اقبال کی شخصیتیں

کلام اقبال میں عہد قدیم اور عہد جدید کی بہت سی شخصیتوں کا ذکر آیا ہے۔ ان میں سے بعض علمی و روحانی ناموروں کا تذکرہ مآخذ اقبال کے ذکر میں آئے گا لیکن ان کے علاوہ اقبال کے "ہیرو" اور بھی ہیں، جن کی یاد کو اقبال نے اپنی شاعری کے ذریعہ زندہ کرنے کی کوشش کی ہے۔ ان میں بعض ایسے ہیں جن کی سیرت کی عظمت سے اقبال متاثر ہیں۔ مگر بعض ایسے بھی ہیں جن کی سیرت عبرت پذیری اور نصیحت آموزی کے لئے ہمارے سامنے پیش کی گئی ہے۔

اقبال کی شخصیتوں کا دائرہ بہت وسیع ہے۔ ان میں انبیاء علیہم السلام بھی ہیں اور صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم بھی، بادشاہ بھی ہیں اور سیاست دان بھی، ارباب رزم بھی ہیں اور ارباب بزم بھی، مرد بھی ہیں اور عورتیں بھی، خدا شناس بھی ہیں اور طاغوت پرست بھی، صلحا بھی ہیں اور فساق بھی، غرض قدیم و جدید تاریخ عالم کی بیشتر نمایاں شخصیتیں ہیں کہ کلام اقبال کے سلسلے میں ان مشاہیر کا مجمل تعارف از بس ضروری ہے۔ تاکہ عام مطالعہ کرنے والے حضرات ان ناموروں کے خاص اوصاف و خصائص پر غور کر سکیں۔ جن کی خاطر اقبال نے ان کا تذکرہ اپنے اشعار میں کیا ہے۔

مثال کے طور پر جاوید نامہ کے بعض اشخاص کو لیجئے۔

شرف النساء، صادق جعفر اور سید جمال الدین افغانی وغیرہ یہ صرف مثال دی ہے ورنہ کلام اقبال اشخاص کے ذکر سے بھرا پڑا ہے۔ ان کا تعارف لازمی ہے۔

اقبال کی تضمینات

اقبال کے کلام میں تضمینات بھی بکثرت ہیں۔ بانگِ درا، پیامِ مشرق، جاوید نامہ، ضربِ کلیم، زبورِ عجم اور بالِ جبریل میں شعرا کے اشعار سے بہت سی تضمینیں ملتی ہیں۔ جن میں بعض مشہور و معروف ہونے کی وجہ سے محتاجِ تعارف نہیں، مگر بعض ایسے بھی ہیں جن کا مجمل علم اقبال کے مطالعہ کرنے والے کے لئے بے حد ضروری ہے۔ مثلاً:۔

تضمینات

انیسی شاملو، ملا عرشی، ارضی دانش، ملک قمی، غنی، مرزا مظہر جانجاناں وغیرہ تضمینوں کے سلسلے میں یہ بھی بتانا ضروری ہوگا کہ کسی شاعر کے خاص شعر کو اقبال نے کیوں پسند کیا؟ جس شعر کو تضمین کے لئے انتخاب کیا گیا ہے اس میں خاص کیا خوبی ہے؟ یا اس کا ان کے موضوع سے کیا تعلق ہے۔

میں نے اپنے ایک مضمون "اقبال کے محبوب فارسی شاعر" میں یہ بحث قدرے تفصیل کے ساتھ بیان کی ہے۔ اس موقعہ پر میں صرف ایک مثال پر اکتفا کروں گا۔

مندرجہ بالا فہرست شعرا میں ایک شاعر رضی دانش ہے۔ اقبال نے اس کے ایک شعر سے تضمین کی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ علامہ کو رضی کے اس شعر کی شوخی پسند آئی ہے، شعر میں جذب و سرور کو زر و گوہر یعنی مادی قدروں پر ترجیح دی گئی ہے شاید علامہ کو یہی پہلو بھا گیا ہے۔

؎ تاک را سرسبز کن ای ابر نیساں در بہار　　قطرۂ تا مے می تواند شد چرا گوہر شود

رضی کے جواب میں دارا شکوہ نے بھی یہ ایک شعر لکھا تھا:۔

سلطنت سہل است خود را آشنائے فقر کن　　قطرہ تا دریا تواند شد چرا گوہر شود

اگر ان تضمینوں کا مطالعہ اس نقطہ نظر سے کیا جائے تو مجھے یقین ہے کہ اس سے اقبال کے ذہن و ذوق کے بہت اسرار کھلیں گے۔ ان شعرا کے حالات معلوم کرنے کے بعد یہ سمجھنا نسبتاً آسان ہو جائے گا کہ ان کی سیرت اور شاعری میں اقبال کے لئے کیا خاص وجہ کشش تھی، ان تضمینوں کا جائزہ لینا اس اعتبار سے بھی مفید ہے کہ ہم ان کے ذریعے اقبال کی محبوب کتابوں اور مطالعہ کتب کے سلسلے میں ان کے طریقوں سے بھی واقفیت حاصل کر سکتے ہیں۔

تلمیحات

اقبال کی تلمیحات اور کتابوں کے حوالوں کی تشریح بھی اسی ضمن میں آتی ہے۔ تلمیحات کا ایک حصہ فرہنگ اقبال میں شامل ہونا چاہیئے۔ لیکن بعض تلمیحات ایسی بھی ہوں گی، جو اس میں شامل نہیں کی جا سکتیں، ان کی تشریح کے لئے شارح کو الگ انتظام کرنا ہوگا۔ کلامِ اقبال میں بہت

سی کتابوں کا ذکر آیا ہے، وہ بھی اسی قبیل سے ہیں۔ ایک عام مطالعہ کرنے والا بسا اوقات ان اجنبی اور نامانوس ناموں سے گھبرا اٹھتا ہے اور اقبال سے شیفتگی کے باوجود مطالعہ کلام کو ترک کر دیتا ہے۔ لہٰذا ان ناموں کے تعارف کی ضرورت واضح ہے۔

اقبال کے پسندیدہ امکنہ ومقامات

عقائد و افکار اگرچہ روحانی حقائق کا درجہ رکھتے ہیں۔ اور ان کو کسی خاص مکان اور مقام کے ساتھ محدود و وابستہ نہیں کیا جا سکتا۔ تاہم تاریخ انسانی میں مکان اور مقام کو ہمیشہ سے بڑی اہمیت حاصل رہی ہے۔ قیدِ مقام سے آزاد ہونے کے باوجود اقوام اپنے ماضی کی محسوس یادگاروں کو زندہ رکھنا چاہتی ہیں اور ان کے لئے اپنے دل میں محبت رکھتی ہیں کہ ان کا تذکرہ سوئی ہوئی عصبیتوں کو جگا سکتا ہے اور مردہ حسیات کی بیداری کا ذریعہ بن جاتا ہے۔ اقبال کے کلام میں اسلامی دور کے بعض شہروں کا تذکرہ بار بار آتا ہے۔ یہ وہ شہر ہیں جو کسی زمانہ میں اسلامی عظمت وتہذیب کے مرکز تھے ان میں ہر گام پر علم وتمدن کے سرچشمے جاری تھے۔ ان کے گلی کوچوں میں شرفِ انسانیت کا نور برسا کرتا تھا۔ اقبال کی شاعری تہذیب و ثقافت کے ان کھنڈروں کی مرثیہ خواں ہے اگر ہم ان محبوب بستیوں کے ساتھ اقبال کی وابستگی کے وجوہ سے واقف ہو جائیں گے تو یقیناً ہم پیغام اقبال کی گہرائیوں تک پہنچ سکیں گے جہاں آباد دہلی، کابل، تبریز، روم، قرطبہ، شیراز، رود کاویری، وادی الکبیر اور وادیٔ لولاب کی طرح بے شمار شہر اور مقام ہیں جن کی خصوصیات کا جاننا ہمارے ابتدائی فرائض مطالعہ میں سے ہے۔

اقبال کے اہم علمی مسائل کی تشریح

مطالعۂ اقبال کی غایات و نہایات سے پہلے بطور تمہید ان اہم علمی مسائل کا مختصر اور سادہ تجزیہ ہونا چاہیے جن سے پیام مشرق زبور عجم، جاوید نامہ بلکہ سب کتابیں لبریز ہیں، حکمائے مشرق کی طرح اقبال نے حکمائے مغرب سے بھی استفادہ کیا ہے۔ اس لئے کلام اقبال میں جا بجا کسی اسلامی یا مغربی حکیم کی پوری حکمت کا خلاصہ بیان ہوا ہے، کہیں خاص علمی اصطلاحات ہیں۔ کہیں اہم مباحث حکمت اشاروں میں بیان ہو گئے ہیں۔ عام مطالعہ کرنے والے عموماً لطف زبان سے لذت گیر ہو کر آگے چل دیتے ہیں اور شعر کے اصلی مفہوم سے ناواقف رہتے ہیں۔ اس لئے اس قسم کی علمی اصطلاحات اور فلسفہ وحکمت کے مسائل ونکات کی آسان تشریح ابتدائی لوازم میں سے ہے اس کی تشریح کے لئے صرف دو مثالیں پیش کی جاتی ہیں۔ اقبال نے پیام مشرق کے باب "نقش فرنگ"

میں "صحبت رفتگاں" کے عنوان سے ایک مکالمہ لکھا ہے جس میں بعض حکمائے جدید و قدیم کا تذکرہ ایک ایک دو دو شعروں میں کیا ہے ان میں سب سے پہلے ٹالسٹائی، پھر کارل مارکس، پھر ہیگل، پھر مزدک اور اس کے بعد کوہکن لب کشا ہو کر اپنا اپنا مدعا بیان کرتے ہیں۔ ہیگل کہتا ہے:۔

جلوہ دہد باغ و راغ معنیٔ مستور را — عین حقیقت نگر حنظل و انگور را

فطرتِ اضداد خیز لذتِ پیکار داد — خواجہ و مزدور را آمر و مامور را

ان اشعار کے ساتھ ہیگل کے مخصوص فلسفہ جدل و پیکار کی شرح بے حد ضروری ہو جاتی ہے، اسی طرح ذیل کے اشعار میں برگساں کی حکمت کا جو خلاصہ موجود ہے اس کو نمایاں اور متعین کرنے کی ضرورت ہے "پیغام برگساں" کے عنوان سے یہ اشعار پیام مشرق میں ہیں۔

تا بر تو آشکار شود رازِ زندگی — خود را جدا ز شعلہ مثالِ شرر مکن

بہر نظارہ جز نگہ آشنا میار! — در مرز و بوم خود چو غریباں گزر مکن

نقشے کہ بستہ ہمہ اوہام باطل است — عقلے بہم رساں کہ ادب خوردۂ دل است

آخری مصرع میں "برگساں" کا فلسفہ الہام و تجلی بیان ہوا ہے اس کے سمجھنے کے لئے برگساں کے خیالات کا ایک خلاصہ کتاب میں ہونا ضروری ہے۔

پیام مشرق میں ایک دوسرے مقام پر چند حکمائے مغرب کی حکمت کا بیان ایک ایک شعر میں ہوا ہے۔ مثلاً

لاک:۔ ساغرش را سحر از بادہ خورشید افروخت — ورنہ در محفل گل لالہ تہی جام آمد

کانٹ:۔ فطرتش ذوق مئے آئینہ فامے آورد — از شبستانِ ازل کوکبِ جامی آورد

برگساں:۔ نہ مئے از ازل آورد، نہ جامی آورد — لالہ از داغ جگر سوز دوامی آورد

اس کے بعد چند شعراء کے پیغام کی خصوصیت بیان کی ہے۔

براؤننگ:۔ بے پیت بود بادۂ سر جوش زندگی — آب از خضر بگیرم و در ساغر افگنم

بائرن :- از منتِ خضر نتواں کرد سینہ داغ ! آب از جگر بگیرم و در ساغر افگنم

غالب :- تا بادہ تلخ تر شود و سینہ ریش تر بگداز م آبگینہ و در ساغر افگنم

رومی :- آمیزش شے کجب گہر پاک او کجا از تاک بادہ گیرم و در ساغر افگنم

ان اشعار میں متعلقہ شاعروں کی شاعری کا لب لباب موجود ہے جس کو مبتدی بلکہ ذی استعداد قاری بھی رہنمائی کے بغیر سمجھنے سے قاصر رہے گا۔ ،

اس کے علاوہ حکمت، فلسفہ، سیاست، اجتماعیات، مذہب اور روحانیات سے متعلق صدہا اشارے کلام اقبال میں اس انداز سے آجاتے ہیں کہ ان کی ماہیت معلوم کئے بغیر مطالعہ کرنے والا آگے نہیں بڑھ سکتا مثلاً خودی کا صحیح مفہوم جہاد اور کش مکش کا ابتدائی تصور، فقر اور اس کی عارفانہ تشریح، عشق، جمال اور جلال کی تعبیر، تقدیر اور توحید کے معانی، جمہوریت آمریت اور اشتراکیت کی مجمل تعریف، فلاسفہ یورپ کے خیالات کا خلاصہ، ان تمام امور و مسائل کے تمہیدی پہلوؤں سے واقف ہونا ضروری ہے۔ ورنہ ارباب علم و نظر کے سوا قارئین کے بیشتر طبقات، کلام اقبال کے متعلق غلط فہمیوں میں مبتلا ہو سکتے ہیں اس لئے کہ فکر اقبال درحقیقت خواص و علماء کے غور و فکر کے لئے ہے، تشریح و تعبیر کے بغیر عوام اس سے متمتع نہیں ہو سکتے۔

میں اس سلسلے میں ناظرین کرام کو خودی کے تصور کی طرف متوجہ کرنا چاہتا ہوں۔ تصوف نے آج تک خود کو مٹانے اور خودی کو فنا کرنے کی تلقین کی ہے۔ حضرت شیخ ابو سعید ابوالخیر فرماتے ہیں۔

با مار سیہ نشین و با خود منشین

لسان الغیب حافظ فرماتے ہیں۔

میانِ عاشق و معشوق ہیچ حائل نیست تو خود حجابِ خودی حافظ از میاں برخیز

ہمام تبریزی بھی اسی قسم کا خیال ظاہر کرتے ہیں :-

درمیانِ من و محبوب حجاب است ہمام
باشد آں روز کہ آں ہم زمیاں برخیزد !

مذمت خودی، تصوف کا بنیادی عقیدہ ہے۔ کیونکہ خودی کا احساس صوفیا کے نزدیک گناہ ہے۔

وجودک ذنبٌ لا یقاس بہا ذنبٌ

اس عقیدے کی بنیاد اِس خیال پر قائم ہے کہ انسان دراصل گلشنِ قدس کا ایک پھول تھا اور ذات باری کا جزو، خداوند تعالیٰ کے شوقِ ظہور نے دُنیا کو پیدا کیا اور انسان کو اس نئی بستی کا حاکم اور مالک بنایا۔ کل نے جزو کو عارضی طور پر اپنے آپ سے الگ کر دیا، اب یہ جزو کل سے ملنے کے لئے بیقرار ہے۔ جب تک حجاب جسمانی موجود ہے، یہ جزو کل سے ہم کنار نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا صوفیوں کا عقیدہ یہ ہے کہ خود کو مٹانا ہی تمام مسرتوں کا سرچشمہ اور جملہ راحتوں کا منتہا ہے۔ اس خیال کو تمام صوفی شعرا بڑی قوت اور جوش سے ظاہر کرتے آئے ہیں۔

خواجہ حافظ فرماتے ہیں:۔

من ملک بودم و فردوسِ بریں جایم بود
آدم آورد دریں دیرِ خراب آبادم!

نظیری کی پہلی غزل بھی اسی مضمون کی حامل ہے:۔

دراں گلشن ہوا بودم کہ مستی زاد از نرگس!
دراں مجلس صفا بُودم کہ عشق از حسن شد پیدا

بزحمت اتصال افتد چو پیوندی برید از ہم
بفرصت قطرہ دریا می شود چوں قطرہ شد دریا

مثنوی رومی کے ابتدائی اشعار کا مضمون بھی یہی ہے۔

از نیستاں تا مرا ببریدہ اند!
از نفیرم مرد و زن نالیدہ اند

سینہ دارم شرحہ شرحہ از فراق
من چہ گویم شرحِ دردِ اشتیاق!

تصوف کے اس عقیدے کا اثر اس قدر گہرا اور ہمہ گیر ہے کہ خود علامہ اقبال نے اپنی ابتدائی نظموں

میں یہ رنگ قبول کیا اور یہی صوفیانہ جہت اختیار کی۔ چنانچہ ایک نظم میں فرماتے ہیں:۔

مجھ سے خبر نہ پوچھ حجابِ وجود کی!
شامِ فراق صبح تھی میری نمود کی

وہ دن گئے کہ قید سے میں آشنا نہ تھا
زیبِ درختِ طور مرا آشیانہ تھا

اس سے یہ ظاہر ہو جاتا ہے کہ وجودِ کل اور جزو میں تفریق کا سبب مٹانا اس کا فرضِ اولین ہے۔ اس کے برعکس اقبال نے ''خودی'' اور ''بیخودی'' کا ایک نیا تصور ہمارے سامنے رکھا ہے۔ جس کا مفہوم نفسیاتی بھی ہے اور سیاسی و عمرانی بھی۔

اسرارِ خودی سے لے کر ارمغانِ حجاز تک کتابوں میں یہ تصور رُوح رواں کا درجہ رکھتا ہے۔ جس طرح گوشت کو ناخن سے جُدا نہیں کیا جا سکتا۔ اسی طرح تصوّرِ خودی کو اقبال کے نظامِ فکر سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔ خودی کا یہ تصوّر بظاہر تصوّف کے عقیدۂ خودی کی ضد ہے۔ اگر صوفی خود کو مٹا کر معراجِ کمال پر پہنچنے کا مدعی ہے تو اقبال خودی کی تربیت کے ذریعہ شرفِ انسانیت کو اعلیٰ مدارج سے روشناس کرانے کے دعویدار۔ ایک کے نزدیک خودی کی موت میں حیات ہے، اور دوسرے کے نزدیک خودی میں زندگی، اور اس کی موت میں ممات ہے۔ یہ ایک تضاد ہے اور بہت بڑا تضاد ہے جس کے رفع کرنے کے لیے دونوں مسائل کا ابتدائی تجزیہ کرنا مطالعۂ اقبال کی تسہیل کے ضروری مبادی میں سے ہے۔

مندرجہ بالا تصریحات سے ایک اور ضروری سوال پیدا ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ اقبال تصوّف کو کس نظر سے دیکھتے ہیں۔ ناقص مطالعہ کی وجہ سے ایک خیال عام طور پر سے پھیلا ہوا ہے کہ اقبال تصوّف کے مخالف تھے۔ لیکن کیا یہ خیال صحیح ہے؟ میں سمجھتا ہوں کہ مروّجہ تصوّف کے بعض بیمار و ناقص پہلوؤں سے قطع نظر ہماری تہذیب اور ہمارے علوم بہت بڑی حد تک صوفیوں کے اثراتِ حسنہ کے رہینِ منت ہیں۔ یہاں تک کہ علمائے ظاہر نے مذہب اور دین

کی جتنی خدمت کی ہے اتنی ہی خدمت صوفیائے کرام نے انجام دی ہے۔ انہوں نے لوگوں کو ایمان و ایقان کی دولت سے بہرہ ور کیا اور یہ ایک دلچسپ واقعہ ہے کہ امام ابن تیمیہ جو تصوّف کے بڑے مخالف خیال کئے جاتے ہیں وہ بھی علامہ ابن قیمؒ کے بقول تصوّف کی روح کے منکر نہ تھے (ملاحظہ ہو اغاثۃ اللہفان اور مدارج السالکین)

پھر کیا علامہ اقبال اس تصوّف کے مخالف ہو سکتے ہیں جس کی خدمات واضح ہیں۔ میرے خیال میں اقبال کے متعلق یہ رائے قائم کر لینا کہ وہ تصوّف کے مخالف تھے۔ کسی طرح بھی درست نہیں۔ لیکن مسائلِ اقبال کی تنقیدی تشریح کے بغیر اس قسم کی بیسیوں غلط فہمیوں کے پیدا ہونے کا امکان ہے۔

علامہ اقبال تمام برگزیدہ صوفیوں کے مدّاح تھے اور ان میں سے بعضوں کی خدمت میں انہوں نے نذرانۂ عقیدت بھی پیش کیا ہے۔ آخری عمر میں منصور حلاج کے متعلق ان کا جذبۂ تحسین بہت بڑھ گیا تھا۔ اس کی "کتاب الطواسین" اقبال کی محبوب کتابوں میں سے تھی۔ یہ امر بھی دوسرے بہت سے مسائل کی طرح قابلِ تشریح ہے کہ اقبال اپنی شخصیتوں میں منصور کو اتنا اہم درجہ کیوں دیتے ہیں؛

میں نے اقبال کے مسائلِ مہمّہ کی تشریح کے سوال کو اس لیے زیادہ اہمیت دی ہے کہ ان کے صحیح اور معیّن تصوّر کے بغیر فکرِ اقبال مبہم ہو کر رہ جاتا ہے اور مطالعہ کرنے والے سب کچھ پڑھ چکنے کے بعد بھی بے حاصل ہی رہتے ہیں۔ گویا ؎

حیرت اندر حیرت است و مشکل اندر مشکل است

اقبال کے سرچشمہائے فیض

علامہ اقبال نے جن مآخذ سے فائدہ اٹھایا ہے ان کی فہرست طویل ہے ان مآخذ میں کلام اللہ اور سنتِ رسول اللہ ﷺ کے علاوہ بہت سے قدیم و جدید اسلامی و مغربی مفکرین کی کتابیں بھی شامل ہیں مگر اس وسیع استفادے کے باوجود یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ اقبال نے اپنی حکمت کی اساس اسلام کے عقائدِ اصولیہ اور حکمائے اسلام کی حکمتِ عالیہ پہ رکھی ہے۔ ہمفری ٹرلیلین

POPULAR BACK اپنی کتاب (HUMPHRY TREYEL YEN)
GROUND TO GOETHE'S HELLENISM OR GOOD ORILL

پھر کیا علامہ اقبال اس تصوف کے مخالف ہو سکتے ہیں جس کی خدمات واضح ہیں۔ میرے خیال میں اقبال کے متعلق یہ رائے قائم کر لینا کہ وہ تصوف کے مخالف تھے۔ کسی طرح بھی درست نہیں۔ لیکن مسائلِ اقبال کی تنقیدی تشریح کے بغیر اس قسم کی بیسیوں غلط فہمیوں کے پیدا ہونے کا امکان ہے۔

علامہ اقبال تمام برگزیدہ صوفیوں کے مدّاح تھے اور ان میں سے بعضوں کی خدمت میں انہوں نے "نذرانہ عقیدت" بھی پیش کیا ہے، آخری عمر میں منصور حلاج کے متعلق ان کا جذبۂ تحسین بہت بڑھ گیا تھا۔ اس کی "کتاب الطواسین" اقبال کی محبوب کتابوں میں سے تھی۔ یہ امر بھی دوسرے بہت سے مسائل کی طرح قابلِ تشریح ہے کہ اقبال اپنی تخصیتوں میں منصور کو اتنا اہم درجہ کیوں دیتے ہیں؟

میں نے اقبال کے مسائلِ مبہمہ کی تشریح کے سوال کو اس لئے زیادہ اہمیت دی ہے کہ ان کے صحیح اور معیّن تصوّر کے بغیر فکرِ اقبال مبہم ہو کر رہ جاتا ہے۔ اور مطالعہ کرنے والے سب کچھ پڑھ چکنے کے بعد بھی بے حاصل ہی رہتے ہیں۔

گویا ؎ حیرت اندر حیرت است و مشکل اندر مشکل است

اقبال کے سرچشمہائے فیض

علامہ اقبال نے جن مآخذ سے فائدہ اٹھایا ہے ان کی فہرست طویل ہے۔ ان مآخذ میں کلام اللہ اور سنتِ رسول اللہ کے علاوہ بہت سے قدیم و جدید اسلامی و مغربی مفکرین کی کتابیں بھی شامل ہیں مگر اس وسیع استفادے

- باوجود یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ اقبال نے اپنی حکمت کی اساس اسلام کے عقائد اصولیہ اور حکمائے اسلام کی حکمت ... پر رکھی ہے۔

ہمفری ٹریولین اپنی کتاب POPULAR BACKGROUND TO GOETHES HELLENISM

میں گوئٹے کے متعلق لکھا ہے:۔ GOETHES COULD NOT GET AWAY FROM THE GREEKS یعنی گوئٹے یونانیوں کے اثر سے نہ نکل سکا۔ حقیقت یہ ہے کہ گوئٹے کو حکمائے یونان سے جو وابستگی تھی اس سے ہزاروں درجہ زیادہ وابستگی اقبال کو فکر اسلامی سے تھی۔ انہوں نے ۱۹۲۶ء میں علوم اسلامیہ کے نصاب کے متعلق صاحبزادہ آفتاب احمد خاں مرحوم کے نام جو خط لکھا تھا اس سے ایک طرف ان کی اس محبت اور شیفتگی کا پتہ چلتا ہے، جو انہیں علوم اسلامیہ سے تھی اور دوسری طرف اس ذہنی نصب العین کی تعیین ہوتی ہے، جو ان کے پیش نظر تھا۔ وہ چاہتے تھے، کہ اسلامی تمدن اور موجودہ علوم کے درمیان حیاتِ دماغی کے تسلسل کو قائم رکھا جائے اور دماغی اور ذہنی کاوش کو ایک نئی وادی کی طرف مہمیز کیا جائے اور ایک نئے علم کلام اور حکمت کی نئی تعمیر و تشکیل کی سعی کی جائے۔ اس غرض کے لئے انہوں نے جن جن شعبوں کے قیام کی تجویز پیش کی اور جن جن کتابوں کے نام گنائے۔ ان سے علامہ کی پسند و ناپسند کا بخوبی پتہ چلتا ہے۔ علامہ کے خیال میں ان علوم کے بغیر نہ ملت کی روحانی ضرورتیں پوری ہو سکتی ہیں۔ نہ نئی نسلوں کا ذہنی اور روحانی مطمح نظر ہی معین ہو سکتا ہے اور نہ کسی خالص اسلامی تہذیب اور نظام فکر کی بنیاد رکھی جا سکتی ہے۔ علامہ نے اپنی زندگی میں اس نصب العین کو حاصل کرنے کی پوری کوشش کی، ان کے افکار اور کلام میں علوم اسلامیہ کا بہترین خلاصہ موجود ہے، جو شاعرانہ زبان میں ہونے کی وجہ سے اگرچہ تلمیحی اور ایمائی حیثیت رکھتا ہے لیکن اربابِ فکر ان اشارات و کنایات کو کسی قدر کوشش کے ساتھ پوری طرح پھیلا سکتے ہیں۔ میری رائے میں ان علوم سے ابتدائی واقفیت کے علاوہ ہمارے لئے ان حکمائے اسلام اور صوفیائے کرام کے عقائد کا جاننا بھی ضروری ہے۔ جن کے سرچشمۂ فیض سے فکرِ اقبال سیراب ہوتا رہا۔

رومی

ان میں سب سے پہلا نام مولانا روم کا ہے۔ فکرِ اقبال کے مآخذ میں رومی کو سنگ بنیاد کی حیثیت حاصل ہے۔ اقبال رومی کو اپنا ہادی و پیشوا خیال کرتے ہیں اور بار بار اعلان کرتے ہیں کہ میرے میکدے کی شراب دراصل پیر روم کے خمستان سے آئی ہے۔ اقبال زندگی کے اسرار کی نقاب کشائی کرتے ہیں۔ اور اس انکشاف کا سہرا اپنے مرشد رومی کے سر باندھتے ہیں۔ یہی رومی جاوید نامہ، کے "زندہ رود" کے لئے خضرِ راہ بنتے اور اسے آسمانی دنیا کی طلسماتی فضا کی سیر کراتے ہیں اور جب حکیم مشرق زندگی کے کام کی تکمیل کر چکنے کے بعد اقوام شرق کو ایک پیغام دیتا ہے تو اس وقت اس حکیم کی روح نوائے سروش بن کر مژدۂ انقلاب

لاتی ہے۔ یہ مولانا جلال الدین رُومی ہیں جو اقبال کی نظر میں کلیم بھی ہیں اور حکیم بھی۔ مجدّد بھی ہیں اور مصلح بھی، شاعر بھی ہیں اور ساحر بھی، ولی بھی ہیں اور مجذوب بھی۔ طریقت کے دشوار گزار راستوں کے راہبر بھی ہیں، اور حقیقت کے مرحلوں کے ہادی بھی۔ غوامض شریعت کے عقدہ کشا بھی ہیں اور دقائق حکمت کے شارح بھی۔ غرض اقبال کے نزدیک ہماری موجودہ "کرم خوردہ" ملت کے تمام روحانی اور ذہنی امراض کو شفا بخشنے والا رُومی ہے۔ جس کی تعلیمات کو اقبال نے اپنے افکار میں دوبارہ زندہ کرنے کی کوشش کی ہے اور یہ استغراق اِس درجہ ہے کہ اقبال اپنے آپ کو مثیلِ رومی قرار دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک عہدِ قدیم میں ملت کے لئے پیغامِ حیات لائے تھے۔ اور اس پُرآشوب دورِ حاضر میں وہ خود اس کے مبلّغ اور داعی ہیں۔

اقبال کے نزدیک رومی کی حکمت کو جو اہمیت حاصل ہے اس کے پیشِ نظر فکرِ رومی کی تدوین و تشریح ہمارے لئے حد درجہ ضروری ہے تاکہ اقبال کے قارئین کو رومی کی عظمت کا صحیح احساس ہو سکے۔ فلسفۂ رومی کی ممتاز خصوصیات سے دُنیا کو روشناس کرانا، اور ان کے امتیازات اور دورِ جدید پر ان کے اثرات کو واضح کرنا ہمارا فرض ہے۔ اس سلسلے میں سب سے پہلے رومی کے ان اشعار کی تشریح کی ضرورت ہے جو علامہ کی تصنیفات میں آئے ہیں تاکہ علامّہ کے خیال کا سیاق و سباق سمجھ میں آسکے۔ مبتدیوں کے لئے اتنا ہی کافی ہے لیکن اہلِ علم کا کام اس پر ختم نہیں ہو جاتا۔ اس سے رُومی کے عمیق مطالعے کی وسیع شاہراہیں ہمارے سامنے کھلتی ہیں جو مطالعۂ اقبال کی نہایات میں سے ہے خود علامّہ نے بار بار ہمیں فکرِ رومی کی گہرائیوں میں ڈوب جانے کی ترغیب دی ہے۔

گسستہ تار ہے تیری خودی کا ساز اب تک
کہ تُو ہے نغمۂ رُومی سے بے نیاز اب تک

اب تک جس قدر مضامین لکھے جا چکے ہیں اُن میں اقبال اور رومی کے مشترکہ خیالات پر بہت کم روشنی ڈالی گئی ہے جہاں تک مجھے معلوم ہے شاید ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم ہی ایک ایسے شخص ہیں جنھوں نے اپنے مضمون "رُومی، نطشے اقبال" میں واضح طور پر ان خاص تصورات کو ظاہر کرنے کی کوشش کی ہے جو اقبال نے رومی سے اخذ کئے ہیں۔ اسی طرح چند اور بزرگوں نے بھی اشارتاً اور ضمناً اس بنیادی مسئلے کی طرف توجہ کی ہے۔ لیکن اس مہتم بالشان بحث کے متعلق یہ اختصار بالکل ناکافی ہے کیونکہ فکرِ رومی کی تجدید و ترویج علامہ اقبال کا ایک اہم مقصد

تھا۔ ایسی حالت میں شارحینِ اقبال کا سب سے ضروری فریضہ یہ ہے کہ وہ فکرِ اقبال کے شائقین کو حکمتِ رُومی کے امتیازات سے آگاہ کریں۔

مشرق میں مولانا روم کی مثنوی کو ابتدا سے اس قدر تقدس حاصل رہا ہے کہ عقیدت مندوں نے اسے "قرآن در زبانِ پہلوی" کر آنکھوں اور دلوں میں جگہ دی۔ ایران اور ہندوستان میں مثنوی کی بیسیوں شرحیں لکھی گئیں۔ علی الخصوص ہندوستان میں مطالعۂ رومی کی طرف اتنی توجہ ہوئی کہ اس کے مقابلے میں شاید ہی کسی اور کتاب کو پیش کیا جا سکے۔ عبد اللطیف عباسی کی، لطائف المعنوی، نواب شکر اللہ خاں خاکسار کی شرح، ملّا ایوب پارسا لاہوری۔ ملّا سعید، محمد عابد اور مولانا محمد افضل الٰہ آبادی کی شرحیں اور بالآخر بحر العلوم کی تفسیرِ مثنوی ان چند ممتاز شرحوں میں سے ہیں جو مثنوی رُومی کے مطالعے کے سلسلے میں امتیاز رکھتی ہیں۔ مثنوی رُومی کے مطالعہ کی طرف سب سے زیادہ توجہ ہندوستان میں اورنگ زیب عالمگیر کے زمانے میں ہوئی۔ نواب عاقل خان رازی میر عسکری کو اسرارِ مثنوی کے حل کرنے میں خاص مہارت حاصل تھی۔ اس امیر کے زیرِ اثر مطالعۂ رومی کے ذوق و شوق کو بڑی ترقی ہوئی، عہدِ عالمگیری جیسا کہ باخبر حضرات سے پوشیدہ نہیں شدید سیاسی کشمکش کا زمانہ تھا جس میں اہلِ ہندوستان شورش اور روحانی آشوب سے نجات حاصل کرنے کے لیے کسی نوشدارو کی جستجو میں تھے۔ ہیجان و اضطراب کے ان ایام میں شاید مطالعۂ رومی ہی وہ نوشدارو تھا جس سے عہدِ عالمگیری کے لوگ اطمینانِ قلب حاصل کرتے تھے۔

پس علامہ اقبال نے ارشاد و ہدایت کے لیے جس برگزیدہ ہستی کو منتخب کیا ہے وہ اس امر کا بجا استحقاق رکھتی ہے کہ اسے مرشد و رہبر کا درجہ دیا جائے۔ عالمِ انسانیت آفات و فتن کے اس نئے دور میں بھی اس کے تجویز کردہ نسخۂ شفا سے اپنے روحانی عوارض کا علاج کرے۔ موجودہ دور اپنے نتائج کے اعتبار سے ملّتِ اسلامی اور مسلمانوں کے حق میں تاتاری دور سے کسی طرح کم نہیں جس کی دشواریوں اور پرپیچ مشکلات سے عہدہ برآ ہونے کے لیے علامہ اقبال نے مرشد رومی کے دامن سے تمسک کرنے کی ضرورت محسوس کی۔

رومی کی حکمت عقلیت کی دشمن ہے اور دبستانِ دل کی طرف رہنمائی کرتی ہے۔ مانا کہ ہم کو رومی کے صفحات میں تجاذبِ اجسام اور تجدد امثال جیسے دقیق سائنٹیفک مسائل بھی ملتے ہیں لیکن اہلِ کشف و شہود کی بارگاہ میں ان ادنیٰ حقیقتوں کا علم کوئی خاص پایہ نہیں رکھتا۔ رُومی کا سب سے بڑا امتیاز "عشق" کا جذب در

ہے، اور دورِ حاضر کے لئے سب سے زیادہ اسی کی ضرورت ہے۔

میں رومی کے متعلق بہت کچھ کہہ چکا اب اس سے زیادہ اس مبحث کو طول دینے کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی مگر آخر میں اس امر کا اعادہ کروں گا کہ اقبال کو سمجھنے کے لئے رومی کو نہ صرف سمجھنا چاہیئے بلکہ اس کو مقبولِ عام بھی بنانا چاہیئے۔ اور حکمتِ رومی کے دبستان قائم کرنے چاہئیں۔ تاکہ اسلامی حکمت و تصوف کے ماہرین فکرِ رومی کے قلزمِ زخار کی غواصی کریں اور جو کچھ اس تلاش و جستجو سے حاصل ہو اسے دُنیا کے سامنے پیش کر دیں لے

سنائی اور عطار

اقبال نے عطار اور سنائی سے بھی استفادہ کیا ہے۔ سنائی سے زیادہ عطار سے کم۔ بالِ جبریل میں وہ قطعہ قابلِ ذکر ہے جو علامہ نے حکیم سنائی غزنوی کے مزار کو دیکھ کر لکھا تھا یہ حکیم علیہ الرحمتہ کے ایک قصیدے کے تتبع میں ہے۔ اس قطعے میں بڑا جوش، بڑا سرور، اور بڑا سوز ہے۔ ہر ہر شعر سے جذبات کے طوفان اُمڈ رہے ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شاعرِ مشرق جب حکیم سنائی کے مزار پر پہنچتا ہے تو سنائی کی عظمت اس کے بہانے قلب پر چھا جاتی ہے اور رومی کا یہ مصرع بیساختہ اس کی زبان پر جاری ہو جاتا ہے کہ: ے

ما از پے سنائی و عطار آمدیم

"مسافر" میں بھی ایک نظم ہے جس میں حکیم موصوف سے استصواب کرتے ہیں۔

حکیم سنائی سے علامہ اقبال کی عقیدت کی ایک خاص وجہ یہ بھی ہے کہ حکیم علیہ الرحمتہ بھی سلسلۂ رومی سے تعلق رکھتے ہیں۔ یہ وہ بزرگ ہیں جن سے کسبِ فیض کا رومی کو خود اعتراف ہے۔ بلکہ ان کے ہم سلسلہ ہونے پر فخر کا اظہار ہے۔ حکیم سنائی کی زندگی کے واقعات نفحات الانس وغیرہ میں بہ تفصیل موجود ہیں جن سے حکیم علیہ الرحمتہ کے صاحبِ عرفان ہونے کا پورا پورا پتہ چلتا ہے۔ ان کی مثنویات "حدیقۃ الحقیقہ" اور "طریقۃ الحقیقہ" فارسی کی صوفیانہ شاعری کے لئے Standard اور بنیادی کتابوں کا درجہ رکھتی ہیں۔ خود شیخ عطار اور مولانائے روم سنائی سے بے حد متاثر ہوئے۔ مجھے یونی ورسٹی لائبریری کی ملازمت کے دوران میں اس کا

لے اس مجموعے کا ایک اور مضمون بھی ملاحظہ ہو۔
بعنوان "مطالعۂ رومی کی تحریک میں اقبال کا مقام"

علم ہوا کہ علامہ اکثر حدیقہ اور ان کی شرحوں سے استفادہ کیا کرتے تھے ۔ بلکہ ان کا ارشاد تھا کہ حدیقہ کی تعلیم کو ہمارے نظام تربیت میں خاص جگہ ملنی چاہیئے ۔

"حدیقہ" کیا ہے؟ اس میں کیا خاص اہم علمی و حکمی مسائل زیر بحث آئے ہیں؟ اور وہ کون سے نکات ہیں جو جدید علوم کی توسیع کے بعد حدیقہ کے ذریعے زیادہ روشن اور واضح ہو سکتے ہیں؟ علامہ اقبال کو سنائی سے کیوں اس قدر دلچسپی تھی؟ یہ وہ باتیں ہیں جن کا جاننا ہر محب اقبال کے لئے ضروری ہے ۔

سنائی کی طرح علامہ کو عطار سے بھی دلچسپی ہے لیکن بہت زیادہ نہیں جس کی وجہ غالباً یہ ہے کہ عطار کی تصانیف بے شمار ہیں اور کسی حد تک غیر دلچسپ ۔ یونیورسٹی لائبریری میں کلیات عطار کا جو قدیم نسخہ ہے ۔ اس میں ان کی کم و بیش چوبیس تصانیفِ نظم موجود ہیں ۔ اس نسخے کی ضخامت سات سو صفحات کے قریب ہے ۔ مزید یہ کہ بہت سی مثنویاں عطار کی طرف غلط طور پر منسوب ہیں ۔ اس کے علاوہ یہ سبب بھی ہے کہ سنائی اور عطار دونوں رومی کے سلسلۂ اساتذہ میں ہیں اور ان کے خیالات کا بیشتر حصہ رومی نے اپنی مثنوی میں لے لیا ہے ۔ اقبال نے رومی سے استفادہ کر کے گویا دونوں سابق الذکر بزرگوں سے استفادہ کر لیا ۔ تاہم عطار چونکہ اقبال کے اساتذہ روحانی میں سے ہیں اس لئے ان کی سوانح حیات، تصانیف، اور افکار سے بھی واقف ہونا خالی از فائدہ نہیں ۔

سعدالدین محمود شبستری

"زبور عجم" کا "گلشنِ راز جدید" شبستری کے "گلشنِ راز" کے جواب میں لکھا گیا ہے ۔

شیخ شبستری تاتاری انقلاب کے زمانے کے بزرگ ہیں ۔ اس دور میں خاک ایران نے جو بلند پایہ ہستیاں پیدا کیں، ان میں سے ایک صاحب گلشن راز بھی ہیں ۔ "گلشن راز" تصوف کی دقیق کتابوں میں سے ہے ۔ علامہ نے اس نظم کا بڑا گہرا مطالعہ کیا ہے ۔ پھر اس کے پیغام کو اساس بنا کر "گلشنِ راز جدید" کی صورت میں اپنے زمانے کے افکار پیش کئے ہیں ۔

فکر اقبال و شبستری کے مقاماتِ اتصال کیا ہیں؟ اور وجوہ اختلاف کون سی ہیں ۔ اقبال اور شبستری دونوں کا مطمحِ نظر کیا ہے اور ان میں سے ہر ایک کس نئے انقلاب کا مدعی ہے ۔ ان سب سوالات کا جواب مطالعۂ اقبال کے سلسلے میں ضروری ہے ۔ میں نے اپنے ایک مضمون "اقبال اور شعرائے فارسی" میں ان سوالات کا جواب دینے کی کوشش کی ہے لیکن مجھے اعتراف ہے کہ میں "گلشنِ راز" کے بہت سے مسائل سمجھنے سے قاصر رہا ۔

میں نے اس مضمون میں اختصار کے ساتھ اقبال کے اسلامی مآخذ کا ذکر کرنے کی کوشش کی ہے۔ لیکن یہ بحث اس درجہ دقیق اور پُر از مسائل ہے کہ اس مختصر سے مضمون میں اس کے مبادی تک کا بھی تذکرہ نہیں ہو سکتا۔ تاہم اتنا واضح ہو گیا ہو گا کہ حکمتِ اقبال کے اجزائے ترکیبی میں مسلمان صوفیہ و حکماء کی حکمت کو بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ پس اگر ہم چاہتے ہیں کہ اپنے دور کے حکیم اور عارف اقبال کی حکمت کا صحیح تجزیہ کریں۔ تو ہمیں علوم اسلامیہ اور خاص کر اس چمن فکر کی سیر کرنی چاہیئے جس کے گلہائے رنگا رنگ سے گلشنِ اقبال کو یہ رونق نصیب ہوئی۔ حکمائے مشرق کے علاوہ اقبال نے حکمائے مغرب سے بھی بے حد استفادہ کیا ہے۔ مطالعۂ اقبال کے اس پہلو کے متعلق کچھ کام ہو چکا ہے۔ لیکن ابھی وہ ناکافی ہے۔ اس کے لئے فلسفۂ جدید سے عمومی واقفیت اور بعض بڑے فلسفیوں کے خصوصی اور نمایاں پہلوؤں سے واقف ہونا ضروری ہے۔ مثلاً نطشے، برگساں، ولیم بلیک، کانٹ، الیگزنڈر، میک ٹیگرٹ وغیرہ کے افکار کا جاننا ضروری ہے۔ ان مطالعات کے بغیر تجزیۂ فکر اقبال کا حق ادا نہیں ہو سکتا۔

مطالعۂ رومی میں اقبالؒ کا مقام

مطالعہ اقبال کے سلسلے میں رومی کو جو اہمیت حاصل ہے اسکا اعادہ لاحاصل ہے۔ کیونکہ یہ ایک ایسا موضوع ہے جس کو اقبال کے معمولی سے معمولی ناقد یا شارح نے بھی نظر انداز نہیں کیا۔ مگر مطالعہ رومی کے سلسلے میں اقبال کو جو اہمیت حاصل ہے۔ اس کی طرف اب تک کوئی توجہ نہیں ہوئی۔ حالانکہ یہ موضوع بذاتِ خود اہم ہونے کے علاوہ اقبال اور رومی دونوں کے تقابلی مقام کو سمجھنے کے لیے بھی ضروری ہے۔ اس خیال کے تحت میں نے اس مضمون میں مطالعہ رومی کی تحریک کا عہد بہ عہد مگر مختصر جائزہ لینے کی کوشش کی ہے۔ اس سے مقصد یہ بھی ہے کہ مختلف ادوار میں رومی کے اثرات و فیوض کا سراغ لگایا جائے۔ اور یہ بھی کہ رومی کو تاریخ افکار میں جو رُتبہ اقبال نے دلایا ہے اور ان کے معارف و اسرار کو جس طرح علوم تازہ کی روشنی میں بے نقاب کیا ہے۔ اس کا صحیح صحیح اعتراف کیا جا سکے۔ اس لحاظ سے یہ کہنا شاید غلط نہیں کہ اگر رومی نے اقبال کے فکر کو چار چاند لگائے ہیں تو اقبال نے بھی رومی کے افکارِ عالیہ کو بڑی عقیدت سے دنیا میں متعارف کرایا ہے۔ جس سے ان کے رتبہ و مقام کو پہلے سے کہیں زیادہ سربلندی نصیب ہوئی۔ یہ اقبال کی سعادت مندی ہے کہ وہ رومی کی غائبانہ شاگردی سے مفتخر ہوئے۔ مگر یہ فکرِ رومی کی بھی خوش نصیبی ہے کہ اس کو اقبال جیسا ہوشمند اور بالغ نظر شارح ملا۔ جس نے اپنے نامور استاد کی عظمت کے مینار اور اونچے کر دیئے۔ اور ان کی شہرت کو فلک الافلاک تک پہنچا دیا۔ چنانچہ مثنوی کے زمانۂ تصنیف سے لے کر آج تک جتنے علما و فضلا نے افکارِ رومی کا تجزیہ کیا ہے۔ ان میں شاید اقبال ہی مثنوی کے وہ واحد ترجمان ہیں جن کی توجیہات نے مثنوی کو ایک سائنسی فکر اور مثبت و پائیدار اقدارِ زندگی کا حامل ثابت

اور ان کی حکمتوں کو دریافت کیا ہے۔ جن سے کائنات اور حیات کے ارتقاء و تکمیل کے بڑے بڑے راز دریافت ہوئے ہیں۔ مطالعہ رومی کے سلسلے میں اقبال کی یہ اہمیت جبھی ثابت کی جا سکتی ہے کہ ہم پہلے مثنوی کے تنقید نگاروں یا عالموں کے کام پر نظر ڈال کر یہ واضح کر دیں کہ اقبال سے پہلے رومی کے مطالعہ کی نوعیت جزوی اور انفرادی سی تھی۔ یہ اقبال ہی تھے جن کے طفیل رومی کے افکار کی وہ تشریح ہوئی۔ جس سے وہ حیاتِ اجتماعی اور ارتقائے انسانی کے ایک بڑے ترجمان اور محرم اسرار ثابت ہوئے۔

مولانا روم کا انتقال ۱۲۷۳ء/۶۷۲ھ میں ہوتا ہے۔ اس کے بعد آج تک تقریباً سات سو سال کا عرصہ گزرا ہے۔ اس طویل مدت میں تقریباً ہر دور میں مثنوی پر کام کرنے والے بیسیوں[1] کی تعداد میں نظر آتے ہیں۔ جو مثنوی کی مقبولیت کا ایک ناقابلِ تردید ثبوت ہے۔ اس معاملہ میں اگر مثنوی کے مقابلے پر فارسی کی کوئی اور کتاب لائی جا سکتی ہے، تو وہ دیوان حافظ ہے، مگر دیوانِ حافظ کی حیثیت محض شعر و معرفت کی کتاب کی ہے۔ مثنوی ان دونوں حیثیتوں کے علاوہ اسرار دین اور علمِ کلام کی کتاب بھی ہے۔ اس وجہ سے ایران و خراسان بلکہ ترکی اور پاک و ہند میں بھی مثنوی کو ایک مقدس اور الہامی کتاب کا درجہ حاصل رہا ہے۔ چنانچہ یہ مشہور مصرع ؏

ہست قرآں در زبانِ پہلوی

اسی حقیقت کا اعلان کر رہا ہے۔ غرض مثنویٔ رومی ادبیاتِ فارسی کی مقبول ترین کتاب ہے۔ جس کا ثبوت اس بات سے بھی مہیا ہوتا ہے کہ اس کی لاتعداد شرحیں، ترجمے اور فرہنگ لکھے گئے ہیں۔ جن میں سے بعض کی اپنی علمی سطح بھی اتنی بلند ہے کہ ان کو بذاتِ خود ادبیاتِ عالیہ میں شمار کیا جا سکتا ہے۔

رومی کے مطالعہ و تتبع کی تحریک خود رومی کی زندگی ہی میں شروع ہو چکی تھی ان کے بعد ان کے فرزند سلطان ولد نے رباب نامہ کے نام سے ایک مثنوی لکھی جس میں اپنے والد بزرگوار کی مثنوی کا تتبع کیا سلطان ولد کی مثنوی ولدی

---

[1] مثنوی کی شرحوں، ترجموں، انتخابوں کا ذکر جن میں عربی، فارسی، ترکی اور مغرب کی زبانوں کی سب تصنیفات شامل ہیں۔ بانکی پور لائبریری کی فہرست مخطوطات ج ۱ ص ۵۵، نیز حاجی خلیفہ کشف الظنون ج ۲ ص ۲۷۵ میں ملاحظہ فرمائیں۔

کے دیباچے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کے والد مولانا رومؒ کی مثنوی بہت جلد ان کے متبعین میں مقبول ہوگئی تھی اور کثرت مطالعہ و تلاوت کے سبب اس کا اسلوب اور وزن و بحر بھی اس قدر خاطر نشین ہوگیا تھا کہ مثنوی نگاری کے لیے (خصوصاً صوفیانہ مطالبات کے سلسلے میں)، کوئی دوسرا اسلوب لوگوں کو پسند ہی نہ آتا تھا۔

"بداں وزن از خواندن بسیار خو کردہ اند و ایں وزن در طبع شاں نشستہ است"

مثنوی رومی کے مطالعہ کی لہر نویں صدی ہجری کے آغاز میں اور بھی تیز ہوگئی۔ حسین خوارزمی اسی زمانے کے ایک مصنف ہیں جن کی شرح مثنوی (جواہر الاسرار کے نام سے)، ۸۳۵ھ میں تصنیف ہوئی۔ دسویں صدی ہجری میں مثنوی رومی عام مطالعہ کے علاوہ نصاب درس و تدریس میں بھی شامل ہوگئی۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ایران و خراسان میں اس کی مشکلات کو سمجھنے اور سمجھانے کی خاصی کوششیں ظہور میں آتی ہیں۔ اس تدریسی رجحان کا ایک اثر یہ بھی ہوا کہ مثنوی کے اسرار و معارف کی پردہ کشائی کے بجائے اس کی لفظی مشکلات کی طرف زیادہ توجہ ہونے لگتی ہے۔ اسی زمانہ میں علامہ داعی شیرازی (متوفی ۹۱۵ھ) کی شرح اور شاہدی کا انتخاب گلشن توحید (تصنیف ۹۳۷ھ) اور سروری متوفی ۹۶۹ھ کی شرح مثنوی قابل ذکر ہیں۔ ان شرحوں میں صرف داعی شیرازی کا انداز تدوین اس قسم کا ہے کہ اس سے لفظی فرہنگ نویسی کے علاوہ مثنوی کے معارف کی بھی کچھ راہنمائی اور نقاب کشائی ہوتی ہے۔ یہ داعی حضرت شاہ نعمت اللہ کے دوست تھے۔ اور ان کی رفاقت میں انہوں نے عمر کا ایک حصہ زہد و عبادت میں بھی گزارا تھا۔ چنانچہ ان کی اس زاہدانہ زندگی کا اثر ان کے مطالعات میں بھی نظر آتا ہے۔ اور اس کے واضح نقوش ان کی اس شرح میں بھی دکھائی دیتے ہیں، مگر داعی کی شرح محض تدریسی یا محض زاہدانہ رنگ کی نہیں۔ اس میں فکر کی برجستگی بھی کسی حد تک ہے۔ یہ اور بات ہے کہ ان کے افکار میں تصوف اور زہد کا رنگ شوخ ہے۔

دسویں صدی کے آخر اور گیارھویں صدی کے شروع میں رومی کی مثنوی ہندوستان میں بھی باقاعدہ طور پر درس و تدریس میں شامل ہو جاتی ہے، مگر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اکبر کا دورِ عقلیت مثنوی کی عرفانی اور وجدانی روح کا متحمل نہ تھا۔ اس لیے بظاہر مثنوی رومی اکبر کے زمانے کے اہم مطالعات کے دائرہ میں جگہ نہیں پا سکی اور تعجب تو یہ ہے کہ اس زمانے کا شاید سب سے

باشعور مصنف ابوالفضل جو عقل کے تصرفات کا قائل ہوتے ہوئے عرفان اور وجدان کی برکتوں کا بھی معترف تھا۔ ایک موقع پر مثنوی کے کمیاب ہونے کی شکایت کرتا ہے۔ وہ جلال الدین اکبر کے ساتھ میدانِ پکھلی سے گزر رہا ہے، اور فرصت کے اوقات کو کسی علمی مشغلہ میں گزارنا چاہتا ہے اور اس وقت اس کی طبیعت مطالعہ مثنوی کی طرف مائل ہے، مگر بدقسمتی سے اسے اس گردونواح میں مثنوی کا کوئی مکمل نسخہ نہیں ملتا۔ اس لیے ناچار ابوبکر شاشی کے انتخاب مثنوی ہی سے کام چلاتا ہے اور اس سے اپنے ذوق و حال کے مطابق اشعار کا انتخاب کر لیتا ہے۔ اس سے یہ قیاس ہو سکتا ہے کہ اس زمانے میں کم از کم اس گرد و نواح میں مثنوی رومی شاید وقت کی مقبول ترین کتابوں میں نہ تھی۔ بظاہر یہ بات تعجب خیز ہے، مگر یہ دیکھ کر کہ مثنوی کا مزاج ایک خاص نفسی کیفیت اور اجتماعی شعور کا مطالبہ کرتا ہے۔ اور بعض خاص ادوار میں اس کے مطالعہ کی طلب اور ادوار کے مقابلے میں زیادہ ہوتی ہے اس صورتِ حال پر کچھ زیادہ تعجب نہیں ہوتا کہ اکبری دور میں مثنوی کا چرچا کیوں کم ہو گیا تھا تاہم اکبری اور خصوصاً جہانگیری عہد اس معاملے میں بالکل کورا بھی نہیں اور آنے والے ادوار میں تو مثنوی کا ذوق اس قدر بڑھ جاتا ہے کہ ہر طرف اس کے شارح اور فرہنگ نویس بہ تعدادِ کثیر نکل آتے ہیں۔ چنانچہ گیارھویں صدی ہجری کے ہندوستان اور ایران میں لکھی ہوئی شروحِ مثنوی کی فہرست خاصی طویل ہے۔ ان میں عبدالفتاح المعافی (۱۰۴۹ھ)، عبداللطیف عباسی (متوفی ۱۰۴۸ھ) کی لطائف المعنوی، محمد رضا کی مکاشفات رضوی (تصنیف ۱۰۸۴ھ) اور شرح شاہ عبدالفتاح (متوفی ۱۰۹۰ھ) چند قابلِ ذکر کتابیں ہیں۔

عبداللطیف عباسی کی کتاب لطائف المعنوی مثنوی کی مکمل شرح نہیں، کیونکہ عباسی نے صرف مشکل اشعار کی شرح کی ہے، جس میں عربی عبارتوں اور قرآن مجید کی آیتوں کا ترجمہ بھی ہے۔ عبداللطیف عباسی عہدِ شاہ جہانی کے بزرگ تھے۔ انھوں نے عمر کا بیشتر حصہ مثنوی کے مطالعہ میں صرف کیا اور اس کے مشکل الفاظ کا فرہنگ بھی مرتب کیا۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شاہجہان کے آخری زمانے میں مطالعہ مثنوی کی تحریک پہلے سے زیادہ زور سے اٹھی، اور آہستہ آہستہ اس میں اتنی شدت اور وسعت پیدا ہو گئی کہ اورنگ زیب کے زمانے میں مثنوی ہی وقت کی محبوب ترین کتاب بن جاتی ہے۔ اس کی بے شمار شرحیں لکھی

جاتی ہیں، ترجمے ہوتے ہیں اور انتخابات تیار کیے جاتے ہیں۔ اس کے علاوہ درس میں اس کو مرکزی اہمیت حاصل ہوجاتی ہے۔ اس کے اشعار مجالس اور محافل میں بڑے ذوق و شوق سے پڑھے جاتے ہیں اور اس سے واعظ اور خطیب تذکر و تلقین کا کام لینے لگتے ہیں۔ غرض اس زمانے میں اس کو نہایت ہمہ گیر مقبولیت ملتی ہے، اور عام و خاص سب اس کے مطالعہ سے لطف و سعادت حاصل کرتے ہیں۔

عہدِ عالمگیری کے مثنوی شناسوں میں دو اہم شخص ایسے تھے جن کی مثنوی دانی کی اس عہد کے مورخین نے بڑی تعریف کی ہے۔ ان میں سے ایک عاقل خان رازی (میر عسکری) تھے، جو اس زمانے کے اچھے شاعروں اور ادیبوں میں شمار کیے جاتے تھے، اور دوسرے انہیں کے داماد سید شکراللہ خان خاکسار تھے، جن کی شرح مثنوی خاصی شہرت رکھتی ہے۔ عاقل خان رازی کے متعلق مآثر امرا میں لکھا ہے:۔

"در حلِ تدقیقاتِ مثنوی مولائے روم خود را یگانہ می دانست!"

اور نواب شکراللہ خان کے متعلق شیر خاں لودھی نے مرآۃ الخیال میں ہم کو یہ اطلاع دی ہے کہ:۔

"کمترین شاگردانش بہ مثنوی دانی معروف و ادنیٰ تلمیذش بصفاتِ صوفیہ موصوف!"

ان خوش ذوق امراے عہد کی بدولت مثنوی کے مطالعہ کا شوق اور بھی بڑھ جاتا ہے، چنانچہ اس زمانے میں اور اس کے بعد مثنوی کا علم، شائستگی اور اوصافِ مجلسی کا لازمی عنصر بن جاتا ہے، جس کے زیر اثر شرحوں اور فرہنگوں کا سلسلہ بدستور قائم رہتا ہے۔ اس موقع پر اس عہد کی ان سب کتابوں کا تذکرہ جو مثنوی سے متعلق ہیں، دشوار بھی ہے، اور بے ضرورت بھی، البتہ ان میں سے سب قابلِ ذکر کتابوں کے نام لکھے جا سکتے ہیں۔ مثلاً محمد عابد کی المغنی (۱۱۰۰ھ) شاہ افضل الہ آبادی کی حلِ مثنوی (م ۱۱۰۰ھ)، شکراللہ خاں کی شرح مثنوی، خواجہ ایوب پارسا لاہوری کی شرح مثنوی (۱۱۲۰ھ)، ولی محمد اکبر آبادی کی مخزن الاسرار (۱۱۳۹ھ) خلیفہ خویشگی قصوری کی اسرار مثنوی وغیرہ۔ ان سب کے آخر میں ملا عبدالعلی بحر العلوم متوفی ۱۲۲۵ھ/۱۸۱۰ء کی شرح مثنوی آتی ہے، جس پر مطالعہ مثنوی کا پچھلا دور ختم ہوجاتا ہے اور کچھ دیر کے بعد نئے حالات کے تحت مثنوی سے استفادہ کی جدید راہ اور کئی معنوں میں نئی تحریکیں

مختلف، تحریک پیدا ہوتی ہے۔

اس تحریک کا آغاز شبلی نعمانی کی کتاب "سوانح مولانا روم"، سے ہوا، جس کی اشاعت سے حکمتِ رومی کا (جدید زمانے میں) پہلا علمی تعارف ہوا۔ اس علمی تعارف سے مطالعۂ رومی کی شاہراہیں بہت کشادہ ہوئیں۔ مگر اس اثنا میں قدرت نے ایک اور دانائے راز ایسا پیدا کیا جس نے مثنوی کو ایک نئے عصر کی تخلیق کا وسیلہ اور ایک نئی زندگی کی تشکیل کا ذریعہ بنا کر اس کو مستقبل کی "عصر آفریں کتاب" بنا دیا۔

مطالعہ مثنوی کی اس طویل تاریخ میں کم و بیش پانچ اہم سنگِ میل ہمارے سامنے آتے ہیں۔ اوّل خوارزمی کی جواہر الاسرار جو ۸۴۰ھ میں تصنیف ہوئی۔ دوم عبد اللطیف عباسی کی تصنیفات جو شاہجہاں کے زمانے سے متعلق ہیں۔ سوم ملا بحر العلوم متوفی ۱۸۱۹ء/۱۲۳۵ھ کی شرحِ مثنوی۔ چہارم شبلی کی سوانح مولانا روم، پانچواں اقبال کا استفادۂ رومی۔ تاریخ پر نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ مطالعہ رومی کے یہ پانچوں سنگِ میل تاریخ اسلامی کے نہایت پر اضطراب زمانوں سے متعلق ہیں اور یوں مثنوی خود بھی ایک ایسے پر آشوب زمانے کی یادگار ہے، جس میں خدا پر ایمان و یقین اور انسان پر اعتقاد و اعتماد حملۂ تاتار کے سیلاب میں خس و خاشاک کی طرح بہہ گیا تھا، اور یہ ایک ایسا قیامت خیز واقعہ تھا، جس نے تہذیب کے پچھلے نقوش کو تقریباً مٹا دیا تھا۔ گویا رومی کی تصنیف کا زمانہ ایک خلا اور ابہام کا زمانہ تھا، جس میں روحیں کسی نئی منزل کی تلاش میں بھٹک رہی تھیں اور ذہن انسانی کسی نئی دنیا کی جستجو میں آوارہ و سرگرداں تھا۔ ایسے روحانی انتشار اور ذہنی خلفشار کے زمانے میں مثنوی ظہور میں آئی۔ اس میں وہ جذب و سرور، وہ وجد و حال اور وہ بے خودی و مستی تھی، جس کی اس زمانے کی پریشان و سرگرداں روحوں کو ضرورت تھی۔ کیونکہ لوگ عام طور سے خدا، انسان اور کائنات تینوں کا اعتقاد کھو بیٹھے تھے۔ ایسی حالت میں رومی نے جب اپنا نغمۂ عشق سنایا، تو اس سے اعتقاد کی بجھی ہوئی چنگاریوں میں پھر گرمی پیدا ہوئی اور حیات نے اپنی بکھری ہوئی کڑیوں کو پھر سے جوڑا۔ غرض مثنوی کے پیغام اور اس کے بیان کی یہ مسلّم خصوصیت معلوم ہوتی ہے کہ اس سے بے یقینی، جمود اور روحانی بے اعتقادی کے ہر زمانے میں احیائے جدید کا کام لیا گیا، جس کا سبب یہ ہے کہ رومی کے کلام میں ڈھارس بندھانے اور امید پیدا کرنے کی خاص صلاحیت پائی جاتی ہے۔ لہٰذا جب بھی روح کو امید کے آبِ بقا کی

ضرورت ہوئی ہے، رومی کے فیضانِ عام ہی سے اس کی پیاس بجھائی گئی ہے۔

حملۂ تاتار کی طرح تیمور کی ترکتازیوں کا زمانہ بھی انسانی شرافتوں کے لحاظ سے تاریکی کا زمانہ تھا۔ اس کی ظلمتوں میں خوارزمی نے پھر رومی کی شمع جلائی۔ اسی طرح ہندوستان میں اکبر کا زمانہ اگرچہ سیاسی عروج کا زمانہ تھا، مگر عقلیت نے وجدان و یقین کے سرچشمے خشک کر دیے تھے۔ جہانگیر کے عہد میں رومانیت کی ایک لہر ضرور پیدا ہوئی، جس میں مقبول ترین ادبی ہیرو حافظ بنے، مگر یہ رومانیت لذت اندوزی اور رُوبہ انحطاط مسرت کوشی میں اعتقاد رکھتی تھی۔ اس لیے روحانی تسکین کے لیے کسی اور آبِ زندگی کی ضرورت پیدا ہوئی، چنانچہ شاہجہان اور اورنگ زیب کے زمانے میں پھر مثنوی کا غلغلہ بلند ہوا، جس نے سکون و تسکین کے سامان پیدا کیے۔ غرض ہر زمانۂ زوال میں تھوڑے تھوڑے وقفہ کے بعد رومی کی طلب ہوتی رہی، یہاں تک کہ وہ زمانہ آگیا، جس میں اقبال نے دنیا کے سامنے رومی کے پیغام کی نئی تعبیر پیش کی۔

مثنوی کے زمانہ تصنیف سے لے کر آج تک اس کے مطالعہ کے چار مختلف مطمحِ نظر اور مقصد نظر آتے ہیں۔ اوّل زبان کی مشکلات کے نقطۂ نظر سے مطالعہ، دوم صوفیانہ اسرار و معارف کے نقطۂ نظر سے، سوم علم و ادب کے نقطۂ نظر سے، چہارم علومِ اجتماعیہ اور فلسفہ و حکمت کے نقطۂ نظر سے۔ بعض صورتوں میں پہلا اور دوسرا نقطۂ نظر ملا جلا سامنے نظر آتا ہے۔ پرانے زمانے کے اکثر شارح اور مفسر مثنوی کو عموماً اسی نقطۂ نظر سے دیکھتے رہے۔ ان میں سے تصوّف اور عرفان کے نقطۂ نظر سے خوارزمی نے مثنوی کی نئی تعبیر و توجیہہ کی۔ داعی شیرازی نے بھی کسی حد تک اسی حیثیت سے مطالعہ کیا۔

عبداللطیف عباسی نے زیادہ تر زبان و بیان کی مشکلات کی طرف توجہ کی۔ ہندوستان میں شاید علامہ ابوالفضل پہلے شخص تھے جنہوں نے مثنوی کے مطالعہ کے لیے دانش رسمی اور عرفان دونوں کی اہمیت پر زور دیا، مگر ابوالفضل کا مطمحِ نظر بھی فرد کی روحانی اصلاح و تہذیب سے زیادہ کچھ نہ تھا۔ مغلوں کے آخری دور میں مثنوی کا عام مطالعہ دراصل روحانی سکون و تسکین کے خیال سے ہوتا رہا، اور یہ اس ذہنی و روحانی انتشار کے خلاف ایک نسخۂ شفا تھا، جس سے طبائع کو عارضی طور پر مسرّت اور تفریح مل جاتی تھی۔

مطالعۂ مثنوی کی تاریخ میں اقبال سے پہلے شاید سب سے بڑا نام مُلا بحرالعلوم کا ہے، جن کی طویل و

ضخیم شرح مثنوی نہ صرف مثنوی کی مبسوط ترین تفسیر ہے، بلکہ اس کا درجہ فارسی تصوف اور علمِ کلام میں بھی بہت بلند ہے۔ مولانا عبد العلی بحر العلوم اُس نامور خاندان کے ایک فرد ہیں، جس کو اسلامی ہندوستان کے دورِ آخر میں احیائے علومِ عربیہ کی تحریک کا بانی اور علمبردار سمجھا جاتا ہے۔ بحر العلوم کے والد مولانا نظام الدین سہالوی نے درسِ نظامیہ کی بنیاد رکھی اور فلسفہ حکمت پر بہت سی کتابیں لکھیں[1]۔ بحر العلوم تجدید و احیاء کے لحاظ سے موروثی طور پر غیر معمولی صلاحیتوں کے مالک تھے۔ وہ اپنے والد کی طرح حکمت، منطق اور علمِ کلام وغیرہ میں بھی کامل دسترس رکھتے تھے۔ انہوں نے مثنوی کو علم کلام اور محی الدین ابنِ عربی کے متصوفانہ نقطۂ نظر سے پڑھا، اور اس کی ایسی شرح لکھی جس میں فتوحاتِ مکیہ کا پورا پورا رنگ منعکس ہے۔ اس لحاظ سے ان کی شرح معارفِ دین سے کہیں زیادہ معارفِ طریقت کی کتاب بن گئی ہے۔ اور یہی اس کی خصوصیت ہے۔ مطالعۂ مثنوی کے سلسلے میں شبلی کی یہ اہمیت ہے کہ انہوں نے مثنوی کے اس حصے پر خاص توجہ دی جس کا تعلق احیائے دین اور علومِ طبعیہ کے بعض انکشافات سے ہے۔ شبلی نے مثنوی کو ابن عربی کے اثرات سے نجات دلا کر غزالیؒ کی تحریکِ تجدیدِ دین و تکمیلِ اخلاق سے منسلک کر دیا۔ انہوں نے تجرد فکر اور فلسفۂ اجتماع دونوں کے نقطۂ نظر سے اس کا علمی تجزیہ کیا۔ مثنوی رومی اور علومِ جدید میں مطابقت پیدا کرنے کی یہ پہلی کوشش تھی جس نے آگے چل کر مثنوی کی علمی تشریح و تعبیر کی بڑی حوصلہ افزائی کی۔

جدید زمانے میں مطالعہ رومی کی تحریک کا نقطۂ عروج اقبال کا تجزیۂ مثنوی ہے۔ اس سلسلے میں اقبال کے مطالعۂ رومی کا امتیازی وصف یہ ہے کہ انہوں نے مثنوی کو محض مطالعہ کی کتاب سے اثباتی فکر و عمل کی کتاب میں بدل دیا۔ ان کے نزدیک مثنوی کی غایت تفریح یا زیادہ بلند تر سطح پر، جدل و جدال نہیں بلکہ عمل اور فکر کی وہ تعمیر ہے، جس کے سہارے انسان عالمِ انفس و آفاق کی تسخیر کر سکتا ہے، اور یاد رہے کہ اقبال کی تسخیرِ انفس و آفاق کا دائرہ اثر صرف ذات اور فرد کی اکائی تک محدود نہیں بلکہ اس کے قوسِ صعودی کی حد ملت اور اس سے بھی آگے نوعِ انسان کے نوعی اور اجتماعی ارتقاء کے بعید ترین گوشوں سے جا ملتی ہے۔

---

[1] انتقال ۱۱۶۱ھ

میں نے سطورِ بالا میں یہ عرض کیا ہے کہ اقبال نے مثنوی کو مطالعہ کی کتاب سے عمل کی کتاب بنا دیا۔ اس سے میری مراد یہ نہیں کہ اقبال سے پہلے مثنوی ایک بے اثر کتاب رہی۔ مثنوی اس سے پہلے بھی یقیناً بڑی با اثر، مقبول اور مفید کتاب ثابت ہوتی رہی ہے۔ (جیسا کہ گزشتہ صفحات میں ثابت کیا گیا ہے) مگر اس میں کچھ کلام نہیں کہ مثنوی کے فیوض کی جو حدیں اقبال نے دریافت کی ہیں وہ ان سے پہلے کسی نے دریافت نہیں کیں اور چند مستثنیات کے سوا عموماً یہ نظر آتا ہے کہ مثنوی دانوں اور مثنوی خوانوں نے مولانا روم کی اس نصیحت پر عمل نہیں کیا جو انہوں نے (ایک روایت کے مطابق) مثنوی کے مطالعہ کرنے والوں کے لیے لکھی تھی۔ ان کی نصیحت یا ہدایت یہ تھی۔

"مثنوی را جہتِ آں نگفتہ ام کہ حمائل کنند و تکرار کنند بلکہ زیر پا نہند و بالائے اسماں روند کہ مثنوی نردبانِ معراجِ حقائق است نہ آنکہ نردبان را گردن گیری و شہر بہ شہر بگردی، ہرگز بر بامِ مقصود نروی و بمرادِ دل نرسی۔"

اور حق تو یہ ہے کہ اقبال تک مطالعہ مثنوی کی عمومی حیثیت یہی رہی جو "حمائل کنند و تکرار کنند" میں ہے۔ اقبال نے اس کمی کو محسوس کیا اور رومی کی ہم نوائی میں جاوید (یا نژادِ نو) کو یوں خطاب کیا:

پیرِ رومی را رفیقِ راہ ساز ۔۔۔ تا خدا بخشد ترا سوز و گداز
شرحِ او کردند و او را کس ندید ۔۔۔ معنیٔ او چوں غزال از ما رمید
رقصِ تن از حرفِ اُو آموختند ۔۔۔ چشم را از رقصِ جاں بردوختند
رقصِ تن در گردش آرد خاک را ۔۔۔ رقصِ جاں برہم زند افلاک را
علم و حکم از رقصِ جاں آید بدست ۔۔۔ ہم زمیں ہم آسماں آید بدست
رقصِ جاں آموختن کارے بود ۔۔۔ غیرِ حق را سوختن کارے بود

مطالعہ مثنوی کے سلسلے میں اقبال کا نصب العین یہی رقصِ جاں ہے، جس سے علم و حکمت تک رسائی ہوتی ہے۔ ایسے علم و حکمت تک جس سے زمین و آسمان کی تسخیر ممکن ہے۔ اقبال کے نزدیک قرآن کے بعد جو کتاب اس مقصدِ عظیم کو پورا کر سکتی ہے وہ مثنوی رومی ہے۔ اقبال کے مطالعہ مثنوی کا یہی پہلو نیا اور انوکھا ہے جس تک متقدمین و متاخرین میں سے کوئی نہ پہنچا۔

اقبال کے میلانات کا ایک عجیب انداز یہ ہے کہ وہ مثنوی رومی کے اثر کا تو اعتراف کرتے ہیں مگر حدیقۂ سنائی کا چنداں اعتراف نہیں کرتے۔

مگر حدیقۂ سنائی کا چنداں اعتراف نہیں کرتے اور عطار کی عظمت ان میں مشکوک سی ہے۔ حالانکہ یہ دونوں بزرگ رومی کے مرشدانِ روحانی تھے۔ ع

ما از پیِ سنائیؔ و عطار آمدیم

اس کا سبب یہ ہے کہ سنائیؔ اور عطار کی کتابیں (اقبال کی نظر میں) اس رقصِ جاں یعنی اس ذوق و شوق اور علم و حکمت سے محروم ہیں، جس سے رومی کی مثنوی از سر تا پا لبریز ہے، حدیقہ میں اخلاقیات کا پہلو غالب ہے اور عطار کی مثنویوں میں ظاہری دین داری پر زیادہ زور ہے۔ اقبال کی نظر میں یہ دونوں باتیں کافی نہیں۔ اقبال کو جس شے کی طلب ہے وہ ہے زندگی کا سوز، اور ایک مثبت فلسفۂ حیات! ان مسائل میں اقبال کو رومیؔ سے بہتر کوئی رہنما میسّر نہیں آیا۔

رومی آں عشق و محبت را دلیل
تشنہ کاماں را کلامش سلسبیل

اقبال نے اپنی شاعری سے بھی اپنی پیاس بجھائی ہے اور اپنے حکیمانہ خطبات سے بھی، مگر اقبال کا استفادہ صرف استفادہ ہی نہیں افادہ بھی ہے۔ انہوں نے رومی سے صرف لیا ہی نہیں، ان کو کچھ دیا بھی ہے۔ بہت کچھ، بامعنی! اقبال کی پیش کش رومیؔ کی بارگاہ میں وہ نئی تعبیر و توجیہِ مثنوی ہے۔ جس سے رومیؔ کے خیالات میں نئی تابانی، نئی چمک پیدا ہوگئی ہے۔ رومیؔ کی روح پہلی مرتبہ ان قیود سے آزاد ہوئی جن میں پرانے فرہنگ نویسوں اور شرح نگاروں نے اس کو قید کر رکھا تھا۔ اقبال نے رومی کو جدید حکمت میں متعارف کرایا ہے اور یہ ثابت کر دیا ہے کہ رومی کے پاس عصرِ حاضر کے ان مسائلِ پیچیدہ کے کامیاب حل بھی موجود ہیں، جن سے انسان حواس باختہ ہو کر اپنی روشن تقدیر سے مایوس ہوتا جا رہا ہے۔ موجودہ دور میں دنیا کو ایک ایسے مذہب (یا مسلکِ فکر و عمل) کی تلاش ہے۔ جس کے اصلی اصولوں سے سائنس بھی انکار نہ کر سکے۔ اور ایک ایسے سائنسی نقطۂ نظر کی ضرورت ہے جس میں جدانیات کے وجود کو تسلیم کئے بغیر چارہ نہ رہے۔ زیرکی اور عشق کا یہ اجتماع انسان کے روشن مستقبل کے لیے اتنا ہی ضروری ہے جتنا جسمِ انسانی کے لیے آب و ہوا کا وجود۔ اقبال نے ان میں سے اکثر مسائل کے حل رومی کے حوالے سے پیش کئے ہیں، اور یہ حکمتِ رومی کی سب سے بڑی خدمت ہے۔

اقبال نے رومی سے استفادہ ہی نہیں کیا۔ بلکہ ایک دبستانِ فکرِ رومیؔ کی بنیاد بھی رکھی ہے ان کے زیرِ اثر رومیؔ کے مطالعہ و تجزیہ کی تحریک کو بڑا فروغ ہوا ہے، چنانچہ اب اقبال کے خاص نقطۂ نظر

سے رومی کے افکار کی چھان پھٹک کا کام بڑے زور سے ہو رہا ہے۔[1] یہ صحیح ہے کہ محض روحانی ذوق و شوق کے خیال سے بھی رومی کی تلاوت کا عمل پہلے سے کم نہیں مگر اقبال کے زیر اثر ان کی حکمت کی تشریح کی طرف خاص توجہ کی جا رہی ہے اس نقطۂ نظر سے سب سے نمایاں کام ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کا ہے جن کی کتاب حکمتِ رومی، رومیاتی ادب کی ایک ممتاز تصنیف ہے۔ جس سے فکر رومی کے بہت سے عقدے حل ہوئے ہیں۔ ان سب پہلوؤں سے اگر دیکھا جائے تو یہ محسوس ہوتا ہے کہ جس طرح مطالعہ اقبال کے سلسلے میں رومی کی مثنوی اور ان کے افکار ایک اہم بلکہ اہم ترین ماخذ کا درجہ رکھتے ہیں، اسی طرح مطالعۂ رومی کے سلسلہ میں اقبال کی شرح و تعبیر یکتا اور منفرد حیثیت رکھتی ہے۔

---

[1] نئے زمانے میں جن لوگوں نے مثنوی رومی کا خاص مطالعہ کیا ہے ان میں ڈاکٹر نکلسن کو نظرانداز نہیں کیا جا سکتا۔ مولانا شاہ اشرف علی تھانوی نے مثنوی کا ذوق عام کیا اور میر ولی اللہ، عبدالماجد دریا آبادی اور قاضی تلمذ حسین نے مثنوی سے استفادہ بھی کیا اور اس کی ترتیب و تدوین کی بھی کوشش کی۔ ڈاکٹر عشرت حسن بھی حکمت رومی کے بعض پہلوؤں کی اسرار کشائی میں مصروف ہیں۔ پروفیسر مقبول بیگ بدخشانی نے مولانائے روم تمثیلات کی روشنی میں کے نام سے ایک کتاب لکھی ہے۔

اقبالؒ و حافظؒ کے ذہنی فاصلے

اقبال اور حافظ کے جھگڑے میں پڑنا اور ان عظیم تلمیذانِ ربانی کے درمیان ثالثی کی کوشش کرنا بڑا نازک بلکہ خطرناک کام ہے۔ ایک طرف حافظ ہیں جو صدیوں سے الہام اور تغزل کا سکّہ بٹھائے ہوئے ہیں تو دوسری طرف اقبال ہیں جن کے فکر نے ازل کو ابد سے ملانے کی ٹھانی ہے۔ ان کے متعلق مجھ ایسے ہیچ مدان کا کچھ کہنا بڑی جسارت ہے، مگر میں دونوں کی عقیدت کا چراغِ روشن ہاتھ میں لے کر اس بحرِ ظلمات میں اُترتا ہوں، اُمید ہے کہ میرا یہ عذر قبول ہوگا ؎

دل اپنا عشق کے دریا میں ڈالا
توکلتُ علیٰ اللہِ تعالےٰ

اسرارِ خودی کی پہلی اشاعت کے فوراً بعد اس ملک میں حافظ کی شاعری کے اخلاقی اثرات کے متعلق ایک بحث چھڑ گئی۔ جس میں اور لوگوں کے علاوہ علامہ اقبال نے بھی حصہ لیا۔ بحث کا آغاز علامہ اقبال کے اُن خیالات سے ہوا۔ جو انہوں نے 'اسرارِ خودی' کے مقدّمے میں تصوف کے متعلق اور اسی کتاب کے ایک منظوم باب میں حافظ کے اثرات کے بارے میں ظاہر کئے تھے، اقبال نے حافظ پر جو تنقید کی اس پر خواجہ حسن نظامی اور بعض دوسرے بزرگوں کو اعتراض یہ تھا کہ ڈاکٹر اقبال نے حافظ کی تنقیص کی ہے بلکہ خود تصوف کو موردِ طعن بنا کر تصفیۂ باطن کی اہمیت سے انکار کیا ہے' اس سلسلے میں جو مضامین لکھے گئے ان کے جواب میں علامہ اقبال نے اپنے مضمون اخبار 'وکیل' وغیرہ میں چھپوائے جن میں اپنی پوزیشن کی وضاحت کی کوشش کی اور یہ سلسلہ تب ختم ہوا جب علامہ اقبال نے 'اسرارِ خودی' کے دوسرے ایڈیشن سے متنازع فیہ حصوں کو خارج کر دیا۔

کہنے کو یہ بحث اس وقت ختم ہو گئی مگر حقیقت یہ ہے کہ اس کے اثرات و نتائج کا سلسلہ اب بھی جاری ہے۔ حافظ کی شاعری کے متعلق جو خیالات اس وقت پیدا ہوئے وہ کچھ ایسے مقبول و مسلّم ہو گئے کہ اب بھی عام طور سے ان کو بلا تنقید تسلیم کر لیا جاتا ہے۔ خصوصاً جبکہ ان کو علامہ اقبال جیسے عظیم مفکر و مبصر کی سندِ انتساب حاصل ہو۔ میں سمجھتا ہوں کہ اقبال کی تنقیدِ حافظ اقبالیات کا ایک اہم موضوع ہے۔ اس لیے اس بات کی سخت ضرورت ہے کہ اقبال کی اس تنقید کا قدرے مدلل انداز میں تجزیہ کیا جائے تاکہ ایک طرف علامہ اقبال کے موقف کی صحیح حکمت معلوم ہو سکے اور دوسری طرف حافظ کی شاعری یا خیالات کی صحیح قدر و قیمت کا تعین ہو سکے اور یہ کام اعلیٰ علمی اور ادبی اقدار کے تحفظ کے لیے ضروری معلوم ہوتا ہے۔

محولہ بالا مضامین میں حافظ کی شاعری پر دو بڑے اعتراض کیے گئے ہیں۔ اول یہ کہ وہ اپنی شاعری میں ایک ایسی کیفیت کو محبوب بناتے ہیں جو اغراض زندگی کے منافی ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ ان کی دعوت موت کی طرف ہے زندگی کی طرف نہیں[1]۔ دوم ان کی تعلیم بڑی حد تک مسلمانوں کے زوال کی ذمہ دار ہے اور مسلمانوں کے انحطاط میں اُس نے بھی بطور ایک عنصر کے کام کیا ہے۔ یہ دونوں اقتباسات علامہ اقبال کے اپنے مضامین سے لئے گئے ہیں جو انہوں نے خواجہ حسن نظامی کے جواب میں اخبار 'وکیل' امرتسر میں لکھے تھے۔[2]

حافظ کے متعلق علامہ اقبال کی اس رائے کے زیر اثر لوگوں میں یہ خیال پھیلا ہوا ہے کہ اقبال اور حافظ ایک دوسرے کے عین ضد ہیں۔ یہ خیال اقبالیاتی ادب میں ہر جگہ ملتا ہے اور اس کے حامیوں میں چند بڑے بڑے منصف بھی شامل ہیں۔ بنابریں یہ سوچنا بے حد ضروری ہو گیا ہے کہ کیا حافظ و اقبال سچ مچ ایک دوسرے کی ضد ہیں اور کیا حقیقتاً ان میں اتنا بُعد ہے جتنا سمجھ لیا گیا ہے اور پھر کیا حافظ کی تعلیم واقعتاً اتنی ہی حیات کش ہے جتنی ظاہر کی جا رہی ہے۔

میں اس موقعہ پر اس بحث کو نہیں چھیڑتا کہ حافظ کی شاعری نے مسلمانوں کے زوال میں

---

[1] رسالہ اقبال اکتوبر ۱۹۵۲ء

[2] رسالہ اقبال اپریل ۱۹۵۴ء

ایک عنصر کا کام کیا یا نہیں، یہ بحث سارے اسلامی عربی اور فارسی ادب سے متعلق ہے۔ "اسرار خودی" میں ادبیاتِ اسلامیہ کی اصلاح کے لیے جو اصول پیش کئے گئے ہیں ان کو بنیادی طور پر صحیح سمجھے بغیر چارہ نہیں۔ مگر یہ خیال ضرور قابل بحث ہے کہ اسلامی شوکت کے زوال کے ذمے دار صرف حافظ ہیں۔ یہ اسلامی تمدن اور اجتماعیات کا بڑا ہی ضروری مسئلہ ہے۔ اس کے اسباب کی بحث بڑے غور و فکر کی محتاج ہے، اس لیے میں اس کو اس موقعہ پر نظر انداز کرتے ہوئے حافظ کے متعلق دوسرے مغالطے کا تجزیہ کرتا ہوں۔

اس سلسلے میں سب سے پہلے علامہ اقبال کے موقف کو سمجھنا ضروری ہے۔ اقبال ایک ایسی صدی کے حکیم و شاعر ہیں جس میں مسلمانوں کا سیاسی انحطاط انتہا تک پہنچ چکا تھا۔ ان کے سامنے قوم کی تعمیر نو کا اہم مسئلہ موجود تھا، اس غرض سے انہوں نے ایسے تمام عناصر کا سراغ لگانے کی کوشش کی جو ان کے نزدیک مسلمانوں کے قوائے حیات کے تعطّل کا باعث ہوئے۔ ان کے زمانے میں عالمِ اسلام پر جو افسردگی اور غنودگی طاری تھی اس کو دُور کرنے کے لیے انہیں ایسے افکار کی ضرورت تھی جو قوت و توانائی اور جوش و ولولہ پیدا کر سکیں۔ اقبال کی نوا ان کے اپنے زمانے کی بنیادی ضرورتوں کے عین مطابق تھی۔ ان کے عصر کو کسی توانا اور جوش انگیز ادب کی ضرورت تھی۔ یہ بھی تسلیم شدہ بات ہے کہ اقبال کی حکمت کاملاً اثباتیت اور مستقبلیت (یا نصب العینیت) کے افکار پر مبنی ہے۔ خود کے شعور سے آگے بڑھ کر ترقی و عروج کے انتہائی مدارج تک لے جانے کے لیے جدّوجہد اور ارتقائے حیات میں قدم قدم پر جدل و پیکار کی ضرورت اُن کے فکر کا سنگِ بنیاد ہے۔ زندگی کا یہ حرکی تصوّر اور تغیر کی ترقی پذیر اساس اُن کے خیالات کا ایک لازمی تصوّر ہے۔ ان کے تمدنی عقائد علومِ طبعی سے سراسر ماخوذ نہ سہی حقائقِ علمی سے بے نیاز بھی نہیں۔ یہ سب باتیں اقبال کے یہاں ایسی ہیں جو اتنی مسلّم ہیں کہ ان پر کسی بحث کی ضرورت نہیں۔ اس لحاظ سے اقبال ایک یکتا اور منفرد پیغام کے مالک ہیں جن کو حافظ کے کلام میں ڈھونڈنا عبث ہے۔

اقبال کے مقابلے میں حافظ کا زمانہ مختلف تھا۔ ان کے زمانے کی تمدنی رُوح اور تہذیبی غایت بھی مختلف تھی، ان کے زمانے کے لوگ اُن مسائل سے دوچار ہی نہ تھے جو اقبال کے زمانے میں پیدا ہوئے۔ ان کا علمی اور تہذیبی ماحول بھی یہ نہ تھا جو نئے حالات اور مغربی طاقتوں کے استیلا نے اقبال کے زمانے میں مشرق و مغرب میں پیدا کر دیا تھا۔ غرض حافظ کا دَور ان کا اپنا دَور اور اُن کی

عصری روح بالکل مختص النوع اور جداگانہ تھی۔

ان حالات میں اقبال کے افکار کے نقطۂ نظر سے حافظ کے متعلق کوئی درشت رائے ظاہر کرنے کے بجائے زمانوں کے فرق اور فکری ماحول اور پس منظر کو بھی ضرور مدِ نظر رکھنا چاہیے جس کے بغیر کسی شاعر کی شاعری یا فن کو سمجھا ہی نہیں جا سکتا، اس کے علاوہ شاعر کی اپنی نفسیاتی زندگی اور اس کے احساس وفکر کی خاص نوعیت کو بھی نظر انداز نہ کرنا چاہیے۔ اس سلسلے میں حافظ کا منصب، مشرب اور مسلک بھی ایک ایسا عنصر ہے جس کو فراموش نہیں کیا جا سکتا۔ بنا بریں خالصتاً فکرِ اقبال کی روشنی میں حافظ کی تنقید ممکن بھی ہو تب بھی یہ کوئی منصفانہ طریق کار نہ ہوگا، ان کی شاعری پر تو خالص ادبی انسانی اور ابدی اقدار کی روشنی میں نظر ڈالی جانی چاہیے اور اس طرح آزادانہ طور پر اُن کے پیغام کی قدر و قیمت متعین ہونی چاہیے۔

اقبال و حافظ کو سراپا نقیض یا ضد قرار دینے کا فیصلہ بھی قابل غور ہے کیونکہ حافظ کی مجموعی فکریات کا مطالعہ یہ ظاہر کرتا ہے کہ اقبال کا فکر جس "سر منزل" کی رہنمائی کرتا ہے حافظ کا فکر اسی کی ایک سابقہ "منزل" ہے۔ ان دونوں میں باہمی وہ نسبت نہیں جو مشرق سے مغرب کی طرف جانے والی سڑک کی متخالف سمتوں میں ہوا کرتی ہے بلکہ وہ ہے جو ایک ہی سمت کی اگلی پچھلی منزلوں میں ہوتی ہے، یہ صحیح ہے کہ حافظ کا اندازِ فکر بعض امور میں زندگی کے نقطہ نظر سے قابل اعتماد نہیں رہتا۔ پھر بھی اس کو اقبال کی ضد نہیں کہہ سکتے۔ حافظ کے فکر میں وہ توانائی نہ سہی جو اقبال کے افکار میں ہے مگر سچائی اور حقیقت کے لحاظ سے اس کو بالکل مسترد بھی نہیں کیا جا سکتا۔ اقبال اگر زندگی میں پیکار کی ضرورت پر زور دیتے ہیں تو حافظ پیکار کے لیے اس پُرسکون قوت کو ضروری سمجھتے ہیں جسے اُمید کہتے ہیں اور جس کے بغیر انسان پیکار کے لیے آمادہ ہو ہی نہیں سکتا۔ حافظ کے خیالات زندگی سے لگاؤ کی اوّلین منزل کے ترجمان ہیں۔ اُن کا رُخ موت کی طرف نہیں بلکہ موت سے حیات کی طرف ہے۔ اسی سے حیات کی گوناگوں سرگرمیوں کے راستے آگے کی طرف نکلتے ہیں۔ زندگی بلاشبہ پیکار ہے۔ مگر اس پیکار کے پہلو بہ پہلو بے شمار ایسے شعبہ ہائے احساس بھی ہیں۔ جن کا شعور زندگی اور اس کی پیکار کے لیے مفید ہے، حافظ کی شاعری میں انسان کی جذباتی اور فرد کی نفسیاتی زندگی کے یہ عناصر خاصے سجھتے ہوئے انداز میں پیش ہوئے ہیں۔ ان کو پڑھنے کے بعد انسان زندگی اور نظام کائنات پر غور کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے۔ حافظ کی آواز، انسانی زندگی کی بعض بنیادی سچائیوں کی ترجمانی کرتی ہے،

جو اپنی جگہ ناگزیر، اٹل اور حد درجہ قابلِ توجہ ہیں۔ یہ ایسی سچائیاں ہیں جنہیں جھٹلایا نہیں جا سکتا۔ مگر ان کے ذکر سے پہلے حافظ کی شاعری کے قابلِ اعتراض پہلوؤں پر غور کر لینا چاہیے۔

حافظ کے خیالات میں جو عقائد سب سے زیادہ قابلِ اعتراض قرار دیئے گئے ہیں ان میں نمایاں عقیدہ ان کی عیش کوشی کی تعلیم اور تسلیم و رضا کی تلقین ہے جس کے متعلق یہ کہا گیا ہے کہ یہ بے عملی اور افسردگیٔ حیات پر منتج ہوتی ہے۔ چنانچہ علامہ اقبال نے "اسرارِ خودی" کے حذف شدہ اشعار میں حافظ کے خیالات میں اسی عنصر کو سب سے زیادہ خطرناک قرار دیا ہے۔

الحذر از حافظ صہبا گسار!

جامش از زہرِ اجل سرمایہ دار

نیست غیر از بادہ در بازار او

از دو جام آشفتہ شد دستارِ او

بگزر از جامش کہ در مینائے خویش

چوں مریدانِ حسن دارد حشیش

اور اس میں کچھ شبہ نہیں کہ اگر حافظ کے مے و مینا کو تصوف کے رُموز کے تہ بہ تہ پردوں میں چھپا نہ لیا جائے اور ان کی شاعری کی بنیادی نفسیات کا مطالعہ ان کے ماحول اور شخصی احوال کی روشنی میں نہ کیا جائے تو خطاب "ملتِ مے خوارگاں کا فقیہہ" ان کے بارے میں چنداں بے جا معلوم نہ ہوگا اور یہ اقرار کرنا ہی پڑے گا کہ وہ تو سچ مچ لیلائے عشق کے پرستار اور عروسِ عشرت کے شیدائی تھے۔ اس کے سوا کچھ بھی نہ تھے، مگر انصاف یہ کہتا ہے کہ رمزی پیرایۂ بیان کا جو حق صوفی شاعروں بلکہ سبھی شاعروں کو دے دیا جاتا ہے، اس سے خواجہ حافظ کو خاص طور سے کیوں محروم رکھا جاتا ہے؟ اور بادہ و جام کی یہ رمزیت تو خود حکیم مشرق کے کلام میں بھی موجود ہے۔ بقولِ غالب، "مشاہدۂ حق کی گفتگو بھی ہو تو شاعری کا مزا تب ہی آتا ہے کہ بات بادہ و ساغر کی اصطلاحوں میں کی جاتے۔" جب یہ رعایت ادب میں دوسرے لوگوں کو مل چکی ہے تو اس سے بیچارے حافظ ہی کو کیوں مستثنےٰ کیا جاتے؟

خلاصہ یہ کہ حافظ کے بادہ و جام والے اشعار میں محض جوش انگیزی یا رمزی رعایت کے عنصر کو فراموش نہیں کیا جا سکتا۔ خیر یہ تو ہوا ان کی صہبا گساری کا قصہ مگر کلامِ حافظ کا محتاط مطالعہ یہ بھی ثابت کرتا ہے کہ خوش دلی اور خوش باشی کی عام تلقین کے باوجود اُن کو عیاش اور عیش پرست نہیں کہا جا سکتا۔ وہ ایسے بے ضمیر رندِ لاابالی بھی نہ تھے کہ انہوں نے زندگی کی تلخ موسیقی کو سنا ہی نہ ہو، زندگی کی گہری سچائیوں پر اور کائنات کی تلخ حقیقتوں پر کبھی غور کیا ہی نہ ہو۔ یہ حافظ کے مزاج اور کردار کا صحیح تجزیہ معلوم نہیں ہوتا۔ ان کے شخصی حالات سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایک محسوس کرنے والے اور سوچنے والے آدمی تھے۔ ان کی اخلاقی حس کمزور نہ تھی۔ انہوں نے تو شاعری کی ابتدا ہی جذباتی خلوص سے کی۔ بابا کوہی کے مزار پر اُن کی آہ و فغاں کسی بے شعور آدمی کی شعبدہ گری نہ تھی۔ اس میں ان کا گہرا احساس کارفرما تھا۔

غرض ان کی صلائے عیش ایک پردہ داری سی معلوم ہوتی ہے۔ دراصل یہ ایک دعوتِ فکر اور صلائے اُمید ہے جو بیکار کے لیے بھی ضروری چیز ہے۔ حافظ محض پیرایۂ بیان کے گنہگار ہیں۔ بلاشبہ انہوں نے خوش باشی کی تصویر کو زیادہ مؤثر اور رنگین بنا دیا ہے اور اس حد تک ان کا جرم ثابت ہے مگر خوش دل رہنا اور مصائب میں بھی پُردل رہنا کوئی عیب کی بات نہیں۔ اگر یہ صلائے عیش ہے تو بھی بے حکمت نہیں۔ یہ تو ان کے گہرے احساسِ غم سے اُبھری ہے اور ایک حکیمانہ تفکر کا دامن تھامے ہوئے ہے۔ ان کا یہ غم ذاتی بھی ہے اور وسیع معنوں میں انسانی بھی۔ کیونکہ اُن کے غم کی اکثر صورتیں ان حوادث سے وابستہ ہیں جو نیرنگیٔ فلک اور گردشِ دہر کا نتیجہ ہیں۔ جن کا ہر انسان کو کسی نہ کسی صورت میں تختۂ مشق بننا پڑتا ہے۔ زندگی کے الم کو تقریباً ہر بڑا شاعر اور حکیم محسوس کرتا ہے، حیات کی الم انگیز رد سے جو بے اطمینانی پیدا ہوتی ہے، وہ بے اطمینانی حافظ کے یہاں بھی ہے۔ بے انصاف نقادوں کے نزدیک حافظ کے میخانے میں غلغلۂ عیش اور خندۂ بے پروا کے سوا کچھ نہیں، مگر انہی قہقہوں کے اندر سوچنے والے اور غور کرنے والے کو ایک ایسا نوحۂ غم بھی سنائی دے رہا ہے جس کی لے میں انسان کا ابدی دُکھ ملا ہوا ہے۔ یہ ہے انسان کی اُن مجبوریوں اور غم انگیز محرومیوں کا دُکھ جو بنی نوعِ انسان کے لیے ابتدائے آفرینش سے وجہِ حیرت اور موجبِ غم بنی ہوئی ہیں۔ حافظ کی ظاہری خوش باشیوں کے اندر بھی بیکراں غم و درد پنہاں ہے، حافظ لاکھ خوش باش ہوں مگر ان کی نظر کائنات کے خونیں کفنوں پر الم آمیز نگاہ ڈالے بغیر نہیں رہتی ہے

با صبا در چمن لالہ سحر می گفتم
کہ شہیدانِ کہ اند ایں ہمہ خونیں کفناں
گفت حافظ من و تو محرمِ ایں راز نہ ایم
از مئے لعل حکایت کن و شیریں دہناں

حافظ کائنات کے اس تغیرپذیر نظام سے سخت ناخوش ہیں۔ جس میں انسان طوفان کے تنکے کی طرح تھپیڑے کھاتا پھرتا ہے، وہ زمانے کے سیاسی انقلابات اور روز روز کی خونریزیوں سے بھی کچھ کم متاثر نہیں ہوتے ؎

ز تند بادِ حوادث نمی تواں دیدن
دریں چمن کہ گلے بودہ است یا سمنے
ازیں سموم کہ برطرفِ بوستاں بگذشت
عجب کہ بوئے گلے ماند و رنگِ نسترنے

مزاجِ دہر بتر شد دریں بلا آرے!
کجاست فکرِ حکیمے و رائے برہمنے!

کوئی تعجب نہیں کہ یہ اشعار تیمور کے ترک تازی اور تاخت و تاراج سے متعلق ہوں۔ پھر کیا اس سے یہ اندازہ نہیں لگایا جا سکتا کہ حافظ نے اپنے زمانے کے غم کو دل سے محسوس کیا۔ اسی طرح حافظ اپنے زمانے کے معاشرتی بگاڑ سے بھی خاصے آزردہ دِل معلوم ہوتے ہیں۔ انہیں بنیادی انسانی شگفتگیوں کے زوال پذیر ہونے کا بھی غم ہے۔ ان کی یہ مشہور غزل جس کا مطلع ہے۔ ؎

ایں چہ شوریست کہ در دورِ قمری بینم
ہمہ آفاق پُر از فتنہ و شری بینم

اُن کے غیرِ مطمئن احساس کا پتہ دیتی ہے۔ غرض یہ سب سماجی، ذاتی اور کائناتی تضاد ان کے لیے سرچشمہ الم ثابت ہوتے ہیں۔

ہر دم از درد بنالم کہ فلک ہر ساعت
کندم قصدِ دلِ زار بآزارِ دگر!!!

ان سب باتوں سے یہ تو ثابت ہو جاتا ہے کہ حافظ طبعاً ایک مغموم شخص تھے اور ان کا نغمۂ عیش نوحۂ الم ہی کی ایک بدلی ہوئی صورت ہے۔ یہ نوحۂ غم شخصی محرومیوں اور ناکامیوں کا نتیجہ بھی ہے۔ مگر یہ خاص طور سے اُن عام ذہنی محرومیوں کا نتیجہ ہے، جو انسان کے مقدر میں ہیں۔ یہ وہ محرومیاں ہیں جن سے ہر انسان کو کسی نہ کسی طرح سابقہ پڑتا ہے۔ مثلاً موت کا وجود، زندگی کا عارضی ہونا، زندگی کی دھوپ چھاؤں اور بہار و خزاں، مصائب و حوادث کے نشیب و فراز، پھر انسانی آرزو اور "ازلی توفیق" کے درمیان بھی تو ابدی تضاد موجود ہے جو ہر سوچنے والے کو دعوتِ فکر دیتا رہتا ہے۔ غرض انسان کی فطری مجبوریاں اور ازلی محرومیاں ایک حساس اور درد مند انسان کے دل میں ہمیشہ کھٹکتی رہتی ہیں۔ جن کے زیر اثر وہ قدرت کے نظام کو تشکیک کی عینک سے دیکھنے لگتا ہے۔ حافظ نے زندگی کے ان تضادات اور بنی نوع انسان کی ان بیچارگیوں کو شدت سے محسوس کیا ہے۔ وہ زندگی میں مرحلہ بہ مرحلہ اور منزل بہ منزل اپنے اور اپنی نوع کے غموں اور مقہوریوں پر غور کر کے اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ یہ تمام کائنات ایک سخت پابند نظام ہے۔ اس میں اپنی پسند اور مرضی کے مطابق چلنے کی کوئی صورت ہی نہیں اور کبھی ہے بھی تو وہ اس درجہ محدود اور عارضی ہے کہ اس پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا۔ انسانی راحتوں میں زہرِ غم کی اتنی آمیزش ہے کہ اس کی شیرینی بھی جام زہر کی ہم رنگ ہو جاتی ہے۔ ؎

مجوئے عیش خوش از دورِ واژگون سپہر
کہ صافِ ایں سرِ خم جملہ دُردی آمیز است

اور پھر سب سے زیادہ یہ کہ اس کے اکثر عناصر ایسے ہیں جن کو بدل سکنا بھی ممکن نہیں۔ روزمرہ کے معمولی اعمال میں انسان کو اختیار حاصل ہو بھی جائے تب بھی فطری محرومیوں اور کوتاہ بختیوں کے مقابلے میں تو انسان مجبور ہی معلوم ہوتا ہے ؎

زقسمتِ ازلی چہرۂ سیہ بختاں
بشستن و شوی نگردد سفید ایں مثل است

حافظ کی شاعری اسی نظامِ تقدیر کے خلاف ایک احتجاج ہے مگر حکیمانہ احتجاج۔ کیونکہ اس میں وہ جھنجلاہٹ نہیں جو مثلاً غالب کے احتجاج میں ہے۔ حافظ کی برہمی پر سکون اور بے اطمینانی

باوقار ہے۔ اسی سے حافظ کا فلسفۂ زیست وجود میں آیا ہے۔ قدرت کے اٹل قوانین جو ناقابل تغیر ہیں، انسان کی بے چارگی و مقہوری اور آنے والی زندگی کے متعلق بے اعتمادی، یہ فکرِ حافظ کے اساسی اصول ہیں۔ اس صورتِ حال میں اقبال کے تفکر نے "ستیز" کا اصول دریافت کیا جو یقیناً ایک مثبت فلسفہ ہے مگر حافظ نے "ستیز" کی جگہ "بساز" کی تلقین کی کیونکہ ؎

برآستانۂ تسلیم سر بنہ حافظ
اگر ستیزہ کنی روزگار بستیزد

تاہم حافظ نے اُردو کے شاعر فانی کی طرح موت کو دعوت نہیں دی اگرچہ یہاں پہنچ کر غالب نے بھی یہ کہہ دیا تھا۔ ع

غمِ ہستی کا اسد کس سے ہو جُز مرگ علاج

مگر حافظ تسکین کے لیے موت کا انتظار نہیں کرتے بلکہ زندگی سے فائدہ اٹھانے اور خوش رہنے کی تلقین کرتے ہیں۔

یوں اگر حافظ کے اختیار میں ہوتا تو وہ اپنی مرضی کی ایک نئی دنیا تخلیق کرتے، ایک ایسا معاشرہ تعمیر کرتے، جس میں کامل سکون و سُرور کی عملداری ہوتی، مگر ایسے معاشرے کی تشکیل ان کے بس میں نہیں۔ ان کا خیال ہے کہ اسی ناقص نظام میں سکون و مسرّت کے کچھ لمحے اگر مل سکیں تو غنیمت خیال کرنا چاہیے یہ سارا فلسفہ عیش بے پروا کا فلسفہ نہیں، نہ اس کو موت کی دعوت کہہ سکتے ہیں، اس میں تشکیک ضرور ہے مگر یاس کا عنصر بالکل موجود نہیں بلکہ یہ تشکیک فکر معقول اور تجزیہ سے مسلح ہے۔ اس کے علاوہ نفع رسانی، کم آزاری، خودداری، بے ریائی اور دوست داری کے عناصر بھی اس میں شامل ہیں بلاشبہ اس میں آویزش، تب و تاب اور "بدریا غلط" کے مناظر کم ہیں، مگر یہ آرزوئے مرگ سے بھی خالی ہے۔ حافظ کے کلام میں بے عملی کا رنگ کہیں کہیں ہے مگر غور کیجئے تو وہ بے عملی نہیں بلکہ عمل فساد انگیز سے دور رہنے کی تلقین ہے اور حافظ کی یہ نصیحت ایسے زمانوں کے لیے ہے جن میں ہر طرف فتنہ ہی فتنہ ہو، یہ دانائی اور زیرکی کے بالکل مطابق ہے، عام انسانی بے اعتمادی اور بے مہری کے دور میں اس سے بہتر اور کیا طرزِ عمل ہو سکتا ہے کہ ؎

درین زمانہ رفیقے کہ خالی از خلل است — صراحیٔ مئے ناب و سفینۂ غزل است

اور "فراغتے و کتابے و گوشۂ چمنے کا" بھی کوئی ایسا مشورہ نہیں جو اہل ذوق کے لیے ناگوار ہو۔

بایں ہمہ حافظ کے اس تفکر میں بہت سی کمزوریاں بھی ہیں جن میں سے بعض پر علامہ اقبال نے بجا طور پر احتساب کیا ہے، مثلاً یہ کہ اس ذہنی رویے کے غالب آجانے سے مغلوبیت اور انفعالیت کا پیدا ہو جانا یقینی ہے اور اس میں کچھ شبہ نہیں کہ اگر حافظ کے مکمل فلسفہ کو سامنے رکھنے کے بجائے اس کے "کلوا واشربوا" والے حصے پر ہی عمل رہے تو نتیجہ خطرناک ہوگا، مگر فلسفہ تو مکمل ہی پیش نظر رکھنا پڑتا ہے اور پھر کوئی فلسفہ اتنا مکمل بھی تو نہیں ہوتا کہ وہ زندگی کی ہر حالت کے لیے مفید ہو "بستیز یا بساز" دونوں ہی ہوا کرتے ہیں اور مناسب وقت پر مفید ثابت ہو سکتے ہیں۔ بے وقت کی 'بساز' اور 'بستیز' دونوں پر خطر ہیں۔

اس سلسلے میں انسانی تقدیر کا یہ حادثہ فراموش نہیں کیا جا سکتا کہ بعض مشکلات شرمندۂ تدبیر ہوتی ہی نہیں۔ فرد کی انفرادی زندگی میں بہت سے خلاء اس قسم کے ہوتے ہیں۔ جن کا پُر کرنا ناممکن ہوتا ہے بہت سے پیچیدہ روحانی اور ذہنی حوادث ایسے ہوتے ہیں جن میں انسان کسی سکون بخش فلسفہ حیات کی ضرورت محسوس کرتا ہے جو سخت مایوسیوں کے باوجود زندگی سے نباہ کی عادت سکھائے، حافظ کا فکر بھی کچھ ایسا ہی فکر ہے۔ اگر اسے قبول نہیں کیا جا سکتا تو کاملاً رد بھی نہیں کیا جا سکتا۔

حافظ کی دقت اور بھی ہے اور وہ یہ کہ خدا کی قادریت میں گہرا اعتقاد رکھتے ہیں۔ اس عقیدے کے ماتحت زندگی میں بے نتیجہ پیکاراں کے نزدیک اور بھی بیکار ہو گئی ہے وہ ہر فعل و عمل کو وابستہ تقدیر سمجھتے ہیں یہاں تک کہ خود گناہ کی مقدرت دینے والا بھی ان کے نزدیک خدا ہی ہے۔ اگرچہ ان کے نزدیک شیوۂ ادب یہی ہے کہ گناہ کو خدا سے منسوب نہ کیا جائے۔

گناہ اگرچہ نبود اختیارِ ما حافظ

تو در طریقِ ادب باش و گو گناہ من است

خدا کی قادریت کے اس ہمہ گیر تصور سے قدرتی طور پر تسلیم و رضا کا وہ عقیدہ پیدا ہوتا ہے جو حافظ کے علاوہ تمام بڑے بڑے صوفیا کا عام عقیدہ ہے، حافظ کے یہاں زندگی کے غم بیکراں اور جبری ناکامیوں کے جواب میں انسان کا پہلا قدم یہی مسلک تسلیم و رضا ہے، جو درحقیقت ایک اعتراف ہے اس حقیقت کا کہ انسانی زندگی میں بہت سی ناگواریاں ایسی بھی ہیں جن کا علاج انسان کے پاس ہے ہی نہیں۔ ان کا علاج اگر ہے تو یہی کہ ان محرومیوں اور ناگواریوں کو قبول کر لیا جائے اور بس۔

تسلیم و رضا کا عقیدہ بلکہ مسلک مسلمانوں کے ذہن و فکر کا ایک ایسا جزو ہے جس کو اسلامی تعلیم سے جدا کرنے میں بڑی بڑی دقتوں کا سامنا کرنا پڑے گا۔ ہاں اگر خدا کی ہمہ گیر قادریت کے تصور میں فلسفیانہ سی ڈھیل پیدا کر لی جائے تو کام چل سکتا ہے مگر اس صورت میں خدا کے دائمی تعلق کا تصور سامنے آجاتا ہے۔ بہرحال قادر مطلق کا مسئلہ بڑا نازک مسئلہ ہے جو شخص بھی اس پر ایمان رکھے گا اسے زندگی میں جبر اور اس کے جواب میں تسلیم و رضا کا ضرور قائل ہونا پڑے گا۔ افسوس ہے کہ متشککانہ رجحانات کی اشاعت کے بعد تسلیم و رضا کے صحیح مفہوم کے متعلق بھی بڑی غلط فہمیاں پیدا ہو گئی ہیں۔ ورنہ تسلیم و رضا (اپنی اصلی صورت میں) منفیانہ اور انفعالی طرزِ فکر نہیں۔ اس کا ایک اثباتی پہلو بھی ہے۔ یہ دراصل سخت ناگواریوں میں بھی ثابت قدم اور مستقل مزاج رکھنے کے لیے ذہن کا ابتدائی رویہ ہے جو انسان میں صبر اور برداشت کا مادہ پیدا کرتا ہے اور ایسا سکون بخشتا ہے جس کے سہارے حوادث کے مقابلے کی ہمت ابھر آتی ہے۔ جو لوگ ہر معاملے میں قدرت سے لڑتے اور ہر ناگوار حادثے میں فوری احتجاج و جارحیت کا انداز اختیار کرتے ہیں وہ اس عالم اسباب میں اکثر اوقات بدحواس ہو کر یا تو زندگی کو سراپا لعنت خیال کرنے لگتے ہیں یا پھر ردِ عمل کے طور پر ضعیف الاعتقاد ہو کر معمولی معمولی مادی وسائل کو خدا بنا لیتے ہیں۔ تسلیم و رضا کا مسلک ان معنوں میں ایک متوازن اور حیات بخش مسلک ہے جو صبر و مقاومت اور امید و رجائیت کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔

حافظ کی "جبریت" کا اوّلین ردِ عمل یہی مسلکِ تسلیم و رضا ہے اور اس معاملے میں وہ عام صوفیا کے ہم مشرب ہیں مگر جیسا کہ پہلے بیان ہوا ہے وہ رسمی طور پر کسی خاص مکتبِ فکر سے وابستہ نہیں۔ یوں وہ صوفیوں میں شمار کیے جاتے ہیں مگر رسمی تصوف سے ان کی بے اطمینانی تسلیم شدہ اور واضح بات ہے۔ وہ رسمی قسم کے فلسفی بھی نہیں اور مذہب میں ظاہر پرستی کے تو وہ سخت مخالف ہیں۔ ان کا مذہب تحقیق ہے۔ مشرب میں وہ صلح عام کے قائل ہیں۔ ان کی تحقیق ذاتی احساس اور ذاتی تجربہ پر مبنی ہے تسلیم و رضا ان کا مرکزی عقیدہ ہے۔ اس کے بعد ان کے تصورات کئی مختلف راستے اختیار کر لیتے ہیں مگر ان سب میں اہم تصور ان کا یہ خیال معلوم ہوتا ہے کہ زندگی ایک جبری حقیقت ہی سہی۔ اس کی بخشی ہوئی جبری ناگواریوں کو قبول کر لینے کے ساتھ ساتھ ان خوشگوار لمحات کو ہرگز ہاتھ سے نہ جانے دیا جائے جو غم و رنج کے اس اتھاہ ساگر میں کبھی کبھی حباب کے مانند سطحِ زندگی پر نمودار ہو جاتے ہیں۔ حافظ کے نزدیک

یہ "لمحاتِ فرصت" بڑے قیمتی ہیں، مگر یہ بھی ضرور مدِ نظر رہے کہ ان لمحاتِ فرصت سے پورا پورا فائدہ اس وقت تک نہیں اٹھایا جا سکتا جب تک ذہن میں لطف و مسرت کی کیفیتوں کو جذب کرنے کی صلاحیت نہ ہو۔ حافظ کی ساری حکمت (جسے لوگوں نے بغرضِ سہولت یا بوجہِ سہل نگاری "عیش کوشی" قرار دے دیا ہے) اس ذہنی رویے کی تربیت کرتی ہے۔ ناگواریوں میں بھی خوش رہنے اور زندگی کے ہر لمحے کو اچھی طرح گزارنے کا نظریہ بلکہ مسلک یہی حافظ کا نظریہ اور مسلک ہے۔ جس میں صبر و سکون اور ثابت قدمی اور مستقل مزاجی، خوش دلی اور امید و رجا کے عناصر گھل مل گئے ہیں۔

حافظ کا یہ حیات بخش نظریہ، بادی النظر میں اپیقورس (EPICARUS) کی تعلیم لذت اندوزی کے قریب معلوم ہوتا ہے مگر حافظ اور اپیقورس کے نقطۂ نظر میں بڑا تفاوت ہے، پہلے تو خود اپیقورس ہی کو غلط سمجھا گیا ہے۔ بچارا اپیقورس بھی بے محابا لذت پرستی کا قائل نہ تھا۔ وہ بھی زندگی کی ناگواریوں ہی کے خلاف سکون و اطمینان کا جویندہ تھا۔ اس کا مطمحِ نظر لذائذ کا حصول نہ تھا بلکہ غم سے نجات ہی اس کا مدعا تھا۔ اس حد تک تو حافظ کو بھی اپیقوری کہا جا سکتا ہے ؎

غمِ زمانہ کہ ہیچش کراں نمی بینم
دواش جز بہ مئے ارغواں نمی بینم

فتنہ می بارد ازیں کاخِ مقرنس برخیز
کہ پناہ از ہمہ آفات بہ مے خانہ بریم

مگر اس منزل سے آگے حافظ اور اپیقورس کے راستے جدا ہو جاتے ہیں۔ اپیقورس زندگی کی مادی حدود سے آگے نہیں دیکھ سکتا۔ اس کے مذہب میں تیقن کچھ نہیں۔ مگر حافظ کے یہاں خدا کی رحمتِ عام کا تصور بھی موجود ہے جو غم زدہ ابنِ آدم کی آخری جائے اُمید ہے، پھر دعاہائے سحر گاہی میں حافظ کا عقیدہ یہ ثابت کرتا ہے کہ حافظ محض لذات کا دلدادہ نہ تھا بلکہ ایک ایسی ذہنی کیفیت کا طالب تھا، جو حقیقت کے ادراک میں مدد دے سکے۔ اس جدّ و جہد میں وہ مے و معشوق سے لے کر وِرد و دعا اور تلاوتِ قرآن کی منزلوں تک برابر سرگرم و ساعی نظر آتا ہے۔ فطرت کے حسن اور صحنِ بستان کی دلآویزیوں، چنگ و عود اور سفینۂ غزل تک کی تلاش کی جتنی بھی منزلیں ہیں ان سب میں اُسے ایک

متوازن فلسفۂ زیست کی جستجو ہے۔ ایک ایسے فلسفۂ زیست کی تلاش جس میں غم کے بجائے اُمید اور راحت کی حکمرانی ہو بہرصورت حافظ کو کوئی اپیقوری سمجھے یا متشکک قرار دے، اتنا یقینی ہے کہ وہ امید اور زندگی کا شاعر تھا۔ اس کو نااُمیدی اور موت کا شاعر تو کسی معنی میں نہیں سمجھا جا سکتا۔ کیونکہ اس کے یہاں ایسے اثباتی عناصر موجود ہیں جو بہرصورت ممدِ حیات ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ شدید جبری ہونے کی حد تک حافظ کے یہاں قسمت و تقدیر کا پختہ عقیدہ پایا جاتا ہے اور ان کا ایمان یہ معلوم ہوتا ہے کہ نوشتۂ تقدیر بدل نہیں سکتا مگر وہ جدّ و جہد اور طلب و سعی کے مسلک سے وہ نہ بے خبر ہیں نہ اس کے مخالف ؂

قومے بہ جدّ و جہد گرفتند وصلِ دوست
قومے دگر حوالہ بہ تقدیر می کنند

عاقبت منزلِ ما وادیِ خاموشان است
حالیا غلغلہ در گنبدِ افلاک انداز

ز مشکلاتِ طریقت عناں متاب اے دل
کہ مردِ راہ نہ اندیشد از نشیب و فراز

تکیہ بر جائے بزرگاں نتواں زد بگزاف
مگر اسبابِ بزرگی ہمہ آمادہ کنی

فیضِ روح القدس ار باز مدد فرماید
دیگراں ہم بکنند آنچہ مسیحا می کرد

حافظ از پادشہاں پایہ بخدمت طلبند
سعی نابردہ چہ امیدِ عطامی داری

در راہِ عشق وسوسۂ اہرمن بسے است
ہش دار گوشِ خود بہ پیامِ سروش کن

اس کے علاوہ حافظ کے دیوان میں جو مخالفِ سعی اشعار ملتے ہیں ان کا محل و مقام بھی ضرور مدِ نظر رکھنا چاہیئے۔ اوّل وہ جبری عقائد کے سلسلے میں ہوں گے۔ دوم ان میں عمل کے اس پہلو کی مخالفت ہوگی جو بے نتیجہ اور بے ضرورت طور پر ملال انگیز ہے۔ سوم وہ اشعار زمانے کی گندی سیاست اور درباداری سے الگ رہ کر قناعت و بے نیازی سے وقت گزارنے سے متعلق ہوں گے۔ ان تمام موقعوں پر فی الحقیقت ایسے خیالات ضرور ملتے ہیں جو طلب و سعی کے خلاف معلوم ہوتے ہیں، مگر ان کی تاویل ممکن ہے۔ ایسے اشعار کو اضافی نقطۂ نظر سے پڑھنا چاہیئے کیونکہ بے تعلقی اور بے نیازی کا فلسفہ جو حافظ کے یہاں ہے اس زمانے کے سیاسی حالات کا نتیجہ ہے۔ یہ تو کچھ ویسا ہی خیال ہے جو حکیم مشرق کے یہاں بھی "فقیر راہ نشین است و دلِ غنی دارد" وغیرہ کی صورت میں کہیں کہیں نظر آجاتا ہے۔ پھر اس نقطۂ نظر میں حافظ تنہا نہیں صوفیوں کے علاوہ مشہور اخلاقی شعراء مثلاً سعدی اور ابنِ یمین کے یہاں بھی بڑے زور سے بیان ہوا ہے۔ میں اس کو ان شاعروں کی کمزوری نہیں سمجھتا اُن کی اخلاقی جرأت اور خودداری کہتا ہوں، کیونکہ انہوں نے اپنے زمانے کی گندی زندگی کے خلاف آواز بلند کی۔ یہ تعلیم زندگی کی نتیجہ خیز جدوجہد سے نہیں روکتی، یہ تو پست طرزِ معیشت اور فرومایہ قسم کی درباداری سے الگ رہنے کی تلقین کرتی ہے۔

حافظ کا تصورِ عشق بھی ان کے مثبت خیالات کی اثباتی معنویت میں اضافہ کرتا ہے۔ عام صوفی تصورات کے رنگ میں حافظ کے یہاں بھی عشق کئی اہم کیفیتوں کا مظہر ہے۔ حافظ کا عشق قوت، راحت، عمل، علم، ترقی اور کمال کی کیفیتوں کا ترجمان اور نمائندہ ہے۔ حافظ کے عشق کی بہت سی کیفیتیں اقبال کے عشق سے مماثلت رکھتی ہیں۔ اقبال نے جو علامتیں اور اسالیب حافظ سے لئے ہیں وہ بھی اس بات کا ثبوت پیش کرتے ہیں کہ عشق کی بعض منزلوں کے متعلق ان دونوں حکیموں کا رویہ یکساں ہے۔ دونوں میں اگر کچھ فرق ہے تو یہ کہ اقبال کے یہاں عشق خود شعوری اور توانائی کا سرچشمہ ہے اور حافظ کے یہاں امید، لطافت اور سرور کا۔ عشق کے مقابلے میں عقل کے ناقص ہونے کے عقیدے میں بھی دونوں متفق ہیں۔ یوں معتدل لمحات میں حافظ کے یہاں "فکرِ معقول" کی بھی اہمیت ملتی ہے۔ وہ عقل کی مدد سے زندگی کا تجزیہ بھی کرتے ہیں۔ مگر عقل کی کامیاب رہنمائی کے متعلق ان کو بھی شک ہے۔ البتہ دنیادی زندگی میں وہ شحنۂ عقل کی رہنمائی

کے قائل معلوم ہوتے ہیں۔

جیسا کہ میں نے شروع میں عرض کیا، حافظ و اقبال کے اس محاکمے میں بڑا خطرہ یہ ہے کہ ایک طرف یا دوسری طرف قارئین سوئے ظن سے کام لے کر کہیں غلط فہمی کا شکار نہ ہو جائیں۔ میں پہلے کہہ چکا ہوں کہ میں ان دونوں عارفوں کا عقیدت مند ہوں۔ اس لیے ان میں سے کسی کی اہمیت گھٹانا میرا مقصود نہیں۔ میں تو صرف یہ چاہتا ہوں کہ دونوں میں سے کسی کے ساتھ ناانصافی نہ ہو۔ اس کے علاوہ ہر ایک کے فکر کا صحیح مقام معلوم ہو سکے۔ اقبال، حافظ سے صدیوں بعد ظہور پذیر ہوئے۔ دونوں کا سماجی، تمدنی اور سیاسی ماحول اتنا مختلف ہے کہ اُن کے افکار کے الگ الگ سماجی محرکات کو سمجھنا بے حد ضروری ہے۔ اقبال انیسویں اور بیسویں صدی کی تحریکِ احیائے اسلام کے مفکر ہیں، ان کا نقطۂ نظر اجتماعی اور سراپا ملی ہے۔ اس صدی میں اسلام اور مغرب کے مابین جو سیاسی اور فکری آویزش نظر آتی ہے، علامہ اقبال کے افکار میں اس کے گہرے نقوش ملتے ہیں۔ حافظ کے زمانے میں یہ بین الاقوامی اور بین الملی آویزش بالکل موجود نہ تھی۔ ان کے زمانے کی آویزشیں زیادہ سے زیادہ قبائلی، علاقائی اور مقامی نوعیت کی تھیں۔ اسلام کی غالبیت کے اعتقاد کو ٹھیس نہیں لگی تھی اور کسی طرف سے یہ چیلنج نہ ہوا تھا کہ اسلام بھی کبھی مغلوب ہو سکتا ہے۔ اس لیے ان کے یہاں اسلام سے آویزش کی کوئی صورت نہ تھی۔ فتنۂ تاتار کی آگ مشتعل ہو کر اپنی ہی راکھ میں ختم ہو گئی تھی، تیمور کی تاخت و تاراج بھی داخلی تھی۔ اس لیے حافظ کے یہاں یہ آویزشیں ملی اور قومی نہ تھیں بلکہ اور طرح کی تھیں۔ ان کے یہاں یہ آویزش انسانی اور نوعی سطح کی ہے۔ انسان کی انسان سے آویزش ہے۔ قدرت کی انسان سے آویزش ہے۔ بحث و اتفاق کی انسان سے آویزش ہے، خودی کی خودی سے آویزش ہے۔ یا پھر وہ روحانی کرب و اضطراب ہے، جو اجتماعی زندگی سے ماورا ہو کر قلبِ انسانی کو محسوس ہوتا رہتا ہے۔ شاید حافظ کی شاعری میں سیاسی و تمدنی نوعیت کا کوئی پیغام نہیں۔ اجتماعی مقاصد کے لیے فرد کے جو فرائض ہیں قومی اور تمدنی آرزوں کے سلسلے میں فرد کو جو کچھ محسوس کرنا چاہیئے، اس کے متعلق بھی حافظ کے یہاں کچھ نہیں، مگر اس روحانی جستجو اور باطنی غم کے لیے جس کا بار فرد اور صرف فرد کے قلب کو اٹھانا پڑتا ہے اس کا براہ راست مداوا حافظ کے یہاں موثر صورت میں موجود ہے، اجتماعی زندگی بھی ایک اہم چیز ہے، حافظ کے تخیل نے اس مسئلے کو سوچنے کی زحمت نہیں کی۔ وہ تو فرصتِ زندگی کو سمجھنے اور اس میں زندہ رہنے کے قابل بنانے کی حکمت بتاتے ہیں۔ کل کیا ہو گا؟ انھوں نے اس راز کی نقاب کشائی کی

تکلیف نہیں اٹھائی، وہ تو آج کے شاعر تھے اور آج ہی کے اوقاتِ عزیز کو پا لینے کے خیال میں اُلجھے رہے۔ مگر کونسا آج! وہ آج جو ہر صبح طلوع ہوتا ہے اور اس روز بھی طلوع ہوگا جب انسان کوئی ایسی نئی دنیا تخلیق کرے گا جس میں مافوق الانسان ہستیاں مکین ہوں گی!

میرے خیال میں حافظ کے تفکر کی سب سے بڑی کمزوری یہ نہیں کہ اس میں موت کی دعوت ہے۔ بلکہ یہ ہے کہ اس نے اسرارِ حیات کی کشود کی کوششوں کی حوصلہ شکنی کی ہے۔ حافظ کے سکر و سرور پر بھی اعتراض ہو سکتا ہے۔ مگر ان پر دوسرا اعتراض یہ ہے کہ انھوں نے عقلِ انسانی کی مسلسل ترقی اور کائناتی معموں کی تدریجی کشود سے نہ صرف بے خبری کا اظہار کیا ہے بلکہ اس کی مخالفت بھی کی ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ فکر حافظ کی بعض کمزوریوں نے ان کے خیالات کی ہمہ گیر صحت مندی کو اگرچہ قدرے مخدوش بنا دیا ہے پھر بھی حافظ کی شاعری کو موت کی شاعری قرار دینا میرے نزدیک منصفانہ خیال معلوم نہیں ہوتا۔ ان کے فکر کے بعض تشکیک انگیز عناصر ضرور کھٹکتے ہیں مثلاً انسان کا ازلی گنہگار ہونا۔ معمائے زیست کی سعی کشود کا بیکار ہونا بے تعلقی اور بے نیازی کا غیر معتدل حد تک پہنچ جانا وغیرہ وغیرہ۔ مگر حافظ کی شاعری صدیوں سے غم و درد میں محصور انسانوں کے دلوں میں امید و سکون کے چراغ روشن کر رہی ہے اس لیے اس کو کسی صورت میں یاس و موت کا پیغام قرار نہیں دیا جا سکتا۔ یہ توسعی و طلب کے لیے ذہنوں کو تیار کرنے والی شاعری ہے۔ حافظ کی شاعری عام فارسی شاعری کی غم انگیز لے سے بے حد مختلف ہے یہ صحیح ہے کہ مشکلات زندگی میں طوفانوں سے اُلجھ جانے کا سبق نہیں دیا، مگر اُلجھنے سے پہلے جس خاص قسم کی ذہنی آمادگی اور سکون کی ضرورت ہوتی ہے وہ آمادگی حافظ کے کلام سے ضرور پیدا ہوتی ہے۔ باقی رہی کلامِ حافظ کی ادبی برتری تو اس کے خود علامہ اقبال بھی منکر نہ تھے۔ اس لیے اس بحث کی اس موقعہ پر چنداں ضرورت نہیں۔

اقبال شعرائے فارسی کی صف میں

اقبال کی فارسی شاعری کے اسلوبِ بیان پر (جہاں تک مجھے معلوم ہے) ابھی تک کچھ زیادہ توجہ نہیں ہوئی۔ حالانکہ ان کی اہم شعری تصانیف فارسی میں ہیں، اور جو اردو میں ہیں ان پر بھی فارسیت غالب ہے، پس بنیادی طور پر وہ اُردو سے زیادہ فارسی کے شاعر ہیں، اور ذہنی رشتے کے اعتبار سے میر، ولی اور درد وغیرہ کے مقابلے میں شعرائے فارسی مثلاً رومی، حافظ، عرفی، فیضی اور بیدل وغیرہ کے زیادہ قریب ہیں۔ بلکہ قدیم اردو شاعری سے ان کا رشتہ کچھ مبہم ہی سا ہے۔ بلاشبہ وہ غالب کے معتقد ہیں، مگر اس عقیدت میں غالب کے فارسی کلام کا حصہ یقیناً زیادہ ہے۔

فارسی میں ایک اہم ادبی روایت کے وارث ہونے کے علاوہ اقبال ایک خاص اُسلوب کے بھی مالک ہیں۔ ادب میں ان کا بڑا کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے جدید تصورات کو فارسی شاعری کے پُرانے اور قبولِ عام پیرایہ ہائے اظہار میں ڈھال کر ایک عظیم الشان ادبی روایت کے تسلسل کا سامان بہم پہنچایا۔ یہ صحیح ہے کہ ان کی زبان جدید روزمرّہ کے نقطۂ نظر سے بے عیب نہیں۔ مگر اس میں کچھ شبہ نہیں کہ اُن کی زبان ذی علم ایرانیوں کے لئے نامانوس بھی نہیں۔ کیونکہ ان کے محاورے پر فارسی کے قدیم شعرا کا گہرا پرتو ہے اور ان کا لہجہ انہیں کے رنگِ خاص سے نقش پذیر ہے۔ پس جو لوگ اس قدیم

لہ میں نے اس مقالے میں اقبال کی زبان سے بحث نہیں کی۔ اس کے لئے میں نے ایک اور مقالہ لکھا ہے جس کا عنوان ہے "اقبال کی فارسی" جو اس مجموعے میں شامل ہے اس کے علاوہ ملاحظہ ہو۔ ممتاز حسن صاحب کا مضمون ماہِ نو اپریل ۱۹۵۱ء صہ ۶۱

زبان سے مانوس ہیں ان کے لئے اقبال کی زبان قطعاً نامانوس نہیں ہو سکتی[1]۔ بطور حقیقت ان کے اسالیب مجموعاً کلاسیکی شاعری کے اسالیب ہیں جن میں شعرائے فارسی کے تمام بڑے بڑے شعراء کے پیرایہ ہائے بیان کا کچھ نہ کچھ رنگ موجود ہے۔ خصوصاً رومی اور ان کے بعد حافظ اور پھر تازہ گویان ہند کے نقوش ان کی شاعری میں سب سے زیادہ نظر آتے ہیں۔

فارسی شاعری کی تاریخ میں اقبال کا امتیاز خاص یہ ہے کہ انہوں نے فارسی شاعری کی لفظیات کی از سر نو تطہیر کی۔ اس سے میری مراد یہ ہے کہ جس طرح ان سے کئی صدیاں پہلے صوفی اور عارف شاعروں نے فارسی شاعری کے عریاں رجحان رندانہ اور لاابالیانہ اور اس کے مخرب اخلاق

---

[1] راقم کے خیال میں اقبال کی زبان میں عام ایرانیوں کے لئے جو چند نامانوس عناصر موجود ہیں، اس کے اسباب یہ ہیں:-

نمبر۱۔ اقبال زبان دان ہیں۔ اہلِ زبان نہیں۔ انہوں نے مطالعہ و اکتساب سے زبان سیکھی ہے وہ خود زیادہ تر تورانی ہندی لہجہ فارسی سے مانوس ہیں۔ جو ہزار برس تک اس ملک میں مروج رہا۔

نمبر۲۔ انہوں نے نئے تصورات کے لیے نئی تراکیب وضع کیں، یہ نئی ترکیبیں بعض دفعہ اوپری معلوم ہوتی ہیں۔ نمبر۳۔ سابقوں اور لاحقوں کے استعمال میں عدم احتیاط۔ یائے تنکیر کے استعمال کی کثرت اور بعض اوقات بے احتیاطی (اس معاملے میں وہ ہندوستان کے شعرائے فارسی سے متاثر ہوئے)

نمبر۴۔ بعض خاص افعال مثلاً زدن، بستن وغیرہ سے دلچسپی اور بعض ثقیل الفاظ کی طرف رغبت۔

مگر ان سب باتوں میں اقبال کے لئے ایک وجہ جواز یہ تھی کہ وہ ہندوستان میں صدیوں سے رائج شدہ لہجہ و محاورہ کو اپنا لہجہ اور محاورہ خیال کرتے تھے۔ اس لئے کسی دوسرے لہجہ کی پابندی ضروری نہ سمجھتے تھے دراصل وہ ہندی فارسی کو اس طرح اپنی زبان سمجھتے تھے جس طرح ایک ایرانی اس کو اپنی زبان سمجھتا ہے۔ اگرچہ انہوں نے بطریق انکسار یہ بھی کہا ہے:-

ہندیم از پارسی بیگانہ ام — ماہِ نو باشم تہی پیمانہ ام
حسن انداز بیاں از من مجو — خوانسار و اصفہاں از من مجو

(اسرارِ خودی)

اثرات کو روکنے کے لئے خمریہ اور عاشقانہ الفاظ کے معنی بدل دیئے تھے اور الفاظ کی مجازی دلالتوں کو صوفیانہ حقیقت کے سانچوں میں ڈال دیا تھا اسی طرح جدید دور میں اقبال نے ادبی زبان کے ہر دلعزیز رندانہ اور خمریہ اشارات کا مرجع بدل ڈالا اور عشق کے تصوّر میں وسعت پیدا کرتے ہوئے نیکی پاک نظری، اور روحانی پاکیزگی کو پھر سے اہمیّت دی چنانچہ ان کی شاعری میں شوق اور عشق جیسے الفاظ مجاز اور ہوس کی منزلوں سے بلند تر سطح کے معانی اور تصورات کے ترجمان ہیں۔ ان کے یہاں لفظِ عشق، طلب آور سعی کی جملہ مادّی، اخلاقی اور روحانی صورتوں پر حاوی ہے۔ جس میں یہ جذبہ انفرادی دائرے تک محدود نہیں بلکہ تمام اجتماعی مقاصد پر محیط ہے۔ ادب اور شاعری کی یہ تطہیر فارسی زبان اور ادب کی تہذیبی تاریخ میں بڑی اہمیّت رکھتی ہے۔

اقبال کی ایک بڑی ادبی خدمت یہ بھی ہے کہ انہوں نے فارسی شاعری کے بعض الفاظ کو (جن میں اخلاقی لامرکزیت سے "بے اخلاقی" کے میلانات پیدا کر دیئے تھے) ان کے اوّلین مفہوم سے روشناس کیا، مثلاً ہم دیکھتے ہیں کہ فارسی کے بیشتر شعرا محولہ بالا آزاد مشربی کے زیرِ اثر (مجازاً ہی سہی) کافر ہونے یا کم از کم کافرِ عشق ہونے پر فخر کرتے ہیں اور دیر اور بُت کدہ کو کعبہ و حرم، اور میکدہ و خرابات کو مسجد و خانقاہ کے برابر بلکہ بعض اوقات اس سے بھی برتر ثابت کرتے ہیں۔ اقبال نے اس مجاز کو حقیقت کا راستہ دکھاتے ہوئے ان الفاظ کی مجازیت کو تقریباً ختم کر دیا چنانچہ اس معاملے میں ان کی شاعری کی زبان ان کے تصوّرات کی طرح کاملاً "مسلمان" ہے۔ مثلاً ان کے ہاں حرم، کعبہ، مسلمان کافر، دین اور اس قسم کے مذہبی الفاظ اپنے اصلی معنوں میں استعمال ہوئے ہیں، یعنی اصلی معنے ہی ان کے پیشِ نظر رہتے ہیں۔

اقبال کا یہ بھی امتیاز ہے کہ انہوں نے علم و حکمت اور شاعری کے درمیان رابطہ قائم کرتے ہوئے اس فصل اور تفریق کو دُور کر دیا جو بعض لوگوں کے نزدیک شاعری اور علم میں ناگزیر ہے انہوں نے اس خیال کی تردید کی اور عملاً ثابت کر دکھایا کہ شاعری اور علم ایک جگہ جمع ہو سکتے ہیں، یہ تو مسلّم ہے کہ اقبال کا کلام حکیمانہ اور عارفانہ مباحث سے معمُور ہے مگر ان مباحث کو انہوں نے جس بدیع الاسلوبی اور ہنروری سے عاشقانہ اور جذباتی الفاظ اور اسالیب میں جذب کیا ہے وہ ان کی اعلیٰ صلاحیتوں کا ناقابلِ تردید ثبوت ہے۔

اِس کے علاوہ اقبال نے شاعری کو نئی علامتیں اور نئے استعارے دیئے، بیسیوں الفاظ کو نئی زندگی بخشی۔ پرانی تلمیحات کے مفہوم میں توسیع کی پُرانے استعارات کے رُخ اور رُوپ بدل ڈالے۔
فارسی شاعری کے وسیع ذخیرۂ الفاظ میں سے صدہا ایسے جذباتی پیرائے انتخاب کئے جو سوچ اور احساس کے نئے پیمانوں میں سما سکنے کی استعداد رکھتے تھے، ان کے یہ منتخب الفاظ ایسے تھے جو ہمارے عصری احساسات کی تسکین کی کامل اہلیت رکھتے تھے اور بقدرِ ضرورت ہماری حیاتِ فکری کے ترجمان بھی ہو سکتے تھے۔ اقبال کی شاعری کا غزنوی اور تورانی، ان کا سمرقند اور ان کا تبریز، ان کے تورانیانِ شہر آشوب اور ان کا آشوبِ ہلاکو اور اس قسم کے دوسرے الفاظ اور جملے ہمارے بعض عصری احساسات کے مؤثر نمائندے ہیں۔ ان کے آئینے میں انہوں نے جہانِ نو کے انقلاب انگیز تصورات کی بڑی شوخ تصویریں دکھائی ہیں۔

یہاں اشارتاً یہ تذکرہ بھی بے محل نہ ہوگا کہ اقبال فارسی شاعری کے متعارف شعری دبستانوں میں سے کسی ایک دبستان کے پابند نہیں، وہ اس معاملے میں انتخاب کے قائل ہیں۔ مثلاً ہم دیکھتے ہیں کہ خراسانی یا ترکسانی دبستانِ شعر سے بہت دُور ہونے کے باوجود بعض بعض موقعوں پر وہ اس دبستان کے پیرایہ ہائے بیان کی پیروی کرتے ہیں[1] البتہ عراقی دبستان کا رنگ ان کے اسالیب میں نسبتاً زیادہ نمایاں نظر آتا ہے۔ مگر اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ زبان و بیان کے معاملے میں وہ حافظ اور عہدِ مغلیہ کے فارسی شاعروں سے اتنے زیادہ فیض یاب اور مُتاثر ہوئے ہیں کہ ہم بنیادی طور پر انھیں

---

[1] خصوصاً اس معاملے میں کہ فارسی شاعری کا خراسانی دبستان طرزِ بیان کے مقابلے میں سچے تجربہ کو اہمیت دیتا ہے۔ وہ "عراقیوں" کی طرح الفاظ و تراکیب کی نعومت اور نازکی کا دلدادہ نہیں۔ خراسانی شاعروں کے ہاں صوتی لحاظ سے ثقیل اور گراں الفاظ عام تھے۔ اور چونکہ وہ اظہار کو بنیادی اہمیت دیتے تھے۔ اس لئے سبک اور لطیف الفاظ کی بطورِ خاص جستجو نہ کرتے تھے۔ اقبال کی شاعری میں بھی ثقیل اور "گراں" الفاظ کی بھرمار ہے، اور وُہ پُرہیبت اور بارُعب الفاظ کے مشتاق معلوم ہوتے ہیں (فارسی شاعری کے مختلف دبستانوں کے لئے ملاحظہ ہو، علی اکبر شہابی کی کتاب "روابط ادبی" اور آقائے بہار کی کتاب "سبک شناسی" اور خان آرزو کی کتاب "مثمر"

اُس عراقی ہندی روایت کا شاعر کہنے اور سمجھنے پر مجبور ہو جاتے ہیں۔ جو حافظ سے شروع ہو کر بابا فغانی اور ان کے متبعین تازہ گویانِ ہند کے ذریعے بیدل اور غالب تک پہنچتی ہے۔ یہاں یہ کہنا بھی بے جا نہ ہوگا، کہ اقبال کی طرح غالب بھی اس عظیم وراثت کے محافظ تھے۔ انھوں نے بھی اس وراثت کو نہ صرف محفوظ رکھا، بلکہ اس کے قیمتی حصّے کو اپنی اعلیٰ انتخابی اور تنقیدی نظر اور قابلیت سے گم نامی اور نافہمی کے تہ خانوں سے نکالا اور ادب کے بازار میں تخلیق کی گراں مایہ متاع کے طور پر پیش کرتے ہوئے اس کی صحیح قدر و قیمت کا احساس دلایا۔

اقبال کی زبان اور ان کے بیان کی اس عمومی بحث کے بعد اب میں ان کی فارسی شاعری کے شاعرانہ اسلوب کی طرف متوجّہ ہوتا ہوں۔ ان کی شاعری بہ حیثیت مجموعی حقائق و افکار کی شاعری ہے۔ اس لئے لازمی طور پر ان کے طرزِ بیان میں فلسفیانہ طریقِ اظہار بنیادی حیثیت رکھتا ہے۔ فلسفیانہ تحریروں میں حقائق کا بیان عموماً اثباتی انداز میں کیا جاتا ہے، کیونکہ فلسفی اثباتی انداز ہی میں حقیقت کی توضیح کرنے کی کوشش کیا کرتا ہے۔

ایک مصنف نے لکھا ہے:۔

THE AUTHOR STATES AND PRESCRIBES. HE DOES NOT SUGGEST AND CONVINCE. INSTEAD OF USING A SIMILE, HE SAYS, BEAUTY IS-------" AND INSTEAD OF MAKING JUDGEMENT EMOTIONALLY FELT, HE SAYS 'ART MUST BE----------"[۱]

عام فلسفیانہ شاعری بھی اسی نہج پر چلتی ہے۔ ایک فلسفی شاعر حقائق کو بلا کم و کاست بیان کرنے

---

[۱] RAYMOND TSCHUME THOUGHT IN 20TH CENTURY ENGLISH POETRY P-16, 17

ٹی، ایس۔ ایلیٹ کے نزدیک فلسفیانہ شاعری کی تعریف یہ ہے۔

A RECREATION OF THOUGHT AND FEELING

(SELECTED ESSAYS P. 265)

پر توجہ مرکوز رکھتا ہے۔ اس کے بیان میں تخیل کا عنصر کم اور تعقل کی اپیل زیادہ ہوتی ہے۔ البتہ وہ فلسفی جو بڑے شاعر بھی ہوتے ہیں اپنے افکار THOUGHT کو احساسات کی صورت میں پیش کرتے ہیں۔ اسی وجہ سے ہربرٹ ریڈ نے کہا ہے:۔

"فلسفیانہ شاعری محسوس کیے ہوئے افکار FELT THOGHT سے عبارت ہوتی ہے۔ بڑے فلسفی شاعروں کے کلام میں کوئی نہ کوئی "فکری نظریہ" ضرور ہوتا ہے۔ مگر یہ نظریہ شخصی طور پر محسوس کیا ہوا اور "جذباتی پیرائے میں بیان کیا ہوا" ہوتا ہے۔ اس کے بغیر فلسفیانہ فکر شاعری کے قالب میں خوش اسلوبی سے سما ہی نہیں سکتا، اور نظم کا لباس پہن لینے کے باوجود شعر کی قبا اس پر تنگ رہتی ہے۔"

اقبال کی حکیمانہ شاعری کا یہ وصف خاص ہے کہ اس کے حقائق و افکار، احساسات و جذبات سے رنگین ہیں۔ یہ افکار ہیں مگر محسوس کیے ہوئے افکار، اور اسی وجہ سے ان میں وہ تاثیر ہے جو فلسفیانہ شاعری میں عام طور پر نہیں ہوتی۔ اقبال کے کلام میں قلبی جذبات اور شخصی تاثرات کی جگہ اجتماعی تصورات کا غلبہ ہے۔ مگر شاعر نے ان کی بنیاد "ہمہ گیر احساسات" پر رکھی ہے۔ اس لئے ہرچند کہ اس میں عام فرد کے قلبی تجربات اور بنیادی انسانی جذبات کی کمی محسوس ہوتی ہے۔ مگر اجتماعی احساسات میں بھی وہ اثر پیدا ہو گیا ہے کہ وہ احساسات عام جذباتِ انسانی کی سطح پر آ گئے ہیں اور ان کی خالص اسلامی عصبیت کی شاعری میں بھی اتنی وسعت پیدا ہو گئی ہے کہ وہ وسیع انسانی برادری کی شاعری بن گئی ہے اور پھر نسل انسانی کی روشن تقدیر کا نصب العینی تصور تو (بلا امتیاز جغرافیہ و رنگ و نسل) ہر انسان کو متاثر کرنے کے لئے کافی ہے۔

اقبال نے اپنے افکار و تصورات کے اظہار کے لئے ان سب اسالیب سے فائدہ اٹھایا جو ان کے "محسوس کیے ہوئے افکار" کا بوجھ برداشت کرنے کی صلاحیت رکھتے تھے۔ "صوفیانہ علامتیت" کے علاوہ انہوں نے وہ اشتیاق انگیز جذباتی (اور بعض اوقات ہیجانی) پیرائے بھی اپنائے ہیں جن میں یہ استعداد موجود تھی کہ ایک طرف ان میں فکر اپنی پوری معنویت کے ساتھ سما جائے اور دوسری طرف ان کے افکار کی زبان جذبے کی زبان بن جائے، اور نہ صرف جذبے کی زبان بن جائے بلکہ اعلیٰ غنائی شاعری کا انداز اختیار کرتے ہوئے شدید شخصی جذبہ بن کر ظاہر ہو۔ اس غرض کے لئے انہوں نے

اوّل تو فارسی کے صُوفی شاعروں کے اشتیاقی اور مفکّر شاعروں کے علامتی پیرایہ ہائے اظہار سے فائدہ اُٹھایا۔ پھر فارسی کی عاشقانہ شاعری (خصوصاً عہدِ مغلیہ کی پُرجوش شعری روایتوں) کو اپنے سامنے رکھا اور اُن کی مدد سے ایک ایسا "اسلوبِ بیان" پیدا کیا جس کے ذریعے وہ اپنے عظیم افکار کو بڑی کامیابی کے ساتھ دنیا کے سامنے پیش کر سکے۔

پُرانی فارسی شاعری میں فکری حقائق کا بیان کم ہے۔ صوفی شاعروں کے کلام میں بلاشبہ عارفانہ اور اخلاقی حقائق موجود ہیں۔ مگر عقلی اور حکیمانہ حقائق کا بیان شاذ ہے۔ البتہ بیدل اس کلیّے سے مستثنےٰ ہیں کیونکہ ان کے یہاں عارفانہ فکری معارف کا غلبہ ہے۔ اقبال کے اسالیب پر (رُومی کے علاوہ) بیدل کے خاص اسالیب کا بڑا اثر ہے۔ پُرخروش لہجہ اور ان کے علاوہ "صوفیانہ علامتیت" کے اعتبار سے بھی ہمیں اقبال کے کلام میں بیدل کی ایک جھلک نظر آتی ہے اور انہوں نے اس اثر کا واضح اعتراف بھی کیا ہے۔ چنانچہ فارسی میں بیدل کے اشعار کی تضمینیں کی ہیں اور اردو میں ایک مستقل نظم ان کے متعلق لکھی ہے جو ضربِ کلیم میں موجود ہے[۱]

ان شواہد سے یہ اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ اقبال نے کلامِ بیدل کا وسیع مطالعہ کیا ہے اور لازماً اس ذریعے سے بیدل کے افکار یا کم از کم ان کے اسالیب ان کی شاعری میں منعکس ہو گئے ہیں۔ بیدل عہدِ مغلیہ کے شعراء میں اپنی "حکمت پسندی" کے لئے شہرت رکھتے تھے، اور وہ فلسفیانہ مذاق کے آدمی تھے بھی، مگر ان کا فلسفہ عارفانہ اور ان کی حکمت صوفیانہ ہے۔ وہ اصولاً فلسفی نہ تھے صوفی تھے۔ چنانچہ انہوں نے صوفیانہ عقائد ہی کو فلسفیانہ انداز میں پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔

---

[۱] اس کا عنوان "بیدل" ہے اور پہلا شعر یہ ہے۔

ہے حقیقت یا مری چشمِ غلط بیں کا فساد
یہ زمیں یہ دشت یہ کہسار یہ چرخِ کبود

اسی نظم میں بیدل کے اس شعر کی تضمین کی ہے۔

دل اگر می داشت وُسعت بی نشاں بود ایں چمن
رنگِ مے بیروں نشست از بسکہ مینا تنگ بود

جہاں تک میں نے غور کیا ہے، اقبال کو ان کے فلسفے سے کچھ زیادہ لگاؤ نہیں۔ البتہ ان کے بعض ذہنی رجحانات اور طریقہ ہائے اظہار میں انہوں نے دلچسپی ضرور لی ہے۔ بیدل کے برعکس اقبال نے اگرچہ فلسفیانہ افکار کو صوفیانہ اور عارفانہ اصطلاحوں میں پیش کیا ہے وہ اصولاً فلسفی بھی ہیں۔ اس لحاظ سے دونوں کا موقف الگ الگ ہے۔ مگر یہ درست ہے کہ بعض بنیادی اختلافات کے باوجود دونوں کے راستے کہیں کہیں آپس میں مل بھی جاتے ہیں۔ بیدل نے تصوّف کے اسرار حکمت کی زبان میں منکشف کیے اور اقبال نے تصوف کی زبان میں حکمت کی شرح کی ہے۔ ان مراحل میں دونوں کبھی کبھی شریکِ حال ہو جاتے ہیں، اب ان دونوں شاعروں کو جہاں ہمسفر ہونے کے موقعے ملے ہیں ان میں امرِ مشترک یہ ہے کہ ان دونوں کے اندازِ بیان میں اثباتیت کے بہت سے پہلو پائے جاتے ہیں اگرچہ یہ غلط نہیں کہ بیدل کے نقطۂ نظر میں جس قسم کی اثباتیت ہے، اس کی نوعیت مادی نہیں روحانی اور عارفانہ ہی ہے اس کے برعکس اقبال کے کلام میں اس اثباتیت کی اساس صرف روحانی نہیں۔ وہ اثباتِ خود کے بہت بڑے ترجمان اور شارح ہیں اور ان کے اس تصوّر کا مفہوم اخلاقی اور روحانی ہونے کے علاوہ جسمانی اور حیاتیاتی بھی ہے۔ تاہم یہ کہنا بے جا نہیں کہ بیدل کی عاشقانہ ترنگ اور مجذوبانہ لے میں بھی کچھ ایسا جوش پایا جاتا ہے کہ ہم اُن کی آواز کو فقرا کی بے خودی یا نفیٔ خودی کی آواز نہیں کہہ سکتے یعنی ان کی بے خودی کی آواز میں بھی خودی کے انداز پائے جاتے ہیں۔

اعتبار ما بخود واماندگاں آشفتگی است
خاک اگر آئینہ می گردد غبارش جوہر است

بیدل کے کلام میں تڑپ اور تب وتاب اور اضطراب آرزو کی بڑی آمیزش ہے، جس کا سرچشمہ جوشِ زندگی اور استیلائے شوقِ حیات کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے؟ اسی طرح بیدل (عارفانہ اور روحانی رنگ میں ہی سہی) انسانی فوقیت اور انسان کی روشن تقدیر کے بھی قائل ہیں۔ اقبال کے یہاں بھی یہ تصور بنیادی حیثیت رکھتا ہے، ان سب باتوں کے علاوہ یہ بھی ہے کہ بیدل کا لہجہ پرخروش[1] لفظوں کی رفتار تند و تیز، اور طرزِ بیاں[2] ولولہ انگیز ہے اور

---

[1] مثلاً بیدل کی ان غزلیات کی پُرجوش لے اور تند و تیز موسیقی کو پیشِ نظر رکھئے جن کے پہلے شعر یہ ہیں:۔

ستم است اگر ہوست کشد کہ بسیر سرو و سمن درآ — تو ز غنچہ کم ندمیدۂ در دل کشا بچمن در آ

ہمہ عمر با تو قدح زدیم و نرفت رنج خمار ما — چہ قیامتی کہ نمیرسی ز کنار ما بکنار ما

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

شاید یہی وہ اوصاف ہیں جن کی بنا پر سے اقبال ان سے متأثر ہوئے ہیں۔

بیانِ بیدل کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ اس میں حقائق کا بیان پیچیدہ اور اُلجھا ہوا ہوتا ہے۔ انھوں نے جن مسائل یا افکار کو پیش کرنا چاہا ہے ان کو آسان اور قابلِ فہم بنانے کی کوشش نہیں کی بلکہ ان کو اور بھی دشوار اور ناقابلِ فہم بنا دیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے کلام میں استعاروں کی بنیاد جن مشابہتوں پر رکھی گئی ہے، ان کو مشابہت تو نہیں سمجھا جا سکتا، محض مقاربت بلکہ مقاربت "بادنیٰ ملابست" ہی قرار دیا جا سکتا ہے۔ ان کے تخیّل کی دنیا میں بے جان اشیاء بھی جاندار ہیں اور صرف یہی نہیں بلکہ ان کے ہاں بے جان اشیاء کی مختلف حالتیں اور عام مجرّد صفات اور عقلی کیفیات کو بھی جاندار بلکہ ذی عقل قرار دے دیا گیا ہے اور ان سے وہ اعمال و افعال منسوب کر دیئے گئے ہیں جو صرف انسانوں سے مخصوص ہیں۔ بیدل (دقّت پسندوں کی عادت کے مطابق) مختلف اشیاء میں ایسی مماثلتیں فرض کر لیتے ہیں جو حقیقت میں موجود نہیں ہوتیں۔ پھر مضمون کی بُنیاد انہیں فرضی مماثلتوں پر رکھ کر اور ان کی لفظی اور معنوی رعایتوں کو اُبھار کر شعر میں اتنی بعید نسبتوں کو باہم جمع کرتے ہیں کہ ان

نشد در یں درسگاہ عبرت بفہم چندیں رسالہ پیدا	جنوں سوادی کہ کردم امشب ز سیر اوراق لالہ پیدا
بنمود ہستی بے اثر چہ نقاب شق کنم از حیا	تو بمن مگر نظرے کنی کہ دمے عرق کنم از حیا
بوصول مقصد عافیت نہ دلیل جو نہ عطا طلب	تو ز اشک آں ہمہ کم نہ ای قدمی ز آبلہ پا طلب
من آں غبارم کہ حکم نقشم بہ ہیچ آئینہ در نگیرد	اگر سراپا سحر برایم شکست رنگم بہر نگیرد

لے اس موقعہ پر بیدل کے طرزِ بیان کے متعلق زیادہ تفصیل کی گنجائش نہیں۔ مگر یہ واضح ہے کہ بیدل کے معانی سے زیادہ ان کا طرزِ بیان اس حقیقت کو ثابت کرتا ہے کہ ان کی طبیعت خارا تراشی، دشوار پسندی (دشخوار پسندی) اور سخت کوشی کی دلدادہ ہے۔ ان کے بیان کی تعمیر میں دقیق الفاظ و تراکیب کے علاوہ یہ بات بطورِ خاص نظر آتی ہے کہ وہ نئی ترکیبیں وضع کرتے ہیں اور ان ترکیبوں میں نامانوسیت اور ثقالت کا عنصر نمایاں ہے، ان کا مذاق سہل و سبک، عام فہم، اور صاف زبان کو گوارا نہیں کرتا۔ وہ کسی عظیم الشان، پُرہیبت، غیر معمولی اور مرعوب کن تخلیق کی تلاش میں رہتے ہیں۔ اسلوب میں ان کا یہی امتیازِ خاص ہے۔

کا شعر عموماً معما اور چیستان بن جاتا ہے۔

بیدل کے اس پیچیدہ اور معمائی طرزِ بیان کے برعکس اقبال کے کلام میں افکار و حقائق کا بیان زیادہ واضح، صاف اور مؤثر ہے۔ اقبال بیدل کی طرح "محض بلند خیالی" کی طرف متوجہ نہیں بلکہ وہ اپنے فکری جذبات کو قطعیت کے ساتھ پیش کرتے ہیں، ان کے افکار کی جذباتی سطح کافی روشن، ان کے اشعار کی احساساتی نبض خاصی تیز اور اس کے سبب ان کے حکیمانہ شعر بھی پُر اثر اور پُر سوز ہو جاتے ہیں۔ اعلےٰ فلسفیانہ شاعری فلسفہ و حکمت سے شعر کے درجے تک اس وقت پہنچتی ہے جب شاعر کے "افکار" جذبات بن کر اور خونِ دل میں ڈوب کر نمودار ہوئے ہوں۔

بے خونِ دل ہے چشم میں موجِ نگہ غبار
یہ مے کدہ خراب ہے مے کے سراغ کا (غالبؔ)

کوئی حکیمانہ خیال اس وقت تک شعر کا درجہ حاصل نہیں کر سکتا۔ جب تک وہ "جذبہ و احساس" کے راستے سے ہو کر سامنے نہ آیا ہو۔ اقبال نے اس نکتے کو اپنے ایک شعر میں یوں بیان کیا ہے۔

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

(پیامِ مشرق ص ۱۲۲)

بیدل کے افکار بہت سی حالتوں میں شعر کا درجہ حاصل نہیں کر سکتے۔ حقائق کے موزوں بیان سے آگے نہیں بڑھتے، ان کے افکار بلند اور دقیق ضرور ہوتے ہیں۔ مگر احساسات کی صف میں داخل نہیں ہوتے۔ اگرچہ شاعر ان کو تخیّل کے لباس میں پیش کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ مگر خیال جذبہ نہیں بن پاتا۔ اوّل تو ان کے افکار میں فکر اور اخلاقی تلقین کا عنصر خاصا ہے۔ پھر انہوں نے عموماً فلسفیانہ اندازِ بیان اختیار کیا ہے اور اسلوب ایسا رکھا ہے کہ اس سے ہمارے جذبات کی تحریک نہیں ہوتی۔

اقبال (حکیم ہونے کے باوجود) بلند پایہ شاعر بھی ہیں۔ میں جانتا ہوں کہ بعض لوگ انہیں محض شاعر کہنا پسند نہیں کرتے ہیں یہ بھی جانتا ہوں کہ وہ بھی خود کو شاعر کہلانا پسند نہ کرتے تھے

(گہ مرا یاراں غزل خوانے شمردم) مگر میرا خیال یہ ہے کہ وہ عظیم فلسفی اور عالم ہونے کے باوجود عظیم شاعر بھی تھے۔ ان کو اعلیٰ شاعر ماننے سے ان کی حکمت کو کوئی نقصان نہیں پہنچتا۔ کیونکہ ان کی شاعری ان کی حکمت کی ترجمان ہی نہیں نگہبان اور پاسبان بھی ہے اور حق یہ ہے کہ دارالحکمت کی بہار بھی اسی آب و رنگ کے سبب سے ہے جو انہیں بازارِ شاعری سے حاصل ہُوا۔ میں ان احباب سے متفق نہیں ہوں جو اقبال کو "شاعر" ماننے کے باوجود انہیں شاعر کہنا پسند نہیں کرتے کیونکہ میری رائے میں شاعری حکمت کی ضد نہیں۔ اعلیٰ شاعری حکمت بھی ہے اور تخلیق حسن بھی، اور حسن کے ساتھ خیر اور صداقت کا اجتماع ممکن ہے۔ ان تصریحات سے مقصود یہ ہے کہ اقبال کی شاعری میں افکار و حقائق بھی ہیں اور جذبات و احساسات بھی۔ ان کے تصورات حکیمانہ ہوں تب بھی طریقِ اظہار شاعرانہ ہی ہوتا ہے۔ ان کے کلام میں جذبہ و فکر ہم رکاب چلتے ہیں یا جیسا کہ انہوں نے اپنے اشعار میں خود ہی کہہ دیا ہے۔

در نہادم عشق با فکرِ بلند آمیختند
ناتمام جاودانم کارِ من چوں ماہ نیست (زبورِ عجم ص ۱۲۳)

ز شعرِ دل کشِ اقبال می تواں دریافت
کہ درسِ فلسفہ می داد و عاشقی ورزید (پیامِ مشرق ص ۱۸۵)

بہرحال ان کا طریقِ کار ہر موقعہ پر شاعرانہ ہے۔ چنانچہ وہ ان سب علامتوں، لفظوں اور ترکیبوں سے فائدہ اٹھاتے ہیں جو اصولاً افکار و حقائق کے بجائے جذبات کی ترجمان ہیں۔ مثلاً ذیل کی غزل میں گو کہ اشعار کی بنیاد صریحاً فکری ہے۔ مگر غزل کی ساری فضا پر بنیادی فکریت کے باوجود جذبہ چھایا ہُوا معلوم ہوتا ہے۔

دریں محفل کہ کارِ او گذشت از بادہ و ساقی
ندیمے کو کہ در جامش فرو ریزم مئے باقی
کسی کو، زہرِ شیریں می خورد از جامِ زرّینے
مئے تلخ از سفالِ من کجا گیرد بہ تریاقی
شرار از خاکِ من خیزد کجا ریزم کرا سوزم
غلط کردی کہ در جانم فگندی سوزِ مشتاقی

مُکدّر کرد مغرب چشمہائے علم و عرفاں را
جواں را تیرہ تر سازد چہ مشائی چہ اشراقی
دلِ گیتی انا المسموم انا المسموم فریادش
خرد نالاں کہ ما عندی بتریاقٍ ولا راقی
چہ ملائی چہ درویشی چہ سلطانی چہ دربانی
فروغ کار می جوید بہ سالوسی و زرّاقی
بباز ایے کہ چشمِ صیرفی شوراست و کم نوراست
نگینم خوار تر گردو چو افزاید بہ براقی

اقبال کی جن غزلوں میں نظریات یا عقلی طور پر حاصل کئے ہوئے تجربات کا تذکرہ ہے ان میں بھی فکریت اور منطقیت دبی ہوئی اور مغلوب رہتی ہے، یہاں بھی شاعر اپنے تصوّرات کو "دل نشین" اور خیال انگیز بنانے کی کوشش کرتا ہے اور قاری کے خیال کو تخیّل کی دُھندلی فضاؤں میں پہنچا دیتا ہے اور فلسفیانہ اور منطقی حقیقتوں کو حسین و جمیل حقیقتوں کے طور پر پیش کرتا ہے مثلاً ذیل کی غزل سے اس کا کچھ اندازہ کیا جا سکتا ہے۔

ایں جہاں چیست؟ صنم خانۂ پندارِ من است
جلوۂ او گروِ دیدۂ بیدارِ من است
ہمہ آفاق کہ گیرم بہ نگاہے او را
حلقۂ ہست کہ از گردشِ پرکارِ من است
ہستی و نیستی از دیدن و نادیدنِ من
چہ زمان و چہ مکاں شوخیٔ افکارِ من است
از فسوں کارئ دل سیر و سکون غیب و حضور
ایں کہ غمّاز و کشائندۂ اسرارِ من است
آں جہانے کہ درو کاشتہ را می دروند
نور و نارش ہمہ از سبحہ و زنّارِ من است

سازِ تقدیرم و صد نغمۂ پنہاں دارم
ہر کجا زخمۂ اندیشہ رسد تارِ من است
ای من از فیضِ تو پائندہ، نشانِ تو کجاست؟
ایں دو گیتی اثرِ ماست، جہانِ تو کجاست؟

(زبورِ عجم ص ۲۲)

اس غزل میں بیان شدہ افکار عقلی انداز میں سوچے ہوئے مگر جذباتی انداز میں پیش کئے ہوئے ہیں۔ ان میں عموماً خیال منطق کی حد سے اُبھر کر جذبے کی حد میں آگیا ہے۔ تشبیہوں اور تمثیلوں میں خیال انگیز دھندلاہٹ پائی جاتی ہے اور پڑھنے والا جب اشعار کو پڑھتا ہے، شاعر کی پیش کردہ حقیقتیں اس کو خشک منطقی حقیقتیں معلوم نہیں ہوتیں۔ بلکہ احساسات سے ہم کنار اور دل نشین جذبے معلوم ہوتے ہیں۔ خصوصاً آخری شعر کی عاشقانہ طلب اور سوال وجستجو نے غزل کی جذباتی اور اشتیاقی لَے کو اور تیز کر دیا ہے۔

میں ان خیالات کی مزید تصدیق وتوثیق کے لئے اقبال کے برعکس بیدل کی ایک غزل پیش کرتا ہوں جس کی لفظیات بڑی رنگین ہیں مگر اس کے اشعار بہ حیثیتِ مجموعی دل نشیں اور جذبہ انگیز ثابت نہیں ہوئے۔

درطلسمِ عجز فرصت حال و استقبال کو
شش جہت یک گردش رنگ است ماہ وسال کو
جلوہ اُو رنگ بر روئے خیالے بستہ است
ورنہ در آئینۂ موہومِ ما تمثال کو
رو بخاکِ عجز می مالیم و از خود می رویم
گیر و دار سایہ او بارش چہ و اقبال کو
دست گاہِ ما عدم سرمایگاں عشق است ولبس
ذرہ گر بر خود طپد جز آفتابش بال کو
گفتگوئے موجِ غیر از شورِ دریا باطل است
حرفے گر از خود شنیدی لے زبانت لال کو

اس غزل یا نظم میں رنگین الفاظ کی جلوہ گری بھی ہے اور تخیّل کی جولانی بھی۔ مگر کوئی شعر دل میں اُترتا نہیں۔ وجہ یہ ہے کہ یہ وہ افکار ہیں جو احساسات بن کر نہیں نکلے۔ ان کو پیش کرنے کے لئے صرف شاعرانہ رسم اختیار کی گئی ہے اور افکار کسی موقعے پر بھی جذبات کے ترجمان نہیں بن سکے۔ یہ اشعار افکار کی حیثیت سے بھی غیر واضح ہیں۔ کیونکہ تشبیہات فضا کی دھندلاہٹ کو دُور نہیں کر سکیں۔ بلکہ ابہام اور زیادہ ہو گیا ہے۔ مثلاً جب "ماہ و سال" کو "یک گردشِ رنگ" قرار دیا گیا ہے تو اس مجرّد خیال کو دل نشین بلکہ ذہن نشین کرنے کے لئے زیادہ واضح تشبیہات سے کام لینا ضروری تھا۔ اس کے علاوہ "طلسم عجز۔ فرصت" کی ترکیب نے "عجز۔ فرصت" کا طلسم کھڑا کر کے قاری کے فہم و ادراک کو اور زیادہ عاجز بنا دیا ہے، اِس لئے کہ فکر کی بنیادی سطح تو دبھی بہت مبہم ہے۔ مگر جب اس ابہام کو دُور کرنے کے لئے شاعر کی تشبیہات بھی ابہام افزا ہوں تو پھر "حیرت اندر حیرت است و مشکل اندر مشکل است" کا مضمون ہو جاتا ہے۔ جس کی وجہ سے دِل تو خیر دل ہے۔ دماغ بھی محظوظ نہیں ہوتا بس بیدل کا یہی انداز ہے۔ مگر اقبال کی خالص فکری غزلوں یا نظموں میں بھی افکار اور جذبات دست بدست چلتے ہیں اور مجرّد خیالات جہاں تعقّل کے دائرے میں آجاتے ہیں، وہاں دل میں بھی اُتر جاتے ہیں اور پڑھنے والا یہ محسوس کرنے لگتا ہے کہ شاعر نے کوئی دل لگتی بات کہی ہے۔ اس پر عقل اور جذبات دونوں کی مہرِ تصدیق ثبت ہو جاتی ہے۔ اس کے علاوہ افکارِ اقبال کی "دل نشینی" کا ایک سبب یہ ہے کہ ان کی بنیاد ایک خوشگوار "عینیت" IDEALISM پر قائم ہے۔ یعنی اس فلسفے پر کہ جو آگے آنے والا ہے یا جو ہو سکتا ہے وہ حال سے زیادہ مکمل اور جمیل ہو۔ یہ وہ فلسفۂ زندگی ہے جس سے قلبِ انسانی کو تسکین حاصل ہوتی ہے۔ قلبِ انسانی سے اس کا یہی رشتہ اس کو جذباتی تصوّر بنا دیتا ہے۔ دیگر اسباب کے علاوہ اقبال کی فکری شاعری کو ان کی اس عینیت نے بھی دل نشین بنانے میں مدد دی ہے۔ اقبال نسلِ انسانی کے روشن مستقبل کے اتنے مؤثر اور دل کش تصوّرات پیش کرتے ہیں کہ قاری کے دل میں امنگ اور آرزو پیدا ہو جاتی ہے۔ اس کے برعکس بیدل اور دوسرے مفکّر یا صوفی شاعروں کے کلام کو پڑھ کر عموماً یہ آرزو پیدا نہیں ہوتی۔ اگرچہ ان میں سے بیشتر یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ انسان ایک دِن خُدا کی ذات میں جذب ہو جائے گا اور اس طرح رُوحِ انسانی تکلیفِ وجود سے آزاد ہو کر ابدی راحت پالے گی۔ مگر یہ تصوّر دھندلا ہے۔ اس کے برعکس اقبال کا نصب العین

واضح بھی ہے اور حیات بخش بھی۔ اس کے علاوہ اس کی اپیل یہاں بھی جذباتی ہے۔ اس لئے اس کے یہ نصب العینی افکار بھی دل کو متاثر کرتے ہیں اور انسان اس عالم یاس و امیدیں اپنے لئے (اپنی ذات اور نوع دونوں کے لئے) خوشگوار اور پُر امید مستقبل کے تصور سے تسلّی اور اطمینان حاصل کرتا ہے۔ یہ کیفیت ان کی حد درجہ فکری نظموں یا غزلوں میں بھی ہے۔ مثلاً ذیل کی غزل جو یوں خشک اور بے تاثیر ہے، اسی عینیت اور اس کی پیدا کی ہوئی آرزو کے سبب احساسات کے دائرے میں داخل ہوگئی ہے۔

فروغِ خاکیاں از نوریاں افزوں شود روزے
زمیں از کوکبِ تقدیر ما گردوں شود روزے
خیالِ ما کہ اورا پرورش دادند طوفاں ہا
زگردابِ سپہر نیلگوں بیروں شود روزے
یکے در معنیٔ آدم نگر، از من چہ می پرسی
ہنوز اندر طبیعت می خلد موزوں شود روزے
چناں موزوں شود ایں پیش پا افتادہ مضمونے
کہ یزداں را دل از تاثیرِ او پُر خوں شود روزے

غزل ذیل میں (کہ جس میں عینیت موجود ہے) اس سے بھی زیادہ جذبہ و احساس کارفرما معلوم ہوتا ہے۔

خیال من بہ تماشائے آسماں بودہ است
بدوشِ ماہ باغوشِ کہکشاں بودہ است
گماں مبر کہ ہمیں خاکداں نشیمنِ ماست
کہ ہر ستارہ جہان است یا جہاں بودہ است
بچشمِ مورِ فرو مایہ آشکارہ آید
ہزار نکتہ کہ از چشمِ ما نہاں بودہ است
زمیں بہ پشتِ خداوند بے ستوں دارد
غبارِ ماست کہ بر دوشِ او گراں بودہ است

زداغ لالہ خونیں پیالہ می بینم
کہ ایں گسستہ نفس صاحب فغاں بود است

پہلے بیان ہو چکا ہے کہ اقبال کے لب و لہجہ میں عموماً اثبات اور یقین کی کیفیت پائی جاتی ہے بیدل کے کلام میں بھی مدھم سی اثباتیت موجود ہے مگر اقبال کے افکار میں جو تیقن پایا جاتا ہے وہ بیدل کے کلام میں نہیں۔ بیدل کے ہاں شک و گمان ہے۔ مگر اقبال کے نظریے شک اور گمان کے شائبے سے بالکل پاک ہیں، ان کی باتوں میں وہ وثوق اور اذعان ہے جو الہامی اظہارات کا خاصہ ہے۔ بیدل کے اظہارات میں جو یقین نما کیفیت ہے وہ عارفانہ عقیدے پر مبنی ہے۔ اقبال کے عقائد میں عقلی یقین بھی ہے اور وجدانی وثوق بھی۔ اس سبب سے ان کی فکری شاعری میں تزلزل اور تذبذب مطلقاً موجود نہیں۔ چنانچہ وہ جب مستقبل کے متعلق پیش گوئی کرتے ہیں تو وہ ایک ایسی پختہ اور الہامی بات معلوم ہوتی ہے۔ جس پر عقل اور وجدان دونوں ایمان لانے کے لئے آمادہ ہو جاتے ہیں۔

خضر وقت از خلوتِ دشتِ حجاز آید بروں
کارواں زیں وادیٔ دور و دراز آید بروں
من بسیمائے غلاماں فرِ سلطاں دیدہ ام
شعلۂ محمود از خاکِ ایاز آید بروں

اقبال کے اثبات و تیقن کا ایک بڑا سبب یہ ہے کہ وہ 'انا' اور 'من' میں گہرا عقیدہ رکھتے ہیں۔ اس 'انا' اور 'من' کی نوعیت اُن کے افکار میں انفرادی بھی ہے اور اجتماعی بھی، سیاسی بھی ہے اور اخلاقی بھی، مابعد الطبیعیاتی بھی ہے اور صوفیانہ بھی۔ ان کے نظامِ فکر میں مائے من ایک مربوط اور وسیع تصور ہے اور اس کی جڑیں ان کی فطرت اور ذہن میں بے حد گہرے طور پر پیوست ہیں، یہاں تک کہ ان کی پوری شخصیت اس ہمہ گیر تصور میں ڈوبی ہوئی ہے۔ انھیں اپنی "انا" کے برحق ہونے کا کامل یقین ہے اور یہی یقینِ کامل ان کی ساری شاعری میں خونِ صالح کی طرح رواں دواں ہے اس سے ان کی شاعری کا لہجہ یقینی اور ان کی آواز غیر مبہم ہو گئی ہے۔ ان کے انا کی اجتماعی آواز اور من کی شخصی صدا، دونوں میں بڑا وثوق اور خاصا رعب و جلال پایا جاتا ہے۔ چنانچہ مندرجہ ذیل اشعار میں نظر آتا ہے۔

شرابِ میکدۂ من نہ یادگارِ جم است
فشردۂ جگرِ من بشیشۂ عجم است

خیالِ من بہ تماشائے آسماں بودہ است
بدوشِ ماہ و باغوشِ کہکشاں بودہ است

من ہیچ نمی ترسم از حادثۂ شب ہا
شب ہا کہ سحر گردد از گردشِ کوکب ہا

اقبال کے کلام میں کلمۂ من اور صیغہ ہائے واحد متکلم ان کے ذہنی اور طبعی رجحانات کے لئے کلید کا حکم رکھتے ہیں۔ اگرچہ جہاں تک محض استعمال کا تعلق ہے اکثر شاعروں کے کلام میں کلمۂ من کی کثرت نظر آئے گی۔ مگر عام شاعروں کے کلام میں یہ کلمہ ان کی شخصیت کا ترجمان کم ہوتا ہے۔ مگر اقبال کا من ان کی شخصیت کا سچا ترجمان ہے۔ اسی وجہ سے جہاں جہاں انھوں نے من کا استعمال کیا ہے، ان میں مفہوم اور صوت دونوں کے اعتبار سے خاص قوت پیدا ہوگئی ہے۔ چنانچہ معنوی لحاظ سے یقینِ محکم اور صوتی اعتبار سے "شدت" یعنی RAYTHM کا کھڑا ہونا اسی کیفیت کی پیداوار ہے۔ اقبال کے ہاں ما اور جمع متکلم کے صیغے بھی ہیں مگر وہ بھی من ہی کی بدلی ہوئی آواز ہے۔ وہ ما کا استعمال عموماً اس وقت کرتے ہیں جب وہ ذاتِ خداوندی کے سامنے نوعِ انسان کے نمائندے کی حیثیت سے کھڑے ہوتے ہیں، یا عارفانہ شوخی سے کام لیتے ہوئے خدائی کاروبار پر لطیف انداز میں لے دے کرتے ہیں۔ لیکن ایسے موقعوں پر بھی جب لہجہ میں خاص قوت اور دعوے میں غیر معمولی شدت پیدا کرنی مقصود ہوتی ہے وہاں من اور صیغۂ واحد متکلم ہی کا استعمال کرتے ہیں[1] اقبال کے فلسفیانہ کلام میں اثباتیت اور یقین کی محکمیت

---

[1] مثلاً "محاورہ مابینِ خدا و انسان" میں انسان کا لہجہ یہ ہے۔

تو شب آفریدی چراغ آفریدم
سفال آفریدی ایاغ آفریدم

بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر

اس حد تک ہے کہ ان کے ہاں سوالیہ جملے بھی (جو جستجو، حیرت اور شک کا ثبوت ہوا کرتے ہیں) یک گونہ اثباتی کیفیت پیدا کرتے ہیں۔ ان کے سوال بعض اوقات ایک ایسے ایجابی طنز کا پہلو لیے ہوتے ہیں جن کے اندر ایک جواب پنہاں ہوتا ہے۔ گویا ان صورتوں میں بھی ان کے ہاں شک اور گمان کے عناصر موجود نہیں ہوتے بلکہ ان کا تشکک اثبات و یقین کی تائیدِ مزید کا ذریعہ ثابت ہوتا ہے۔ ؎

درونِ سینۂ ما سوزِ آرزو ز کجاست؟
سبو زماست ولے بادہ در سبوز کجاست؟
گرفتم اینکہ جہاں خاک و ما کفِ خاکیم؟
بہ ذرہ ذرۂ ما دردِ جستجو ز کجاست؟
نگاہِ ما بہ گریبانِ کہکشاں افتد!
جنونِ ما ز کجا، شورِ ہاؤ ہو ز کجاست؟ (زبورِ عجم۔ ص ۷)

عرب کہ باز دہد عقلِ شبانہ کجاست؟
عجم کہ زندہ کند رودِ عاشقانہ کجاست؟
چو موج خیز و بہ یم جاودانہ می آویز!
کرانہ می طلبی بے خبر کرانہ کجاست؟

(زبور عجم ص ۱۱۲)

ان سوالوں میں حیرت و استعجاب کی کیفیت نہیں پائی جاتی۔ ان کے انداز سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ سائل سوالات کے جواب سے باخبر ہے اور اس کا سوالیہ انداز در حقیقت مخاطب میں یقین کی کیفیت پیدا کرنے کے لئے ہے۔ اقبال نے بعض موقعوں پر مکمل نظموں میں بھی سوال کے

بیابان و کہسار و راغ آفریدی
خیابان و گلزار و باغ آفریدم
من آنم کہ از سنگ آئینہ سازم
من آنم کہ از زہر نوشینہ سازم

(پیامِ مشرق ص ۱۳۲)

ذریعے مخاطب کے یقین کو ابھارنے کی کوشش کی ہے۔ زبورِ عجم کی مندرجہ ذیل غزل ریا نظم، اس کی بہترین مثال ہے، اس غزل کے آخری شعر میں سوال ہے۔ مگر باقی اشعار میں حکایتی یا ڈرامائی انداز ہے اس میں دو کردار پیش کئے گئے ہیں۔ ایک خدا تعالیٰ، دوسرا انسان (آدم)، خدا تعالیٰ آدمِ گم گشتہ کی تلاش میں ہے اور جابجا اس کو ڈھونڈتا پھرتا ہے۔ اس کی تصویر کھینچ کر آخر میں بڑا پُر لطف اور پر معنی سوال کیا ہے۔ اس کے لیے ساری غزل ملاحظہ ہو۔

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

گاہی بہ برگِ لالہ نویسد پیامِ خویش
گاہی درونِ سینۂ مرغاں بہ ہاؤ ہوست

در نرگس آرمید کہ بیند جمالِ ما
چنداں کرشمہ داں کہ نگاہش بہ گفتگوست

آہے سحر گہے کہ زند در فراقِ ما
بیرون و اندرون زبر و زیر و چارسوست

ہنگامہ بست از پئے دیدارِ خاکئ!
نظارہ را بہانہ تماشائے رنگ و بوست

پنہاں بہ ذرہ ذرہ و نا آشنا ہنوز
پیدا چو ماہتاب و بہ آغوش کاخ و کوست

در خاکدانِ ما گہرِ زندگی گم است
ایں گوہرے کہ گم شدہ مائیم یا کہ اوست؟

اس آخری شعر میں سوال موجود ہے۔ مگر یہ ایسا سوال ہے جس کا جواب خود سوال کے اندر موجود ہے بلکہ ساری غزل اس آخری شعر کا جواب ہے گویا یہ بھی اثبات ہی ہے۔ غرض ان کی شاعری میں (بانگِ درا کی بعض نظموں کو چھوڑ کر)، تحیّر کا وہ انداز بہت کم ہے جو شک اور بے یقینی سے پیدا ہوتا ہے۔ مگر بیدل کی شاعری میں حیرت اور سوال دونوں موجود ہیں جس کی وجہ سے بعض اوقات ان کی اثباتی آواز بھی لا ادریت

تشکیک اور ماورائیت کے پردوں میں چھپ جاتی ہے۔

اقبال کی فارسی شاعری (اور اردو شاعری میں بھی) صوفیانہ علامتوں کا بکثرت استعمال ہوا ہے۔ اس معاملے میں انہوں نے سب صوفی شاعروں سے استفادہ کیا ہے۔ چنانچہ صوفیوں کے افکار و تصورات کا ایک قدیم نمائندہ "موج" اور ایک دوسرا نمائندہ "بحر" ہے جو ان کے کلام میں ایک بڑے سلسلۂ فکر کا ترجمان اور شارح ہے۔ اس معاملے میں بھی اقبال اور بیدل میں ایک محدود حد تک مماثلت ہے۔ بیدل کے یہاں بھی عام صوفیوں کی طرح موج و بحر کی علامتیں پائی جاتی ہیں، چنانچہ انہوں نے اپنی مثنوی "طورِ معرفت" میں ان علامتوں کے ذریعے اہم اسرار و رموز بیان کئے ہیں۔ مگر حق یہ ہے کہ موج کے بجائے بیدل کے تصورات کا صحیح نمائندہ حباب ہے۔ حباب اقبال کے کلام میں بھی ہے۔ مگر اقبال کا ذہن حباب سے زیادہ موج سے دلچسپی لیتا ہے۔ یہیں سے اقبال اور بیدل کے ذہن و تصور کا فرق شروع ہو جاتا ہے اور یہیں سے یہ راز آشکارا ہوتا ہے کہ جہاں بیدل حباب کی صورت دکھا کر زندگی کو ثابت کرتے ہیں یعنی عدم کو منتہائے وجود سمجھتے ہیں وہاں اقبال موج کے شوقِ نمود کا تصور لا کر "ہستی" کے برحق ہونے کا یقین دلاتے ہیں۔ اب بیدل کے مندرجہ ذیل اشعار میں حباب کی تصویر دیکھئے۔

چوں حبابم الفتِ وہم نقاز نجیر پاست
خانہ بر دوشِ طبیعت را ہوا زنجیر پاست

از ہوا بر پاست بیدل خانۂ وہم حباب
در لباسِ ہستیٔ ما جز نفس یک تار نیست

گر آرزو شکندی شود عمارتِ دل
شکستِ موج بود باعث بنائے حباب

یہ بیدل کے عام تصورات ہیں، مگر اس میں کچھ شک نہیں کہ ان کے کلام میں کچھ طلب اور اثبات بھی ہے۔ اس کے ماتحت وہ حباب کو فنا اور عدم کا نمائندہ سمجھنے کے باوجود اسے میدانِ طلب اور سفرِ ہستی میں موج کا رفیق بھی سمجھتے ہیں۔

در طلب گاہِ دل چو موج و حباب
منزل و جادہ ہر دو در سفر است

بی جنبشِ دل راہ بجائے نتواں برد
یک سر جرسِ قافلۂ موج حباب است

رہرو از رنجِ سفر چارہ ندارد بیدل
موج دائم ز حباب آبلۂ پا دارد!

بیدل کے اس قسم کے افکار سے اقبال کا مانوس ہونا بالکل قدرتی تھا۔ کیونکہ ان افکار میں مسلّم متصوفیانہ رجحان کے باوجود طلب اور تڑپ بھی پائی جاتی ہے۔ جو اقبال کا رجحانِ خاص ہے یہاں تک کہ حباب جو بیدل کے کلام میں "ہستیٔ بے بود" کا نمائندہ ہے۔ اقبال کے کلام میں زندگی کی وہ جھلک دکھاتا ہے جو مثلاً اس مصرع میں ہے ؎

عین دریا میں حباب آسا نگوں پیمانہ کر

مقصودِ کلام یہ ہے کہ بیدل کی طرح اقبال نے بھی قدیم صوفیانہ "علامتیت" سے فائدہ اٹھایا ہے اگرچہ اقبال کے تصوّرات بہت سے امور میں بیدل سے مختلف ہو گئے ہیں۔

موج و بحر کے بعد اقبال کی خاص علامتیں شاہین، انجم اور لالۂ صحرا ہیں پرانی فارسی شاعری میں صرف حافظ نے شاہین و شاہباز سے کچھ دلچسپی لی ہے۔ مگر ان کے ہاں بھی ان کو علامت کا درجہ حاصل نہیں ہوا۔ محض استعارہ ہے اسی طرح لالہ فارسی شاعری کا مقبولِ عام لفظ ہے جس پر ہزاروں تشبیہات و استعارات کی بنیاد قائم ہے۔ مگر علامت کی حیثیت سے شاید کسی فارسی شاعر نے اس کو اتنی اہمیت نہیں دی جتنی اقبال نے دی ہے۔ باقی رہا انجم یا ستارہ سو یہ بھی اگرچہ شاعروں اور عاشقوں کا پرانا رفیق ہے۔ مگر اقبال سے بڑھ کر کسی نے اس کو اپنا ندیم و ہمراز نہیں بنایا۔

اقبال نے اپنے افکار کے لیے (مندرجہ بالا الفاظ کے علاوہ) جن جذباتی اور احساساتی پیرایہ ہائے بیان سے کام لیا ہے ان میں مندرجہ ذیل دو نمایاں حیثیت رکھتے ہیں۔

اوّل: مجذوب صوفی شاعروں کے اشتیاقی پیرایہ ہائے بیان۔

دوم: حافظ اور تازہ گویانِ ہند کے اسالیب

اقبال پر رومی کا اثر ایک تسلیم شدہ حقیقت ہے۔ مثنویوں کے علاوہ اقبال کی غزلوں اور نظموں میں بھی رومی کے اثرات موجود ہیں۔ چنانچہ انہوں نے رومی کی زمین میں کچھ غزلیں بھی لکھی ہیں، اور بعض بعض موقعوں پر ان کے مخصوص اسالیب بھی اختیار کر لیے ہیں۔ ان کے علاوہ سرمستی اور تواجد کی کیفیت بھی (اگرچہ ان کی مثالیں خال خال ہیں) ان کے ہاں کہیں کہیں پیدا ہوگئی ہے۔ ان سب صورتوں میں ان پر رومی کے تغزل کا اثر موجود ہے۔ مثلاً مثنوی "مسافر" میں درج ذیل غزل کا ڈھانچہ رومی کی ایک غزل کے تتبع کا پتہ دیتا ہے۔

از دیر مغاں آیم بی گردشِ صہبا مست
در منزلِ لا بودم از بادۂ اِلّا مست
وقت است کہ بکشایم می خانۂ رومی باز
پیرانِ حرم دیدم در صحنِ کلیسا مست

زبورِ عجم کی ایک غزل کا یہ مصرع رومی کی "مست" والی غزل سے متاثر معلوم ہوتا ہے۔

رقیب خام سودا مست و عاشق مست و قاصد مست
کہ حرفِ دلبراں ورائے چندیں محمل افتاد است

اقبال کی ان غزلوں کا منبع غالباً رومی کی یہ غزل ہے۔

رعد مطرب برق مشعل ابر ساقی آب مے
باغ مست و راغ مست و غنچہ مست و خار مست
آسماناچند گردی گردشِ عنصر بہ بیں!
خاک مست و آب مست و باد مست و نار مست

اس کے علاوہ اقبال کی یہ غزل بہ تبدیل قافیہ رومی کی زمین میں ہے۔ (ردعیرہ)

بنمای رخ کہ باغ و گلستانم آرزوست   بکشای لب کہ قند فراوانم آرزوست

یہ محض چند نمونے ہیں۔ دونوں شاعروں کے کلام سے اور بھی ہم طرح اور ہم زمین غزلیں نکل آئیں گی جن سے اقبال پر رومی کے اثرات کی مسلّم حقیقت اور بھی محکم و پختہ ہو جائے گی۔ ان سب باتوں کے باوجود (جیساکہ پہلے بیان ہوا) اقبال کی عام غزلوں میں رومی کی سی سرمستی موجود نہیں۔ اگرچہ بعض بعض جگہ ان کے کلام میں اس سرمستی کی ذرا سی جھلک ضرور پائی جاتی ہے۔ مثلاً ذیل کی غزل میں :-

بدہ آں دل کہ مستی ہائے او از بادۂ خویش است
بگیر ایں دل کہ از خود رفتہ و بیگانہ اندیش است
بدہ آں دل بدہ آں دل کہ گیتی را فرا گیرد
بگیر ایں دل بگیر ایں دل کہ در بند کم و بیش است
مرا اے صید گیر از ترکش تقدیر بیروں کش
جگر دوزی چہ می آید از آں تیرے کہ در کیش است

(زبورِ عجم - ص ۶۳)

اس غزل میں رومی کے اثرات کا پتہ اس خاص بات سے چلتا ہے کہ اس میں اقبال نے رومی کی عادتِ تکرار و اعادہ کا تتبع کیا ہے یہ رومی کا خاص اسلوب ہے کہ ان کے کلام میں جوش اور تواجد عموماً بعض لفظوں یا جملوں کے اعادہ و تکرار کی صورت اختیار کرتا ہے۔ مثلاً ذیل کے اشعار میں :

اے قوم بہ حج رفتہ کجائید کجائید
معشوق ہمیں جاست بیائید بیائید

(ساری غزل اسی طرح ہے)

آں کیست آں، آں کیست آں کو سینہ را غمگیں کند
چوں پیش او زاری کنی تلخ ترا شیریں کند

من ایں افلاکِ نہ تو[1] را نمی دانم نمی دانم
من ایں نقاشِ جادو را نمی دانم نمی دانم

---

[1] "تو" طبقے یا تہیں۔

(ساری غزل اسی طرح ہے)

مگر سرمستی کا یہ خاص انداز اور اس کے اظہار کا یہ خاص رنگ اقبال کے کلام میں صرف کبھی کبھی نمودار ہوا ہے اور عام اسالیب کے اعتبار سے اقبال کی شاعری خصوصاً غزل میں رومی کے یہ نقوش اتنے نمایاں نہیں، جتنے کہ بعض نقادانِ اقبال نے فرض کر لیے ہیں۔[1] اقبال کا اسلوب بیان رومی کے مقابلے میں شستہ و رفتہ ہے۔ مگر رومی کی غزل میں بیان کی ناہمواری ہر جگہ نمایاں ہے اور سادگی اور لہجے کی معصومیت کے باوجود اکثر موقعوں پر ظاہر ہو جاتی ہے جو بے ساختہ پن کی پیداوار اور تکلف سے بچنے کی کوشش کا نتیجہ ہے۔ اس کے علاوہ رومی کے ہاں نہایت بے تکلفی اور بے ساختگی ہے۔ وہ زندگی کے عام اور ایسی معمولی حالتوں کا بھی تذکرہ کر دیتے ہیں جن کو "اونچے درجے" کی غزل میں خوش گوار نہیں سمجھا جاتا مثلاً اس شعر میں دوسرا مصرع اسی امرِ واقعہ کا ترجمان ہے۔

مانہ زاں محتشانیم کہ ساغر گیرند
نہ ازیں مفلسگانیم کہ بُز لاغر گیرند

اقبال کی غزل میں یہ عامیت اور یہ ناہمواری نہیں اس میں تکلف اور تجمّل کی بہت سی صورتیں پائی جاتی ہیں، کیونکہ وہ غزل کے ان اسالیب کے دلدادہ ہیں جو حافظ کی پیروی میں وجود میں آئے۔

رومی کے علاوہ عراقی کا پُرسوز لہجہ بھی کہیں کہیں اقبال کی غزل میں نمودار ہوا ہے اور شاید جامی کا رنگ بھی بعض غزلوں میں پیدا ہو گیا ہے۔ مگر حق یہ ہے کہ ان کی غزلیات یا غزل نما نظموں میں ہمیں سب سے زیادہ حافظ اور تازہ گویانِ ہند کے اسالیب کا نقش نظر آتا ہے اور گو بظاہر یہ بات عجیب معلوم ہوتی ہے کہ اقبال جس شخص کی شاعری کے خلاف اپنی زندگی میں سب سے زیادہ جہاد کر چکے ہیں اسی شخص کو آج ہم ان کا ادبی پیر و مرشد قرار دے رہے ہیں۔ مگر کلامِ اقبال کا سرسری مطالعہ بھی اس بات کا ثبوت بہم پہنچا دیتا ہے کہ افکار و خیالات میں نہ سہی، کم از کم اسالیب کے معاملے میں، حافظ سچ مچ اقبال کے ادبی پیر و مرشد ہیں کیونکہ ان کے پیرایہ ہائے بیان اقبال کے کلام میں کچھ اس کثرت سے

---

[1] جناب عبدالمالک آروی صاحب نے "اقبال کی شاعری" میں زبورِ عجم کو دیوانِ شمس تبریز کا جواب قرار دیا ہے۔

بکھرے پڑے ہیں کہ اقبال وحافظ کی غائبانہ کشمکش بظاہر ایک خواب اور افسانہ بن کر رہ جاتی ہے مثال کے طور پر ذیل کی چند مثالیں ملاحظہ ہوں۔ جن میں اقبال نے حافظ کے مخصوص جملے اپنے اشعار میں جذب کر لیے ہیں۔

بلا زمانِ سلطان خبرے دہم ز رازے
کہ جہاں تواں گرفتن بنوائے دل گدازے

(پیام مشرق ص ۱۷۹)

از ما بگو سلامے آں ترکِ تند خو را
کاتش زد از نگاہے یک شہر آرزو را

(پیام مشرق ص ۱۸۱)

وز دیدہ آسماں کہ بہ گل گفت شبنمش
بلبل ز گل شنید و ز بلبل صبا شنید

(پیام مشرق ص ۱۶۳)

مرید ہمتِ آں رہروم کہ پا نہ گزاشت
بہ جادہ اے کہ در و کوہ و دشت و دریا نیست

(پیام مشرق ص ۱۸۹)

گہے صد لشکر انگیزی کہ خونِ دوستاں ریزی
گہے در انجمن باشیشہ و پیمانہ می آئی

(پیام مشرق ص ۲۰۷)

غلامِ زندہ دلانم کہ عاشقِ سادہ اند
نہ خانقاہ نشیناں کہ دل بہ کس نہ دہند

(زبور عجم ص ۹۲)

اقبال نے حافظ کی زمین میں جو غزلیں لکھی ہیں، ان میں سے بعض یہ ہیں (صرف مصرعِ اوّل درج کیا جاتا ہے)۔

ہست ایں میکدہ و دعوت عام است ایں جا

(پیام مشرق ص ۲۴۴)

بیار بادہ کہ گردوں بکام ما گردید

(پیام مشرق ص ۲۴۹)

جہانِ عشق نہ میری نہ سروری داند

(پیام مشرق ص ۲۱۰)

سرخوش از بادۂ تو خم شکنے نیست کہ نیست

(پیام مشرق ص ۲۱۷)

ساقیا بر جگرم شعلۂ نمناک انداز

(زبور عجم ص ۴۰)

چوں چراغِ لالہ سوزم در خیابان شما!
ای جوانانِ عجم جانِ من و جان شما

(زبور عجم ص ۱۷۹)

حافظ کا یہ خاص انداز ہے کہ کسی حکیمانہ نکتے کو بیان کرنے کے لیے ایک "کردار" پیدا کر لیتے ہیں، جس کی زبان سے وہ سب کچھ کہلوا دیتے ہیں۔ یہ ڈرامائی طریقہ اقبال کے یہاں بھی ہے۔

مطربِ مے خانہ دوش نکتۂ دل کش سرود
بادہ چشیدن خطاست بادہ کشیدن رواست

(پیام مشرق ص ۲۰۴)

دی مغ بچۂ با من اسرارِ محبت گفت
اشکے کہ فرو خوردی از بادۂ گلگوں بہ

(زبور عجم ۳۲)

حافظ کے کلام میں اضمار کی صورت بکثرت پائی جاتی ہے۔ (جس کا تتبع بعد میں آنے والے شعروں نے کیا ہے) وہ افعال میں ضمیر جمع غائب کی لاتے ہیں۔ جس کا فاعل عموماً مذکور نہیں ہوتا

اور فاعل کی تلاش خود تخیل کو کرنی پڑتی ہے اس سے کلام میں بڑا لطف پیدا ہوتا ہے۔ مثلاً

سطوت از کوہ ستانند و بکاہے بخشند

کلہ جم بہ گدا ئے سرراہے بخشند (پیام مشرق ص ۱۰۴)

تکیہ بر حجت و اعجازِ بیاں نیز کنند

کارِ حق گاہ بہ شمشیر و سناں نیز کنند (زبور عجم۔ ص ۱۰۰)

حافظ کے کلام میں پیام و سلام اور ساقی سے خطاب اور "بیار بادہ" کی صدا سے جو صورتیں پیدا کی گئیں ہیں۔ وہ اقبال کے کلام میں بھی ہیں۔ مثلاً

بہ توریاں ز من پا بگل پیامے گو

بیار بادہ کہ گردوں بکامِ ما گردید

حافظ کا مندرجۂ ذیل پیرایۂ بیان کاملاً اقبال کے کلام میں موجود ہے۔

دل خرابی می کند دلدار را آگہ کنید

زینہار اے دوستاں، جان من و جان شما (حافظ)

اقبال کے ہاں اس کی صورت یہ ہے۔

چوں چراغِ لالہ سوزم در خیابان شما

اے جوانانِ عجم جان من و جانِ شما (اقبال)

اور پھر اقبال نے جوانانِ عجم سے جو خطاب کیا ہے۔ وہ بھی حافظ کے اس خطاب سے اثر پذیر ہوتا ہے

ای صبا با ساکنانِ شہر یزد از ما بگو!

کائے سرِ ناحق شناساں گوئے میدانِ شما

اس کے علاوہ حافظ کے چند اور الفاظ بھی جو ان کے کلام میں "علامت" کا درجہ رکھتے ہیں اقبال نے اختیار کر لیے ہیں، جن میں سے بعض میں حافظ کی "علامتیت" برقرار رکھی گئی ہے۔ مگر بعض میں اقبال نے اپنی مخصوص "علامتیت" پیدا کر لی ہے۔ اقبال نے حافظ کے شخصی احساسات کو اجتماعی احساسات کا لباس پہنا دیا ہے۔ مگر پیرایۂ بیان عاشقانہ اور جذبات انگیز ہی اختیار کیا ہے۔ اقبال اور حافظ اس معاملے میں بھی مماثلت رکھتے ہیں کہ دونوں نے عشق کا وسیع تر مفہوم پیش نظر رکھا ہے۔ مگر اس

سے انکار نہیں کیا جاسکتا ہے کہ اقبال کے کلام میں فکریت کچھ اس طرح نمایاں ہے۔ اور ان کی شاعری پر علمی تصورات اس حد تک غالب ہیں کہ دونوں کے مؤقف میں بُعد اور فاصلہ بھی خاصا ہے۔ اقبال کی غزل میں حافظ کی غزل کی تاثیر نہیں۔ اقبال کی غزل میں سوچ بچار اور غور و فکر سے پیدا شدہ فکری منصوبہ بندی پیدا ہوگئی ہے جس کی خشکی کو دور کرنے کے لیے وہ دورِ مغلیہ کے شاعروں کے ہیجانی پیرایہ ہائے بیان اختیار کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں۔ اس کے علاوہ حافظ کے کلام میں ایک خاص قسم کی آرائش اور صنعت گری بھی پائی جاتی ہے۔ جس کے اثرات اقبال کے کلام میں کم سے کم ہیں۔ اقبال کے ہاں فارسی شاعری کی صنعت کاری کے نمونے کچھ زیادہ نہیں۔ وہ اصوات کی تجنیس وغیرہ کا تو خیال رکھتے ہیں اور آوازوں کی تکرار سے ایک خاص کیفیت پیدا کر لیتے ہیں۔ مگر انھوں نے صنائع معنوی وغیرہ سے عموماً اجتناب کیا ہے۔ حافظ کے کلام میں صنعت کے حسین انداز پائے جاتے ہیں جن کا بڑا مظہر تشبیہات کی ندرت اور جدت ہے۔ مگر اس معاملے میں اقبال کا مذاق جدا ہے۔[1]

---

[1] اقبال اور حافظ کی غزل کے موازنہ و مقابلہ کے لیے مندرجہ ذیل دو ہم طرح غزلیں ملاحظہ ہوں۔ صرف مطلع درج کیا جاتا ہے۔

حافظ

اگرچہ عرضِ ہنر پیشِ یار بی ادبی است
زباں خموش ولیکن دہاں پُر از عربی است

خیز و در کاسۂ زر آبِ طربناک انداز
پیشتر زانکہ شود کاسۂ سر خاک انداز

اقبال

بشاخِ زندگیٔ ما نمے ز تشنہ لبی است
تلاشِ چشمۂ حیواں دلیلِ کم طلبی است

ساقیا بر جگرم شعلۂ نمناک انداز
دگر آشوبِ قیامت بکفِ خاک انداز

ان غزلوں کے باہم مقابلے سے یہ واضح ہوگا کہ حافظ کا بیان لاثانی ہے اور ان کی غزل میں مضمون و معنی کی بڑی رنگینی ہے۔ حافظ کے اشعار جذبات کی دنیا میں عجب ہل چل پیدا کر رہے ہیں۔ یہاں یہ تصریح بے محل نہیں کہ فارسی شاعری کے ترکستانی یا خراسانی دبستان کے برعکس عراقی دبستان کے شاعروں نے حسنِ بیان کو دباتی لگے صنوبر،

اقبال کے اسالیب پر دورِ مغلیہ کے تازہ گوؤں کا اثر بھی گہرا نظر آتا ہے۔ مگر یہ یاد رہے کہ ان کے ہاں فغانی و نظیری کی معاملہ بندی اور عام فہم شوق انگیز پیرائے کچھ زیادہ منعکس نہیں ہوئے۔ اور

کو بڑی اہمیت دی ہے۔ ان کی غزل میں اخلاق، تصوّف، فلسفہ اور عاشقانہ مضامین کچھ اس طرح شیر و شکر ہو گئے ہیں کہ عشق مجاز کا بیان نسبتاً مبہم سا ہو گیا ہے۔ حافظ کی غزل میں عشق و محبت کا مضمون ایسے انداز میں بیان ہوا ہے کہ اس سے مجاز اور حقیقت دونوں کے طلبگار مطمئن ہو جاتے ہیں۔ اس پر ان کے فلسفہ زندگی نے ان کی غزل کو اور موثر بنا دیا ہے۔ یعنی اس نقطۂ نظر نے کہ دنیا ناپائدار ہے اور غم اس کا ناگزیر پہلو ہے اس لیے اس عمر چند روزہ کو خوشی سے گزارنا چاہیئے ان وجوہ سے حافظ کی غزل حسن لطافت اور تاثیر کا عجیب و غریب مجموعہ بن گئی ہے۔

محولہ بالا غزلیات میں سے غزلِ اوّل میں حافظ نے ہمارے احساس جمال، جذبہ جنس اور لذت حواس کو ابھار کر اور دلکش مذوقات اور مبصرات کا تصوّر دلا کر تخیل کو بڑے دل آویز مناظر کی سیر کرائی ہے۔ مثلاً اس شعر میں

جمالِ دخترِ رز نورِ چشمِ ماست مگر
کہ در نقابِ زجاجی و پردۂ عنبی است

اسی طرح دوسرے شعر میں صراحی چینی و شیشہ حلبی کا تصور دلایا ہے۔ جس سے نازکی اور نفاست کے احساسات بیدار ہوتے ہیں۔ غزل کے باقی اشعار میں لطیف احساسات کی رنگارنگی ہے جن سے غزل کا مرقع نہایت خوش رنگ ہو گیا ہے۔

اقبال نے اس کے برعکس اپنی غزل میں ہمارے اجتماعی، قومی اور دینی احساسات کو برانگیختہ کیا ہے اور وقتی اور عوامی مسائل سے قدیم تراکیب کو پیوند دے کر اپنی غزل کو اپنے عصر کے لیے حافظ کی غزل سے زیادہ مؤثر اور جوش انگیز بنا دیا ہے۔ جہاں حافظ کی غزل کا دائرہ اثر اور سرچشمہ تحریک ذاتی ہے وہاں اقبال کی غزل اجتماعی تقاضوں کی پیداوار بھی ہے اور ان کی تکمیل بھی کر رہی ہے۔

مختصر یہ کہ اگرچہ مجموعی لحاظ سے اقبال کو بہ حیثیت غزل گو حافظ کے برابر کھڑا نہیں کیا جا سکتا مگر حق یہ ہے کہ جہاں فارسی کے بڑے بڑے شاعر سر جھکا کر آگے بڑھے ہیں۔ وہاں اقبال کو یہ توفیق ملی ہے کہ وہ حافظ کی زمین پر متصرف ہو کر اور ان کے سامنے کھڑے ہو کر شرمندہ نہیں ہوئے بلکہ انہوں نے اپنے انفرادی انداز اور مخصوص فلسفہ زندگی کے طفیل حافظ کے نغمہ خواب آور کو نوائے جبریل آشوب بنا دیا ہے۔

فغانی کا سایہ تو ان پر مطلقاً پڑا ہی نہیں[1]۔ وہ تازہ گویان ہند کی جس صفتِ خاص سے متاثر ہیں۔ وہ ان کی استعارہ پسندی ہے۔ جس کا مقصود بیان میں جوش پیدا کرنا ہے اور مخاطب کے تخیل کو بغیر کسی حقیقی وجہ تحریک کے، محض ہیجان خیز الفاظ کے ذریعے ابھارنا تھا۔ اس رجحان کی وجہ سے متاخرین کی شاعری حقیقت سے خاصی ہٹ گئی ہے اور عمومی لحاظ سے اس میں بڑبولاپن پیدا ہو گیا ہے بدقسمتی سے اقبال کے کلام میں بھی اس کے کچھ کچھ اثرات منتقل ہو گئے ہیں۔ چنانچہ ان کے اشعار میں مبالغہ اور بے ضرورت جوش کی صورتیں پیدا ہو گئیں ہیں۔ جس کا نتیجہ یہ ہے کہ ان کی شاعری کا مطالعہ سکون اور راحت کا باعث نہیں ہوتا۔ اس سے طبائع میں ہیجان و اضطراب پیدا ہوتا ہے۔

اس کے علاوہ ہر چند کہ ان کی شاعری حقائق کی شاعری ہے۔ مگر ان کا مندرجہ بالا اندازِ بیان بعض اوقات خود ادراک حقائق کی راہ میں حائل ہو جاتا ہے۔ میری رائے میں اس کا بڑا سبب یہی ہے کہ انہوں نے تازہ گویان ہند[2] کے مذکورہ ہیجانی اسالیب کو استعمال کیا ہے اس سلسلے میں یہ ضرور یاد رہے کہ اقبال ایک بڑے پُر آشوب دور کے شاعر تھے۔ جس میں مسلمانان ہند بلکہ تمام اقوام ایشیا مدت کے بعد پھر خواب غفلت سے بیدار ہو کر ایک عظیم تصادم کے لیے آمادہ ہو رہی تھیں۔ یہ بڑی کش کش اور ہلچل کا زمانہ تھا۔ ایسے زمانے کا ادیب اور شاعر قدرتاً دل آویز اور سکون بخش لب و لہجہ کا حامل نہیں ہو سکتا۔ ظاہر ہے کہ ایسے دور کا شاعر تہیج اور تحرک ہی کا پیغام بردار ہو سکتا ہے۔ اس زمانے کے ہیجانات کے شاعرانہ اظہار کے لیے مغلیہ دور کے ہیجانی پیرایہ ہائے بیان خاصے موزوں اور کارآمد

---

[1] فغانی نے فارسی شاعری کے عراقی دبستان کے برعکس غزل کو عشق مجازی کا ترجمان بنایا اور ہوس کے مضامین کو بھی رواج دیا۔ یہ حافظ جیسے صوفی شاعروں کے مسلک کے خلاف بغاوت تھی۔ جن کے کلام میں مجاز و حقیقت اور تصوف اور تغزل کو باہم گھلا ملا دیا تھا۔ فغانی کا طرز بیان شوق انگیز ہے وہ معاملاتِ عشق کے عام واقعات کا بیان عام فہم انداز میں کرتا جاتا ہے۔ جذبات قلبی کے ساتھ ساتھ محبوب کی اداؤں اور ملاقاتوں کا تذکرہ اس کی شاعری میں عام ہے اس لیے بیان میں پیچیدگی اور تکلف مطلق نہیں۔ ایمائیت موجود رہے۔

[2] تازہ گوئی کی تعریف و تشریح کے لیے میرا مضمون "تحریک تازہ گوئی" ملاحظہ ہو۔ المعارف شمارہ ۵ لاہور

ثابت ہوئے اور اقبال نے ان سے پورا فائدہ اٹھایا۔ اگرچہ بعض اوقات اس تتبع میں ان کی حقائق پسندی کو نقصان پہنچ گیا ہے۔ متاخرین کے طرزِ بیان کا خاصہ یہ ہے کہ اس میں حقائق اور اشیا کی تصویریں ناقابلِ یقین حد تک پھیل یا سمٹ جاتی ہیں۔ سائے صرف لمبے ہی نہیں ہوجاتے بلکہ اشیا کی خاصیتیں منقلب ہوجاتی ہیں۔ گویا رائی کا پہاڑ بن جاتا ہے۔ اس طرزِ بیان سے حقائق کا صحیح ادراک نہیں ہوتا۔ حقائق کی بگڑی ہوئی صورتیں سامنے آتی ہیں اس میں آوازیں قدرتی نہیں رہتیں، بے ضرورت اور بے بنیاد طور پر خوفناک یا ڈراؤنی یا پھر بے حد باریک اور دھیمی ہوجاتی ہیں یہ اس بات کا نتیجہ ہے۔ کہ شاعر کے بیان اور مطالب کے درمیان ایک دوسرا عنصر حائل ہوجاتا ہے جو اس کوشش کی پیداوار ہے کہ کھانے کو بامزہ بنانے کے لیے بہر حال اس میں چٹپٹا پن ضرور ہونا چاہیئے۔ اور اگر اور کچھ نہیں تو نمک مرچ کی زیادہ مقدار ہی سے کچھ تلافی ہوجائے یعنی حقائق یا سچے جذبات نہیں تو نہ ہوں۔ حقائق اور جذبات کے کارٹون ہی سہی۔ ایسے کارٹون جن کے خط و خال کی شوخی ہی دل کشی کا باعث بن جائے۔ اس کوشش میں کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ حقیقتوں کی صورت بالکل مسخ ہوجاتی ہے اور ایسی موہوم تصویریں آنکھوں کے سامنے پھرنے لگتی ہیں کہ دل ڈرنے لگتا ہے۔ اور ایک طرح کا توحش پیدا ہوتا ہے۔ مغلیہ دور کے بعض فارسی شاعروں کا یہی حال ہے چند بڑے شاعروں کو اس سے مستثنیٰ کیا جا سکتا ہے۔ مگر بھرائی ہوئی آواز کو دردمندی کا قائم مقام بنا دینا عام ہے۔

اقبال اس معاملے میں اس حد تک تو نہیں پہنچے۔ مگر مبالغہ و استعارہ کا جوش انگیز اور تہیج خیز انداز ان کے کلام میں بھی نمایاں ہے۔ ان کے کلام میں بھی دل کا سوزِ دھیمی آنچ نہیں، شعلۂ آتش بن جاتا ہے ان کی دنیا میں بھی سائے لمبے اور فاصلے معدوم ہیں۔ ان کے ہاں بھی طبیعاتی حقیقتیں معکوس ہوجاتی ہیں۔ نغمے خوں ریز ہیں اور آنسو طوفاں خیز ان کا ذہن بھی افراط اور تفریط میں آسودگی پاتا ہے۔ اس کی وجہ ان کی یہی استعارہ پسندی ہے۔ جس کا سطورِ بالا میں ذکر ہوا۔ یہ انداز عموماً وہی ہے جو متاخرین کی شاعری میں ملتا ہے۔ اگرچہ اس کے لیے ایک وجہ جواز بھی ہے۔ جس کا اظہار پہلے ہو چکا ہے۔ یعنی ان کی بھرائی ہوئی آواز ان کے ہیجان طلب پیغام میں خارج از آہنگ معلوم نہیں ہوتی۔ بلکہ اس کے عین مطابق ہے۔

اقبال کے کلام میں استعاریت کے وہ سب انداز ہیں جو عرفی، فیضی، نظیری، غالب کے کلام میں ہیں۔ ذیل کی چند صورتیں محض بطور نمونہ پیش کی جاتی ہیں۔

نوا زنیم و بہ بزمِ بہار می سوزیم
شرر بہ مشتِ پرِ ما ز نالۂ سحرا است

مسنج قدرِ سرہ واز نوائے بی اثرم
ز برقِ نغمۂ تواں حاصلِ سکندر سوخت

بیار بادہ کہ گردوں بکامِ ما گردید
مثالِ غنچہ نواہا ز شاخسار دمید

ان اشعار کے استعارات یعنی "شرر"، "بہ مشتِ پرِ ما"، "برقِ نغمہ" اور "نواہا ز شاخسار دمید" میں متاخرین کی سی استعاریت پائی جاتی ہے۔ جس میں مبالغہ اتنا بڑھ گیا ہے کہ اشیا کی ماہیت بدل گئی ہے۔ اس کے علاوہ ان شعرا کے دوسرے تمام پیرائے بھی اقبال کے کلام میں کثرت سے ہیں مثلاً دورِ مغلیہ کے شاعروں کے پیرایہ ہائے اظہار میں وسعت یا کثرت کے لیے صفاتِ عددی کی بعض اس طرح کی صورتیں پائی جاتی ہیں مثلاً

یک شہر آرزو، یک جہاں دل، یک نیستاں نالہ وغیرہ اقبال بھی ان صورتوں سے بہت فائدہ اٹھاتے ہیں۔

از نوائے می تواں یک شہرِ دل در خوں نشاند
یک چمن گل از نسیمے سینہ خستن می تواں

ای سکندر سلطنت نازک تر از جامِ جم است
یک جہاں آئینہ از سنگے شکستن می تواں

اقبال کے کلام میں بعض موقعوں پر طالب آملی کی نازک استعاریت بلکہ جلال و اسیر وغیرہ کی ابہامیت بھی پیدا ہو گئی ہے۔

جادہ ز خونِ رہرواں تختۂ لالہ در بہار
ناز کہ راہ می زند قافلۂ بہار را

بہار میں تختۂ لالہ یوں معلوم ہوتا ہے کہ راستے میں رہزنوں کے ہاتھوں مسافر کا خون گرا ہوا ہو یہ کس نازمین کا ناز ہے۔ جو قافلۂ بہار پر رہزنی کر رہا ہے۔ بیدل کا یہ شعر بیان کے اعتبار سے اس کے بہت قریب ہے۔

تبسم کہ بہ خونِ بہار تیغ کشید،
کہ خندہ بر لبِ گل نیم بسمل افتادہ است

اقبال کے یہ اشعار بھی ملاحظہ ہوں۔

حنازِ خونِ دلِ نوبہار می بندد!
عروسِ لالہ چہ اندازہ تشنۂ رنگ است

عروسِ لالہ کس قدر رنگ کی دلدادہ ہے کہ نوبہار کے خون دل سے حنا بندی کرتی ہے۔

نم در رگِ ایام ز اشک سحر ماست
ایں زیر و زبر چیست فریبِ نظرِ ماست

زمانے کے رگ و ریشہ میں نمی (زندگی)، ہمارے اشک سحر کے طفیل ہے اور یہ زیر و زبر (زمین اور آسمان، نشیب اور فراز)، سب ہماری ہی نظر کے فریب یا کرشمے ہیں۔

در پیرہنِ شاہد گل سوزنِ خار است
خار است ولیکن ز ندیمانِ نگار است

شاہد گل کے پیراہن میں کانٹا سوئی کی طرح لگا ہوا ہے۔ لیکن حق یہ ہے کہ کانٹا اگرچہ کانٹا ہے۔ مگر محبوب کا ہم نشین ہے۔ اس لیے ناگوار نہیں۔

اسی طرح کثرت کے اظہار کے لیے صد اور ہزار کا استعمال عرفی اور فیضی وغیرہ کی یاد دلاتا ہے

صد نالۂ شبگیرے صد صبح بلاخیزے
صد آہ شرر ریزے یک شعر دل آویزے

صد جہاں می روید از کشت خیال ما چو گل
یک جہان و آں ہم از خونِ تمنا ساختی

اقبال عرفی کے بے حد مداح ہیں۔ مگر ان کی ستائش کی وجہ یہ نہیں کہ عرفی کے استعارات اور حقیقت سے دور لے جانے والے مبالغے ان کو پسند ہیں۔ بلکہ انہیں عرفی کی شاعری کا احتجاجی اور جارحانہ رجحان اور اس کا پرجوش طریقِ اظہار عزیز ہے۔ عرفی کے کلام میں آشوب و ہنگامۂ زندگی کے جنون انگیز، زہر چکاں اور آتش ناک حالتوں کے .... جو نقشے ہیں، وہ اقبال کی پسند کی چیز ہے اور اس لحاظ سے وہ نظیری سے زیادہ عرفی کے دلدادہ ہیں۔

لے بانگ درا میں ایک اردو نظم عرفی کی مدح میں ہے جس میں یہ ظاہر کیا ہے کہ عرفی کا تخیل سینا و فارابی کے تفکر کا ہم رتبہ ہے۔ اس کے علاوہ اس کے رجحان سخت کوشی کی بہت تعریف کی ہے۔ عرفی کا جوشِ حیات اور بلند نگہی اور خودداری کا جذبہ بھی ان کے لیے قابل توجہ ہے۔ مگر ان سب سے زیادہ عرفی کا اجتماعی اور جارحانہ رجحان اقبال کے لیے باعث کشش معلوم ہوتا ہے۔ مثلاً اس طرح کا:—

این رسم قدیم است کہ در گلشن مقصود
بر خاکِ بریز د گل و چیدن نگزارند
گر شربت و گر زہر بود چوں رسد این جام
باید ہمہ نوشید و چشیدن نگزارند
از تربیت آب و ہوا در چمنِ عشق
نخلے کہ شود خشک بریدن نگزارند

یہ احتجاجی رجحان جب سخت کوشی کے رجحان سے مل جاتا ہے، تو عرفی کا مجموعی نقطۂ نظر اقبال کے نقطۂ نظر کے قریب ہو جاتا ہے۔

مگر اقبال عرفی کے اس رنگِ تخیل کے مداح نہیں جو مثلاً اس شعر میں ہے۔

دلم چو رنگِ زلیخا شکستہ در خلوت
چو تہمت یوسف دویدہ در بازار

یہاں استعارہ کی بنیاد ایک محاورے پر ہے۔ جو پُر لطف ضرور ہے۔ مگر پُر اثر نہیں اور ذہن اور حقیقت کے درمیان پردہ ڈالتا ہے "در بازار دویدن" پر بنیاد رکھ کر غم اور تہمت دونوں کو بظاہر دوڑا دیا ہے مگر حقیقت میں یہ دونوں گھوڑے لنگڑے ہیں۔ منزل تک نہیں پہنچ سکے

نظیری کے کلام میں عشقِ مجازی کی عام اور میٹھی میٹھی باتیں بول چال کے انداز میں بکثرت پائی جاتی ہیں اس وجہ سے اس کے کلام کی استعاریت حقیقت کے شاید زیادہ قریب ہے اور جذبات نسبتاً سادہ انداز میں ظاہر ہوئے ہیں اور لب و لہجہ نسبتاً پرسکون اور فرحت بخش ہے۔ عرفی کا لب و لہجہ پرخروش، ولولہ انگیز اور آشوب خیز ہے اور ان کے استعارات میں غلو اس حد تک بڑھ جاتا ہے کہ حقیقتیں منقلب ہو جاتی ہیں۔ اور نہ صرف بے جان اشیاء جاندار بن جاتی ہیں۔ بلکہ مجرد صفات اور ذہنی کیفیات بھی چلتی پھرتی شخصیتیں بن جاتی ہیں۔ اقبال کا راستہ ان دونوں کے درمیان ہے ان کے ہاں نظیری کی طرح کے بول چال کے اشتیاقی پیرائے بہت کم ہیں۔ کیونکہ ان کا مرکزِ عشق متعین نہیں ان کے ہاں عشق کا تصور وسیع بھی ہے اور مبہم بھی۔ وہ سوزِ مشتاقی کی حد تک محبوب کی بات کہتے ہیں۔ اس کی اداؤں اور اس سے ملاقاتوں کا تذکرہ نہیں کرتے۔ غرض یہ کہ نظیری کی شاعری میں وہ دلچسپی ضرور لیتے ہیں، مگر وہ عرفی کی طرح ان کا محبوب شاعر نہیں۔ اگرچہ اس میں کچھ شبہ نہیں کہ وہ عرفی کے استعارہ در استعارہ کی بلندیوں اور گہرائیوں تک نہ پہنچنا چاہتے تھے نہ پہنچ سکے کم از کم ان کے استعارے عرفی سے زیادہ نظیری کے ہم رنگ ہیں یا پھر فیضی کے کہ ان کی لفظیات سے اقبال نے بہت فائدہ اٹھایا ہے۔ علم و حکمت میں فیضی اقبال کے ہم مشرب اور ہندی الاصل ہونے میں ان کے شریک حال تھے اس لیے دونوں کی بعض خصوصیات باہم مشترک معلوم ہوتی ہیں دونوں کے ہاں علم و فضل سے پیدا شدہ فکریت کا عنصر نمایاں ہے۔ دونوں اپنی فکریت کی خشکی اور خنکی

لے اقبال کے کلام میں نظیری کے اشعار کی کچھ تضمینیں ملتی ہیں اور نظیری کی کچھ تحسین بھی ہے مثلاً

بملکِ جم ندہم مصرعِ نظیری را
کسے کہ کشتہ نشد از قبیلۂ ما نیست

مگر یہ ساری تحسین نظیری کے کلام کے اس مختصر حصے کی ہے جس میں ہنگامہ طلب اور جوشِ سعی و جوشِ عاشقانہ پیرائے اقبال کے کلام میں ہیں۔

کو دور کرنے کے لیے ہیجان انگیز استعارات و کنایات سے فائدہ اٹھاتے ہیں۔ جن سے مخاطب کو گرمانا مقصود ہوتا ہے۔ چنانچہ پلنگ، نخچیر، فتراک، قید و صید، ناوک و سناں اور خون و آتش کا دونوں کے کلام میں بڑا مظاہرہ ہے۔ دونوں کے کلام میں فلسفہ کے مسائل بیان ہوئے ہیں۔ چنانچہ خرد، یقین، ایمان، جوہر، طلسم، بود و نبود کائنات آفاق، وجود اور اسطرح کے بے شمار فلسفیانہ الفاظ دونوں کے اشعار میں موجود ہیں، مگر دونوں میں فرق یہ ہے کہ فیضی کے ہاں کوئی؟ فلسفہ کارفرما نہیں، مگر اقبال کے سب اظہارات ایک مربوط نظام فکر کے تابع ہیں پھر یہ بھی ہے کہ جہاں فیضی کے کلام میں کبھی کبھی سردیٔ جذبات اور خشکی افکار کے عوارض پیدا ہو جاتے ہیں۔ اقبال اپنے اشعار میں فکریت کے غلبے کے باوجود مخاطبوں کے لیے کچھ ایسے جذبہ انگیز اور خیال انگیز پہلو پیدا کر لیتے ہیں کہ ان کے خالص علمی افکار بھی بے مزہ اور خشک نہیں ہونے پاتے۔

ان مباحث کا ماحصل یہ ہے کہ اقبال نے دورِ مغلیہ کے فارسی اسالیب کا گہرا مطالعہ کیا ہے اور گہرا اثر بھی قبول کیا ہے۔ چنانچہ ان کی شاعری میں اس دور کے تقریباً سبھی اہم اسالیب کا پرتو نظر آتا ہے۔ یہی معاملہ مرزا غالب کا ہے اس لحاظ سے مرزا غالب کو ان کا صحیح ادبی پیش رو قرار دیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ انہوں نے بھی اقبال کی طرح فارسی شاعری (خصوصاً متاخرین کی بہترین روایت کو اپنی شاعری میں جذب کر لیا تھا۔ غالب کے کلام میں نظیری کی معاملہ بندی عرفی کا جوش بیان بیدل کی علامتیت اور حقائق پسندی اور ظہوری کی تجمل پسندی بیک وقت موجود ہے اقبال کے کلام میں رومی اور عرفی کے جذب و تواجد کے علاوہ فیضی اور عرفی کا جوشِ بیان اور بیدل کی علامیت اور حقائق پسندی نکھری ہوئی صورت میں موجود ہے اس کے علاوہ اقبال اور غالب کی فطرتوں اور شخصیتوں میں بھی ایک گونہ مماثلت پائی جاتی ہے غالب کا تند و تیز لب و لہجہ، جارحانہ نقطہ نظر غم میں نشاط کا

لہ اقبال نے فیضی کی غزلوں کا بھی جواب لکھا ہے۔ مثلاً ذیل کی غزل :-

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

یہ فیضی کی جس غزل کا جواب ہے اس کا مطلع یہ ہے :-

دہر را مژدہ کہ روزِ دگرے پیدا شد　　کز خورشید سحرخیز ترے پیدا شد

پیوند، پُرخروش اور بارعب آواز اور حقائق سے دلچسپی، یہ سب باتیں غالب اور اقبال کو ایک مشترک سلسلے کا شاعر قرار دیتی ہیں۔

البتہ یہ ضرور ہے کہ غالب کو ظہوری کی تحمل پسندی سے جو شغف ہے یا بیدل کی پیچیدگی یا دقت پسندی سے جو الفت ہے اس میں اقبال اور غالب ہم مذاق نہیں۔ اس کے علاوہ یہ بھی کہ غالب کے کلام میں نظیری کی معاملہ بندی کا جو کامیاب رنگ پایا جاتا ہے۔ اقبال اس سے تقریباً محروم ہیں پھر اقبال اور غالب میں یہ فرق بھی ہے کہ جہاں اوّل الذکر اجتماعی احساسات کے نباض اور ترجمان ہیں۔ وہاں غالب کی آواز خالصتاً انفرادی اور شخصی ہے۔ بایں ہمہ غالب اور اقبال کی مماثلتیں بھی کم نہیں اقبال نے غالب کی بعض غزلوں کا جواب بھی لکھا ہے۔ یہ تتبع بھی ذہنی مماثلت ہی کا مظاہرہ ہے۔ مثلاً وہ غزل جس کا مطلع درج ذیل ہے۔

مثلِ شرر ذرہ را تن بہ تپیدن دہم
تن بہ تپیدن دہم بال پریدن دہم (زبورعجم ص ۵۷)

یہ غالب کی اس غزل کا جواب ہے جس کا مطلع یہ ہے۔

سوخت جگر تا کجا رنج چکیدن دہیم
رنگ شو اے خونِ گرم تا بہ پریدن دہیم

چند اور غزلیات کے مطلعے یہ ہیں۔

بیا کہ خاوریاں نقشِ تازہ بستند!
دگر مرو بطوافِ بتے کہ بشکستند (زبورعجم ص ۱۵۴)

موج را از سینۂ دریا گسستن می تواں
بحرِ بے پایاں بجوے خویش بستن می تواں (پیام مشرق ص ۱۹۰)

بازبہ سرمہ تاب دہ چشمِ کرشمہ زاے را
ذوقِ جنوں دو چند کن شوقِ غزل سرائے را (پیام مشرق ص ۱۹۲)

چہ خوش است زندگی را ہمہ سوز و ساز کردن
دل کوہ و دشت و صحرا، بہ دمے گداز کردن (پیام مشرق ص ۹۹)

اس موقعہ پر یہ ضرور واضح کر دینا چاہیئے کہ غالب کے کلام میں دورِ مغلیہ کی شاعری کی ہیجان انگیزی کا رجحان خاص کچھ زیادہ نمایاں ہے بعض اوقات تقریر کرنے والا رلانے سے پہلے خود رونی صورت بنالیتا ہے۔ اور بھرائی ہوئی آواز میں گفتگو کرتا ہے یا پھر ایسی باتیں کرتا ہے جس سے خواہ مخواہ رونا آجائے اسی کا نام ہیجان انگیزی ہے۔ کچھ اس طرح کی کیفیت غالب کی غزلیات میں بھی پیدا ہو جاتی ہے۔ وہ اذیت کا احساس اور اپنی مصیبت کا احوال کچھ اس انداز سے بیان کرتے ہیں کہ ان کی باتیں ہل چل پیدا کر دیں۔ اقبال کے کلام میں بھی ہیجان کا یہ عنصر ہے۔ مگر زمانے کے احساسات کے پیش نظر کچھ زیادہ ناگوار معلوم نہیں ہوتا۔

غالب اس معاملہ خاص میں عرفی کی تجسیم، تمثیل اور استعارہ بندی سے بھی کام لیتے ہیں اور عرفی کے جانشین خاص ہیں۔ مگر اقبال اختراعِ معانی کی اس کوشش میں عرفی اور غالب دونوں میں سے کسی کا تتبع نہیں کرتے۔ وہ استعارہ بندی میں بھی یہ دیکھ لیتے ہیں کہ حقیقت کہیں نظروں سے زیادہ اوجھل تو نہیں ہو گئی۔ چنانچہ ان غزلوں کے مقابلے سے جن کا قافیہ تپیدن و ہیم وغیرہ ہے اس خیال کی تائید ہو جائے گی۔

کلاسیکی روایت کے پابند، دورِ آخر کے ایرانی شاعروں میں سے قاآنی کی لفظی پیکر تراشی اور مصوری کے بھی کچھ نقوش اقبال کے کلام میں موجود ہیں۔ ایرانی شاعروں میں قاآنی اپنی رنگا رنگ مرقع نگاری کے لیے بے حد شہرت رکھتا ہے۔ جس کی پیش کردہ تصویروں میں جزئیات کی فراوانی اور تفصیلات کی کثرت اس حد تک ہوتی ہے کہ منظر کا کوئی گوشہ نظرانداز نہیں ہونے پاتا۔ وہ کائنات اور فطرت کے حسن پر گہری نظر ڈالنے کا دلدادہ ہے۔ اقبال کی بھی بعض نظموں میں اس کے خاص انداز کی جھلک نظر آتی ہے۔ مگر اقبال قاآنی کی طرح بیانِ حسن عبارت آرائی کے لیے نہیں کرتے۔ بلکہ وہ حسن فطرت سے روحانی مسرت حاصل کرتے ہیں۔ اور کائنات کے حسن و جمال کو بصیرتوں کا سرچشمہ خیال کرتے ہیں۔ ان کی منظرکشی خیالی اور بے مقصد نہیں ہوتی۔ بلکہ اس کے پس منظر میں وہ انسان اور کائنات دونوں کو ایک ہی بڑے سلسلہ عمل کا شریک کار تصور کرتے ہیں۔ اقبال کے یہاں قاآنی کی منظرنگاری کا صرف ایک ہی وصف نمایاں ہے اور وہ ہے جزئیات و تفصیلات کی فراوانی جن کی فراہمی میں شاعر دلی جوش و نشاط کا اظہار کرتا ہے۔ مثلاً ذیل کی نظم میں دیکھیئے۔

رخت بہ کاشمر کشا کوہ و تل و دمن نگر

سبزہ جہاں جہاں ببیں لالہ چمن چمن نگر

باد بہار موج موج مرغ بہار فوج فوج

صلصل و سار زوج زوج بر سر نارون نگر

لالہ ز خاک بر دمید موج بہ آب جو تپید

خاک شرر شرر بہ بیں آب شکن شکن نگر

زخمہ بہ تار ساز زن بادہ بہ ساتگیں بریز

قافلۂ بہار را انجمن انجمن نگر

دختر کے برہمنے لالہ رخے سمن برے

چشم بروئے او کشا باز بخویشتن نگر

(پیام مشرق ص ۱۵۶)

اقبال کے کلام کا ایک حصہ ایسا ہے۔ جس کی روح اور طرز بیان فارسی کے کلاسیکی اسالیب سے کہیں زیادہ مغربی شاعری کے اسالیب سے اثر پذیر ہے۔ مثلاً بعض قطعات اور غنائیہ نظمیں اور غزلیات بالکل مغربی زبانوں کی غنائی شاعری کا پرتو لیے ہوئے ہے۔ اقبال کے کلام میں یوں تو تسلسل مضمون اور ربط ہر جگہ موجود ہے۔ مگر کلاسیکی طرز کی غزلوں میں یہ تسلسل بعض اوقات واضح نہیں ہوتا۔ اس کے مقابلے میں جدید اور مغربی انداز کی، غزلوں یا نظموں میں فکر یا خیال کی مربوط لہر تمام اشعار میں برابر رواں معلوم ہوتی ہے۔ اور صاف صاف یہ دکھائی دیتا ہے کہ شاعر کسی بسیط تجربے کا اظہار کرتا ہے۔ مثلاً ذیل کی غزل (یا نظم) میں:

زمستاں را سر آمد روزگاراں ، نواہا زندہ شد بر شاخساراں

گلاں را رنگ و نم بخشد ہواہا ، کہ می آید ز طرف جوئباراں

چراغ لالہ اندر دشت و صحرا ، شود روشن تر از باد بہاراں

دلم افسردہ تر در صحبت گل ، گریزد ایں غزال از مرغزاراں

دمے آسودہ با درد و غم خویش ، دمے نالاں چو جوئے کوہساراں

ز بیم ایں کہ ذوقش کم نہ گردد ، نگویم حال دل با رازداراں

(زبور عجم ص ۵۳)

اس غزل میں تجربہ بسیط کا اظہار ہے اور شاعر کی فطرت ادراک حسن اور ذوقِ جمال میں خارجی ماحول سے ہم آہنگ ہے۔ ساری غزل میں اقبال کی عام غزلوں کے برعکس، سکون اور سکوت اور لطیف افسردگی کی وہ فضا نظر آتی ہے، جو ابتدائی زمانے کی ان اردو غزلوں میں نمایاں ہے جو بانگ درا میں ہیں غنائیت کا یہ رنگ خالص مغربی ہے جو کلاسیکی غزلیات میں نہیں ملتا۔ اس انداز کی غزلوں میں کہیں کہیں جستجو اور رازجوئی کا رجحان بھی ہے۔ جس کی مثالیں بانگِ درا کی اُردو نظموں میں بھی ہیں اور کچھ فارسی غزلیات میں۔ اس قسم کی ایک غزل کا مطلع یہ ہے:۔

ہنگامہ را کہ بست درین دیر دیر پا

زناریان او ہمہ نالندہ ہمچو نائی

اس قسم کی غزلیں زبورِ عجم میں زیادہ ہیں، پیام مشرق کی اکثر غزلوں پر حافظ اور متاخرین شعرائے فارسی کا نقش گہرا ہے۔ البتہ پیام کے قطعات، مخمسات اور مثلثات وغیرہ مغربی طرز کے ہیں۔

مشروطہ کے بعد کی ایرانی شاعری سے اقبال نے اگر کچھ اثر قبول کیا ہے تو وہ یہ ہے کہ انہوں نے بعض جدید (FORMS) نظمیہ ڈھانچوں کو پسند کرتے ہوئے ان کا تتبع کیا ہے۔ چنانچہ مسمطات اور موشحات کے بعض سانچے ان کی تصانیف میں موجود ہیں۔ ترجیع بند، ترکیب بند، مخمس، مسدس مربع اور مثلث وغیرہ سب صورتیں پائی جاتی ہیں۔ مگر اقبال نے "سرود" اور "تصنیف" کے بعض ایرانی سانچوں کو حقیقی اوزان اور مقبول کلاسیکی روایات سے ہٹا ہوا سمجھ کر استعمال نہیں کیا۔ اقبال نے بعض جدتوں کے باوجود وزن اور قافیہ کو ترک نہیں کیا۔ نہ انہوں نے پرانی شعری صورتوں کو بدلنے کی ضرورت محسوس کی۔ البتہ انہوں نے پرانے "یخ بستہ" تصورِ شعر میں ردوبدل ضرور کیا۔ انہوں نے غزل، قطعہ اور نظم کی حدود کو ایک دوسرے کے قریب تر کر دیا۔ انہوں نے رباعی اور مربع کے امتیاز کا خاتمہ کر دیا۔ انہوں نے ترکیب بند اور ترجیع بند کی نئی صورتیں تجویز کیں اور پرانے مسمط کے نئے سانچے اپنا لیے اور ان کو جوش انگیز مضامین کے لیے استعمال کیا۔ مگر ان کے مسمطات میں وہ دھما چوکڑی نہیں پائی جاتی جو بعض ایرانی وطنیہ "سرودوں" اور "تصنیفوں" میں ہے۔ انہوں نے بعض دوسرے غیر ضروری تکلفات بھی ترک کر دیئے۔ جو صدیوں سے فارسی شاعری میں مروج تھے۔ مثلاً تخلص بالالتزام لانا اور غزل کے آخر میں لانا یا مثلاً قطعات کو غیر عاشقانہ اور غزل کو عاشقانہ عارفانہ مضامین کے لیے مخصوص کر دینا اقبال نے

ان رسموں کی پابندی نہیں کی۔ ان کی مثنویاں رومی، سنائی اور شبستری کے تتبع کا پتہ دیتی ہیں اور عموماً مسلسل ہیں۔ بعض بعض جگہ نظامی اور رومی کے انداز پر حکایات اور تمثیلیں بھی ہیں۔ مگر جاوید نامہ اور مسافر میں دمیر تقی میرؔ اور میر حسنؔ کی اُردو مثنویوں کی طرح، مثنوی کے مسلسل مضمون میں مناسب غزلیات کو بھی پیوست کر دیا ہے۔ یہی حال رُباعیات کا ہے ان میں قدیم رُباعی نگاروں کے اثرات ظاہر ہوتے ہیں۔ مگر حق یہ ہے کہ اقبال کے کلام میں "نیاپن" ہر جگہ نظر آتا ہے۔ جو ان کے مخصوص پیغام اور منفرد تصور شعر کا نتیجہ ہے۔

اقبال کا ایک ممدوح ـــــ نظیری

اقبال نے اپنے کلام میں جن شاعروں کی ستائش اور ان کے اشعار یا مصرعوں کی تضمین کی ہے۔ ان میں سے ایک عہد اکبری کا مشہور شاعر نظیری بھی ہے۔ غور کیا جائے تو تضمین بھی تحسین ہی کی ایک صورت ہے۔ تضمین میں وہی کلام آتا ہے۔ جو پہلے پسند کی نظر سے دیکھا جاتا ہے۔ پھر انتخاب ہو کر تضمین کا شرف پاتا ہے۔ اقبال کے کلام میں نظیری کے اس قسم کے اشعار اور مصرعے اگرچہ زیادہ نہیں۔ مگر جس قدر ہیں وہ اس امر کو ثابت کرنے کے لیے کافی ہیں کہ اقبال کو نظیری کے کلام سے خاص دلچسپی تھی۔ اس کا دیوان ان کے مطالعات میں شامل تھا اور اس کی شاعری کو وہ تحسین کی نظر سے دیکھتے تھے۔ ایک غزل میں کھلی تحسین بھی کی ہے اور اس میں زمین بھی نظیری ہی کی اختیار کی ہے۔ اس غزل کا مطلع یہ ہے

بملک جم نہ دہم مصرع نظیری را ״کسی کہ کشتہ نہ شد از قبیلۂ ما نیست״

پہلے مصرعے کا پیرایۂ بیان صاف صاف بتا رہا ہے کہ اقبال کو نظیری کے اس مصرعے نے بے حد متاثر کیا۔ یہی وجہ ہے کہ انہوں نے داد بھی ایسی دی ہے۔ جو ان کی زبان سے، رومی کے سوا شاید کسی اور شاعر کو نہ ملی ہو گی۔ بلاشبہ عرفی بھی ان خوش نصیب شاعروں میں سے ہیں جن کے لیے اقبال کے دل میں بڑی عقیدت ہے۔ چنانچہ انہوں نے عرفی پر ایک نظم لکھ کر بڑی محبّت کا اظہار کیا ہے کئی اور موقعوں پر انہوں نے عرفی سے گہری وابستگی کا اظہار کیا ہے۔ مگر تحسین کا یہ نوکھا انداز، جو نظیری کے حصے میں آیا ہے۔ شاید عرفی کے لیے بھی استعمال نہیں ہوا۔ بظاہر داد و تحسین کا یہ طریق محض شاعرانہ اور رسمی بھی سمجھا جاتا ہے۔ مگر رسمی تعریف اقبال کی عادت نہ تھی۔ اقبال ہی ہمارے وہ شاعر ہیں۔ جو رسمی تعریف سے محترز رہے ہیں لہٰذا ان کی طرف سے پیش کی ہوئی اس داد کو رسمی نہیں سمجھا جا سکتا اور

ظاہر ہے کہ اس سچی داد و تحسین کے محرکات بھی اونچی قسم کے ہوں گے، جن کے زیر اثر اُن کا جذبۂ بے اختیار یہ انداز اختیار کرنے پر مجبور ہوا۔ قدرتاً ان کا تعلق ان ذہنی و جذباتی روابط سے ہوگا۔ جو اقبال کو نظیری سے وابستہ کئے ہوئے تھے۔

یہ تو ایک حقیقت ہے کہ رُومی و حافظ کے بعد اقبال نے اسالیب کے معاملے میں سب سے زیادہ استفادہ اگر کیا ہے تو عہدِ مغلیہ کے شعرائے فارسی سے کیا ہے۔ اور ان میں وہ خاص طور پر نظیری، عرفی، فیضی اور غالب کے خوشہ چیں یا گل چیں ہیں۔ اس کا سراغ ان کے کلام سے لگایا جا سکتا ہے۔ اس کا سبب سوا۔۔ اس کے کیا ہو سکتا ہے کہ اقبال محوّلہ بالا شاعروں کے حسنِ بیان یا بلندیٔ افکار سے متاثر تھے۔ جسے وہ اپنی شاعری میں جذب کر لینا چاہتے تھے۔ ان شاعروں کے وہ انداز خاص جن میں اقبال کو دلچسپی ہو سکتی ہے۔ کئی اور بھی ہوں گے۔ مگر شاید سب سے زیادہ جاذبِ توجّہ زندگی کی وہ تیز لے اور تنا لہر ہے جو ان کے کلام میں پائی جاتی ہے اور گو کہ ان میں سے بیشتر شاعر انسان کو تقدیر کا نخچیر یا صیدِ زبوں ہی مانتے ہیں، مگر ان کی شاعری میں طلب اور تڑپ کے کچھ ایسے انداز بھی نظر آتے ہیں جو انسان کی محکمی اور شرف کی گواہی بھی دیتے ہیں۔ فارسی کی عام شاعری میں قطع آرزو کا جو حیات سوز فلسفہ جاری و ساری ہے اس کی تلافی کی صورتیں اگر کہیں نظر آتی ہیں تو مغلوں کے اس ابتدائی زمانے کی شاعری میں نظر آتی ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ یہ دور بھی کوئی عظیم اثباتی فلسفہ پیش نہ کر سکا۔ کیونکہ اس زمانے کو ایک خاص فکری آزمائش سے گزرنا پڑا تھا۔ وہ آزمائش تھی اکبر کی عقلیت جو اعلیٰ علمی ریاضتوں کی پیداوار نہ تھی۔ بلکہ پیچ در پیچ ذہنی تضادوں کی مخلوق تھی جن کے زیرِ اثر ضد کا جواب ضد سے دیا جا رہا تھا۔ عہدِ اکبری کی اصل بڑائی اس کی ذہنی تحریک میں نہ تھی۔ اس کی بڑائی اس پرجوش روحانی تحریک کی صورت میں نمودار ہوئی۔ جس کی قیادت ابوالفتح گیلانی وغیرہ نے کی اور جس کی پرورش میں خانِ خاناں کی فیاضیوں نے خاص حصّہ لیا۔ غرض اکبری دور کی شاعری میں زندگی کا خون دوڑتا نظر آتا ہے اور یہی خون کی سرخی ہے جو اقبال کی نگہ میں کھب جاتی ہے۔ یوں تو عام عشقیہ اور صوفیانہ شاعری میں طلب اور عشق کی اہمیت جتائی گئی ہے۔ مگر زیرِ بحث دور کالب و لہجہ زندگی کی نوا سے معمور ہے۔

نظیری کا ایک عام مضمون یہ ہے کہ زندگی کے لیے عشق اور عشق کے لیے طلب اور جد و جہد ضروری ہے اور یہی وہ وسائل ہیں جن سے یہ مشتِ خاک اکسیر بن سکتی ہے۔ پھر زندگی ایک نبرد ہے

ایک معرکہ ہے، جس کو صرف جفا طلبی اور سخت کوشی ہی سے جیتا جا سکتا ہے پس کامیابیوں سے ہم کنار ہونے کی آرزو صرف اس شخص کو رکھنی چاہیے جو ناز کی اور آرام طلبی کا دل دادہ نہ ہو۔

عہدِ مغلیہ کی ساری جاندار شاعری میں زندگی کی کمیں آرزو پائی جاتی ہے۔ نظیری فیضی عرفی اور غالب ان چاروں کے کلام میں کہنگی و فرسودگی کے خلاف احتجاج، نظامِ دہر کے خلاف ایک شکایت، ایک شکوہ موجود ہے ان میں سے ہر ایک کے یہاں حیات کو بدلنے اور اس کو نئی بنیادوں پر کھڑا کرنے کی بے تاب خواہش نظر آتی ہے۔ اور یہ سب رجحانات وہ ہیں جو اقبال کے افکارِ خاص ہیں۔

مذکورہ بالا شاعروں کی لفظیات اور استعارات وکنایات ان کی شاعری کی معنوی لہر سے پوری طرح ہم آہنگ ہیں۔ زندگی، طلب اور تڑپ کے تاثر کو واضح اور مؤثر بنانے کے لیے حرکت، روحانی جوش، مقابلہ و جنگ کے استعارات استعمال کئے ہیں۔ ان شاعروں نے مبالغے سے معنوی مقصد کی خاطر بڑا کام لیا ہے۔ مبالغے سے کوائف کا نقش دلوں اور دماغوں پر زیادہ گہرا، زیادہ تیز اور شدید ہو جاتا ہے۔ اگرچہ ان میں سے ہر ایک کے انداز، لہجے اور آوازیں اپنی اپنی شخصیتوں کے مطابق جدا جدا ہیں۔ جس طرح ایک ہی میدان میں لڑنے والے کئی سپاہی ایک ہی معرکے میں جرأت آزماتے ہیں۔ مگر ان میں سے ہر ایک کا کس بل جدا جدا اور اندازِ پیکار مختلف ہوتا ہے یا جیسے ایک ہی دھن میں ایک ہی قسم کے راگ الاپنے والے کئی گائکوں کی مختلف آوازیں ہر ایک کے لیے وجہ امتیاز بن جاتی ہیں۔ اس لحاظ سے نظیری، عرفی، فیضی اور غالب کی آوازیں جدا جدا ہیں خواہ ان کے بعض رجحانات مشترک ہی کیوں نہ ہوں۔ اقبال ان میں سے ہر ایک کی طرف نسبت بہ نسبت ملتفت ہوئے ہیں۔ مگر اقبال کی شاعری اور ان کی شاعری کی مجموعی سپرٹ میں بیّن فرق پایا جاتا ہے۔ تاہم یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال کے دل میں ان شعرا کے متعلق جو غیر معمولی کشش ہے۔ اس کا بڑا سبب ان شعرا کا وہ جوش انگیز لہجہ بھی ہے۔ جو اقبال کے پیغام خاص سے بڑی مطابقت رکھتا ہے۔

سب سے پہلے نظیری کی اس غزل کو لیجئے۔ جس کے ایک شعر کی تضمین کر کے، اقبال نے نظیری کو بہت بڑا خراجِ عقیدت پیش کیا۔ غوغا نیست، دانا نیست، قافیہ ردیف ہے۔ نظیری کی یہ پوری غزل خصوصاً اس کا مطلع اقبال کے ذوق کے بالکل مطابق ہے۔ اس میں ایک معرکے کا تصور ہے جو جاں بازی اور سربازی کا متقاضی ہے۔ بنیز جفا طلبی اور خطر طلبی اقبال کے محبوب افکار ہیں۔ خواہ وہ غزل

کے لباس میں ہوں یا کسی اور پیرائے میں" کسے کہ کشتہ نہ شد از قبیلۂ ما نیست" میں جوش اور سرفروشی کا وہ رنگ ہے جو فکرِ اقبال سے مطابقت رکھتا ہے۔ نظیری کی غزل کے تیسرے شعر میں "صف بستہ" اور "معرکہ" کے الفاظ نے حسن و عشق کا عجب معرکہ گرم کر رکھا ہے۔ غزل کے باقی اشعار میں بھی اندازِ بیان برجستہ اور مضمون زندگی کا ترجمان ہے۔ غرض یہ ساری غزل حیات بخش ہے اور پہلا شعر تو جہادِ زندگی کا ایسا درس دیتا ہے جو کسی اور شاعر کے یہاں خال خال ہی ملے گا۔ اکبری، جہانگیری دور کی شاعری کا یہی لہجہ اس کو باقی ادوار کی شاعری سے ممتاز کرتا ہے۔

اس سلسلے میں یہ یاد رہے کہ نظیری اس معرکہ طلب لہجے کے باوجود خوش آواز غزل گو ہے۔ اس کی نوا فیضی اور عرفی کے مقابلے میں لطیف اور مدھم ہے اور بعض خاص صورتوں میں تو اس کی آواز بہت کمزور اور نرم و نحیف معلوم ہوتی ہے۔ وہ عرفی سے خاصا دور اور غالب کے زیادہ قریب معلوم ہوتا ہے اس کے کلام میں اقبال کی نوا بھی ہے۔ مگر جب اس کی غزل اس کے شخصی غم کی ترجمان بن جاتی ہے یا اس کے افسردہ مزاج کی آئینہ داری کرنے لگتی ہے۔ یا جب وہ معاملہ بندی کی روح میں ڈوب کر لکھتا ہے۔ تو وہ اقبال سے بالکل الگ شخص معلوم ہوتا ہے۔ اقبال کی وہ غزل جو نظیری کی مذکورہ بالا غزل کے جواب میں ہے یہ ہے ؎

ز خاکِ خویش طلب آتشے کہ پیدا نیست ‌‌ — تجلّیِ دگرے درخورِ تقاضا نیست
بملکِ جم ندہم مصرعِ نظیری را — "کسے کہ کشتہ نہ شد از قبیلۂ ما نیست"
اگرچہ عقلِ فسوں پیشہ لشکرے انگیخت — تو دل گرفتہ نباشی کہ عشق تنہا نیست
تو رہ شناس و ز مقامِ بے خبری — چہ نغمہ ایست کہ در بربطِ سلیمیٰ نیست
نظر بخویش چناں بستہ ام کہ جلوۂ دوست — جہاں گرفت و مرا فرصتِ تماشا نیست
بیا کہ غلغلہ در شہرِ دلبراں فگنیم — جنونِ زندہ دلاں ہرزہ گردِ صحرا نیست
ز قید و صیدِ نہنگاں حکایتے آور! — مگو کہ زورقِ ما روشناسِ دریا نیست
مریدِ ہمّتِ آں رہروم کہ پا نگذاشت — بہ جادۂ کہ درو کوہ و دشت و دریا نیست
شریکِ حلقۂ رندانِ بادہ پیما باش — حذر ز بیعتِ پیرے کہ مردِ غوغا نیست
برہنہ حرف نہ گفتن کمالِ گویائی است — حدیثِ خلوتیاں جز بہ رمز و ایما نیست

اقبال کی اس غزل میں ان کے پیغام کے مختلف اجزا جمع ہیں۔ ان کی خودشناسی، تحفظِ خودی خطر طلبی، معرکہ آزمائی، ہنگامۂ پیکارِ حیات، غلغلہ و غوغا، تسخیر و جہاں گیری، حسن و عشق کے نئے زاویے جدت اور تازگی غرض وہ سب باتیں پائی جاتی ہیں جو اقبال کی شاعری سے مخصوص سمجھی جاتی ہیں۔ ان غزلوں کے مطالعہ سے دونوں شاعروں کا جو فرق واضح ہوتا ہے۔ وہ اولاً یہ ہے کہ نظیری کے اشعار کا مرجع فرد اور اس کا قلب ہے۔ اقبال کے اشعار کا مرجع ملت اور اس کا اجتماعی وجدان ہے۔ اس کے علاوہ جہاں نظیری کے یہاں "رخصت تماشا نیست" کی مجبوری ہے۔ وہاں اقبال کی غزل میں "فرصت تماشا نیست" کی خود کافی بے نیازی ہے۔ اس لحاظ سے اقبال اور نظیری کے مشترک میدان بہت محدود معلوم ہوتے ہیں۔ مگر دونوں شاعروں کے پیغام میں مرجع اور مدعا کے عدم اشتراک کے باوجود لہجہ و گفتگو کے کئی مشترک انداز بھی نمایاں ہیں اور دونوں کی غزل کے تیور بھی باہم خاصے مانوس ہیں۔

اقبال کی شاعری کا ایک بنیادی خیال یہ ہے کہ زندگی جفاطلبی ہے اور اس میں خطرات و مصائب نہ صرف برداشت کرنے چاہئیں۔ بلکہ ان کو لازمۂ حیات سمجھ کر ان کا استقبال کرنا چاہیے۔

به کیش زنده دلاں زندگی جفاطلبی است
سفر به کعبه نکردم که راه بی خطر است

(پیام مشرق)

نظیری کے کلام میں بھی خطر طلبی اور سخت کوشی کے حق میں مواد مل جاتا ہے۔ پھر یہ بھی قابلِ غور ہے کہ نظیری پر حافظ کا اثر ایک مانی ہوئی بات ہے۔ مگر حافظ کی طرح کا شیوۂ تسلیم و رضا نظیری کے تصورات میں کوئی خاص مقام نہیں رکھتا۔ حافظ تو دہر کی قہرمانی قوتوں کے سامنے بے محابا ہتھیار ڈال دینے کے ... قائل ہیں اور ان سے نجات حاصل کرنے کے لیے مئے و مطرب کے معتقد ہیں وہ زمانے سے کھلی لڑائی کی ہمت نہیں رکھتے۔ چنانچہ لکھا ہے ؎

اگر ستیزه کُنی روزگار بستیزد!

مگر اکبری دور کے رجحانات حافظ کے دور سے خاصے مختلف تھے۔ اس لیے بیشتر امور میں نظیری نے حافظ سے الگ طرح سوچا ہے۔ نظیری میں اقبال کی سی مردانگی نہ سہی۔ مگر یہ ہمت تو ہے کہ

زمانے کے سامنے خم ٹھونک کر کھڑا ہو جاتا ہے اور کہتا ہے ؎

دہر چوں در دشمنی سُست است انگندم سپر
دشمن نامرد را من مرد میداں نیستم!

نظیری کے استعارات و لفظیات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس کے نزدیک سخت جانی اور جفاکشی کی بڑی اہمیت ہے، وہ تو نرمی و نازکی کو (حسن کے معاملے میں بھی)، کوئی خوبی کی بات نہیں سمجھتا۔ کیونکہ نرمی و نازکی کہیں بھی کام کی چیز نہیں۔

نشانِ ذوقِ حقیقت بہ نازکاں ندہند
چہ شد کہ فاختہ خوش گوی و سرو موزوں است

اسی سبب سے ہم دیکھتے ہیں کہ نظیری کے اشعار میں گلشن کے بجائے دشت سے محبت کا خاصا ذکر ہے وہ اپنے آپ کو فضائے دشت کا طائر کہتا ہے۔ اسے گلشن کی نرم اور خواب آور فضا میں راحت نہیں ملتی ؎

تا از فضائے دشت بگلشن فتادہ ام
از چشمِ طائرانِ نوازن فتادہ ام

دلم از زمزمۂ طرفِ چمن نہ کشاید
گوش بر قہقہۂ دامن کہسار کنم
نالۂ نغمہ سرایانِ چمن بی اثر است!
روشئے دام بہ ز مرغان گرفتار کنم

در چمن معذور دارید م اگر گردم ملول
نغمہ سنجِ کوہ و دشتم از گلستان نیستم

نظیری کو کوہ و دشت سے جو لگاؤ ہے۔ یہ بے سبب نہیں ہو سکتا۔ وہ ذہناً سخت اور قوی صفاتِ حیات سے رغبت رکھنے والا شاعر ہے۔ زندگی کے تجربات نے اسے جس بصیرت سے بہرہ ور کیا اس کی روشنی میں اس کو یہ محسوس ہوا کہ زندگی سراسر ایک معرکۂ خیر و شر یا معرکۂ جذبات ہے۔ اس میں تلخی و

نامرادی ایک ناگزیر حقیقت ہے اس سے نباہ کرنے کے لیے طبع بلاکش کی ضرورت ہے۔ سختی و درشتی اور ناگواریوں کو خوش آیند بنا لینے کی عادت تقاضائے حیات ہے۔

نظیری ایک نئی دنیا کی تخلیق کے لیے بھی تڑپ رکھتا ہے۔ وہ زندگی کے کہنہ و فرسودہ نظام کا شاکی ہے۔ اور اس کو ڈھا کر اس کے کھنڈروں پر ایک بالکل نئی دنیا تعمیر کرنا چاہتا ہے ؎

این جہاں زشت است طرح تازہ بر صفحہ کش
وین بنا سست است قصر قائمے بنیاد کن

بلکہ اسے نو قائم شدہ نظام عالم کی ابتری پر ہنسی آتی ہے ؎

تختۂ تعلیم گردون بین و نقش درہمش
خندہ چوں شاگرد زیرک طبع بر استاد کن

جہاں تک میں سمجھ سکا ہوں نظیری کے ذہن کو نظام کائنات کی تعمیر نو سے اتنی دل چسپی معلوم نہیں ہوتی جتنی اس بات سے کہ حیات کا نظام کہن برباد ہو جائے، خواہ اس کی جگہ کوئی نیا عالم ظہور میں آئے یا نہ آئے۔ یہ کیوں ہے؟ اس کے لیے اس کی ذاتی زندگی کے حوادث اور الم انگیز تجربات ذمے دار ہیں۔ یہی سبب ہے کہ اس کے لہجے میں درشتی سے زیادہ تلخی پائی جاتی ہے۔ اس کے لہجے میں وہ احتجاج اور وہ شکوہ ہے۔ جس میں کچھ کر گزرنے کا ارادہ پنہاں ہے۔ اس کے استعارات کچھ اور ہی زاویوں کا پتہ دیتے ہیں۔ نظیری اسی وجہ سے نور کی بجائے برق کی پرستش کرتا ہے مثلاً ؎

ما برق جائے نور بکاشانہ بردہ ایم
آتش بپاسبانی پروانہ بردہ ایم

یا مثلاً ؏

سینہ بر برق کشائیم و جگر تازہ کنیم
راہ عاشق بر میان ہفت دریا آتش است

یا مثلاً ؏ تن اگر خاک است امادل سراپا آتش است

اس کی ذہنی دنیا میں "سیلاب" اور "طوفان"، دونوں فنا کے کارندے ہونے کے باوجود حیات اور تعمیر کے نمائندے معلوم ہوتے ہیں۔ جن سے حیات کو ثبات و دوام ہے، زندگی کی ہمواریاں بھی چونکہ سکون و قرار

کی علامت ہیں اس لیے شاعر کو ان ہمواریوں سے بھی گویا ضد سی ہے۔ شور، آشوب، غوغا نظیری کے نظام حیات میں دلآویز نغموں سے زیادہ دل کشی رکھتے ہیں (کہ باخود ہر نفس آشوب غوغائے دگر دارم) "نغمۂ سنجیدہ" (شاعری اور محض موزونیت)، اسے مطلوب نہیں، وہ تو فغانِ درد کا طلب گار ہے ؎

نغمۂ سنجیدہ می گویند ایں را نالہ نیست
نے نشانِ درد دارد نے خراشِ رقتے

غرض ان سب تاثرات کا ثبوت ان کی لفظیات میں موجود ہے۔ چنانچہ آتش و سیل طوفان اور برق کا بکثرت استعمال ان کی خاص ذہنی رغبتوں کا پتہ دیتا ہے پھر تاخت و تاراج کے استعارے جو فیضی کے یہاں بھی پائے جاتے ہیں، نظیری کے اس رجحان کی اور بھی اچھی ترجمانی کرتے ہیں۔ آشوب سے نظیری کو جو خصوصی لگاؤ ہے۔ تلخیوں سے اس کو جو خاص محبت ہے، ناگواریوں سے جو خاص دلچسپی ہے۔ اس سے ان کے اس ذہنی رجحان کا اظہار ہوتا ہے کہ زندگی ایک معرکہ ہے، ایک پیکار ہے۔ اسی کے زیر اثر وہ زندگی سے نوش بے نیش کی نہ توقع رکھتا ہے نہ ایسی حلاوت کا آرزومند ہے[1]۔ اسی کے سبب اس کو زہر میں شکر خند کی سی حلاوت ملتی ہے اور گریۂ تلخ میں شہد و شکر کی سی مٹھاس۔ یہ سب باتیں دراصل اس تجربے کی پیداوار ہیں۔ جن کا سطور بالا میں ذکر ہوا۔

نظیری کے ذہنی میلانات میں پیش قدمی، ہرچہ باداباد اور تہور کے رجحانات کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔

ع پیشتر راندیم رخش از کارواں سودا زدیم!
ع آتش انگندم بمجلس، بال بر مجمر زدم
ع آتشے آوردم و در عرصۂ محشر زدم
ع سوئے ہر چشمہ شدم، چشمۂ حیواں کردم!
ع از بغل مینا برآوردیم و بر خارا زدیم!

---

[1] یکسی نشیں نظیری کہ بہ نیش نوش بخشد | چہ تمتع حلاوت زحدیثِ بی گزنداں
طعم حنظل را بہ عادت راست کردم در مذاق | من کہ شکر را ز تلخی از دہاں انداختم

اقبال نے مندرجہ ذیل شعر کی تضمین کی ہے۔ اس میں بھی وہی انداز تہور پایا جاتا ہے

ہر کجا راہ دہد اسپ بر آں تاز کہ ما
بارہا مات دریں عرصہ بتدبیر شدیم

اور یہ سب باتیں نظیری کی آشوب پسندی اور ہنگامہ دوستی کی شاہد ہیں۔ نظیری کا یہ رجحان خالص محبت کے مضامین میں بھی ظاہر ہو کر رہتا ہے۔ مثلاً حسن کے ہزاروں انداز ہوتے ہیں۔ اس میں رنگا رنگ دل فریبیاں پائی جاتی ہیں۔ اور نظیری کی نظر بھی ان دلفریب جلووں اور دل کش رنگوں پر پڑی ہے وہ یقیناً حسینوں کے ناز و غمزہ اور کرشمہ و ادا سے مسحور ہوتا ہے۔ مگر اسے اصلی راحت ایسے دوست کی قربت میں حاصل ہوتی ہے جو شوخ و ہنگامہ آفریں اور دل آشوب ہو اور جو لڑے عتاب رکھتا ہو شاید محبوبوں کے اسی "قبیلے" کی تعریف میں نظیری نے وہ مشہور غزل لکھی جس کا مطلع یہ ہے

بہوش سیر چمن کن کہ شاہداں مستند! قرابہ بر سر ابر بہار اشکستند

یہ نشے کی حالت میں محبوبوں کی باہم لڑائی بھڑائی کا نقشہ ہے اور اس میں قرابہ و صراحی کی شکست و ریخت کا سماں ہے۔ اس سے حسینوں کی طبع عربدہ جو کا پتہ چلتا ہے۔ اور ان کا یہی اندازِ خاص نظیری کو مرغوب ہے۔

ان سب ذہنی میلانات کا نتیجہ یہ ہے کہ نظیری کی نوا میں ایک خاص قسم کا جوش پیدا ہو گیا ہے۔ اس کی داخلی لہر اور ظاہری آواز ولولہ انگیز ہے۔ اس کے پیرایہ ہائے بیان میں وہ شور قیامت تو نہیں جو عرفی کے یہاں یا بعض اوقات غالب کے یہاں ہوتا ہے۔ مگر آشوب و ہمہمہ یقیناً ہے اسی وجہ سے اس کی عام غزلوں کی لے بھی جوش زندگی سے لبریز ہے۔ مثلاً ذیل کی غزل ملاحظہ ہو۔ اس کے الفاظ کتنے رعب دار اور اس کا لہجہ کس قدر تند ہے ہے

وقت آں آمد کہ خرگہ بر گل سوری زنی
لعبت چینی گزینی جام فغفوری زنی،
چہرہ از لعل قبایانِ بدخشانی کنی!
بادہ با فیروزہ خطانِ نشاپوری زنی

غزل کا صوتی طنطنہ، کتنا ہنگامہ خیز ہے!

نظیری کے ذہن کے یہ سب رنگ اقبال کے دل میں گھر کرنے والے ہیں۔ ان میں بہت کم

چیزیں ایسی ہیں جن کو رسمی یا اتفاقی کہا جا سکتا ہے۔ یہ اکبری دور کی خاص ذہنیت کی پیداوار اور اس دور کی شاعری کے مخصوص نتائج ہیں۔ نظیری کے یہاں بعض ایسے مضامین بھی ہیں جن کو روائتی کہنا چاہیئے مثلاً عقل کے مقابلے میں عشق کی فوقیت اور انسان کا اشرف المخلوقات ہونا وغیرہ۔ مگر اس نوع کے مضامین نظیری سے خاص نہیں۔ یہ عام صوفیوں کے عقائد ہیں۔ اس لیے اقبال کو اس معاملے میں نظیری سے بطور خاص استفادہ کی حاجت نہ تھی، نہ ان خیالات میں اقبال و نظیری کی ہم خیالی پر زور دینے کی کوئی ضرورت ہے۔

یہاں تک تو یہ بحث تھی کہ نظیری کس حد تک ذہنی اور جذباتی طور پر اقبال کے ہم قبیلہ شاعر ہیں۔ مگر نظیری کی شاعری ان تصورات سے الگ بعض دوسرے گوشوں تک بھی پھیلی ہوئی ہے۔ جن کی رنگین فضاؤں سے ان کا اپنا دور اور بعد میں آنے والے اردو اور فارسی کے بہت سے شاعر خاصے متاثر ہوئے۔ تذکروں کا مطالعہ یہ بتاتا ہے کہ اردو کے کئی شاعروں نے نظیری کے تتبع کا دعویٰ کیا اور مصحفی کے متعلق تو یہ کہا گیا ہے کہ اس نے ایک مکمل دیوان نظیری کے تتبع میں لکھا تھا رسماً بھی فارسی اردو کے بہت سے شاعروں نے نظیری سے عقیدت کا اظہار کیا ہے۔ اگرچہ یہ تو غائر مطالعہ ہی سے معلوم ہو سکے گا کہ کتنوں نے سچ مچ نظیری کے رنگ میں لکھ کر کچھ کامیاب نمونے پیش کیے۔ البتہ غالب کے بارے میں قطعی طور سے کہا جا سکتا ہے کہ اس کی شاعری کے ترکیبی عناصر میں ہمیں نظیری کی جھلک دکھائی دیتی ہے اور اس کا غالب نے اعتراف اور اعلان بھی کیا ہے۔

ے
جواب خواجہ نظیری نوشتہ ام غالبؔ
خطا نمودہ ام و چشمِ آفریں دارم

غالب پر نظیری کا رنگ اگر کہیں نظر آتا ہے تو معاملہ بندی اور ادا نگاری میں۔ وہ غزل خاص طور سے پیش نظر رہے۔ جس کا قافیہ ردیف ہے 'مناکش نگر، چالاکش نگر'، وغیرہ اس کے علاوہ بھی استفادہ کی کچھ صورتیں نظر آتی ہیں۔ مگر اقبال نے نظیری کی معاملہ بندی کو گویا ہاتھ بھی نہیں لگایا۔ نظیری اور اقبال یہاں تک پہنچ کر ایک دوسرے سے جدا ہو جاتے ہیں۔

نظیری اور اقبال کی مماثلتوں سے قطع نظر، اقبال نظیری کی شاعری سے بعض وجوہ سے دلچسپ

رکھتے ہیں۔ چند وجوہ کا تذکرہ کیا جا سکتا ہے۔ عہد مغلیہ کے فارسی شاعروں میں سے (غالب کو چھوڑ کر) کسی شاعر کی شاعری اس کی شخصی زندگی کی اتنی صاف صاف ترجمانی نہیں کرتی جتنی نظیری کی شاعری۔ نظیری کے کلام سے (غزل سے بھی) نظیری کی پوری شخصیت کی تاریخ لکھی جا سکتی ہے اس کی زندگی کے تقریباً سبھی نشیب و فراز اور باریک پیچ و خم اس کی شاعری سے معلوم کئے جا سکتے ہیں کاشان و ہندوستان کا تفاوت، احمد آباد کی زندگی کے اولین و آخرین دور، جوانی اور بڑھاپے کے احساسات رنج و غم اور شادی و مسرت کی دھوپ چھاؤں، محبت کے موضوع اور ان کے مخاطب، اور پری رویانِ یزد سے لے کر چشم ہندو و در عشق ترسازادہ تک محبت کے بدلتے ہوئے کئی رنگوں کا انعکاس اس کی غزل میں واضح صورت میں نظر آتا ہے اور قصیدوں اور مرثیوں میں تو اس کے جذبات کی رنگ برنگ تصویریں اور بھی نمایاں دیکھی جا سکتی ہیں۔ یہ تو واضح ہے کہ کسی شاعر کی شاعری اس کی سوانح عمری کی قائم مقام نہیں بن سکتی۔ مگر سوانح عمری کے داخلی انعکاسات کی نشاندہی کے لیے اس سے بہتر کوئی اور ذریعہ بھی نہیں۔ یہ البتہ اس شاعر کے بارے میں درست ہو سکتا ہے۔ جس کا ہر ہر شعر اس کے تجربات و حادثات زندگی کے براہ راست ردّ عمل کا نتیجہ ہو اور وہ شعر کو خلوص اور راست بازی کا آئینہ دار سمجھتا ہو۔ اس قسم کی سچائی اور راست بازی نظیری کے یہاں موجود ہے۔ اس نے اپنے تجربے کے ساتھ کبھی دھوکا نہیں کیا، نہ اس کے معاملے میں ریاکاری اختیار کی۔ نظیری کے اس خلوص سے اقبال کا متاثر ہونا قدرتی امر ہے۔

نظیری کے یہاں زندگی کے ہر دور کے احساسات کے واضح ثبوت ملتے ہیں شباب، ادھیڑ عمر اور پیری، تینوں ادوار کی الگ الگ نفسی کیفیتیں اس کی شاعری کے آئینے میں نظر آجاتی ہیں نظیری کے یہاں مقامی اشارات بھی خاصے ہیں، کاشان، یزد، نیشاپور، اور ہند کی جھلک بلکہ واقعاتِ تاریخی تک بھی اس کی غزل میں جذب ہو جاتے ہیں۔ مخصوص، معین تجربہ اور مقامیت کا احساس اس کے یہاں عرفی سے کہیں زیادہ ہے۔ نظیری کی بڑی امتیازی خصوصیت جس میں عرفی اور فیضی اس کے مقابلے میں کبھی ٹھہر نہیں سکے۔ وہ ان کی معاملہ بندی ہے۔ یا پھر بلکہ لذت الم جس کی تاثیر دل و جگر میں حیرت ہو جاتی ہے۔ عرفی کی غزل میں گرمی اور جوشِ بیان ہے۔ مگر خلشِ الم نہیں۔ نظیری کی دو باتیں عرفی کو حاصل نہیں ہوئیں، ایک تو وہ خراشِ غم جس کا ذکر ہوا اور دوسری وہ لطافت

بیان حسن کی ادائے خاص پر غالب جیسا خود نگر بھی عاشق تھا۔ عرفی کا جوش اور اس کے استعاروں کی شعلہ انگیز گرمی اپنی جگہ بڑی توانا چیز ہے۔ مگر آگ کو کبھی کبھی گلزارِ خلیل بننے کی بھی ضرورت ہوتی ہے۔ عرفی تو خود کہتا ہے کہ زندگی آگ بھی ہے اور سلسبیل بھی ہے :-

ہم سمندر باش و ہم ماہی کہ در اقلیم عشق ،
روئے دریا سلسبیل و قعرِ دریا آتش است

(عرفی)

لیکن عرفی کی شاعری میں آگ ہی آگ ہے۔ سلسبیل نہیں۔ سلسبیل اگر ہے تو نظیری کے ہاں اقبال نے عرفی کے تخیل کی تعریف کی ہے۔ اور اسے "حیرت خانۂ سینا و فارابی" کہا ہے۔ مگر سلسبیل کی حقیقت انہیں نظیری میں نظر آئی ہے۔ پھر نظیری کا غم بھی عجب طرح کا غم ہے۔ کچھ میٹھا میٹھا غم گر کھو جائے تو اس کے کھو جانے کا رنج ہو، کچھ ایسا غم کہ اس کی جستجو میں بھی لطف آئے۔ پھر یہ غم کسی ترش رو قنوطی یا جھلائے ہوئے افسردہ آرزو شخص کا غم بھی نہیں کہ طبع پر گراں گزرے، یہ تو ایک دانش مند آدمی کا غم ہے جس نے نیش و نوش دونوں کو اپنی فطرت میں جذب کرنے کی لذت پالی ہو۔

نظیری کی معاملہ بندی بھی صرف خارجی ادا نگاری نہیں۔ اقبال نے اس میں نفسیات شناسی کا عنصر بھی موجود ہے۔ عاشق و معشوق دونوں کی نفسیات کا علم اور انسانی جذبے سے باخبر ہے اور جذبے سے سرشار انسان کے دل و دماغ کے اثرات سے خاصا واقف ہے جذبات قلبی کا جو اثر عاشق اور معشوق کی ظاہری اداؤں اور عادتوں پر ہوتا ہے، اس سے بھی اس کو بڑی واقفیت ہے۔ جذبۂ انسانی کے متعلق نظیری کی بصیرت اس کو خاصا اونچا شاعر بنا دیتی ہے۔ وہ جب محبت اور نفسیات محبت کا بیان اپنی مخصوص شوق انگیز لَے میں کرتا ہے۔ تو اس کے اثر اور تاثیر کی حدیں بے کراں ہو جاتی ہیں۔ پُر جوش بیان، جذبات کی گرمی، سینوں کے رموز و اسرار سے واقفیت، حسن کی اداؤں کی مصوری، زندگی کی کچھ تحسین کچھ تعجب، کچھ زہر خند، کچھ شکر خند، کچھ جراحتیں اور ان پر نمک پاشی، کچھ مستی کچھ مے پرستی، کچھ گل پاشی۔ یہ ہیں نمایاں خط و خال نظیری کی شاعری کے۔

تذکرہ "گلزار ابرار" کے بیان کے مطابق نظیری آخری عمر میں خاصا صوفی بن گیا تھا۔ صوفیانہ عقائد کا رسمی بیان اس کے اشعار میں کافی ہے۔ بعض عاشقانہ غزلوں میں صوفیانہ لب و لہجہ بھی

پیدا ہو گیا ہے۔ مگر صوفیانہ جذب وسرور کی کیفیت کچھ زیادہ پیدا نہیں ہوسکی۔ اکبری دور کی عقل پرستی کا رنگ بھی کہیں کہیں چڑھا ہے۔ مگر سطحی، وہ بحیثیت مجموعی جذبے کا پرستار شاعر ہے اس کی شاعری جذبے ہی سے رنگین ہے۔ غرض یہ کہ نظیری کی نواجیات آفرین عناصر کی حامل ہے۔ جن کے سبب اس کی شاعری میں اقبال کو ذہنی اور نفسی یگانگت محسوس ہوئی۔

غالبؔ — پیشروِ اقبال

بلحاظِ زمانہ غالب کا پیشروِ اقبال ہونا تو حقیقت ہے۔ مگر کیا بلحاظِ فکر بھی وہ ان کے پیشرو تھے؟ اس قیاس کی جانچ کی جاسکتی ہے۔ مگر سوال ہو سکتا ہے کہ صرف غالبؔ ہی کو اس مطالعہ کے لیے کیوں مخصوص کر لیا جائے۔ یوں تو بے شمار دوسرے شعرا بھی تو اقبال کے پیش رو تھے؟ لیکن صحیح معنوں میں پیش روی جبھی ثابت ہو گی۔ کہ متقدم فنکار بعد میں آنے والے کسی عظیم تر فنکار کے اندازِ فکر اور اندازِ فن کی سمت نمائی کرے۔ ان بادلوں کی طرح جو بارش کی جھڑی لگنے سے پہلے آسمان پر چھا جاتے ہیں۔ افکار انسانی کی فضائے لطیف میں بھی اسی طرح کی ہوائیں چلتی رہتی ہیں۔ جن سے آنے والے طوفانوں کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔ فکرِ انسانی اور تہذیب اجتماعی کے افق پر ایسی علامتیں اکثر نمودار ہوتی رہتی ہیں جو ایک نئے دور کا اعلان کرتی ہیں۔

فکر و فن کی دنیا کا یہ عام واقعہ ہے کہ سماجی اور سیاسی عوامل ایک خاص دور میں بحران و طغیان کی حدوں سے گزر کر کسی نئی روش کی داغ بیل ڈالتے ہیں اور یہ عمل اچانک نہیں بلکہ آہستہ آہستہ ظہور میں آتا ہے۔ مدتوں کے داخلی عمل و ردِعمل کے بعد ایک نئی قسم کا شعور آنکھیں کھولتا ہے۔ بعض اوقات یہ محسوس بھی نہیں ہوتا کہ آنے والے نے اپنے پیشرو سے کچھ لیا بھی ہے یا نہیں۔ اور بعض دفعہ تو قدرت کچھ اس طریق سے کام کرتی ہے کہ پیشرو اور فیض یاب دونوں ہم دم اور ہم قدم معلوم ہوتے ہیں۔ یعنی ان کی آواز وقت کی آواز ہوتی ہے۔ جس میں دونوں آوازیں مل جاتی ہیں۔

جب غالبؔ نے یہ کہا تھا ؎

کہتے ہیں اگلے زمانے میں کوئی میرؔ بھی تھا

تو یہ ایک لحاظ سے میر کی محض اس پیشروی کا اعتراف تھا جس کے متعلق کوئی شبہ نہیں کیا جا سکتا۔ عمرانی لحاظ سے بھی دیکھا جائے تو میر و غالب میں اتنا بعد نہیں جتنا مثلاً ولی اور غالب میں ہے۔ محمد شاہ کے زمانے میں ضعفِ احساس کی جو لہر اٹھی تھی۔ اس سے میر اور غالب دونوں ہی متاثر ہوئے۔ میر پہلے اور غالب بعد میں۔ یہی وجہ ہے کہ دونوں کی لَے کے بعض انداز ایک دوسرے کے خاصے قریب ہیں۔

بہر صورت سوال ذہنی مماثلتوں کا ہے جو اتفاقی بھی ہو سکتی ہیں۔ مگر سماجی عوامل کے اثرات یقینی ہیں۔ مماثلتیں غالب اور اقبال میں بھی ہیں۔ میر و غالب کی باہمی مماثلتوں سے بہت زیادہ۔ غالب میر سے اتنے قریب نہیں ہیں۔ جتنے اقبال غالب کے قریب ہیں اوّل تو اقبال اور غالب کا زمانہ بہت قریب تھا۔ اقبال نے جن ادبی روایات میں تربیت پائی وہ غالب کے زمانے کی پروردہ تھیں۔ یہ صحیح ہے کہ زمانے کے لحاظ سے اقبال مثلاً چند دوسرے شعرا شبلی، حالی اور اکبر کے بھی زیادہ قریب تھے اور بعض سماجی اور قومی احساسات میں ان کے ہم خیال بھی تھے۔ مگر ان تینوں بزرگوں کو اپنے عصر کا نمائندہ خاص نہیں کہا جا سکتا۔ یہ تو چند متفرق آوازوں کے نمائندے تھے۔ پورے زمانے کی روح ان کے فن میں منعکس نہیں ہوئی اور پھر یہ ان نوابغ میں سے بھی نہ تھے۔ جن کا فن زمان و مکان کی حدوں کو پھاند کر آفاق کی وسعتوں پر چھا جایا کرتا ہے یہ الگ الگ متفرق اجزا تھے۔ جن کی شخصیتوں اور قابلیتوں کے مجموعی مواد سے اقبال کی منفرد اور نابغہ شخصیت وجود میں آئی۔ اس عہد کی نابغہ شخصیتیں دو اور صرف دو تھیں۔ اقبال اور غالب۔

مولانا حالی (اور شاید اس زمانے کے سارے نئے تقاضوں) نے غالب کے انتقال کے بہت جلد بعد غالب شناسی کے ایک نئی تحریک کی بنیاد رکھ دی تھی، جدید تعلیم اور جدید انداز نظر نے غالب کو وہ قبول عام بخشا کہ اس کے کلام کا مطالعہ وقت کا مقبول ترین ادبی فیشن بن گیا تھا اسی ترقی پذیر غالب پرستی کے زمانے میں اقبال کی شاعری نے پہلی انگڑائی لی اور ادبی ذوق و شوق کی اسی ابتدائی حالت میں اقبال کو غالب کی شاعری میں معنی کے بڑے بڑے طلسمات نظر آئے۔ اس کا اظہار ان کی نظم "مرزا غالب"[1] سے ہوتا ہے۔ جس کے ہر ہر شعر سے اقبال کی غالب شناسی اور غالب پسندی کا واضح ثبوت مہیا ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اقبال کے دل میں غالب کے افکار کی عزت کسی رسمِ عام یا روش

---

[1] مشمولہ بانگِ درا

عام کی بنا پر نہ تھی بلکہ اس سبب سے تھی کہ انہیں غالب کی شاعری میں ایک ایسا بڑا فنکار نظر آیا جس کے فن کے بعض پہلو خود ان کے اپنے رجحانات کے ہمرنگ تھے۔ انہیں مرزا غالب کی شخصیت اور ان کے فن میں اپنی ہی جھلک نظر آئی ہے

بہ آب جو نگرم خویش را نظارہ کنم
بایں بہانہ مگر روئے محرمے بینم

مذکورہ بالا نظم میں اقبال نے یہ واضح کیا ہے کہ مرزا غالب کو خالق نے جو تخیل عطا فرمایا تھا اس پر فکر انسانی متحیر ہے۔ اقبال کے نزدیک غالب اس حسن مطلق کے جویندہ تھے جو سوز زندگی بن کر کائنات کے ذرّے ذرّے میں موجود ہے۔ یہاں اقبال نے سوزِ زندگی اور حسن کو اپنی اصل منتہا کے لحاظ سے ایک ہی شے قرار دیا ہے، اس کے علاوہ اقبال کی نظر غالب کی شوخئ تحریر پر بھی پڑی ہے جو زندگی بخش اور حیات افزا ہے اس شوخئ تحریر سے ایک ایسا اسلوب پیدا ہوا ہے جس پر عرفی اور سعدی و حافظ بھی رشک کر سکتے ہیں۔

شاہد مضمون تصدق ہے ترے انداز پر
خندہ زن ہے غنچۂ دلّی گل شیراز پر

سعدی، حافظ اور عرفی تینوں فارسی کے شیرازی تھے۔ تیقن سے کچھ نہیں کہا جا سکتا کہ ان میں سے اقبال کا اشارہ کس کی طرف ہے۔ مگر اقبال کی اپنی پسند اور اقوال کو ملحوظ رکھا جائے تو عرفی ہی ان کے مدِ نظر معلوم ہوتا ہے۔ بہر حال اقبال، غالب کے اندازِ بیان کے دلدادہ ہیں اور یہ رائے ظاہر کرتے ہیں۔ کہ ان شیرازیوں کی شاعری تو غالب کے کلام کا مقابلہ نہیں کر سکتی۔ البتہ گلشن ویمر میں محوِ خواب ایک دوسرا خوش فکر و بلند مرتبہ شاعر گوئٹے ضرور ایسا ہے جو غالب کا ہمنوا و ہمسر بن سکتا ہے۔ کیونکہ یہ وہ شاعر ہے جس کی شاعری میں تخیل و تعقل دونوں اپنی اپنی بہار دکھا رہے ہیں ؎

آہ تو اجڑی ہوئی دلی میں آرامیدہ ہے
گلشن ویمر میں تیرا ہمنوا خوابیدہ ہے

اس نظم سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ غالب کی اہمیت اقبال کی نظر میں اس لیے بھی ہے کہ غالب ایک تہذیب کا نمائندہ اور ایک عظیم فکری، ادبی روایت کا وارث و ترجمان بلکہ آخری وارث

ترجمان، تھا۔ جس کے بعد جہان آباد یعنی دہلی کے بام و در نالۂ خاموش بن گئے۔ گویا غالب کی قدر و قیمت اس لیے بھی ہے کہ وہ ان تہذیبی و فکری قدروں کا شناسا و معیار شناس تھا۔ جن کی معیار شناسی خود اقبال کے فکر و فن کا امتیاز خاص ہے گویا اقبال کی نظر میں وہ ایک شخص تھا جو ان سے پہلے انہیں راستوں اور شاہراہوں کا سراغ لگا چکا تھا۔ جن کی نشاندہی بعد میں خود انہوں نے کی۔

ان سب تصریحات کا مقصود یہ ہے کہ اقبال جن رجحانات و اقدار کے نمائندے سمجھے جاتے ہیں ان میں سے بعض نمایاں رجحانات اور اقدار غالب کے یہاں بھی ہیں۔ مگر اس سے یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہیے کہ اقبال کی سب اقدار و خصائص غالب میں ہیں۔ صرف چند اقدار و خصائص ان دونوں شاعروں میں مشترک ہیں۔ ان کی فہرست یوں پیش کی جاسکتی ہے۔

۱۔ برجستہ اور جوش انگیز اسلوب

۲۔ ارتقائے حیات کے لیے سخت کوشی اور خارا شگافی کا سبق اقبال کی اصطلاح میں اسے "ستیز" کہا جاسکتا ہے۔

۳۔ جذبہ و تفکر کا اجتماع۔

۴۔ جنون و آشفتگی کا ایک خاص انداز۔

۵۔ خودی کا شعور۔

باینہمہ غالب کی پیشتر دی افکار و نظریات کے منظم سلسلوں میں اتنی نمایاں نہیں جتنی بعض شخصی و نفسی کوائف میں ہے یا پھر بعض اسالیب بیان میں جن کی نفسی روح اقبال کے ذہن و نفس اور نظریۂ تاثر کے بہت قریب ہے۔ غالب ایک برجستہ اسلوب اور فکر آفریں ذہانت کے مالک تھے۔ جس کی ندرت اور طرفگی، تجربہ و تخیل کے نئے میدانوں اور وادیوں کے انکشاف کے ساتھ ساتھ سرور و نشاط بھی پیدا کرتی ہے۔ غالب کی آواز میں لہجہ و صوت کی حد تک، اقبال کی آواز کا سا رعب و طنطنہ پایا جاتا ہے۔ اردو شاعری کے لہجے میں مدتوں سے بعض سماجی تاثرات کے ماتحت نسوانیت سی پیدا ہو گئی تھی۔ اس کو غالب نے بہت بڑی حد تک دور کر کے ایک توانا لہجہ بخشا۔ ان کی فارسی شاعری تو مردانہ اور قاہرانہ لب و لہجہ کے لیے امتیازِ خاص رکھتی ہے۔ غالب کے ہاں اظہار کے یہ پُر جلال پیرائے، جن کے آہنگ میں نشید زندگی کے ساتھ ساتھ ولولہ نشاط بھی ہے۔ اقبال کے

ہنگامہ خیز اسالیب کے نقوشِ اوّلین معلوم ہوتے ہیں۔ اس کا واضح ثبوت اقبال و غالب کی ان غزلیات کے تقابلی مطالعہ سے مہیا ہو سکتا ہے۔ جو ایک ہی بحر میں ہیں۔ مثلاً ذیل کی غزلیات جن کے چیدہ چیدہ اشعار یہاں درج کیے جاتے ہیں۔

غالبؔ

سوختِ جگر تا کجا رنج چکیدن دہیم
رنگِ شو ای خونِ گرم تا بہ پریدن دہیم
عرصۂ شوقِ ترا مشتِ غبارِیم ما
تن چو بریزد ز ہم، ہم بہ تپیدن دہیم
جلوہ غلط کردہ اندر رخ بکشا تا ز مہر
ذرہ و پروانہ را مژدۂ دیدن دہیم
بر اثرِ کوہکن نالہ فرستادہ ایم،
تا جگرِ سنگ را ذوقِ عدیدن دہیم،
شیوۂ تسلیم ما بودہ تواضع طلب
در خمِ محرابِ تیغ تن بہ خمیدن دہیم

اقبالؔ

شُلِ شرر ذرہ را تن بہ تپیدن دہیم
تن بہ تپیدن دہیم بال پریدن دہیم
سوز نوایم نگر، ریزہ الماس را!
قطرۂ شبنم کنم خوئے چکیدن دہیم
چوں ز مقامِ نمود نغمۂ شیریں دہیم
نیم شباں طبع را میل دمیدن دہیم
یوسفِ گم گشتہ را باز کشودم نقاب
تا بہ تنک مایگاں ذوقِ خریدن دہیم
عشقِ شکیب آزما خاک ز خود رفتہٗ
چشم ترے داد و من لذتِ دیدن دہیم

غالب از اوراقِ ما نقشِ ظہوری دمید
سرمۂ حیرت کشیم، دیدہ بہ دیدن دہیم

ان دونوں غزلیات کا پُرجلال لہجہ اور رقص آفریں آہنگ و صوت (جو اقبال کے یہاں "دہیم" کی بجائے دہیم کی پُر اعتماد ردیف کے سبب کچھ زیادہ نمایاں ہے)، ان دونوں شاعروں کے مزاج کے داخلی اشتراک و اتحاد کا صاف اعلان کر رہا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ اقبال کی طرح غالبؔ بھی متاخرین ہند کے شرمندۂ احسان ہیں۔ خصوصاً عرفی و نظیری کے' مگر عرفی و نظیری کی نفسی کیفیتیں بہت سے امور میں غالب سے بالکل مختلف ہیں۔ عرفی کا جوش بیان بے شک غالب کے جوش بیان کے مماثل ہے اور ان کے شخصی خصائص بھی غالبؔ بلکہ اقبال کے قریب ہیں۔ مگر اس سے انکار نہ کیا جائے گا کہ غالب کے جوش بیان اور نوائے گرم میں جو پیچھے جذباتی اور عمرانی تقاضے کارفرما ہیں۔ وہ عرفی وغیرہ کے یہاں نہیں۔ بہرحال وہ پُرجلال

مردانہ اور قاہرانہ آواز جسے اقبال نے "بانگ درا" اور غوغائے جرس بناکر اجتماعی مقاصد کے لیے استعمال کیا۔ غالب کے یہاں بھی واضح صورت میں موجود ہے۔ ان کے قصائد میں تو ایک طنطنہ ہے ہی، مگر ان کی عام غزلوں میں بھی بڑی توانائی اور قوت پائی جاتی ہے۔ اس موقعے پر زیادہ مثالیں پیش نہیں کی جاسکتیں، صرف ذیل کی چند غزلوں سے اس کا کچھ نہ کچھ اندازہ ہو سکے گا۔

خیز و بلے راہ روے را سر راہے دریاب

سحر دمیدہ و گل در دمیدن است مخسپ

بیا کہ قاعدۂ آسماں بگردانیم

رفتم کہ کہنگی ز تماشا برافگنم !!

نشاط معنویاں از شراب خانۂ تست

یہ سب غزلیں غالب کے جوش بیان کے عمدہ نمونے پیش کرتی ہیں۔ غزلیات کو امر و نہی کے صیغوں میں شروع کرنے اور ردیفوں میں امر و نہی کی کثرت سے ان کے ولولہ و جوش کا اظہار ہوتا ہے۔ عرفی کی طرح ہیجان خیز استعارات، معمولات و مسلمات سے اختلاف طنز و شوخی اور احتجاج و انحراف، ان سب پیرایہ ہائے اظہار سے یہ بات اچھی طرح ثابت ہو جاتی ہے کہ غالب نے ایک ایسا اسلوب تخلیق کیا۔ جس میں وہ خیالات بھی بڑی حد تک سما سکے۔ جو اقبال کی شاعری میں موجود ہیں اور وہ بھی جو غالب کے اپنے ہیں۔ غالب کے یہاں وہ افکار ہوں یا نہ ہوں جو اقبال سے مخصوص ہیں۔ مگر ان کا اسلوب بیان اقبال کے اسلوبِ بیان سے اشتراک کے خاصے پہلو رکھتا ہے۔

غالبؔ کے یہاں جو توانا لہجہ پایا جاتا ہے وہ جوش زندگی اور نشاط آرزو کی پیداوار ہے، وہ ایک ایسی شخصیت کے سرچشمہ ہائے باطن سے نمودار ہوا ہے۔ جس کے نزدیک زندگی کی تڑپ اور زندگی کی آگ ہی وہ متاعِ گراں مایہ ہے جو لذتِ درد اور لذتِ اوراک دونوں کی بیک وقت امین اور سرمایہ دار ہے

اقبال کی نفسی ساخت میں بھی یہی تب و تاب اور اضطرابِ دائم ایک مستقل عنصر کی حیثیت رکھتا ہے البتہ اقبال نے اضطراب کی ان پرسوز کیفیتوں کو اجتماعی آرزوؤں اور تمناؤں میں ڈھال لیا ہے۔ غالب کا سوز و درد عموماً انفرادی ہے، یا زیادہ سے زیادہ اس بلند تر انسانی نوعیت کا ہے جو صوفیانہ اندازِ نظر نے انہیں عطا کیا ہے اور جس کی غایت یہ ہے کہ جزو پھر کل سے ہم آغوش ہو جائے۔ کلیت کا وہ عارفانہ تصور ہے۔ جو زندگی کی عقلی اور مادی بنیادوں پر قائم نہیں۔ بلکہ ایسے ماورائی تصور پر قائم ہے۔ جس کا تعقل دشوار ہے۔ بایں ہمہ غالب و اقبال دونوں کا درد و سوز اپنی اصل حقیقت کے اعتبار سے ایک ہی ہے یعنی ولولۂ آرزو اور اضطرابِ شوق دونوں کے نفس کا ایک عنصر مشترک ہے۔

اقبال و غالب دونوں کے یہاں عقلی نظریات اور جذبات و تاثرات کی خلط ملط صورتیں موجود ہیں۔ فرق یہ ہے کہ اقبال کے جذبات و تاثرات عقلی تنظیم کے تابع رہتے ہیں۔ اقبال نے افکار ہی کو جذبے کی سطح پر لاکر ان کی خشک یا مجرد فکریت کو کم کر دیا ہے۔

اقبال کی شاعرانہ فطرت اور حکیمانہ طبیعت میں کچھ اس طرح کا امتزاج پیدا ہو گیا ہے کہ ان کے افکار جذبات اور ان کے جذبات افکار معلوم ہوتے ہیں۔

غالب کی شاعرانہ فطرت اور حکیمانہ طبیعت کے مابین اس قسم کا توازن ہے تو سہی مگر بڑھا نہیں ان کے یہاں جذبہ و تعقل کے مابین کش مکش بھی ہے۔ مجموعی لحاظ سے غالب کی فطرت شاعرانہ زیادہ اور حکیمانہ کم تھی۔ پھر بھی وہ تعقل و تفکر میں اعتقاد رکھتے ہیں۔ تعقل میں ان کا بھی ایک نظامِ فکر ہے۔ مگر نامربوط اور ڈھیلا سا۔ ان کا تعقل زیادہ سے زیادہ ان آزاد خیال صوفیوں کا تعقل ہے۔ جو شرح کے ظواہر کے خلاف آزادیٔ عقل اور شوخیٔ اندیشہ کی مدد سے تنقید کی جرأت کر لیتے ہیں۔ مگر ان کا نظامِ فکر کسی عقلی تنقید کی تاب نہیں لا سکتا۔

یہ عجب اتفاق ہے کہ اقبال جن کی شاعری میں ایک مربوط عقلی نظام موجود ہے۔ خود اپنی دعوت کے اعتبار سے "عقل" کی کارفرمائی کے منکر اور جذبے کے معتقد ہیں اور غالب جن کے یہاں عقلی نظریات کی حیثیت بھی زیادہ سے زیادہ جذباتی ہے، خود کو عقل و خرد کا بہت بڑا علمبردار کہتے ہیں۔ اور نظری طور پر عقل کو جذبے کے برابر بلکہ اس سے بھی زیادہ اہمیت دیتے ہیں۔ انہوں نے اپنے اردو اور فارسی کلام میں اندیشہ، عقل، خرد، دانش اور آگاہی کی اصطلاحیں جا بجا استعمال کی ہیں۔ داکثر موقعوں پر ہم معنی الفاظ کے طور پر بعض

موقعوں پر الگ الگ جداگانہ مفہوم میں، مگر ان سب حوالوں کو یکجا دیکھنے سے یہ گمان گزرتا ہے کہ غالبؔ کے نزدیک عقل کی حیثیت جذباتی وجدان کی سی ہے۔ یعنی وہ جذبے کی طرح کی ایک شے ہے۔ چنانچہ غالبؔ نے یہ خیال بھی ظاہر کیا ہے کہ عقل میں بھی مستی اور نشے کی کیفیت ہوتی ہے۔

بہ مستی خرد رہنمائے خود است
رود گر زخود ہم بجائے خود است
ازیں بادہ ہر کس کہ سرمست شُد
بافشاندنِ گنج تر دست شُد

غالب کے نزدیک عقل سے بصیرت بھی پیدا ہوتی ہے اور عقل نفس کی اصلاح و تہذیب بھی کرتی ہے عقل سے سیرتوں میں توازن پیدا ہوتا ہے اور ادراک کی روشنی بھی حاصل ہوتی ہے۔ عقل کے یہ وظائف قابلِ تسلیم اور درست ہیں اور یہ بھی اصولاً درست ہے کہ ؎

سخن گرچہ پیغام راز آورد
سرود ارچہ در اہتزاز آورد
خرد داند ایں گوہریں در کشاد
زمغزِ سخن گنج گوہر کشاد

خرد داند آں پردہ بر ساز بست
برامش طلسمے بر آواز بست

مگر غالب کا یہ خیال خاصا توجہ طلب ہے کہ خرد میں بھی ایک قسم کی مستی ہوتی ہے، ان کے اس خیال کی اصلیت کیا ہے۔ یہ تو آگے آتا ہے۔ مگر یہ سن لیجئے کہ اقبال کے نزدیک بھی علم و عقل میں سرور کی کیفیت ہوتی ہے۔ مگر اسے مستی نہیں کہہ سکتے۔

عقل گو آستاں سے دور نہیں!
اس کی تقدیر میں حضور نہیں

علم میں بھی سرور ہے لیکن
یہ وہ جنت ہے جس میں حور نہیں

غالبؔ اور اقبال کے نظریۂ عقل میں یہ تفاوت کیوں ہے؟ یعنی اقبال کے یہاں تعقل کی خالص اور منظم و مربوط صورتوں کے باوجود تعقل کی ستائش کم ہے اور وجدان پر زور دیا گیا ہے۔ مگر غالب کے یہاں تعقل کے نظام کی سستی کے باوجود عقل و تعقل کی اتنی تعریف ہے یہ کیوں ہے؟ جہاں تک میں غور کر سکا ہوں یہ فرق مذاقِ زمانہ کے سبب سے ہے۔ غالب کے زمانے میں عقل پسندی کی تحریک کی ابتدا تھی۔ اس میں معقولات کا شوق، بلندیٔ فکر کا ثبوت سمجھا جاتا تھا اور اس وقت تک عقلیت اور وجدان کے باہمی تصادم کے وہ اثرات منکشف نہ ہوئے تھے۔ جن سے وجدان اور روحانی تصوّرات کی ساری عمارت ڈھے سکتی ہے۔ اس لیے غالبؔ اپنی خرد پرستی کا بڑا چرچا کرتے ہیں۔ مگر اقبال عقل پسندی کے تمام نتائج سے پوری طرح باخبر تھے۔ ان کے زمانے میں تعقل کے جدید مرکزوں میں بھی نری عقلیت کے متعلق تشکک پیدا ہو چکا تھا۔ اس لیے اقبال کے یہاں عقل کے مقابلے میں وجدان کے حق میں زبردست ردّ عمل پایا جاتا ہے:

یہاں یہ بھی واضح کر دینا ضروری ہے کہ غالب کے یہاں "سخن" یعنی ادبی تخلیق عقل سے الگ ایک سلسلۂ عمل ہے۔ جس کو وہ عقل سے بلند تر نہ سہی، اس کے برابر درجہ عطا کرتے ہیں ؎

سخن گرچہ گنجینۂ گوہر است
خرد را دلے تابشِ دیگر است

ان کا عقیدہ ہے کہ سخن کی صحیح قدر و قیمت فکری عنصر کے طفیل ہوتی ہے تاہم ان کا کہنا یہ بھی ہے کہ سخن بھی ایک متاع گراں بہا ہے۔ جسے انہوں نے اپنا "جگر گوشہ" کہا ہے۔

گفتمش چیست جہاں گفت سراپردۂ راز
گفتمش چیست سخن گفت جگر گوشۂ ماست

خلاصہ بحث یہ ہے کہ غالبؔ تعقل کے مداح و معترف ہیں اور ان کی شاعری میں ایک فکری لہر بھی پائی جاتی ہے، وہ جذبات کے فکری تجزیہ کی بھی ضرورت محسوس کرتے ہیں اور کبھی ان کی علمی نوعیت اور حقیقت سے بھی سروکار رکھتے ہیں۔ مگر یہ بھی صحیح ہے کہ ان کی سوچ جذباتی انداز کی ہے، وہ جذبات پر

افکار کا مطمع چڑھانے کے عادی ہیں ساتھ ہی افکار ان کے یہاں بہت کم ہیں۔ ان کے کلام میں فلسفیانہ حقائق بھی پائے جاتے ہیں۔ مگر ان کے پاس کوئی مربوط سلسلہ نہ حکمت کا ہے نہ عرفان کا، وہ صوفی ہیں بھی اور نہیں بھی۔ البتہ ایک بات ایسی ہے وہ ہے انکا ایک آرزومند شاعر اور فنکار ہونا۔ اور یہ وہ مرکز ہے جس کے ارد گرد ان کی ساری نفسیات شناسی، ان کا سارا تعقل گھومتا ہے۔ وہ "دل گداختہ" کے مالک ایک عظیم شاعر ہیں۔ وہ حکیم نہیں، ان کا تعقل جذبہ پرستی ہی کا دوسرا نام ہے۔ وہ تعقل کے دعوے کے باوجود "یک رخ" ہیں۔ وہ اندیشۂ بلند کے باوجود اپنے ہی وجدان اور اپنے ہی قلب کے پرستار ہیں۔ دھواں ساتویں آسمان تک بھی پہنچ جائے۔ تب بھی یہ اسی آگ کا دھواں ہے جو بن میں لگی ہوئی ہے اقبال کے یہاں تعقل کی مخالفت کے باوجود بلند تعقل پایا جاتا ہے انہوں نے تاثر و تعقل کی آمیزش اس طرح کی ہے کہ ان کا شعر اور ان کی حکمت یکجا جمع ہو گئے ہیں۔ گویا وہ کلیم بھی ہیں اور حکیم بھی۔

غالب اور اقبال دونوں کے یہاں پر جوش آرزومندی پائی جاتی ہے۔ مگر یہاں سیرتوں کا فرق واضح ہے۔ اقبال نے اپنی آرزومندی کو انسان کی اجتماعی آرزوؤں اور امنگوں کی صورت دے دی ہے۔ کیونکہ اقبال کا غم انسانیت کی تکمیل کے لیے ہے۔ یہ غم کسی سے ملنے اور اس میں ڈوب کر محو ہو جانے اور خود کو فراموش کر دینے کی آرزو نہیں۔ بلکہ تسخیر، توسیع اور چھا جانے کی وہ آرزو ہے۔ جس کا تعلق پوری نوع انسانی سے ہے۔

غالب کی آرزومندی بھی شدید ہے۔ مگر اس سے مختلف۔ اس کی نوعیت خالصتاً انفرادی شخصی اور ذاتی ہے ان کا غم ذاتی آسودگی اور احساس ناتمامی سے بھی ابھرا ہے۔ ان کی آرزوئیں آسودہ ہو کر بھی آسودہ نہیں۔ اور ان میں سے بعض آرزوؤں کی نوعیت ایسی ہے۔ جن کی کوئی عقلی توجیہہ نہیں کی جا سکتی مگر ایک دل ہے اور ہزار آرزوئیں ہیں ؎

اب میں ہوں اور ماتم یک شہر آرزو

غالب کو اپنے غم سے لذت حاصل ہوتی ہے۔ یہ وہ غم نہیں جس سے دل بیٹھ جاتا ہے۔ بلکہ وہ لذت اور طلب اور بے تابی ہے۔ جس سے لذتِ آرزو نکلتی ہے۔ تاہم جو غم احساسِ ناتمامی اور احساسِ ضعف و زوال کا نتیجہ ہے۔ اس کا رخ انفعالیت کی طرف ہے۔ البتہ جو غم عام ناآسودگی سے نکلا ہے۔ اس میں طلب و امید کا اثباتی رخ پایا جاتا ہے ؎

بہ فیضِ بے دلی نومیدیٔ جاوید آساں ہے
کشائش کو ہمارا عقدۂ مشکل پسند آیا

نہ لائی شوخیٔ اندیشہ تابِ رنجِ نومیدی
کفِ افسوس ملنا عہدِ تجدیدِ تمنا ہے

یہ تو مسلّم ہے کہ ہر انسان کی زندگی میں کچھ خلا ہوتے ہیں جو کبھی پر نہیں ہو سکتے۔ دل کے ان داغوں کو کوئی مٹانا چاہے بھی تو مٹا نہیں سکتا۔ زخمِ دل کی لکیر پتھر کی لکیر سے زیادہ مستقل ہوتی ہے یہ ضروری نہیں کہ اس کے پیچھے کوئی بہت بڑا حادثہ ہی ہو۔ محض معمولی سی بات بھی گہرے زخم لگا سکتی ہے۔ کیونکہ احساس کی دنیا کے انداز نرالے ہوتے ہیں۔

غالبؔ کے یہاں ہر قسم کے غم پائے جاتے ہیں۔ ان کی شاعری کے ایک حصے میں ضعفِ حیات اور زوالِ عمر کا ماتم پایا جاتا ہے۔ ایک حصے میں اس بات کا غم والم کہ نفسِ انسانی میں یہ حوصلہ ہی نہیں کہ بقدرِ شوق دادِ عیش بھی دے سکے، اور پھر اس کا بھی کہ جتنا غم مطلوب ہے زمانہ اس سے بھی اس سبب سے محروم رکھ رہا ہے کہ اہلِ کمال کے حصے میں محرومی ہی محرومی لکھی ہے۔

بہر حال یہ طلسم کدۂ آرزو ہے۔ جس کے غم و نشاط کے شعبدے شاعر کے لیے وجہ سکون بھی ہیں اور وجہ اضطراب بھی، وہ بالکل قدرتی انداز میں ان غموں کا طالب بھی ہے اور ان کا شاکی بھی۔ مگر طلب و شکایت کی اس دو عملی میں اس کو بڑی لذت ملتی ہے۔ جس کا خمار اسے اکثر مضطرب رکھتا ہے۔ شوق دوروکی ان لذتوں میں وہ لذت بھی شامل ہے جسے لذتِ ادراک اور لذتِ تخلیق سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ صوفیا کے نزدیک لذتِ ادراک "جنون" کی ایک بڑی غایت ہے۔ ان کا عقیدہ یہ ہے کہ وحشت اور جنون سے صوفی کو دو فائدے حاصل ہوتے ہیں۔ اول سرورو مستی کی کیفیت دوسرا ادراک کی تجلی۔ اسی سبب سے صوفیوں نے، یہاں تک کہ عیسائی صوفیوں نے بھی جن کے عقائد کی عمدہ تشریح پروفیسر لیوبا نے اپنی انگریزی کتاب میں کی ہے۔ ان دونوں غائتوں کو برحق قرار دیا ہے۔ غالب بھی جنون کو ایک "لذت بخش" اور ادراک بخش" عارضہ خیال کرتے ہیں ؎

یک قدم وحشت سے درسِ دفترِ امکاں کھلا
جادہ اجزائے دو عالم دشت کا شیرازہ تھا

؎ کچھ نہ کی اپنے جنونِ نارسا نے ورنہ یاں
ذرہ ذرہ روکشِ خورشیدِ عالم تاب تھا

مگر لذتِ ادراک کوئی ایسی شے نہیں کہ اٹھے اور بازار سے خرید لائے۔ اس کے لیے نفس کو ایک جنونِ آشفتگی کی کیفیت سے متکیف کرنا پڑتا ہے۔ اور دل و جگر میں وہ گرمی پیدا کرنی پڑتی ہے۔ جس کا ذکر غالبؔ نے اس شعر میں کیا ہے ؎

؎ عرض کیجے جوہرِ اندیشہ کی گرمی کہاں
کچھ خیال آیا تھا وحشت کا کہ صحرا جل گیا

یا اس شعر میں کہ ؎

دل از تابِ بلا بگداز و خون کن
ز دانش کار نکشاند جنوں کن

یہ وہ اندازِ نظر ہے جو دانش و جنون کے متعلق اقبال کے افکار میں بھی ملتا ہے، اقبال و غالب کے خیالات کا، اسالیب کے ماسوا، کوئی دوسرا پہلو ایسا نہیں جو باہم اتنی مماثلت رکھتا ہو۔ اقبال نے دانشِ رسمی کے مقابلے میں جس کو غالبؔ "دانشِ سرد" کہتے ہیں، جذب و جنون کو جو اہمیت دی ہے۔ وہ اتنی مسلّم ہے کہ اس کے لیے کسی ثبوت کی ضرورت نہیں۔ غالبؔ کی طرح اقبال کے نظریہ میں بھی جنون و آشفتگی کی بڑی تقدیس ہے۔ فرق صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کا مجنوںؔ آشفتگی کے باوجود غالب کے مجنون سے زیادہ معقول اور بااصول ہے۔

غالبؔ کے ہاں غمِ عشق کے ساتھ وہ غم بھی ہے۔ جسے تخلیق کہا جاتا سکتا ہے

؏ نشاطِ زمزمہ و لذتِ جگرخواری

یہ وہ غم ہے جس سے فنکار کو ایک تکلیف وہ لذت ملتی ہے یا ایک لذت بخش تکلیف۔ ایک فنکار تخلیق سے پہلے اپنے تجربے کو اپنی شخصیت میں جذب کرتا ہے اور پھر اس طریق سے باہر لاتا ہے۔ کہ "جگرخواری" کے باوجود اس میں نشاطِ زمزمہ کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے۔ اس کا حال وہی لوگ جان سکتے ہیں۔ جنہیں غمِ تخلیق سے سابقہ پڑتا ہے۔

بنیم از گدازِ دل در جگر آتشے چو سیل
غالبؔ اگر دمِ سخن رہ بہ ضمیرِ من بری

آتش چکد ز ہر بنِ مویم اگر بفرض
ذوقم بجوشِ قرارِ گل و گلستان دہد

گریہ را در دل نشاطے دیگر است
خندہ بر لب ہائے خنداں می زنم

اب اقبال و غالبؔ کی بعض دوسری مماثلتوں کا ذکر آتا ہے غالب کی انا اور اقبال کی خودی میں بظاہر کوئی علمی یا فکری رابطہ نہیں۔ مگر ان دونوں شاعروں کے ان افکار کے پسِ پردہ جو شخصی احساس اور نفسی رجحان کارفرما ہے۔ اس میں ایک رابطہ ضرور قائم کیا جا سکتا ہے۔ غالب کی انفرادیت اور اس کا شعورِ کمال یا آرزوئے کمال خودی کے انفرادی و اجتماعی تصورات سے کچھ نہ کچھ رابطہ ضرور رکھتا ہے۔

یہ صحیح ہے کہ غالبؔ کی انا یا شعورِ خود کا دائرہ بظاہر محدود ہے کیونکہ اس کی وسعت "شخص" کے نفسی ممکنات سے ماورا معلوم نہیں ہوتی۔ مگر حقیقت میں اس شخصی انا کا علاقۂ اثر بھی کافی وسیع ہے اور اس کا تعلق ذاتِ شخص کے علاوہ ساری انسانی نوع سے بھی ہے۔ جس کا شعورِ خود انسان کو روحانی ارتقاء کی بلند ترین معراج پر پہنچانے کا ذمے دار ہے اور جب غالب یہ کہتا ہے کہ ؂

میں عدم سے بھی پرے ہوں ورنہ غافل بارہا
میری آہِ آتشیں سے بالِ عنقا جل گیا

تو اس سے مرزا غالبؔ کی ذات واحد نہیں بلکہ وہ ساری نوع ہے۔ جس کا وہ ترجمان ہے۔ صوفیوں کے شعورِ خود (عرفانِ نفس)، کی یہی تشریح ہے اور غالبؔ کا شعورِ خود بھی عام طور سے صوفیوں کے اس تصور سے جدا نہیں۔ اقبال کے شعورِ خود میں روحانی اور مادی دونوں قسم کی غایتیں موجود ہیں مگر صوفیوں کے شعورِ خود کا تعلق محض روحانی ارتقاء سے ہے۔ غالبؔ اور اقبالؔ کی بے خودی میں بھی یہی فرق ہے

بعض لوگوں نے یہ سمجھ لیا ہے کہ اقبال صرف خودی کے ترجمان ہیں۔ حالانکہ اقبال جتنے خودی کے مبلغ ہیں۔ اسی قدر بے خودی کے بھی شارح ہیں۔ اگرچہ غالب کی خودی اور بے خودی اور اقبال کی خودی و بے خودی میں مفہوم اور دائرہ اثر کے اعتبار سے خاصا فرق ہے۔ پھر بھی ان کے ڈانڈے کئی جگہ باہم مل جاتے ہیں۔ بالکل اسی طرح جس طرح حقیقت اور مجاز میں معناً واضح فرق ہو بھی۔ تب بھی ان کے کئی رخ ہم شکل ہوتے ہیں۔ کم از کم شکلوں اور صورتوں، طریقوں اور وسیلوں میں ہم رنگ ہونے کے کئی وجوہ نکل آتے ہیں۔ مثلاً اظہار و بیان ہی کو لیجئے۔ غالب کے یہاں جو شدید احساس اَنا ہے (انفرادی اور نوعی)، اس کے پیرایہ ہائے اظہار بڑی آسانی سے اقبال کے شعورِ اَنا کے ترجمان بن سکتے ہیں۔ اگرچہ عملی تشریح و تعبیر میں جدا ہی کیوں نہ ہوں۔

غالب کی اَنا کا عارفانہ رنگ تو وہی ہے۔ جو عام صوفیوں کا ہے۔ مگر ان کی اَنا کا خالص شخصی رُخ بھی نہایت نمایاں ہے ان کے شعورِ خودی کی انتہا یہ ہے کہ عالم انفس و آفاق میں روحانی اور ذہنی بلندی کا کوئی درجہ ایسا نہیں جو ان کو حاصل نہ ہو۔ منصورؔ، موسیٰؑ، فرہاد، زلیخا، مجنوں، غرض عاشقی اور روحانیت کی دنیا کا کوئی مشہور فرد ایسا نہیں جس کا کمال ان کے نزدیک عیب دار اور ناقص نہ ہو..... کوہکن؟ وہ تو رسوم و قیود کا بندہ تھا، اناڑی تھا، بے حوصلہ اور پیشہ ور قسم کا آدمی تھا۔ وہ تو یہ سمجھتا تھا کہ پتھروں سے سر پھوڑنے اور پہاڑوں کو کاٹنے سے کوئی شخص کسی کی محبت کو "جیت" سکتا ہے ؎

کوہکن نقاشِ یک تمثالِ شیریں تھا اسدؔ
سنگ سے سر مار کر ہووے نہ پیدا آشنا

مجنوں؟ وہ تصویر کے پردے میں بھی عریاں نکلا۔ جاذبۂ عشق سے خالی تھا۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو لیلےٰ گھر کی سب پابندیوں کو توڑ تاڑ کر صحرا میں کیوں نہ بھاگی آتی! منصور؟ سو اُن کی "تنگ ظرفی" پر تو غالب کے علاوہ بعض دوسرے "عالی ظرفوں" نے بھی بڑی لے دے کی ہے! یہ سب کیا ہے؟ وہی شعورِ ذات اور احساسِ خودجس کے کمال کے سامنے کسی اور کا کمال نظر میں جچتا ہی نہیں۔ یہ سب شعورِ خودی کی تجلیات ہیں، جو کلامِ اقبال میں ایک بصیرت افروز فلسفے کی صورت میں آفتاب بن کر ظاہر ہوئیں۔ اور غالب کے یہاں بھی ان کی جھلک ہے۔

اقبال کا فلسفہ تسخیر و ستیز بھی خودی سے مربوط ہے، زندگی، جو خودی کی نمود ہے۔ دائمی جدل و

پیکار سے تشکیل پاتی ہے۔ اسی پیکار سے ارتقا پذیر ہو کر اس منزلِ کمال کی طرف بڑھتی جاتی ہے جو زندگی کے مقدر میں ہے۔ خودی تسخیر و ستیز اور جدل و پیکار کی معمولی اور ابتدائی علامت ہے قوتِ ارادی کی مضبوطی اور ان نامقبول اثرات کو تسلیم نہ کرنا جو خود کو ضعیف کرنے والے ہوں۔ طلب دائم مقاومتِ دائم جارحانہ پیش قدمی، جس میں خود کا اثبات پایا جاتا ہے، اس تسخیر و پیکار کا مسلّم حربہ ہے۔ یہ حربہ تسخیر کے شخصی، نوعی اور اجتماعی سب شعبوں کے لیے ضروری ہے۔ عشق کی ہر صورت اور شوق کے ہر مرحلے میں اسی سے کام چلتا ہے۔ طلب کے ہر سفر میں اسی سے ساز و یراق مہیّا ہوتا ہے۔

اقبال کی شاعری میں تسخیرِ کائنات اور کشودِ حیات کی جو صورتیں پائی جاتی ہیں وہ تو ظاہر ہی ہیں غالب کے کلام میں بھی ستیز، جارحانہ پیش قدمی اور اثباتِ خود کی صورتیں کچھ کم نہیں۔ مثلاً ناآسودگی، ایک نئی زندگی کی تخلیق و تشکیل، اور اس کے لیے جارحانہ اور انقلاب آفریں اندازِ فکر، غالب کی کئی غزلیات میں ملتا ہے۔ مثلاً اس غزل میں جس کا مطلع یہ ہے ؎

بیا کہ قاعدۂ آسماں بگردانیم
قضا بہ گردشِ رطلِ گراں بگردانیم

اور مقطع یہ ہے ؎

من وصالِ تو باور نمی کند غالب
بیا کہ قاعدۂ آسماں بگردانیم

اہتمام کی یہ حالت ہے کہ ؎

اگر ز شحنہ بود گیر و دار نندیشیم
وگر ز شاہ رسد ارمغاں بگردانیم
اگر کلیم شود ہم زباں سخن نہ کنیم
وگر خلیل شود میہماں بگردانیم

یا مثلاً اس غزل میں جس کا مطلع یہ ہے ؎

رفتم کہ کہنگی ز تماشا بر افگنم
در بزمِ رنگ و بو نمطے دیگر افگنم

اسی غزل میں وہ مشہور شعر بھی ہے جو اقبال کے محبوب اشعار میں شامل ہے ؎

تا بادہ تلخ تر شود و سینہ ریش تر
بگدازم آبگینہ و در ساغر افگنم

غالب کا یہ مخصوص احساس ان کی ساری شاعری پر چھایا ہوا ہے اور ع

دامن کو آج اس کے حریفانہ کھینچیے

کی منزل سے لے کر

بیا کہ قاعدۂ آسماں بگردانیم

تک طلب و سعی اور تگ و تاز کے ہزاروں مرحلے آتے ہیں۔ جن میں یہی آرزوئے استیلا اور عزم تسخیر نظر آتا ہے اسی اندازِ فکر اور طرزِ احساس نے غالب کو اقبال کی طرح عمل و توانائی کا شاعر بنایا ہے سخت کوشی و خارا شگافی ان کے افکار کی ایک تہ موج ہے جس میں تمام اجرام فلکی کو درہم برہم کر دینے کی خواہش ہے ع

لیے پھرتا ہے اک دو چار جام واژگوں وہ بھی

ایک نئی دنیا آباد کرنے کا عزم اور اس کے لیے جہاد و مجاہدہ کا ارادہ بھی پورا پورا موجود ہے، غالب کا عشق بھی انہیں رجحانات و خصوصیات کا آئینہ دار ہے اور ان کا ارتقائے روحانی بھی انہی منزلوں کی نشاندہی کرتا ہے۔ تسلیم و رضا کا شیوہ، جو حافظ اور ان کے ہمنوا صوفیوں کا مسلکِ خاص ہے غالب کے یہاں ذرا مشکل ہی سے ملے گا۔ ان کے یہاں تو احتجاج و شکایت کی حس، جس نے ان کے اسلوبِ بیان میں شوخی و طنز کے زہرناک نشتر بھر دیئے ہیں۔ اتنی تند و تیز ہے کہ اس کی بنا پر بعض نے ان کے تشکک کو لادینی کے مترادف قرار دیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ غالب کے ذہن میں کفر و ایمان کے متضاد تصورات پائے جاتے ہیں، جو ان کے لیے بڑی کشاکش کا باعث ہوتے ہیں۔ ع

ایماں مجھے روکے ہے تو کھینچے ہے مجھے کفر

مگر در اصل یہ سب "شوخیٔ اندیشہ" ہے۔ غالب کے افکار میں زندگی کی مادی اقدار اور جسم و صورت کے تقاضوں کو جو اہمیت ملی ہے اس کے لحاظ سے بھی غالب بیسویں صدی کے آدمی معلوم ہوتے ہیں۔ ان کے یہاں ع

گر بہ معنی نہ رسی جلوۂ صورت چہ کم است

کی صدا بے مقصد نہیں۔ ان کے احساس پر آنے والی صدی کی "صورت" پسندی اور مادیت کا سایہ پڑ گیا تھا۔ اور یہ مصرع اسی رجحان کی خبر دیتا ہے۔

شہرت شعرم بہ گیتی بعد من خواہد شدن

خلاصہ یہ کہ توانائی، جدل، پیکار، قوت، احتجاج، اثبات، خودی، جارحانہ اقدام اور طلب دوام تب و تاب جاوداں کے اعتبار سے بھی اور ان افکار کے لحاظ سے بھی جن کے لیے پر جوش اسالیب بیان کی ضرورت ہوتی ہے۔ غالب کی شاعری کو اقبال کی شاعری کی منزلِ اوّل قرار دیا جا سکتا ہے جاوید نامہ میں اقبال نے غالب کو طاہرہ اور منصور کے ساتھ فلکِ مشتری میں دکھایا ہے اور ان کی شخصیت پر ان الفاظ میں تبصرہ کیا ہے ؎

غالب و حلاج و خاتون عجم
شور ہا افگندہ در جانِ حرم
ایں نوا ہا رُوح را بخشد ثبات
گرمیٔ اُو از درونِ کائنات

غالب کی نوا کی یہی گرمی ان کو اقبال کے سلسلے کا شاعر قرار دیتی ہے۔ غالب و اقبال کی نفسی مماثلتیں بھی کچھ کم قابل توجہ نہیں۔ ان کے ذہن و فکر کے رخ بھی عام طور پر ایک ہی ہیں۔ ان کے ادبی ارتقا کے بعض واقعات مثلاً اردو سے زیادہ فارسی سے اعتنا اور اپنے لیے افکار کیلئے نئے نئے اسالیب و تراکیب کی اختراع وغیرہ بھی ان کی ذہنی وحدت کا پتہ دیتی ہے۔ دونوں کی ذہنی و ادبی تربیت کے سرچشمے بھی ایک خاص حد تک مشترک ہیں، شعرائے عہدِ اکبری و جہانگیری کے کلام اور مغلیہ عہد کی روایات سے یہ دونوں شاعر یکساں طور پر مستفید ہوتے ہیں۔ غرض یہ اور اس قسم کے کئی اور وجوہ یہ ثابت کرنے کے لیے کافی ہیں کہ غالب کی شاعری کو اقبال کی شاعری سے وہی نسبت ہے جو نمودِ سحر کو طلوع آفتاب سے ہوتی ہے غالب کی دوسری پیشین گوئیوں کی طرح انکی یہ پیشین گوئی بھی صحیح ثابت ہوئی ہے

خار ہا از اثر گرمیٔ رفتارم سوخت
منتے بر قدمِ راہروان است مرا

اقبال اور صوفی

خودی سے بے خودی تک

علامہ اقبال کے نظریۂ خودی کی مقبولیت کے دو بڑے غیر معمولی نتیجے نکلے، ایک یہ کہ عام طور سے ترک خود کے روحانی تصوّرات، جو عرفا و اولیا سے منسوب ہیں، خاصے اُلجھ کر رہ گئے۔ دوسرا یہ کہ خودی کے قبول عام نے اقبال کے اپنے تصورِ بے خودی کو جو خودی سے محکم طور سے وابستہ ہے نظروں سے اوجھل سا کر دیا، حالانکہ اقبال نے رموزِ بے خودی کا سرنامہ ہی رومی کے مندرجہ ذیل شعر کو بنایا ہے۔ جس میں خودی اور بے خودی کو لازم و ملزم ٹھہرایا ہے۔ ؎

جہد کن در بے خودی خود را بیاب
زود تر واللہ اعلم بالصواب

ان حالات میں یہ سمجھنے کی ضرورت ہے کہ اقبال کی خودی و بے خودی کی حُدود کیا ہیں اور ان کی بے خودی اور صوفیوں کی بے خودی کے مقاماتِ اشتراک اور مقاماتِ اختلاف کیا ہیں؟ اور بالآخر یہ کہ ان دونوں نظریات و تصورات کی غایت کیا ہے؟ یہ تو بالکل واضح ہے کہ اقبال کے باقی نظریات کی طرح ان کے تصورِ بے خودی میں بھی صوفیانہ فکر کے عناصر ملتے ہیں اور جا بجا طریقِ کار اور رجحانات کا رنگ بھی صوفیانہ ہی ہے، مثلاً خودی کے تصوّر میں عشق اور وجدان کا پہلو اور مافوق الانسان کا خدا کی ذات پر چھا جانے کا خیال یہ صوفیوں اور عارفوں کے "عین عالم" نظریے کا عکس ہی معلوم ہوتا ہے۔ تاہم یہ بھی مسلّم ہے کہ اقبال نے ان سب تصورات کو اتنا منفرد بنا دیا کہ نتیجے کے لحاظ سے صوفی اور اقبال دو مختلف سمتوں میں معلوم ہوتے ہیں۔ اب آیئے۔ اس اختلاف کی حقیقت پر غور کر لیا جائے۔

یہ سمجھ لینا غلط ہوگا کہ صوفیوں کا کوئی نظریۂ خودی ہے ہی نہیں اور یہ کہ وہ تو صرف ترکِ خودی اور نفیٔ خودی کے قائل ہیں۔ یہ خیال کسی طرح صحیح نہیں کیونکہ صوفی بھی خودی کی ایک خاص شکل میں گہرا اعتقاد رکھتے ہیں، مگر ان کا یہ عقیدہ ان کے ایک اور ہمہ گیر عقیدۂ آفرینش سے وابستہ ہے جس کی حیثیت محض اعتقادی یا زیادہ سے زیادہ "مابعد الطبیعاتی" ہے۔ صوفیوں کا نظریۂ آفرینش یہ ہے کہ "کُنتُ کنزاً مخفیاً فاحببتُ ان اُعرفَ فخلقتُ الخلق" خدا تعالٰے کی طرف سے یہ الفاظ کہے گئے ہیں کہ "میں ایک چھپا ہوا خزانہ تھا۔ پھر میں نے چاہا کہ پہچانا جاؤں، پس میں نے کائنات کو پیدا کیا" اس سے یہ لازم آیا کہ کائنات کے وجود میں آنے سے پہلے صرف خدا کی ذات ہی محیط خود اور محیطِ کل تھی، اور کوئی دوسری شے جو تشخص اور تعین کی گرفت میں آسکتی ہو، تھی ہی نہیں۔ پھر خدا تعالیٰ نے اس مشیت سے کائنات کو پیدا کیا تو ظاہر ہے کہ یہ کائنات "غیر خدا ہے" (کیونکہ خدا کی ذات تو محیط کل تھی) الگ کوئی شے نہیں ہو سکتی، پس خدا تعالٰے نے اپنے ہی ایک جزو کو اعتباری و اضافی شکل دے کر کائنات کو تخلیق کرتے ہوئے اس کی حیات کو بعض قوانین و قواعد سے وابستہ کر دیا، تو اس استدلال کی بنا پر صوفی یہ گہرا عقیدہ رکھتے ہیں کہ یہ خدا کی ذات سے علیحدہ کیا ہوا جزو بھی اصلاً اسی کل کا حصہ ہے۔ جس سے اس کو جدا کر دیا گیا تھا، اور ہر چند کہ اب وہ ایک دوسری حیثیت میں متشکل ہو گیا ہے، مگر ہے تو وہی۔ میر تقی میر نے اسی خیال کو شاعرانہ انداز میں بیان کیا ہے ؂

وجہ بیگانگی نہیں معلوم
تم جہاں کے ہو واں کے ہم بھی ہیں

اس بنیادی تخیل پر صوفیوں نے کئی بنیادی عقیدے اور قائم کئے، اوّل یہ کہ وجود صرف ایک ہے اور کائنات بھی اس کا جزوِ لاینفک ہے۔ ؂

دلِ ہر قطرہ ہے سازِ انا البحر
ہم اس کے ہیں ہمارا پوچھنا کیا

(غالبؔ)

دوم یہ کہ کائنات ایک آئینہ ہے مگر اس آئینے کا اصل جوہر انسان ہے۔ گویا "کل" کی پوری تابندگی انسان ہی میں تجلّی ریز ہے۔ تیسرا یہ کہ کُل سے جدا کر دینے کے بعد یہ "جزو" یعنی کائنات کربِ جدائی میں ہے اور ہر لحظہ اپنی اصل سے ملنے کے لئے مضطرب ہے۔ یہ دردِ جدائی کائنات کے ذرّے ذرّے

میں موجود ہے جس کے سینے میں ہر وقت طلب و شوق کا شدید جذبہ موجزن رہتا ہے جو اسے سرگرداں رکھتا ہے۔ اور اس سے وہ سعیِ پیہم کرتا ہے، جس کے نتیجے کے طور پر ہر شے "دوا دو" اور تگاپو میں ہے اور ہر لحظہ پُراسرار قوانین کے ذریعے اپنی گم گشتہ منزل کی طرف سرگرم خرام اور تیز گام ہے، چوتھا یہ کہ انسان کی ہستی خدا کے "مزاج" پر بنائی گئی ہے اور خدا کا عارضی روپ اگر کسی شے میں منعکس ہے تو وہ انسان کا دل یا اس کا وجود ہے، اور انسان ہی وہ آنکھ ہے جس کے ذریعے خدائے کائنات اپنی ذات کی صفاتِ رنگارنگ کا "تماشا" کرتا ہے۔ تخلیقِ کائنات کا یہ تصور بعض پہلوؤں سے انوکھا اور دلچسپ معلوم ہوتا ہے مگر ابتدائے آفرینش کو تصوّر میں لانے کے لئے کسی استدلال کی ضرورت تو لازمی ہے۔ افلاطون کائنات کو مثالی دُنیا کا عکس کہے گا۔ سپنوزا اس کو مشیّت کے تنوعات سے تعبیر کرے گا۔ ہیگل اس کو رُوحِ کلی کا انعکاس بتائے گا۔ یہ سب نتیجے اُس غور و فکر کے ہیں۔ جو انسان آغازِ عالم کے متعلق آج تک کرتا رہا ہے۔ ان میں سے کسی کو سائنسی تجربات کی تصدیق و توثیق کا رُتبہ حاصل نہیں۔ صُوفیوں کے نظریۂ آفرینش کو بھی اسی طرح غیر عقلی سمجھ لیا جائے تو کوئی خاص عیب کی بات نہیں۔ مگر ایک لحاظ سے صوفیوں کا تصور ہمارے ذہن کی حیرت و سرگشتگی کے لئے کچھ تشفی بخش ثابت ہو ہی جاتا ہے۔

تصوف کے نزدیک بھی ہر شے کی "خودی" ہے، یعنی وہی احساسِ جُدائی جو اسے ہر وقت بے کل اور مضطرب رکھتا ہے ؎

ہر کسے کو دور ماند از اصلِ خویش
بازجوید روزگارِ وصلِ خویش!

اور اسی اضطرابِ باطن کی وجہ سے (جو اسے اپنی اصل سے ملنے کے لئے ہے یعنی اس ذات سے ملنے کے لئے جو غایۃ الغایات کمال ہے) کائنات کی ہر شے رواں اور دواں رہتی ہے۔ اب جب باور کر لیا گیا کہ احساسِ جدائی خودی ہی کا دوسرا نام ہے تو اس سے یہ لازم آیا کہ یہ "ہجراں زدہ" جدائی کی اس کسک کو مٹائے تاکہ وہ اپنی اصل سے مل سکے اور چونکہ خودی وجہِ جدائی خود ہی ہے، اس لئے احساسِ جدائی کو مٹانے کے لئے احساسِ وجود ہی کو مٹایا جائے۔ یہیں سے ترکِ خود نفیِ خود یا صوفیانہ بے خودی کی حد شروع ہو جاتی ہے اور خودی و بے خودی کے تصوّر کا ایک ایسا پیچیدہ اور بڑی حد تک ناقابلِ فہم سلسلہ شروع ہو جاتا ہے۔

جس کے بعض پہلو تو پھر بھی گوارا ہیں مگر بعض اس درجہ ماورائے قیاس ہو گئے ہیں کہ اس کے رموز و اسرار کو شاید خود صوفی بھی نہ سمجھتے ہوں گے۔

ان سب باتوں سے یہ ثابت ہوا کہ صوفی بھی خودی میں اعتقاد رکھتے ہیں۔ لیکن ان کے خودی کا تصور روحانی ہے اُن کی انا مادی شوائب سے پاک ہے، ان کی روحانی انا اس درجہ محکم ہے کہ وہ مادی خودی کو وجودِ مطلق کا جزو قرار دیتے ہیں، اور بڑے اثباتی انداز میں اس انانیت کا اظہار کرتے ہیں (انا الحق اور مَن عَرَفَ نفسَہٗ فقد عَرَفَ رَبَّہٗ) کا مقولہ یا حدیث بھی اس اثباتِ خود شناسی کی تائید میں ہے۔ محمود شبستری نے "گلشنِ راز" میں ایک سوال کے جواب میں مادی خودی کی نفی اور اس روحانی خودی کا صوفیانہ اصطلاحوں میں اثبات کیا ہے۔

اقبال کے تصورِ خودی اور صوفیوں کے تصور میں یہ فرق ہے کہ اقبال خودی کے مادی لوازم و مقتضیات کو نظر انداز نہیں کرتے اور اس مادی خودی کو بھی برحق، اگرچہ تغیر پذیر اور ترقی پذیر جانتے ہیں۔

اقبال کی خودی کیا ہے؟ اس پر بہت کچھ لکھا گیا ہے، اقبال کے نزدیک یہ سب کچھ ہے۔ اُنہوں نے مختلف موقعوں پر اس کے الگ الگ (مگر ایک دوسرے کے قریب قریب) معنی بیان کئے ہیں۔ مثلاً خودی خودِ حیات کا دوسرا نام ہے۔ خودی عشق کے مترادف ہے، خودی ذوقِ تسخیر کا نام ہے (بالِ جبریل ص ۱۴۲) خودی سے مراد خود آگاہی ہے (بالِ جبریل ص ۸۲) خودی عبارت ہے ذوقِ استیلا سے (ضربِ کلیم ص ۱۳۹) خودی ذوقِ طلب ہے (ضربِ کلیم ص ۸) خودی ایمان کے مترادف ہے (ضربِ کلیم ص ۹) خودی سرچشمۂ جدت و ندرت ہے (ضربِ کلیم ص ۱۲۰) خودی یقین کی گہرائی ہے۔ خودی سوزِ حیات کا سرچشمہ اور ذوقِ تخلیق کا ماخذ ہے۔ غرض اس قسم کے گوناگوں معانی و صفات خودی سے وابستہ ہوئے ہیں۔ یہ سب اثباتِ خودی کی صورتیں ہیں۔ جو ہر چیز کو ترقی کی اگلی منزلوں کی طرف متحرک ثابت ہو رہی ہے۔

ایک زمانہ تھا جب اقبال بھی صوفیوں کے تصورِ وحدت الوجود سے متاثر تھے۔ اور انسانی روح کے فراق زدہ ہونے میں اعتقاد رکھتے تھے مگر بعد میں رفتہ رفتہ ان کا یہ عقیدہ جاتا رہا اور خودی کی تنظیم میں مادیت کے مستقل وجود کی اہمیت کو تسلیم کرنے لگ گئے تاہم بعد میں بھی ان کے اشعار میں صوفیوں کے "احساسِ جدائی" کا تصور کہیں کہیں نظر آجاتا ہے۔ "گلشنِ رازِ جدید" کے بعض اشعار سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ بھی اس جدائی کو اصلِ حیات سمجھتے ہیں ؎

جدائی خاک را بخشد نگاہے

دہد سرمایۂ کوہے بکاہے

جدائی عشق را آئینہ دار است
اگر ما زندہ ایم از دردمندی است
وگر پایندہ ایم از دردمندی است

(گلشنِ رازِ جدید)

چہ سودا در سرِ این مشتِ خاک است
ازیں سودا درونش تابناک است
چہ خوش سودا کہ نالد از فراقش
ولیکن هم بنالد از فراقش

فراق او را چناں صاحب نظر کرد
کہ شام خویش را بر خود سحر کرد
خودی را تنگ در آغوش کردن
فنا را با بقا هم دوش کردن

(گلشنِ رازِ جدید)

اقبال کا تصورِ آفرینش کیا ہے؟ میں اس کے متعلق کسی نتیجے پر نہیں پہنچ سکا۔ مگر اقبال زمان کے تسلسل کے ضرور قائل ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ خودی، جو حیات ہی کا دوسرا نام ہے، لحظہ بہ لحظہ تخلیق میں مصروف رہتی ہے، اور تسلسلِ زمانی کو قائم رکھتی ہے اگرچہ بعض جگہ احساس ہوتا ہے کہ وہ زمان کی نہایت کو مانتے ہیں۔ بہرحال خودی کا کام یہ ہے کہ زندگی کو جاری رکھے ؎

خودی رازِ زندگی ایجادِ غیر است
فراقِ عارف و معروف خیر است
قدیم و محدثِ ما از شمار است
شمارِ ما طلسمِ روزگار است

(گلشنِ رازِ جدید)

اقبال ڈاکٹر نکلسن کو ایک خط میں لکھتے ہیں:۔ "دنیا ایسی چیز نہیں جس کی تکمیل ختم ہوگئی ہے، بلکہ یہ ابھی معرضِ تکمیل میں ہے۔ تخلیق کا سلسلہ جاری ہے، اور انسان بھی اس تخلیق میں اپنا حصہ ادا کر رہا ہے۔ قرآن میں بھی خدا کے سوا دوسرے خالقین کے موجود ہونے کا امکان ہے۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ پھر زندگی کیا ہے؟ یہ انفرادی ہے اور اس کی اعلیٰ ترین صورت جو اس وقت تک پیدا ہو سکی ہے، خودی ہے، جس میں فرد فی نفسہٖ مکمل مخصوص مرکز کی حیثیت رکھتا ہے، جسمانی اور روحانی طور پر انسان فی نفسہٖ مکمل ہے، لیکن یہ مکمل فرد نہیں ہے۔ یہ خدا سے جس قدر دور رہوگا۔ اسی قدر اس کی انفرادیت کم یا شخصیت بھی کم ہوگی، جو سب سے زیادہ خدا کے نزدیک آئے گا، مکمل ترین انسان ہوگا۔"

اس سے یہ ظاہر ہوا کہ اقبال کے نزدیک زندگی کی غایت انسان کا خدا کے قریب ہونا ہے تاآنکہ حیات یا خودی خدا کو اپنے اندر جذب کرلے گی۔

خودی کے متعلق اقبال کا نظامِ فکر بھی صوفیوں کے نظامِ فکر کی طرح اپنی آخری منزل میں خاصا ناقابلِ فہم، پیچیدہ اور پُراسرار ہو جاتا ہے۔ مگر یہ بحث آگے چل کر آئے گی۔

یہاں پہنچ کر سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخر ان مسائل میں اقبال اور صوفیوں کے درمیان اختلاف کی صورت کہاں کہاں پیدا ہوتی ہے؟ جواب یہ ہے کہ اختلاف کی صورتیں مسئلہ بے خودی میں پیدا ہوتی ہیں، کیونکہ جہاں تک خود یا خودی کا تعلق ہے صوفی بھی اس میں کچھ نہ کچھ اعتقاد رکھتے ہیں۔ کیونکہ اگر وہ خود کو تسلیم نہ کرتے ہوں تو خود کو مٹانے کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔ صوفی وجود اور خود کو تسلیم کر لینے کے بعد فنائے خود میں اپنی نجات سمجھتا ہے کہ یہ عارضی خود اس کو اس کی اصل سے جُدا کر رہا ہے اس لئے اس کی پوری کوشش یہ ہے کہ اس خود کو بے خودی میں بدل دے، تاکہ اپنی اصل سے مل جائے یعنی پھر اس کمال تک پہنچ جائے، جو اس کا ورثہ بھی ہے اور حق بھی، اسی چیز کو صوفیوں نے ترکِ خود یا نفیٔ خود کے نام سے یاد کیا ہے۔ اقبال اس عارضی خود کی ناگزیر اہمیت کو تسلیم کرتے ہیں، اس لئے اس سے پیچھا چھڑانے کے بجائے بے خودی کی منزل تک پہنچنے کے لئے خود کو ہی ذریعۂ استعمال اور وسیلۂ ترقی بناتے ہیں، جہاں محمود شبستری کا ارشاد یہ ہے ؎

خراباتی شدن از خود رہائی است
خودی کفر است گر خود پارسائی است

وہاں اقبال یہ کہتے ہیں ؎

خودی تعویذِ حفظِ کائنات است

نخستیں پرتو ذاتش حیات است

غرض اس نقطۂ نظر میں اقبال اور صوفیوں کے مابین اتنا فاصلہ ہے جتنا مشرق و مغرب میں ہے۔ اقبال بے خودی کے لئے خودی کو وسیلہ بناتے ہیں، صوفی خود کا اثبات اس میں دیکھتا ہے کہ خود کے احساس ہی کو مٹا ڈالا جائے۔ ایک کی نظر اس پر ہے کہ ازل میں ہم میں خدا میں کوئی بُعد نہ تھا، بلکہ ہم شئے واحد تھے، دوسرے کی نگاہ اس پر ہے کہ ازل کی بحث سے کیا فائدہ؟ ایک دن ایسا بھی آئے گا جب خدا ہم میں جذب ہو کر رہ جائے گا، اور اب ہم اس کی جستجو میں نہیں ہیں بلکہ وہ ہماری جستجو میں ہے ؎

ما از خدائے گم شدہ ایم اُو بہ جستجو است

چوں ما نیازمند و گرفتارِ آرزو است

درخاکدانِ ما گہرِ زندگی گم است

آں گوہرے کہ گم شدہ مائیم یا کہ اوست

صوفی غایت الغایات کمال تک پہنچنے کے لئے جس بے خودی پر زور دیتے ہیں اس کی ساری اہمیت روحانی اور داخلی ہے۔ اقبال خودی کی جس تربیت سے بے خودی د کمال انسانیت تک پہنچانا چاہتے ہیں، اس کا پہلا قدم مادے کی تسخیر ہے اور اس کی شکست و ریخت کے بعد' نوریوں کے درجے تک پہنچنا، اور پھر اس سے بھی ورا الورا کی منزلیں طے کرنا ہے (جن کا سطور بالا میں ذکر ہوا) اس کے علاوہ اقبال کا تمام دائرہ نظر اجتماعی ہے۔ یعنی صوفی فرد کی روحانی تربیت پر خاص زور دیتے ہیں مگر اقبال کے یہاں فرد کی تربیت اجتماعی تربیت کا ایک مسئلہ ہے۔

صوفیوں کے متعلق اس گفتگو سے یہ نہیں سمجھنا چاہیئے کہ کمالِ روحانی تک پہنچنے کے لئے صوفیوں کا لائحہ عمل کوئی آسان چیز ہے۔ صوفیوں کے اس دستور العمل تربیت میں فرد کی حد تک پیکارِ حیات کے سب مظاہر اور ریاضت اور سعی کی سب شکلیں پائی جاتی ہیں۔ کلابازی نے اپنی کتاب التعرف لمذہب اہل التصوف میں تربیت کے سب مدارج کا بڑی تفصیل سے ذکر کیا ہے مگر مجاہدہ و ریاضت کے یہ

سلسلے صرف اسلامی تصوّف تک محدود نہیں۔ دنیا کے ہر نظام تصوّف میں اس قسم کی ریاضت کے نصاب تجویز ہوئے ہیں۔ پروفیسر لیوبا نے تصوف پر جو کتاب لکھی ہے، اس میں انہوں نے "سفرِ صعودی" کے کئی مدارج شمار کئے ہیں۔ ابتدا میں خدمتِ خلق اور اطاعتِ شیخ پر بڑا زور دیا جاتا ہے۔ بعد میں شیخ رزائلِ نفسانی کی تطہیر کی کوشش کرتا ہے۔ پھر محبّت کل اور مراقبے کے طریقے بتاتا ہے۔ اس کے بعد ذکر و فکر، اس کے بعد تعطلِ احساس کی منزل آتی ہے۔ اس حالت میں وجد و حال مگر اس میں پھر حیرت، قبض اور بعض اوقات رجعت کی تکلیف پیش آجاتی ہے۔ یہ سلسلہ جاری رہتا ہے تا آنکہ عارف برائے العین خدا کا دیدار کر لیتا ہے جو در اصل تمہید ہوتی ہے اس وصالِ روحانی کی جس کے لئے تصوّف کا کُل نظام قائم شدہ سمجھا جاتا ہے۔

یہ مجاہدہ و ریاضت کاملاً انفرادی حیثیت کی چیز ہے۔ تصوّف کے سارے نظام میں محض افراد کے روحانی کمال پر زور دیا گیا ہے۔ عام لوگوں کے لئے شریعت کی پابندی اور عقل کی پیروی ضروری سمجھی جاتی ہے۔ گویا تصوّف محض خاص افراد کی روحانی تربیت کا نظام ہے اور افراد کی وساطت سے اجتماع کی تربیت کا قائل معلوم ہوتا ہے۔ اقبال نے بھی تکمیلِ خودی اور کمالِ حیات کے لئے ایک نظامِ تربیت تجویز کیا ہے جس کی تفصیل "رموزِ بے خودی" میں دی ہے۔ اس کا پہلا سبق یہ بتایا ہے کہ فرد ملّت سے وابستہ ہے اس سے الگ ہیچ ہے ؎

فرد و قوم آئینۂ یک دیگر اند! — سلک و گوہر کہکشان و اختر اند
فرد می گیرد ز ملّت احترام — ملّت از افراد می یابد نظام
فرد تا اندر جماعت گم شود! — قطرۂ وسعت طلب قلزم شود

فرد کی خودی جب ملّت کی بے خودی میں گم ہو جاتی ہے، تو بڑی برکتوں کا باعث ہوتی ہے ؎

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

اس کے بعد اقبال نے فرد و ملّت دونوں کے لئے تطہیر و تکمیل کا ایک نصاب تجویز کیا ہے۔ مثلاً یاس و حزن و خوف کا ازالہ، سوال کی مخالفت، مساوات و اخوّتِ بنی نوعِ آدم کا عقیدہ، آئین کی اطاعت آرزو کی تربیت، اور سب سے آخر میں عشق اور ضبطِ نفس۔ تا آنکہ فردِ انسان نیابتِ الٰہی تک پہنچ جاتا ہے ؎

بنتے ہیں مری کارگہِ فکر میں انجم — لے اپنے مقدّر کے ستارے کو تو پہچان

اقبال کے اس نظامِ فکر میں جس کا تمام ماحول مادّی ہے، عشق کا عقیدہ بڑا دلچسپ ہے۔ یہ وہ عقیدہ ہے جس کا ایک رُکن عقل کے کمال کا انکار اور جذبہ و وجدان کی برتری کا اثبات ہے۔ اس معاملے میں اقبال پھر صوفیوں اور عارفوں کی حکمت کے پیرو ہو جاتے ہیں اور کمال کی منزلوں کو کسی ایسی روحانیت کی مدد سے طے کرنا چاہتے ہیں جس تک عقلِ انسانی کی رسائی نہیں۔

یہ ہے صوفیوں کی بے خودی اور اقبال کی خودی جس کے کئی پہلو باہم مماثلت رکھتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک خودی کی اس تمام پیکار کا حاصل احاطۂ کائنات ہے۔ صُوفیوں کے نزدیک نفیِ خودی کی غایت خُدا کی ذات سے مل جانا اور سرورِ سرمدی پا لینا ہے۔ جس طرح صوفیوں کے استدلال میں بہت سی کمزوریاں نظر آتی ہیں اسی طرح اقبال کے استدلال میں بھی بہت سے خلا نظر آتے ہیں۔ مثلاً یہ کہ خودی کی اس پیکار کا نقطۂ آغاز کیا ہے اور اس کی انتہا کیا ہے؟ اور یہ سوال بھی ہے کہ احاطہ کائنات کر لینے کے بعد خودی کو سکون مل جائے گا یا خودی پھر کسی نئی طلب میں سرگرداں ہو جائے گی۔ یہی اشکال ہندو فلسفیوں کو پیش آیا تھا۔ اُسی کے سبب سے انہیں "مایا چکر" کے عقیدے کی طرف آنا پڑا۔ جس میں دائمی دور و تسلسل کو تسلیم کر لینا پڑا۔ فکرِ اقبال میں ان مسائل کا تجزیہ ابھی باقی ہے۔ کوئی فلسفی اقبال شناس اس پر کچھ لکھے تو مناسب ہوگا۔

اقبال کا سیاسی تفکر

اقبال نے اگرچہ سیاسیات کے موضوع پر کوئی مستقل کتاب نہیں لکھی، لیکن اس امر سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ ان کی اکثر تصنیفات علم سیاست کے بلند حقائق سے لبریز ہیں۔ اس لئے اُن کی شاعری کو صرف جمالیاتی لذت کی خاطر نہیں پڑھنا چاہیئے بلکہ اس پر اس حیثیت سے بھی نظر ڈالنی چاہیئے کہ شاعری کے علاوہ اس کا کوئی اور بلند تر اخلاقی اور سیاسی مفہوم بھی ہے۔ دراصل ان کی شاعری اور سیاسی فکر باہم اس طرح آمیختہ ہیں جس طرح دانتے کی شاعری اور فلارینس کی سیاسیات، غرض سیاسیات سے براہِ راست متعلق نہ ہونے پر بھی انکی شاعری کا سیاسیات سے گہرا تعلق ہے ؎

در دیدۂ معنی نگہاں حضرتِ اقبال
پیغمبریئے کرد و پیمبر نتواں گفت

اقبال نے جب آنکھ کھولی تو مشرق و مغرب میں زندگی اور اس کے مختلف شعبوں میں عجیب و غریب انقلاب نمودار ہو رہا تھا۔ مشرق کی جہاں گیریاں، جہاں ستانیاں ختم ہو چکی تھیں اور مغرب کی سیاسی فتح مندیاں

لہ اقبال نے ایام جوانی میں ایک مضمون انگریزی میں بعنوان "انتخاب اور خلافت اسلامیہ" لکھا تھا جس کا اُردو ترجمہ چودھری محمد حسین صاحب نے کیا۔ "ملتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر" بھی ایک انگریزی مقالہ کا ترجمہ ہے جو مولانا ظفر علی خاں کے قلم سے ہے۔ اقبال کے خطبات مدارس میں سیاست کے متعلق متفرق اشارات ملتے ہیں۔ عملی سیاسیات کے متعلق الٰہ آباد مسلم لیگ میں جو خطبۂ صدارت اقبال نے پڑھا تھا وہ بھی نظریۂ سیاست کے بعض پہلوؤں کی وضاحت کرتا ہے اور ایک قیمتی سیاسی دستاویز ہے۔

اپنا نقش قائم کر رہی تھیں اور ان کے قدم بقدم مشرق پر مغربی ذہن و فکر کی فتوحات کا سکّہ بھی بیٹھ چکا تھا۔ اہلِ مشرق علی الخصوص مسلمانوں کی آنکھیں مغربی افکار سے چندھیا سی گئی تھیں، ہر سمت زوال اور پستی کا احساس تھا اور ذہنی مرعوبیت کی حد یہ تھی کہ ہر شعبۂ حیات میں مغرب کی تقلید ناگزیر بھی جا رہی تھی۔

اقبال اگرچہ خود بھی استادانِ فرنگ سے فیضیاب ہو چکے تھے اور ان کے خمستانِ فکر سے مدتوں سیراب ہوتے رہے۔ مگر اسے اتفاق کہیئے یا سعادتِ ازلی کی یاوری و مساعدت کہ انہیں جس قدر مغربی افکار و خیالات کے مطالعہ کا زیادہ موقعہ ملتا گیا۔ اسی قدر اُن کے ذہن میں مغربی تہذیب کے خلاف ناقدانہ ردِ عمل ترقی پذیر ہوتا گیا۔ اسی طرح کی صورت برگساں کو بھی پیش آئی تھی جس قدر وہ ہربرٹ سپنسر کے مادہ پرستانہ خیالات کا گہرا مطالعہ کرتا جاتا تھا اسی قدر اس کے دل میں مادیت کے خلاف نفرت کا جذبہ بڑھتا جاتا تھا۔ اقبال جس قدر بھی مغربی افکار کے قریب ہوئے اسی قدر مغربی نظریات سے منحرف ہوتے گئے۔ "ارمغانِ حجاز" اقبال کے پختہ افکار کی نمائندہ کتاب ہے۔ اس میں مغرب کے خلاف اُن کی نفرت انتہا کو پہنچ چکی ہے ؎

من از میخانۂ مغرب چشیدم — بجانِ من کہ دردِ سر خریدم!
نشستم با نکویانِ فرنگی — ازاں بے سوز تر روزے ندیدم

مشرق کی بیچارگی و درماندگی کے احساس نے رفتہ رفتہ اقبال کو نئے سیاسی عقائد کی تشکیل پر آمادہ کیا اور یہ نتیجہ تھا درحقیقت مشرق و مغرب کے افکار کے آزادانہ مقابلہ و موازنہ اور امتزاج و اختلاط کا یہ ایک نیا فلسفۂ سیاست تھا جو اقبال سے مخصوص تھا یہ افلاطون، ارسطو، میکاولی، ہابز، کانٹ اور روسو وغیرہ کے تصورات پر مبنی نہ تھا بلکہ اس کی تعمیر و ترتیب میں قرآن و حدیث، غزالی و رازی، ماوردی و نظام الملک، ابن حزم و ابن خلدون وغیرہ کے خیالات بنیادی حیثیت رکھتے ہیں اور اس کی تشکیل و ترکیب میں ان سب باتوں نے مل کر حصہ لیا ہے۔

اقبال کے سیاسی فکر کا ان کی زندگی میں کچھ زیادہ خیر مقدم نہیں ہوا۔ ملک کی فضا ان خیالات کے لئے آہستہ آہستہ سازگار ہوئی۔ وہ گویا عظیم فرد تھے اگرچہ شاعر کی حیثیت سے ان کا مقام تسلیم کیا جا چکا تھا۔ یہ صحیح ہے کہ ان کی تعلیمات کی صداقت کی کچھ علامتیں خود ان کی زندگی ہی میں نمودار ہو گئی تھیں اور کچھ آہستہ آہستہ اب منظرِ عام پر آ رہی ہیں۔ خصوصاً قیامِ پاکستان انہیں کے فکر کی عملی صورت ہے لیکن یہ بات کسی حد تک افسوسناک ہے کہ تعلیم یافتہ مسلمانوں کی ایک جماعت میں ان کی تعلیمات کے بارے میں اب

بھی تشکیک پائی جاتی ہے اور یہ وہ رجحان ہے جس کو اقبال نے اپنی عمر کے آخری حصے میں بہت محسوس کیا۔ انہوں نے یہ محسوس کر لیا تھا کہ وہ گروہ جسے وہ ایک عرصے سے مخاطب کر رہے ہیں سوزِ یقین سے خالی ہے۔ ارمغان، ضربِ کلیم اور بالِ جبریل میں مسلمانوں کے سب طبقوں علی الخصوص تعلیم یافتہ گروہ کی طرف سے انہوں نے مایوسی اور بے دلی کا اظہار کیا ہے، وہ ذہنی طور پر اپنے آپ کو تنہا محسوس کرتے رہے۔ ماحول سے اجنبیت کا احساس ان پر غالب رہا۔ چنانچہ ارمغان میں لکھا ہے ؎

شریکِ درد و سوزِ لالہ بودم ضمیرِ زندگی را وا نمودم !
ندانم باکہ گفتم نکتۂ شوق کہ تنہا بودم و تنہا سرودم

عزیزم در میانِ محفلِ خویش بہ خود گویا کہ گویم مشکلِ خویش
ازاں ترسم کہ پنہانم شود فاش غمِ خود را نگویم با دلِ خویش

چو رختِ خویش بربستم ازیں خاک ہمہ گفتند با ما آشنا بود !
ولیکن کس ندانست ایں مسافر چہ گفت و باکہ گفت و از کجا بود

اور نہیں کہا جا سکتا کہ اقبال کی غایتوں سے اس کی قوم کے دانشور اب بھی آگاہ ہوئے ہیں یا نہیں اقبال کی غایتیں اسلامی ہیں مگر قوم کے اہلِ فکر اقبال کو مغربی غایتوں کی طرف کھینچ رہے ہیں جن کی اقبال نے سخت مخالفت کی ہے۔

اقبال کے سیاسی فکر کا نشو و ارتقاء

عام طور سے یہ کہا جاتا ہے کہ اقبال کا سیاسی نصب العین اکثر بدلتا رہا اور ان کے افکار میں مختلف حالات کے ساتھ ساتھ تبدیلیاں واقع ہوتی رہیں۔ چنانچہ "اسرارِ خودی" پر تبصرہ کرتے ہوئے انگریزی رسالہ "تھیسنم" کے ایک مضمون نگار مسٹر فاسٹر نے یہی کہا تھا کہ اقبال کا قدم کسی ایک رائے پر نہ رہے گا۔ اس اعتراض کی تائید میں عموماً یہ کہا جاتا ہے کہ اقبال ایک زمانے میں "ہندوستانیت" کے جذبات سے سرشار تھے۔ جس سے متاثر ہو کر انہوں نے "تصویرِ درد" "ترانہ ہندی" "نیا شوالہ" "ہندوستانی بچوں کا قومی گیت" جیسی قومیت اور وطنیت سے لبریز نظمیں لکھیں۔ اس کے بعد ان کے خیالات میں تبدیلی آئی۔ اور انہوں نے وطنی عقیدت سے بیزار ہو کر "بلادِ اسلامیہ" "ترانۂ ملی" "خطاب بہ جوانانِ اسلام"، "شکوہ" اور "جوابِ شکوہ" وغیرہ ملی اور خالص اسلامی نظمیں لکھیں۔ اس کے بعد

سرمایہ و محنت کی کش مکش میں اشتراکی خیالات کا اظہار کیا۔ پھر جب اٹلی میں فاشزم سے متاثر ہوئے تو اس کی بھی تعریف کی۔ معترضوں کے خیال میں اقبال لحظہ بہ لحظہ بدلتے اور نئے نئے خیالات کا اظہار کرتے رہے۔ اس ضمن میں یہ لوگ اقبال کے خیالات میں کچھ تضاد بھی بتاتے ہیں۔ مثلاً فاشزم اور سوشلزم دونوں کی تعریف، فقر اور مادی استیلا دونوں کی حمایت وغیرہ وغیرہ بظاہر اس اعتراض کی صداقت سے انکار نہیں ہو سکتا لیکن اس سے اتنا پتہ تو ضرور چلتا ہے کہ اقبال کے سیاسی تفکر کی پختگی میں ان تجربات کا حصۂ کثیر بھی شامل ہے جو انہیں اوضاع و اطوارِ سیاستِ عالم کے عمیق مطالعے سے حاصل ہوئے۔ اس میں شبہ نہیں، کہ اقبال ایک زمانے میں بعض وطنی تحریکات کے مؤید اور حامی تھے۔ لیکن ان کے یہ خیالات زیادہ تر ملکی فضا اور اہل مغرب کی کتابوں کے مطالعہ پر موقوف تھے جو انہیں ایسے مصنفین سے حاصل ہوئے جو عموماً قومیت، جمہوریت اور وطنی عصبیت کے معتقد تھے۔

پر سچ تو یہ ہے کہ تہذیبِ فرنگ کی تابانی کے سامنے بڑے بڑے خودی آشنا اور خود آشنا بھی آنکھیں بیچی کر لیتے ہیں۔ اقبال بھی قدرے اس سے متاثر ہوئے ہوں گے۔ مگر علوم مشرق کے گہرے مطالعہ، اسلام اور مشرقی تمدن کی روح کے صحیح ادراک، یورپ کے ردِ عمل اور تمدنِ مغرب کے قریبی تجربے نے اس سے جلد بدظن کر دیا۔

وائے بر سادگیِ ما کہ فسونش خوردیم
رہزنے بود کمیں کرد و رہِ آدم زد

اقبال کے سیاسی فکر کے ماخذ

اب سب سے پہلے اس سوال پر غور ہونا چاہیئے کہ اقبال نے اپنے چمنِ فکر کی آبیاری کے لئے کن کن سرچشموں کی جانب توجہ کی اور ان کے تخیل کو موجودہ قالب میں ڈھالنے میں کون کون سے زبردست اثرات کارفرما ہوئے؟

عام طور سے یہ کہا جاتا ہے کہ اقبال نے بڑی حد تک ولیم بلیک، نیطشے اور برگسان سے استفادہ کیا۔ لیکن حقیقت یہ ہے اقبال اور نیطشے یا اقبال اور برگسان میں صرف جزوی اتحادِ خیال پایا جاتا ہے ظاہر ہے کہ صرف معمولی سی وحدتِ خیالی اس امر کے لیے ایک محکم ثبوت نہیں بن سکتی کہ اقبال نے تمام تر خیالات ان فلسفیوں سے لئے ہیں۔ یہ تو مسلّم ہے کہ وہ مغربی دانش و حکمت سے مستفید ہوئے اور اس پر تنقیدی نگاہ بھی ڈالی جس کے تحت وہ مغربی دانش مندوں میں سے بعض کے ساتھ بعض معاملات میں متحد الخیال

تھے، اور بعض سے اختلاف رکھتے تھے۔ خالص فلسفہ کے بارے میں نطشے، فشتے اور برگسان کے افکار اقبال کے لئے بہت کچھ باعث کشش رہے۔ چنانچہ فلسفۂ خودی کی ترکیب میں احساس خودی کے متعلق خیالات فشتے سے ماخوذ معلوم ہوتے ہیں۔ جد و جہد اور استحکام خودی کا فلسفہ نطشے کا ہے اسی طرح عشق (بطور سرچشمۂ علم) اور زمان کے متعلق بہت کچھ برگسان کے زیر اثر لکھا گیا ہے۔

یہ تو رہا عام فکر۔ اقبال کے نظریۂ سیاست کے بھی بہت سے اجزا ہیں۔ ان میں سے ہر ایک جزو کے بارے میں وہ ہمعصر مغربی مصنفین سے کسی نہ کسی رنگ میں ضرور متاثر ہوئے، جمہوریت کو پچھلی صدی کے اواخر میں بہترین نظام حکومت سمجھا جاتا تھا۔ مگر اس صدی کے اوائل میں یورپ کے بعض مفکرین نے اس طرز حکومت پر شدید حملے کئے۔ جمہوریت کے ان معترضوں میں نطشے[۱]، لی بان[۲]، فان ٹرائسکی[۳]، سپنگلر[۴]، سٹوڈرڈ[۵]، میکڈوگل[۶] خاص اہمیت رکھتے ہیں۔ اقبال نے جمہوریت کی جو مخالفت کی اس کے اسباب و وجوہ اگرچہ مختلف ہیں تاہم فلاسفۂ یورپ سے ان کے مؤقف کو بڑی تقویت نصیب ہوئی ہے۔

مشرقی اور اسلامی علوم کے متعلق بھی علامہ اقبال کا رویہ ناقدانہ تھا۔ چنانچہ سوسائٹی کو مردہ کرنے والی ادبیات کے وہ دل سے مخالف تھے۔ لیکن ان تمام بزرگان دین سے انہیں عقیدت تھی جن کے افکار حیات بخش ہیں۔ ان سب میں مولانا روم کو اوّلین اہمیت حاصل ہے جن کی مثنوی ایک صحیفۂ ہدایت ہے[۷] اقبال جاوید نامہ

---

[۱] ان کی کتاب DEYNOD GOOD AND EYIL اس غرض کے لئے ملاحظہ ہو۔

[۲] ان کی کتاب THE CROWD: A STUDY OF THE POPULAR MIND اس غرض کے لئے ملاحظہ ہو۔

[۳] ان کی کتاب POLITICS VOL 2. اس غرض کے لئے ملاحظہ ہو۔

[۴] ان کی کتاب THE DECLINE OF THE VEST اس غرض کے لئے ملاحظہ ہو۔

[۵] ان کی کتاب THE REVOLT AGAINST CIVILIZATION اس غرض کے لئے ملاحظہ ہو۔

[۶] ان کی کتاب AMERICA SAFE FOR DEMOCRACY اس غرض کے لئے ملاحظہ ہو۔

[۷] تفصیلات کے لئے ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کا مضمون "اقبال، رومی اور نطشے"، ملاحظہ ہو۔

(رسالہ اردو اقبال نمبر)

میں مولانا روم کو اسی طرح اپنا رہنما تسلیم کرتے ہیں۔ جس طرح دانتے نے ورجل کو اپنا رہنما تسلیم کیا تھا یہ بات بلاخوف تردید کہی جا سکتی ہے کہ اقبال نے پیرِ رومؔ کے فکرِ روشن سے جس قدر روشنی حاصل کی ہے۔ اتنی کسی شمع سے انہیں دستیاب نہیں ہوئی ؎

بیا کہ من ز خمِ پیرِ رُوم آوردم
مئی سخن کہ جواں تر ز بادۂ عنبی ست

حقیقت یہ ہے کہ مشرق و مغرب کے علوم کے امتزاج نے اقبال کو اپنے لئے ایک نئی اور مستقل شاہراہ اختیار کرنے میں مدد دی، انہوں نے اسلامی فلسفہ و تصوف کو مغربی دانش و حکمت کے معیار پر پرکھا اور پھر باہم مقابلے سے ایک معتدل اور زندہ حکمت پیدا کی جس پر مغرب کے بجائے مشرق کا اثر زیادہ معلوم ہوتا ہے۔ چنانچہ اقبال لکھتے ہیں :-

"مقام تأسف ہے کہ مغرب اسلامی فلسفہ سے اس قدر ناآشنا ہے کہ مجھے اگر اس بحث پر ایک ضخیم کتاب لکھنے کی فرصت ہوتی تو میں یورپ کے فلاسفہ کو بتا سکتا کہ ہمارے اور ان کے فلسفہ میں کس بڑی حد تک اشتراک ہے۔"

پھر فرماتے ہیں۔

"میرا جو فلسفہ ہے وہ قدیم مسلمان صوفیاء و حکماء ہی کی تعلیمات کا تکملہ ہے، بلکہ بالفاظ صحیح تر یوں کہنا چاہیئے کہ یہ جدید تجربات کی روشنی میں قدیم متن کی تفسیر ہے ۔[1]

اقبال کا پیغام سیاسی ہے یا اخلاقی

تمہیدی مباحث میں سے اب صرف ایک بحث باقی ہے جس کی طرف اشارہ کرنا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ اقبال کا پیغام محض سیاسی حیثیت رکھتا ہے یا اس کی بنیادیں روحانی و اخلاقی ہیں۔ بعض حضرات نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ "اقبال کا کلام تمام تر جارحانہ سیاسی مفہوم رکھتا ہے۔ یہاں تک کہ ان کے فلسفیانہ اشعار اور شاعرانہ غزلیات کا مفہوم بھی سیاسی ہے۔ بقول ڈکنسن "یہ ایک شگونِ نحس ہے جو فساد، ہلاکت اور خوں ریزی کا پتہ دیتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ استعمار پسند یورپ جب مشرقی اقوام میں زندگی اور احساس کی معمولی سی علامت بھی دیکھ پاتا ہے

---

[1] معارف (اعظم گڑھ) اکتوبر ۱۹۲۱ء ص ۲۸۶

تو اس پر ایک ارتعاش طاری ہو جاتا ہے۔ اس کا ذہن مفلوج ہو جاتا ہے اور مشرق کی مظلومیوں کے رد عمل کا تخیل انتقام کا ایک کابوس بن کر اس کے دماغ پر مسلط ہو جاتا ہے۔ سید جمال الدین افغانی نے جب مشرق کو متحد ہونے کی دعوت دی تو یورپ نے اس جنبش اور اثر زندگی کو بھی ایک خوفناک تحریک کی شکل میں پیش کیا تھا اور موہوم خطرے کی خیالی تصویریں بنا بنا کر اس کو مہیب صورت دے دی تھی۔ یہ سب کچھ اس لئے کیا گیا تھا کہ مغرب اپنی ان استعماری زنجیروں کو زیادہ سخت اور گراں کر دے جن سے اُس نے مشرق کی جانِ ناتواں کو جکڑ رکھا ہے نکلسن اور فاسٹر یا ڈکنسن جو بھی ہوں انہیں اقبال کی تعلیم کی صورت میں مشرق سے ایک ایسی گونج سنائی دی جو فطرتِ انسانی کے عمیق اور پختہ ادراک پر مبنی تھی۔ جس کا اثر یقینی طور پر بجز اس کے اور کچھ نہیں ہو سکتا کہ مشرق زندگی کے اس احساس سے بہرہ ور ہوگا۔ جس سے شعور میں انقلاب پیدا ہونا یقینی ہے، اور جس کے اثرات دور رس اور جس کے نتائج ہمہ گیر ہوں گے اسی وجہ سے اقبال کے مغربی نقادوں کے نزدیک پیامِ اقبال کا مفہوم جارحانہ طور پر سیاسی ہے۔ لیکن اس بارے میں علامہ اقبال اپنے ایک مضمون میں لکھتے ہیں:۔

> "میں اس کش مکش کا جو مفہوم لیتا ہوں وہ اصلاً اخلاقی ہے نہ کہ سیاسی۔ درآنحالیکہ نطشے کے پیشِ نظر اس کا سیاسی نصب العین ہے۔"

پھر پیامِ مشرق کے دیباچہ میں اس حقیقت پر یوں روشنی ڈالتے ہیں:۔

> "اقوامِ مشرق کو یہ محسوس کر لینا چاہیئے کہ زندگی اپنے حوالی میں کسی قسم کا انقلاب نہیں پیدا کر سکتی۔ جب تک کہ پہلے اس کی اندرونی گہرائیوں میں انقلاب نہ ہو۔ کوئی نئی دنیا خارجی وجود اختیار نہیں کر سکتی جب تک کہ اس کا وجود پہلے انسانوں کے ضمیر میں متشکل نہ ہو۔ فطرت کا یہ اٹل قانون جس کو قرآن نے اِنَّ اللّٰہَ لَا یُغَیِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتّٰی یُغَیِّرُوْا مَا بِاَنْفُسِہِمْ کے سادہ اور بلیغ الفاظ میں بیان کیا ہے زندگی کے جزوی اور اجتماعی دونوں پہلوؤں پر حاوی ہے، اور میں نے اپنی فارسی تصنیفات میں اسی صداقت کو مدِنظر رکھنے کی کوشش کی ہے۔"

اقبال نے جس اندرونی کش مکش کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اُس سے مراد وہ روحانی اور اخلاقی انقلاب ہے جو اقوام کے شعور کو بدل کر ان کے ضمیر کو ایک ایسے قالب میں ڈھال دیتا ہے جس سے "خودی" کے راگ نکلتے ہیں۔ ایسے انقلاب کو بروئے کار لانے کے لئے کشمکش ضروری ہے۔

اس نکتے کی وضاحت کے لئے میں یہ عرض کروں گا کہ اقبال نے مغرب کے کلچر اور تمدن کی اس بناء

باہم مخالفت کی ہے کہ اس میں عقلیت INTELLECTUALITY اور مادیت کے عناصر اصولی اور اساسی حیثیت رکھتے ہیں۔ بخلاف اس کے اقبال فقر و عشق کو زندگی کی اساس سمجھتے ہیں اور اسی ایک چیز کو کائنات کی ترقی و صحت کا باعث خیال کرتے ہیں۔ مغربی کلچر کے خلاف اقبال کو یہی شکایت ہے کہ اس کے تمام شعبے اسی مرضِ مادیت و عقلیت سے متاثر ہیں، جس کی وجہ سے تہذیب یورپ روز بروز کمزور ہو رہی ہے۔ مشرق خود فراموشی کے عالم میں جب انہی مہلک جراثیم سے متاثر ہوتا ہے تو اقبال کو رنج ہوتا ہے۔ اُن کے دل میں بے قراری و اضطراب کے طوفان اُٹھ کھڑے ہوتے ہیں۔ یہ طوفان اشکوں اور نالوں کی صورت، اُمڈ پڑتے ہیں۔ یہی نالے ہیں جو "پیامِ مشرق" "بانگِ درا"، "جاوید نامہ" "زبورِ عجم" اور "ارمغانِ حجاز" کا محسوس جامہ پہن کر باہر آتے ہیں اور دنیا کو متاثر کرتے ہیں، ان سب تصانیف میں ہم اقبال کو مغرب کی مادہ پرستی اور روحانیت سے بیگانگی پر پیچ و تاب کھاتے ہوئے دیکھتے ہیں۔ اقبال کی نظر، مغرب کے سیاسی استیلاد اور ملک گیری پر بھی رہتی ہے لیکن اس سے کہیں زیادہ رنج انہیں مغرب کی روحانی علالتوں اور اس کی تہذیب میں اخلاقی عنصر کی کمی دیکھ کر ہوتا ہے اور یہ دیکھ کر کہ سادہ لوح مشرق بھی مغرب کے انہی روحانی امراض سے متاثر ہو رہا ہے اقبال اور بھی غم میں ڈوب جاتے ہیں۔

غرض اقبال کے پیغام کے مقاصد دوگانہ ہیں۔ اولاً یہ کہ وہ مشرق کو مغرب کی روحانی بیماریوں سے بچائے دوم یہ کہ یورپ کو بھی اس مرضِ مہلک سے آگاہ اور خبردار کر دے۔

یہاں جو کچھ بیان ہوا ہے، وہ "پیامِ مشرق کے باب "نقشِ فرنگ" سے اچھی طرح واضح ہو سکے گا۔ جس کے کچھ اشعار درجِ ذیل ہیں:۔

ازمن اے بادِ صبا گوی بدانائے فرنگ — عقل تا بال کشود ست گرفتار تر ست
برق را این بہ جگر می زند آں رام کند — عشق از عقل فسوں پیشہ جگر دار تر ست
چشم جز رنگِ گل و لالہ نہ بیند ورنہ — آنچہ در پردۂ رنگ است پدیدار تر ست
عجب آں نیست کہ اعجازِ مسیحا داری! — عجب اینست کہ بیمارِ تو بیمار تر ست

دانش اندوختہ دل زکف انداختہ!
آہ ازاں نقد گراں مایہ کہ در باختہ!

زبورِ عجم میں فرماتے ہیں:۔

بڑا نہ مان ذرا آزما کے دیکھ اسے   فرنگ دل کی خرابی خرد کی معموری

ضربِ کلیم کے یہ اشعار بھی قابلِ توجہ ہیں۔

صیادِ معانی کو یورپ سے ہے نومیدی
دل کش ہے فضا لیکن بے نافہ تمام آہو

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

یہ اور اس قسم کے بہت سے اشعار اسی ایک نکتے کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ اقبال کو یورپین کلچر کی رُوح سے سخت نفرت تھی، یہ نفرت لینن، ایچ، جی ویلز، برنارڈ شا، اور سپنگلر کی نفرت سے جداگانہ ہے کیونکہ یہ لوگ اس نسخۂ شفا کو حاصل نہیں کر سکے۔ جو صرف اسلام کے پاس ہے۔

اقبال کے پاس ایک ایسا نظامِ فکر موجود ہے جو ہر لحاظ سے مغرب کے امراض کا علاج ثابت ہو سکتا ہے۔ کاش مغرب اقبال کی آواز کو سُن سکے۔ لیکن اگر مزعومہ بلندی و تفاخر کا خیالِ باطل اہلِ مغرب کو ایک مشرقی کے سامنے دستِ سوال دراز کرنے سے مانع آئے تو پھر اپنے ہی ایک ہموطن برگسان سے ان امراض اور پریشانیوں کا علاج دریافت کر لیں جو اقبال کی زبان میں یہ کہتا ہوا سنائی دے گا۔

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

اقبال کے فلسفۂ سیاست کے اہم اجزاء

اس تمہید کے بعد میں اقبال کے فلسفۂ سیاست و تمدن کے اہم اجزاء کی طرف توجہ کرتا ہوں۔

ایک کامل سوسائٹی

اقبال کا سب سے بڑا سیاسی تخیّل یہ ہے کہ وہ ایک زندہ اور بہمہ وجوہ کامل سوسائٹی کا خواب دیکھتا ہے جس کے سب افراد مافوق الانسان ہوں گے، جن میں

---

[1] اس موضوع پر خواجہ غلام السیدین کی کتاب THE EDUCATIONAL PHILOSOPHY OF IQBAL ملاحظہ ہو۔

خدائے لم یزل کی صفات زیادہ سے موجود ہوں گی۔ یہ نئی سوسائٹی مساوات اخوت اور یک جہتی کا زندہ نمونہ ہوگی اور اس میں مادیت اور عقلیت سے پیدا شدہ خرابیاں بالکل مفقود ہوں گی، اقبال کے خیال میں ایسی زندہ اور باعمل جماعت کسی ایسے نظام کی بنیادوں پر اُٹھے گی، جو اپنے زاویۂ نگاہ میں مغربی اقوام کی طرح تنگ نظر اور کوتاہ بین نہ ہوگی۔ بلکہ اس کا تصور انسان اور کائنات کے متعلق زیادہ انسانی زیادہ وسیع، زیادہ سے زیادہ روحانی ہوگا۔ اس وقت دُنیا میں جس قدر ترقی پذیر نظام معاشرت وسیاست موجود ہیں۔ اقبال اُن میں اسلامی نظام کو، اپنے خاص نصب العین اور اپنے خاص تصور ملت کے قریب تر سمجھتا ہے اس میں شبہ نہیں کہ اقبال ایسے فلسفی اور مفکر کا کسی خاص جماعت اور قوم کو یوں سراہنا بادی النظر میں اکثر لوگوں کو عجیب معلوم ہوتا ہے، بلکہ یورپ اور ہندوستان کے بعض معترضین کو اقبال کی یہ بات سخت ناپسند تھی۔ چنانچہ مسٹر ڈکنسن، فاسٹر اور نکلسن اس تصور پر بہت چیں بجبیں معلوم ہوتے ہیں، لیکن (جیسا کہ اقبال خود اپنے ایک مقالے میں وضاحت فرما چکے ہیں) ان کا یہ تخیل کسی اندھی، جامد تقلید اور خود اعتقادی کا نتیجہ نہیں بلکہ عملی سہولتوں اور نظام اسلامی کے ترقی پذیر ممکنات کی موجودگی نے انہیں اس یقین پر مجبور کر دیا ہے کہ وہ دنیا کے بے شمار نظام ہائے زندگی میں سے اپنی زندہ اور کامل سوسائٹی کی تعمیر کے لئے صرف اسلام ہی کو بطور بنیاد عمل اپنے پیشِ نظر رکھیں۔ اقبال نے اپنی ساری تصانیف میں "ملتِ اسلام" کو صرف اپنے ہی خاص زاویۂ نظر سے دیکھنے کی کوشش کی ہے اور جا بجا اس قوم کو مستقبل کی بہترین قوم قرار دیا ہے، اور سب سے بڑی دلیل جو اس سلسلے میں پیش کی ہے وہ یہ ہے کہ دُنیا میں وسیع ترین انسانی برادری اور قوم کا جو خیال "ملتِ اسلام" نے پیش کیا ہے وہ کسی اور نظام اور گروہ میں نہیں ملتا۔ اسلام کی حدود بہت وسیع ہیں۔ اس کی ماہیئت غیر محدود اور لامتناہی ہے اس کا وجود زمان و مکان کی قیود سے آزاد ہے اور جیسا کہ اقبال خود فرماتے ہیں لے۔ اسلام تمام قیود سے بیزاری کا اظہار کرتا ہے۔ اُس کی قومیت کا دارومدار ایک خاص تنزیہی تصور پر ہے، جس کی تجسیمی شکل وہ جماعتِ اشخاص ہے جس میں بڑھنے اور پھیلتے رہنے کی قابلیت طبعاً موجود ہے اسلام کی قومیت کا تصور دوسری اقوام کے تصور سے بالکل مختلف ہے اس کا اصل اصول مظاہرِ کائنات کے متعلق ایک ایسا اتحادِ خیال ہے۔ جو سب انسانوں کو ایک رشتۂ وحدت میں پرو سکتا ہے۔ قطع نظر اس بات کے کہ اس کے ماننے والے افریقہ کی کالی دُنیا سے متعلق ہیں یا ریگستانِ

لے ملتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر ص ۹

بطحا کے شجاع عرب یا گنگا کی وادیوں میں بسنے والے آریہ ہیں یا پامیر کے بلند کوہساروں کے مکین کوئی زمینی قید ان میں تفرقہ نہیں ڈال نہیں سکتی، کوئی مادی جُدائی ان کو جُدا نہیں کر سکتی اور نسل یا زبان کا کوئی امتیاز ان میں انتراق پیدا نہیں کر سکتا"۔ یہی معاشرتی قانون ہے جس کی وسعت اور ہمہ گیری کا اقبال کو یقین ہے اور یہی نکتہ ہے جسے اقبال سب سے زیادہ پسند کرتے ہیں۔

انہی خیالات کو اقبال نے "رموزِ بے خودی" میں اپنے خاص انداز میں پیش کیا ہے۔ چنانچہ یہ موضوع کہ ملتِ اسلامیہ کا دارومدار توحید و رسالت پر ہے۔ اس لئے مکان (SPACE) کے نقطۂ نظر سے وہ لاانتہا ہے۔ ان اشعار میں زیرِ بحث ہے۔

جوہرِ ما با مقامے بستہ نیست | بادۂ تندش بجامے بستہ نیست
ہندی و چینی سفالِ جامِ ماست | رومی و شامی گلِ اندامِ ماست
قلبِ ما از ہند و روم و شام نیست | مرز و بوم او بجز اسلام نیست
عقدۂ قومیت مسلم کشود | از وطن آقای ما ہجرت نمود
حکمتش یک ملتِ گیتی نورد | بر اساس کلمہ تعمیر کرد
تا ز بخششہائے آں سلطانِ دیں | مسجدِ ما شد ہمہ روئے زمین

صورتِ ماہی بہ بحر آباد شو
یعنی از قیدِ مقام آزاد شو

اقبال کے اس خیال کا یورپ میں زیادہ خیر مقدم نہیں ہوا لیکن با ایں ہمہ تعصب یورپ میں ایسے اہل دل موجود ہیں۔ جو اس تصور کے قائل ہیں۔ مثلاً پروفیسر ہر خرونیہ نے "اسلام اور مسئلہ نسل" پر مضمون لکھتے ہوئے ان تمام اُمور کا اعتراف کیا ہے اور ان کے علاوہ بے شمار دوسرے اہل قلم نے اسلام کی اس برتری کا اقرار کیا ہے۔

ملتِ اسلام جس طرح مکانی لحاظ سے لامحدود ہے۔ اسی طرح زمانی معیار سے بھی اس کی کوئی حد مقرر نہیں چنانچہ رموز میں ہے [۲]

---

[۱] رموز۔ ص ۴۵

[۲] رموز ص ۵۳ و مابعد

گرچہ ہم ملت بمیرد مثلِ فرد
از اجل فرماں پذیرد مثلِ فرد

از اجل ایں قوم بی پروا ستے
استوار از نحن نزلنا ستے

ما کہ توحیدِ خدا را حجتیم
حافظِ رمزِ کتاب و حکمتیم

آسماں با ما سرِ پیکار داشت
در بغل یک فتنۂ تاتار داشت

خفتہ صد آشوب در آغوشِ او
صبحِ امروزے نزاید دوشِ او

سطوتِ مسلم بخاک و خوں تپید
دید بغداد آنچہ روما ہم ندید

تو مگر از چرخِ کج رفتار پرس
زاں نو آئینِ کہن پندار پرس

آتشِ تاتاریاں گلزارِ کیست
شعلہ ہائے او گلِ دستارِ کیست

اُمتِ مسلم ز آیاتِ خداست
اصلش از ہنگامۂ قالوا بلیٰ است

شعلہ ہائے انقلابِ روزگار
چوں بہ باغِ ما رسد گردد بہار

رُومیاں را گرم بازاری نماند
آں جہانگیری جہانداری نماند

شیشۂ ساسانیاں در خوں نشست
رونقِ خمخانۂ یوناں شکست

مصر ہم در امتحاں ناکام ماند
استخوانِ اُو تہِ اہرام ماند

در جہاں بانگِ اذاں بود است و ہست
ملتِ اسلامیہ بود است و ہست

عشق آئینِ حیاتِ عالم است
امتزاجِ سالماتِ عالم است

عشق از سوزِ دلِ ما زندہ است
از شرارِ لا الٰہ پایندہ است

گرچہ مثلِ غنچہ دلگیریم ما
گلستاں میرد اگر میریم ما

یہی حکمت جو اشعار میں بیان ہُوئی ہے، اقبال کے خطباتِ مدراس میں بھی پیرایۂ نثر میں ادا ہوئی ہے۔ یہ خیال کہ ملتِ اسلام کی زمانی نقطۂ نظر سے کوئی انتہا نہیں، اُس وقت تک صحیح شکل اور

قالب نہیں اختیار کر سکتا۔ جب تک اُس کے قوانین کی۔ ہر زمانے میں نئی تعبیر و توجیہہ نہ کی جائے۔ صرف یہی ایک اصول، اسلامی نظام کو فرسودہ، پُرانا اور ناقابل عمل ہونے سے بچا سکتا ہے اور اسی کی بدولت اِسلام انسانی معاشرت کے ارتقاء کے ساتھ ساتھ حرکت کرنے کے قابل ہو سکتا ہے۔ اقبال کے نزدیک یہ چیز اسلام کا اصول "اجتہاد" ہے۔ جو مفکرین کو نئے نئے مسائل کے حل اور مختلف معاملات میں اصولِ شریعت کی زمانی تعبیر کا اختیار دیتا ہے۔ لیکن یہ یاد رہے کہ اقبال "عالمانِ کم نظر" کے اجتہاد کے مخالف اور ہر کردمہ کے "اجتہاد" کو ملّت کے لئے بے حد مضر سمجھتے ہیں۔

غرض یہ وہ آئیڈیل ارتقا پذیر سوسائٹی ہے جس کی تعمیر اقبال کی زندگی کا مقصد ہے۔ ڈاکٹر نکلسن جنہوں نے اسرار خودی کا ترجمہ انگریزی زبان میں کیا ہے شکایت کرتے ہیں کہ ان خیالات میں اقبال ایک پُرجوش مذہبی مسلمان معلوم ہوتے ہیں نہ کہ فلسفی۔ انہیں ان کا ہر قول اور ہر خیال ایک مسلمان کا قول اور خیال معلوم ہوتا ہے۔ پروفیسر نکلسن کے اس قول کی تائید میرے لئے مشکل ہے۔ حق تو یہ ہے کہ ڈاکٹر نکلسن جب ان خیالات پر نظر ڈالتے ہیں تو اُن کے سامنے موجودہ زمانے کی مسلمان سوسائٹی ہوتی ہے۔ حالانکہ اقبال کی نگاہ مذہب اسلام کے اُن ممکنات اور ترقی پذیر عناصر پر ہے جو اسلام کی فطرت میں موجود ہیں۔ لیکن انہیں پھلنے پھولنے کا موقعہ نہیں ملا اور کوئی تعجب نہیں کہ خود بقول اقبال ، مسلمان کی فتوحات ہی اس کے راستے میں سب سے بڑی رکاوٹ ثابت ہوئی ہوں۔ حقیقت میں "اسلام" کائنات کے ضمیر میں ہنوز ایک تخیّل کا درجہ رکھتا ہے اور فطرت کی قوتیں اپنے عمل اور ردِّ عمل سے اس تخیّل کو وجود کی شکل دے رہی ہیں۔ ؎

ہنوز اندر طبیعت می خلد، موزوں شود روزے

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

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

طوالت کے خوف سے اقبال کی مجوزہ سوسائٹی کے مختلف ترکیبی اجزاء پر مفصل تبصرہ نہیں کیا جا سکتا

تاہم اہم مباحث کی طرف مجمل اشارات نامناسب نہ ہوں گے۔

انسانِ کامل اقبال کے نزدیک ایسی سوسائٹی کے لئے ایسے آئیڈیل (مثالی) افراد کی ضرورت ہوگی۔ جو اس نظام کو کامیاب بنا سکیں۔ یہ آئیڈیل افراد ایسے ہوں گے جن میں خودی کی تکمیل ہو چکی ہوگی۔ خودی اقبال کے نزدیک ایک "نوری نقطہ" ہے جو محبت سے پیدا ہوتا ہے۔ یہی محبت خودی کی تکمیل کا باعث ہوگی اور یہی خودی افراد میں بے خوفی اور مردانگی پیدا کرے گی۔ خودی نظامِ عالم کی بنیاد ہے جس کے بغیر عناصر ترکیب نہیں پا سکتے ؎

می شود از بہر اغراضِ عمل　　عامل و معمول و اسباب و علل

خیزد انگیزد فتد تابد رمد　　سوزد افروزد خرامد پر زند

وانمودن خویش را خوئے خودی ست

خفتہ در ہر ذرّہ روئے خودی ست

چونکہ زندگی خودی کی تکمیل کا نام ہے اس لئے سختی اور سخت کوشی استواری اور طاقت زندگی کی ضروریات میں سے ہے۔ افراد جس قدر کش مکش اور تحمل و برداشت کے عادی ہوں گے۔ اسی قدر ان میں خودی کی تکمیل زیادہ ہوگی۔ لیکن خودی کے تسلسل اور بقا کے لئے مقاصد اور نصب العین کا ہونا ضروری ہے۔ زندگی جستجوئے مسلسل میں پوشیدہ ہے اور آرزوؤں اور کوششوں کا نام کامیاب زندگی ہے، جب تک آرزو اور مقاصد کو حاصل کرنے کا جنون نہ ہوگا زندگی پختہ تر نہ ہوگی۔[1]

زندگی در جستجو پوشیدہ است　　اصل او در آرزو پوشیدہ است

دِل ز سوزِ آرزو گیرد حیات　　غیرِ حق میرد چو او گیرد حیات

چوں ز تخلیقِ تمنا باز ماند

شہپرش بشکست و از پرواز ماند

اقبال ان سب عناصر کے سخت مخالف ہیں جو خودی کو کمزور کرتے ہیں۔ وہ افلاطون کے گوسفندانہ فلسفے کو

---

[1] اسرار خودی صـ۲۱

اسی لئے ناپسند کرتے ہیں کہ اُس نے موت کو زندگی کا انجام قرار دیا ہے۔ اقبال کے نزدیک ایسی تعلیم خودی کو کمزور کرتی ہے اور خودی کو کمزور کرنے کا یہ حربہ ان اقوام نے ایجاد کیا ہے جو خود کمزور ہیں اور ان کی خواہش ہے کہ طاقتور بھی کمزور ہو جائیں۔ اقبال نے ایسی تعلیم کی قباحتوں کو ایک حکایت کے ضمن میں بیان کیا ہے جس میں یہ دکھلایا گیا ہے کہ ایک شیر نے بکریوں کے اسی قسم کے خودی کش وعظ سے متاثر ہو کر گوشت کھانا ترک کر دیا تھا جس کے معنی شیر کی موت اور تباہی کے سوا کچھ نہ تھے۔

آنکہ کردے گوسفنداں را شکار | کرد دینِ گوسفندی اختیار
با پلنگاں سازگار آمد علف | گشت آخر گوہرِ شیری خزف
از علف آں تیزیٔ دنداں نماند | ہیبتِ چشمِ شرر افشاں نماند
آں جنونِ کوششِ کامل نماند | آں تقاضائے عمل در دل نماند

شیر بیدار از فسونِ میش خفت
انحطاطِ خویش را تہذیب گفت

نیٹشے کی طرح اقبال بھی استیلا، قوت اور جہاد کو خودی کی تربیت کے لئے ضروری سمجھتے ہیں۔ نیٹشے کہتا ہے "نیکی، قوّت اور ہمّت مردانہ کا نام ہے۔ بلکہ ہر اس شے کا نام ہے جو انسانوں میں استیلاء اور قوت کے جذبات کو ترقی دے اور بدی ہر وہ چیز ہے جو کمزوری سے پیدا ہو" اقبال قدم قدم پر قوم کو فلسفۂ شاہین سکھاتے ہیں۔ ممولے اور کبوتر کی زندگی اُن کے نزدیک ارذل الحیات ہے۔ ضعیفی ایک ایسا جُرم ہے جس کی سزا مرگ مفاجات کے سوا کچھ نہیں جھپٹنا پلٹنا، پلٹ کر جھپٹنا، اسی میں لذّت زندگی ہے۔ پختگی اور استواری کشادِ کار کا ذریعہ ہیں "خوئے حریری" قوموں کے زوال کا پیش خیمہ ہے خطروں میں جینا اور عافیت کوشی سے اجتناب، ترقی کے لئے عروۃ الوثقیٰ ہے۔ غرض سختی اور سخت کوشی عین حیات ہے جس کے بغیر زندگی موت میں مبدّل ہو جاتی ہے۔ اقبال کے نزدیک اسی کا نام جہاد ہے اور مسلمانوں کے اوصافِ چہارگانہ یہ ہیں ؂

قہاری و جبّاری و قدوسی و جبروت

وہ اس جہاد کو زندگی کے لئے ضروری خیال کرتے ہیں۔ لیکن کون سا جہاد؟ ساری دنیا کو غلام بنانے

کے لئے نہیں، بلکہ کلمۂ توحید کی تبلیغ کے لئے جوع الارض اور دُنیا کی تسخیر کا جہاد اقبال کے نزدیک حرام ہے ؎

ہر کہ خنجر بہر غیر اللہ کشید
تیغ او در سینۂ او آرمید

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

"جدید سائنس سے ہمیں معلوم ہوا ہے کہ قوت مادی کا ہر سالمہ ہزاروں سال کے ارتقار کے بعد اپنی موجودہ ہیئت تک پہنچا ہے۔ اس پر بھی اسے دوام نہیں اور وہ خود انحلال قبول کر لیتا ہے، بالکل یہی حال روحانی قوت کا ہے۔ یعنی فرد انسانی بے شمار قرنوں کے تنازع اور جد و جہد کے بعد اس مرتبے تک پہنچا ہے اور پھر بھی آسانی کیساتھ اختلال قبول کر لیتا ہے اس لئے اگر اپنے وجود کو برقرار رکھنا ہے تو لازم ہے کہ گذشتہ زندگی میں جو تجربات حاصل ہوئے ہیں اور ماضی میں جو قوتیں اس کے ثبات میں مددگار ہوئی ہیں اُن سے مستقبل میں بھی کام لیتا رہے۔ اس سے معلوم ہوگا کہ میں نے تنازع اور جنگ کی ضرورت جس مفہوم میں تسلیم کی ہے اخلاقی ہی ہے۔"

جہاد کے بعد خودی کی تربیت کے تین مرحلے ہیں۔ اطاعت، ضبط نفس اور نیابت الہٰی۔ ؎

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

جب ایک فرد اطاعت اور ضبطِ نفس کے مراحل طے کر چکتا ہے تو پھر وہ نیابت الہٰی کی منزل میں آپہنچتا ہے۔ اقبال اس "بختہ عنصر" فرد کامل کو نائب حق کا خطاب دیتے ہیں جس کی عقیدت سے ان کا دل سرشار ہے۔

نائب حق ہمچو جان عالم است — ہستی او ظلِ اسم اعظم است
از رموز جزو و کُل آگہ بود — در جہاں قائم بامر اللہ بود

نوعِ انساں را بشیر و ہم نذیر ہم سپاہی، ہم سپہ گر، ہم امیر
ذاتِ اُو توجیہہِ ذاتِ عالم است از جلالِ اُو نجاتِ عالم است
زندگی را می کند تفسیرِ نو می دہد ایں خواب را تعبیرِ نو
طبعِ فطرت عمرہا در خوں تپید تا دو بیتِ ذاتِ او موزوں شود
مشتِ خاکِ اُو بسر گردوں رسید
زیں غبار آں شہسوار آید پدید

اقبال اس شہسوار کا شدت سے انتظار کرتے ہیں جس کا وجود اطاعتِ کامل اور ضبطِ نفس کی تمام قیود اور امتحانوں سے کامیاب ہو کر کامل ہوا ہے، فرماتے ہیں ؎

اے سوارِ اشہبِ دوراں بیا اے فروغِ دیدۂ امکاں بیا
رونقِ ہنگامۂ ایجاد شو در سوادِ دیدہ ہا آباد شو
شورشِ اقوام را خاموش کن نغمۂ خود را بہشتِ گوش کن
خیز و قانونِ اخوت سازدہ جامِ صہبائے محبت بازدہ
باز در عالم بیار ایامِ صلح جنگجویاں را بدہ پیغامِ صلح
سجدہ ہائے طفلک و برنا و پیر از جبینِ شرمسارِ ما بگیر
از وجودِ تو سرا فرازیم ما
پس بہ سوزِ ایں جہاں سازیم ما

مردِ میدان، مہدیِ برحق، میرِ کارواں اور شہسوار کا یہ تخیل آخری تصانیف میں بھی موجود ہے۔ ارمغانِ حجاز میں ایک مقام پر اپنے آپ کو اس مردِ کارواں کا غبارِ کارواں کہہ کر پکارتے ہیں۔ نائبِ حق کا یہ تخیل کوئی نیا تخیل نہیں بلکہ مشرق و مغرب کا پُرانا تخیل ہے۔ نیطشے کا "مافوق الانسان" کارلائل کا ہیرو اور گوئٹے کا GENIUS اسی قسم کے افراد ہیں نیطشے اور اقبال میں جو وحدتِ خیال پائی جاتی ہے۔ اُس سے مغربی نقادوں کو غلط فہمی ہوئی ہے کہ اقبال نے انسانِ کامل کا خیال اسی جرمن فلسفی سے مستعار لیا ہے۔ حالانکہ اقبال علانیہ کہتے ہیں [1]

---

[1] معارف (محولہ بالا) ماخوذ از QUEST

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

اقبال نے تصوّف کے جس "مردِ کامل" کی طرف اشارہ کیا ہے۔ وہ محی الدین ابن عربی اور ابراہیم الجیلی کا "انسانِ کامل" ہے۔ یہاں یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ ابراہیم الجیلی کا "انسانِ کامل" اقبال کے نائب حق سے بہت مختلف ہے۔ قارئین اس کا مفصّل حال اقبال کی کتاب "فلسفۂ عجم" اور نکلسن کی کتاب STUDIES IN ISLAMIC MYSTICISM میں مطالعہ فرمائیں۔

میں نے اجمالاً مگر وضاحت کے ساتھ اقبال کی کامل سوسائٹی اور "کاملِ انسان" کا نقشہ پیش کر کے اس کی تفصیلات کو ترک کر دیا ہے۔ بہر صورت اپنی جملہ تصنیفات میں اقبال اس کامل سوسائٹی کے بلند مقاصد کی تبلیغ کرتے نظر آتے ہیں نہ صرف تخیّل اور فلسفہ ہی میں بلکہ اپنی مختصر سی عملی سیاسی زندگی میں بھی انہوں نے ایسے خیالات اور افکار کی پُر جوش مخالفت کی جو انہیں ذرا بھی اس خاص نصب العین کے لئے مضرت رساں نظر آئے وہ شروع سے لے کر آخر تک اس زندہ سوسائٹی کی کامیابی پر ایمان و ایقان رکھتے رہے اور یہ سمجھتے رہے کہ خاکی مگر خودی آشنا افراد ایک دن فرشتوں سے بھی بڑھ جائیں گے۔ [ل]

اقبال کا یہ نظریۂ قوم بیک وقت معین اور مثالی بھی۔ یہ مثالیت IDEALISM جب دُنیا کی کسی معین قوم کے ساتھ وابستہ کی جاتی ہے تو قدرتی طور پر اُلجھن سی پیدا ہو جاتی ہے۔ مگر یہ ظاہر ہے کہ مثالیت کی خوبی ہی یہ ہے کہ ذہن کو واقعیت سے دور لے جائے۔ اور اس طرح ایک برتر حقیقت کا تصور دلائے۔ مثالیت ترقی کے لئے مہمیز ثابت ہوتی ہے اور اس سے آگے کی ایک منزل متعین ہوتی ہے لہٰذا مثالی تصور سے الجھن پیدا ہونی نہیں چاہیئے۔

اقبال کی مثالیت کا انداز کیا ہے ؂

ل زبور ص ۱۵۹

فروغِ خاکیاں از نوریاں افزوں شود روزے
زمین از کوکبِ تقدیرِ ما گردوں شود روزے
یکی در معنیٔ آدم نگر از من چہ می پرسی
ہنوز اندر طبیعت می خلد موزوں شود روزے
چناں موزوں شود ایں پیش پا افتادہ مضمونے
کہ یزداں را دل از تاثیر اُو پر خوں شود روزے

یہ مثالیت بعید ترین مسافتوں کی نشاندہی کرتی ہے مگر ناممکن نہیں۔

اقبال کا نظریۂ حکومت و خلافت

حکومت[1] اور خلافت کے متعلق اقبال نے زیادہ تفصیل سے اپنے خیالات کا اظہار نہیں کیا۔ تاہم انہوں نے اپنی نظموں میں خلافت انسانی کے اہم اصول بیان کر دیئے ہیں۔ مثلاً اقبال ایک عادل اور مؤثر حکومت کے لئے ایمان اور عشق کو ضروری سمجھتے ہیں۔

ولایت، بادشاہی، علمِ اشیا کی جہانگیری
یہ سب کیا ہے فقط اک نکتۂ ایماں کی تفسیریں

حکومت اور سروری اقبال کے خیال میں خدمت گری کا دوسرا نام ہے۔ لیکن انسان میں حقیقی اور بے لوث خدمتِ خلق کا مادہ پیدا نہیں ہو سکتا جب تک تمام کاموں کی بنیاد عشق پر نہ رکھی جائے اور تمام امور میں یقین اور ایمان کی مشعل سے روشنی نہ کی جائے، دوسرے الفاظ میں سروری میں درویشی و سلطانی کا اجتماع ضروری ہے۔ اقبال حکمرانی کے لئے عشقِ مصطفٰےؐ کو ایک ضروری شرط قرار دیتے ہیں کیونکہ یہی عشق افرادِ قوم کو ایک نقطے پر جمع کر سکتا ہے، صرف اسی ذات مبارک کی وابستگی اس پریشان شیرازے میں نظم پیدا کر سکتی ہے۔

سروری در دینِ ما خدمت گری ست　　عدلِ فاروقی و فقرِ حیدری ست
در ہجومِ کارہائے ملک و دیں　　بادلِ خود یک نفس خلوت گزیں

---

[1] اس موضوع پر اقبال نے ایک مختصر سا مضمون لکھا ہے۔ "انتخاب اور خلافتِ اسلامیہ" نیز ان کا لیکچر THE PRINCIPLE OF MOVEMENT IN THE STRUCTURE OF ISLAM

آں مسلمانان کہ میری کردہ اند — در شہنشاہی فقیری کردہ اند

ہر کہ عشقِ مصطفےٰ ساماں اوست — بحر و بر در گوشۂ دامانِ اوست

رُوح را جز عشقِ اُو آرام نیست

عشقِ او روز یست کو را شام نیست (پیام مشرق ص۲۶)

ارمغانِ حجاز میں ہے ؎

خلافت فقر با تاج و سریر است — زہے دولت کہ پایاں ناپذیر است

جواں بختا! مدہ از دست ایں فقر — کہ بے او پادشاہی زود میر است (ص۱۱۱)

اقبال شاہی اور ملوکیت کو حرام قرار دیتے ہیں ؎

خلافت بر مقامِ ما گواہی است — حرام است آنچہ بر ما پادشاہی است

ملوکیت ہمہ سحر است و نیرنگ — خلافت حفظِ ناموسِ الٰہی است (ص۱۲۶)

یورپ نے شاہی اور سلطانی کا جو دستور قائم کیا ہے، وہ سوداگری، آدم کشی، خونخواری، اور نفع اندوزی کے سوا کچھ نہیں۔ مغربی حکمت جس حکومت کی خدمت کے لئے وقف ہے اُس کا انجام اقبال کے نزدیک "کشتنِ بے حرب و ضرب" ہے اور تہذیب فرنگ کا منتہائے مقصود بھی یہی ہے ؎

از ضعیفاں ناں ربودن حکمت است — از تن شاں جاں ربودن حکمت است

شیوۂ تہذیب نو آدم دری است — پردۂ آدم دری سوداگری است

(پس چہ باید کرد ص۳۸)

"ارمغان حجاز" کی ایک رباعی میں اسلامی اور مغربی تصورِ حکومت کا فرق واضح کیا ہے ؎

مسلمان فقر و سلطانی بہم کرد — ضمیرش باقی و فانی بہم کرد

ولیکن الاماں از عصرِ حاضر — کہ سلطانی بہ شیطانی بہم کرد

اقبال جس طرح باقی امور میں عقلی بنیادِ عمل کے مخالف ہیں اور عقلیت یعنی INTELLECTUALITY کو عالمِ انسانیت کے لئے مضر سمجھتے ہیں اسی طرح نظریۂ سلطنت میں بھی انہیں عقلی بنیاد سے خاص پرخاش ہے۔ کیونکہ جو قوانینِ عقل فرسودہ دماغوں سے وضع ہوں گے ان میں انسان کی خود غرضی اور خود پسندی ضرور ہو گی عقل پسند انسان اجتماعی امور میں اِس لئے شامل نہیں ہوتا کہ اس سے اجتماع کو زیادہ مستحکم کرنا منظور ہوتا ہے

بلکہ اس کے پیش نظر صرف یہ چیز ہوتی ہے کہ سوسائٹی کے تابع رہنے سے اس کے خاص ذاتی مفاد بہتر طریق سے محفوظ ہو سکتے ہیں لئے یہی وجہ ہے کہ آئین سب لوگوں کو مطمئن نہیں کر سکتے اور جو اقلیت غیر مطمئن ہوتی ہے ان قوانین کے خلاف آواز بلند کرتی ہی رہتی ہے۔ پس اقبال کے نزدیک یہ صورتِ حال چونکہ عقلیت اور اقلیت کی رہونِ احسان ہے اس لئے اس سے بچنا چاہیئے اور اس کے بجائے "وحی" کے دیئے ہوئے قوانین کی اطاعت کرنی چاہیئے۔ جاوید نامہ[2] میں فرماتے ہیں :-

بندۂ حق بی نیاز از ہر مقام ۔۔۔ نے غلام اُو را نہ اُو کس را غلام
بندۂ حق مردِ آزاد است و بس ۔۔۔ ملک و آئینش خدا داد است و بس
عقل خود بیں غافل از بہبودِ غیر ۔۔۔ سودِ خود بیند نہ بیند سودِ غیر
وحیٔ حق بینندۂ سودِ ہمہ ۔۔۔ در نگاہش سود و بہبودِ ہمہ
عادل اندر صلح و ہم اندر مصاف ۔۔۔ وصل و فصلش لا یراعی لا یخاف

حاصلِ آئین و دستورِ ملوک
دہ خدایاں فربہ و دہقاں چو دوک

دین اور سیاست

"دین اور سیاست" کی پرانی بحث میں اقبال لادین سیاست کی پُرزور مخالفت کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک مارٹن لوتھر مسیحیت کا سب سے بڑا دشمن تھا جس نے مذہب اور حکومت کو دو مختلف اور مستقل وجود قرار دیا۔ اس کے خیال میں مذہب اور حکومت کی مثال جسم اور روح کی ہے جن کا ربط باہمی زندگی کے لئے ضروری ہے اور جن کا ایک دوسرے سے قطع تعلق موت ہے۔ اقبال کی نظر میں دین اور سیاست ایک ہی وحدت کے اجزائے لاینفک ہیں۔ چنانچہ گلشن راز جدید[3] میں ہے

تن و جاں را دو تا گفتن کلام است ۔۔۔ تن و جاں را دو تا دیدن حرام است
بدن را تا فرنگ از جاں جدا دید ۔۔۔ نگاہش ملک و دیں را ہم دو تا دید

---

1. THE ETHICAL BASIS OF THE STATE, BY WILDE CHAPTER III, IV
2. جاوید نامہ ص ۸۶
3. ایضاً ص ۲۱۷

کلیسا سبحۂ پطرس شمارد | کہ با او حاکمی کارے ندارد
خود را با دلِ خود ہم سفر کن | یکی بر ملّتِ ترکان نظر کن
بہ تقلیدِ فرنگ از خود رمیدند | میان ملک و دیں ربطے ندیدند

رموزؔ میں ہے؎[1]

تا حکومت مسند مذہب گرفت | ایں شجر در گلشنِ مغرب شگفت
قصۂ دینِ مسیحائی فرد | شعلۂ شمع کلیسائی بمرد

"بالِ جبریل" میں دین و سیاست کے عنوان سے جو قطعہ لکھا ہے اُس میں دین و حکومت کے اس نازک اور ضروری تعلق کے متعلق نہایت ضروری اشارے کیے ہیں ؎

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

اسی کتاب کا ایک شعر ہے ؎

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

"ضربِ کلیم" کے ایک قطعہ میں "لادین سیاست" کو "کنیزِ اہرمن و دوں نہاد و مردہ ضمیر" کہا ہے اور مغربی سیاست کے علمبرداروں کو ابلیسی نظام کا نمائندہ قرار دیا ہے۔ دَورِ جدید کے ترکوں نے یورپ کی دیکھا دیکھی دین کو حکومت کو الگ کر دیا۔ اقبال نے اسے غلط کہا۔ اور کہا کہ یہ تدبیر صحیح نہیں، اس لئے کہ یہ اس نظریۂ حکومت کے خلاف ہے جس کی بنیاد عشقِ مصطفےٰ پر ہے۔ مصطفےٰ کمال نے یورپ کی اس چیز کو جسے خود اہلِ یورپ اب پرانا سمجھتے ہیں نیا سمجھ کر اختیار کر لیا ہے۔ حالانکہ مردِ مومن کو اپنی دُنیا خود پیدا کرنی چاہیئے۔ مگر یہ قوتِ عمل صرف عشق ہی کی کارفرمائیوں سے ممکن ہو سکتی ہے، جاوید نامہ میں لکھتے ہیں ؎

تُرک را آہنگِ نو در چنگ نیست
تازہ اش جُز کہنۂ افرنگ نیست

---

[1] رموز ص ۴۹

"بالِ جبریل" اور "ضربِ کلیم" میں علاّمہ اقبال مشرق کی اسلامی اقوام سے اسی لئے مایوسی کا اظہار کرتے ہیں کہ ان کے رہنما مشرقی روح کا سراغ نہیں لگا سکے۔ چنانچہ ضربِ کلیم میں فرماتے ہیں ؎

مری نوا سے گریبانِ لالہ چاک ہُوا — نسیمِ صُبح چمن کی تلاش میں ہے ابھی
نہ مصطفےٰ نہ رضا شاہ میں نمود اس کی — کہ رُوحِ شرق بدن کی تلاش میں ہے ابھی
مری خودی بھی سزا کی ہے مستحق لیکن — زمانہ دار و رسن کی تلاش میں ہے ابھی (ص ۱۴۴)

اس سلسلے میں یہ یاد رہے کہ اقبال نے اپنے خطبات میں مسئلۂ خلافت کے متعلق ترکوں کے اجتہاد کو حق بجانب قرار دیا ہے۔ اگرچہ اس بیان سے یہ واضح نہیں ہو سکا ترکوں کے اس اجتہاد کی محرک رُوحِ اسلامی ہے یا قبائلی یا نسلی حِس جو اسلام کی کمزوری کی وجہ سے ترکی میں بہت ترقی کر چکی ہے۔ "ارمغانِ حجاز" میں ترکوں کے متعلق لکھتے ہیں:-

بملکِ خویش عثمانی امیر است
دلش آگاہ و چشم او بصیر است

پھر بھی عمومی خیال یہ ہے کہ ترکوں کا تجدد بھی تقلیدِ غیر سے کسی طرح کم نہیں کیونکہ وہ دین و سیاست کی تفریق کا قائل ہے۔

جمہوریّت

اقبال یورپ کے جمہوری نظام کے متعلق حُسنِ ظن نہیں رکھتے۔ ان کا خیال ہے کہ یہ جمہوریت بھی استبداد، تسلط اور غلبۂ بے جا کی ایک نئی شکل ہے۔ اصولی طور پر اقبال حکومت میں عوام کی مداخلت کے قائل معلوم نہیں ہوتے، اس لئے کہ عوام میں سے ہر فرد کو قدرت نے مصالحِ حکومت کے سمجھنے کی توفیق نہیں دی۔ آپ نے خلافتِ اسلامیہ کے موضوع پر جو رسالہ لکھا ہے۔ اس میں کسی حد تک انتخاب کے طریقے کی تعریف کی تھی۔ لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بعد میں آہستہ آہستہ اس مسئلہ کے متعلق ان کے خیالات میں تبدیلی پیدا ہوتی گئی، وہ کسی عالمی نظام کی کامیابی کے لئے ایک کامل طور پر حساس اور خودی سے سرشار فرد PERSONALITY کے قائل ہیں اور نیطشے کی طرح باشعور اور طاقتور شخص یا فرد کی حکومت کو جمہوریت سے زیادہ کامیاب اور مناسب خیال کرتے ہیں لیکن دونوں میں فرق یہ ہے کہ نیطشے کا رہنما مادّی طاقت کا مجسمہ ہے اور اقبال کا امام مادّی قوتوں کے ساتھ روحانی قوتوں کا مجموعہ بھی ہے۔

متاعِ معنیٔ بیگانہ از دوں فطرتاں جوئی
ز موراں شوخیٔ طبعِ سلیمانے نمی آید

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

روسو ایسی جمہوریت کا قائل ہے جس میں حریت، اخوت اور مساوات بطور اصل الاصل ہوں لیکن جمہوریت کے اصولی نقائص کا اسے بھی پورا پورا احساس تھا۔ چنانچہ اس کا قول ہے کہ "ایسی طرزِ حکومت تو فرشتوں کی دنیا کے لئے مناسب معلوم ہوتی ہے۔ ہم انسان تو اس کے قابل نظر نہیں آتے"۔ اب یورپ میں بھی جمہوریت کے خلاف زبردست رائے پیدا ہو گئی ہے اور بیسیوں کتابیں اس کی خرابیوں کو ظاہر کرنے کے لئے لکھی جا رہی ہیں۔ اور اس وقت دنیا کسی نہ کسی طور پھر شخصی آمریت یا پارٹی کی آمریت کی طرف جا رہی ہے۔

اقبال کو سب سے بڑی شکایت جمہوری طرزِ حکومت سے یہ ہے کہ اس میں "قابلیت" نہیں مقبولیت، معیار ہے۔ حالانکہ ہو سکتا ہے کہ ایک شخص مقبول تو ہو مگر قابل نہ ہو۔ اس پر اقبال کا دوسرا اعتراض یہ ہے کہ جمہوریت گروہ بندی اور پارٹیوں اور سیاسی فرقوں کو ترقی دیتی ہے۔

ہیرلڈ لاسکی اگرچہ جمہوریت کی خوبیوں کا بے حد معترف ہے لیکن اسے بھی جمہوریت میں سب سے زیادہ اسی بات کا خطرہ نظر آتا ہے کہ حکومت میں عوام کی مداخلت اور حقِ رائے دہی FRANCHISE کی وسعت پارٹیوں کی بے انتہا کثرت کا باعث ہو رہی ہے جمہور کی آزادی میں لاکھ برکتیں ہی لیکن اس بات سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ جمہور کا نمائندہ عام اور عوام کی مطلق العنانی کسی نظام کو بھی پائدار اور مستحکم نہ ہونے دے گی اور آئے دن کے انقلابات، اور سریع الوقوع تغیرات قومی تعمیر و ترقی میں رکاوٹ پیدا کریں گے۔ "گلشن راز جدید" میں اقبال نے انھیں نکات کی جانب اشارہ کیا ہے۔ [1]

فرنگ آئینِ جمہوری نہاد است
رسن در گردنِ دیوے نہاد است
چو رہزن کاروانے در تگ و تاز
شکمہا بہر نانے در تگ و تاز
گروہے را گروہے در کمین است
خدا آں یار اگر کارش چنین است
زمن دہ اہلِ مغرب را پیامے
کہ جمہور است تیغِ بے نیامے
نہ ماند ور خلافِ خود زمانی
بر د جانِ خرد و جانِ جہانی

---

[1] گلشنِ راز جدید

ان اشعار کے ساتھ "خضرِ راہ" کے یہ اشعار بھی زیرِ نظر رہیں۔

ہے وہی سازِ کہن مغرب کا جمہوری نظام — جس کے پردے میں نہیں غیر از نوائے قیصری
دیوِ استبداد جمہوری قبا میں پائے کوب — تو سمجھتا ہے یہ آزادی کی ہے نیلم پری
مجلسِ آئین و اصلاح و رعایات و حقوق — طبِّ مغرب میں مزے میٹھے اثر خواب آوری
گرمیٔ گفتارِ اعضائے مجالس الاماں — یہ بھی اک سرمایہ داروں کی ہے جنگِ زرگری

اس سرابِ رنگ و بو کو گلستاں سمجھا ہے تو
آہ! اے ناداں قفس کو آشیاں سمجھا ہے تو[1]

"ارمغانِ حجاز" میں "ابلیس کی مجلسِ شوریٰ" کے عنوان سے جو نظم لکھی ہے۔ اس میں مغرب کے جمہوری نظام کو ملوکیت اور استحصال کا ایک بہانہ قرار دیا ہے۔ یہ وہ طرزِ حکومت ہے جس کا "چہرہ روشن" اور "باطن چنگیز سے تاریک تر" ہے۔ اقبال اپنی آخری کتابوں میں جمہوریت کی خرابیوں کے پہلے سے بھی زیادہ قائل نظر آتے ہیں۔ کیونکہ ان کے نزدیک اس میں وہی پرانی ملوکیت، سوداگری اور استبداد موجود ہے۔ قیصر ولیم، اور لینن کے مکالمے میں یہ نکتہ اٹھایا ہے کہ انسانی طبیعت صرف قاہر اور جابر شخصیتوں کے سامنے جھکنے پر مجبور ہے۔ مطلق العنان حکومتوں میں جو خرابیاں ہیں، وہی جمہوری اداروں میں بھی موجود ہیں۔

گناہِ عشوہ و نازِ بتاں چیست — طواف اندر سرشتِ برہمن ہست
اگر تاجِ کئی جمہور پوشد — ہماں ہنگامہ ہا در انجمن ہست
نماند نازِ شیریں بے خریدار — اگر خسرو نباشد کوہکن ہست[2]

قومیت کا تصور

قومیت یا نیشنلزم[3] کے متعلق اقبال کے عقائد اس قدر واضح اور صاف ہیں کہ ان پر طویل تبصرہ کرنے کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی، اقبال نیشنلزم کے ہر اس تصور

---

[1] جہاں تک غلام اقوام پر جمہوری برکات کے نزول کا تعلق ہے وہ بقول اقبال "قفس میں رہ جائے پھول" رکھنے کے مترادف ہے (ضربِ کلیم ص ۶۴)

[2] پیامِ مشرق ص ۲۵

[3] قومیت اور عسکریت کے فروغ کے متعلق عام فہم بحث کے لئے دیکھو COCKER کی کتاب
RECENT POLITICAL THOUGHT
میور کی کتاب
POLITICAL CONSEQUENCES OF THE WAR
زِمر کی کتاب

کے مخالف ہیں جن کا معیار وطن، رنگ، نسل اور زبان ہو۔ اقبال کے نزدیک اسلام اور نسلی امتیاز باہم متناقض ہیں۔ اقبال ایک مضمون میں لکھتے ہیں: ۔

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

اس بحث کو زیادہ طول دیئے بغیر میں چاہتا ہوں کہ اقبال کے اُن سینکڑوں اشعار کی طرف توجہ دلاؤں جن میں اقبال نے نیشنلزم کی مخالفت کی ہے۔ اور مسلمانوں کو جغرافیائی اور دوسری غیر فطری قیود سے احتراز کرنے کی تلقین کی ہے۔ وطنیت کے عنوان سے ایک نظم میں لکھتے ہیں ؎

اقوام جہاں میں ہے رقابت تو اسی سے — تسخیر ہے مقصودِ تجارت تو اسی سے
خالی ہے صداقت سے سیاست تو اسی سے — کمزور کا گھر ہوتا ہے غارت تو اسی سے
اقوام میں مخلوقِ خدا بٹتی ہے اس سے — قومیتِ اسلام کی جڑ کٹتی ہے اس سے

اس قسم کے اشعار کو رمیزے میور کی کتاب THE POLITICAL CONSEQUENCES OF THE WAR کے ساتھ ملا کر پڑھا جائے تو اقبال کے خیالات کی صداقت کا مزید یقین ہو جائے گا۔ جو لوگ اقبال کے نقطۂ نظر کے مطابق عالمگیر برادری اور وسیع انسانی اخوت کے تخیل کو سمجھتے ہیں وہ نیشنلزم کی شدید مخالفت کے بارے میں اقبال کو ضرور حق بجانب سمجھیں گے کیونکہ یہ وہ تصور ہے جس سے خود یورپ بھی تنگ آچکا ہے۔ اور اس جماعت تراشی سے بھاگ کر جمیعتہ الاقوام اور اب یو۔ این۔ او، یونیسکو وغیرہ کے تصور میں پناہ ڈھونڈھ رہا ہے۔ مگر اقبال جمیعت اقوام کے خلوص اور حسنِ نیت کے بارے میں بھی متشکک تھے۔ وہ اس اجتماعی نظام کو کفن چوروں کی انجمن کا خطاب دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک اس "داشتۂ پیرک افرنگ" کا منتہا بھی جماعتی شرقِ استبداد ہے یہ جمیعت اقوام

غالب ہے نہ کہ جمعیتِ آدم، جمعیت اقوام کے متعلق اقبال کے خدشات درست نکلے، یہ اپنی عارضی زندگی میں کمزوروں کی حفاظت نہ کر سکی DISARMAMENT یعنی تخفیفِ اسلحہ کی کوشش بقول ریمزے میور ARMAMENT نئی اسلحہ اندوزی پر ختم ہوئی جس کا نتیجہ دوسری جنگِ عظیم کی صورت میں نکلا۔ آخر لیگ اپنی امراض کی بدولت ختم ہو گئی، جن کی طرف اقبال نے اشارہ کیا تھا اور "ضرب کلیم" کی پیش گوئی آخر پوری ہو کر رہی ہے

بے چاری کئی روز سے دم توڑ رہی ہے ڈر ہے خبر بد نہ مرے منہ سے نکل جائے
تقدیر تو مبرم نظر آتی ہے ولیکن پیرانِ کلیسا کی دعا ہے کہ یہ ٹل جائے

اب یو۔ این۔ او کا وہی رنگ وہی انداز ہے۔ یہ بھی جمعیۃ اقوام غالب ہی ہے اور شاید اس کا حشر بھی وہی ہو۔ جو بیچاری لیگ کا ہوا تھا۔ اقبال نے نیشنلزم کی مخالفت کی۔ اس سے یہ نتیجہ نکالنا چاہیئے کہ وہ آزادیٔ وطن کے مخالف تھے۔ اقبال نیشنلزم کی مخالفت اس لئے نہیں کرتے کہ وہ آزادیٔ وطن کے مخالف تھے یا وہ غلامی کو محبوب سمجھتے ہیں بلکہ اس کی محرک بعض ایسی باتیں ہیں جن کے متعلق اجمالی طور پر "آئیڈیل سوسائٹی کے ضمن میں بحث ہو چکی ہے۔ حیرت کا مقام ہے کہ جس نامور نے عمر بھر افراد اور ملتوں کو خودی کا سبق پڑھایا، جس نے بندگی نامہ لکھ کر یہ ثابت کیا کہ بندگی اور زندگی دو مختلف چیزیں ہیں، جس نے انسانوں کو عام حریت، عام اخوت، عام انصاف اور عام رواداری کا پیغام دیا۔ جس نے "پس چہ باید کرد"، "ضرب کلیم" اور بالِ جبریل میں ہندوستان کی غلامی اور ہندوستانیوں کے افتراق پر آنسو بہائے اس کے متعلق یہ خیال پھیل جائے کہ اُسے غلامی سے لگاؤ تھا یہ اقبال کیساتھ سخت ناانصافی ہے[1]

حقیقت یہ ہے کہ اقبال "یونیورسلسٹ" (آفاقیت دوست) ہیں۔ ہر وہ چیز جو اُن کے اس خاص اجتماعی نصب العین سے ٹکراتی ہے۔ اُس کی وہ مخالفت کرتے ہیں یہی اجتماعیت کی اس تبلیغ کو بعض معترض "پین اسلامزم" کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ حالانکہ اقبال صرف مسلم اقوام کے نہیں۔ بلکہ تمام اقوام مشرق کے اجتماع کے قائل ہیں۔ چنانچہ "پس چہ باید کرد" میں تمام اہلِ مشرق کو تطہیرِ فکر کی دعوت دی ہے، اور مہرِ عالم تاب کو خطاب کرتے ہوئے یہ خواہش ظاہر کی ہے۔

---

[1] وطن کی تعریف میں دیکھیے "شعاعِ امید" (ضرب کلیم ص 105)

فکرِ شرق آزاد گردد از فرنگ

از سرودِ من بگیرد آب و رنگ

اقبال کے نزدیک مشرق میں جمعیتِ اقوام کی کامیابی ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ مشرق کا مزاج سوداگری اور نفع پرستی سے نفور ہے۔ یہ درست ہے کہ اقبال جا بجا مسلمان اقوام کو اتحاد کی دعوت دیتے ہیں اور وطن و نسل کے امتیازات کو مٹانے کی تلقین کرتے ہیں جس کی وجہ صرف یہ ہے کہ اسلام کی بنیادی تعلیم کے زیرِ اثر صرف مسلمان اقوام ہی اس خیال کو بآسانی سمجھ سکتی ہیں۔ باقی اقوام نیشنلزم سے اس قدر متاثر ہیں کہ وہ اس یونیورسل اپیل کو "جنت الحمقا" UTOPIA سمجھیں گی یا اسے اپنے تسلط کے منافی سمجھ کر ٹھکرا دیں گی۔

سوشلزم اور سرمایہ

اس موضوع پر اقبال نے بڑے واضح الفاظ میں اظہارِ خیال کیا ہے اقبال مزدور کے حامی ہیں۔ سرمائے کی مضرتوں اور ناانصافیوں پر کئی نظموں میں تبصرہ کیا ہے۔ چنانچہ "قسمت نامۂ سرمایہ دار و مزدور" اور "خضرِ راہ" میں بڑے بلیغ پیرائے میں مزدور کی محکومی اور مجبوری کی تصویر کھینچی ہے۔ اقبال جس طرح اپنے باقی نظریات میں ایک مستقل راہ اور رائے رکھتے ہیں۔ اسی طرح وہ اس معاملہ میں بھی اپنے خاص نصب العین کو مدِنظر رکھتے ہیں، اس کی واضح ترین صورت ہمیں جاوید نامہ میں ملتی ہے۔ جہاں جمال الدین افغانی کی زبانی یہ بتلایا گیا ہے کہ قیصریت کی شکست، سُود کی مذمت، الارض للہ اور انسانی برادری کی مساوات وغیرہ میں مسلمان اور روسی متحد الخیال ہیں لیکن رُوسی اشتراکی نظام اور اسلامی نظام میں بڑا فرق یہ ہے کہ روس کے تصور کی بنیاد "شکم" پر ہے، اور روح کی ترقی کے بجائے اُس کا مُنتہا ئے نظر جسم کی پرورش ہے۔ روس کی تہذیب مدح کی مستحق اس لئے نہیں کہ اس میں "ذکرِ حق" کی کمی ہے۔ اس لئے اس سے بھی احتراز لازم ہے۔ چنانچہ کارل مارکس کے متعلق اظہارِ رائے کرتے ہوئے "جاوید نامہ" میں لکھا ہے: ؎

صاحبِ سرمایہ از نسلِ خلیل · یعنی آں پیغمبرِ بے جبرئیل

زاں کہ حق در باطلِ او مضمر است · قلبِ او مومن دماغش کافر است

غربیاں گم کردہ اند افلاک را · در شکم جویند جانِ پاک را

رنگ و بُو از تن نگیرد جانِ پاک · جز بہ تن کارے ندارد اشتراک

دینِ آں پیغمبرِ ناحق شناس · بر مساواتِ شکم دارد اساس

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

اقبال سوشلزم کو وسیع تر انسانی برادری کی تعمیر اور ترکیب کے سلسلے میں ناکافی اور ناقص سمجھتے ہیں۔ ابلیس کی مجلس شوریٰ میں ثابت کیا ہے کہ یورپ سوشلزم پر غلبہ پانے کی اہلیت نہیں رکھتا لیکن اسلام اس فتنے کا مقابلہ کرسکتا ہے۔ اقبال کے خیالات لینن کے متعلق برے نہیں کیونکہ لینن کے تہذیب فرنگ کو چیلنج کیا ہے۔ وہ اشتراکی نظام کو سرمایہ داری کا ردعمل سمجھتے ہیں۔ لیکن انہیں اعتراض ہے کہ یہ ساری تحریک لا پر مبنی ہے" الّا کی منزل تک نہیں پہنچتی۔

اقبال نے اپنے سیاسی تصوّرات کا کوئی مربوط نظام قائم نہیں کیا۔ اس لئے کہ ان کا اوّلین مقصد احیائے احساس تھا۔ اس غرض کے لئے انہوں نے سیاسی نظامات پر تنقید کی ہے اور اس کے ضمن میں اپنے تصوّر کے سیاسی نظام کے خارجی خط کھینچے ہیں۔ جزئیات اور تفصیلات کو اپنے دائرے سے خارج کرکے عموماً نظر انداز کر دیا ہے۔ اس کے باوصف مجموعی نظر ڈالنے سے ان کے یہاں سیاست کا ایک قابلِ فہم نظام سامنے آجاتا ہے۔

اقبال نے ملک کی عملی سیاست میں دلچسپی تو لی ہے اور کبھی کبھی کھل کر بھی سامنے آئے ہیں لیکن اس میں خارجی طور پر زیادہ سرگرم نہیں رہے۔ وجہ یہ ہے کہ وہ مفکر تھے اور ان کا عمل، ان کی فکری کاوش تھی۔ اور ان کی طبیعت عملی سیاست سے مانوس نہ تھی۔ چنانچہ اس حقیقت کا یوں اعلان کیا ہے ؎

ہزار شکر طبیعت ہے ریزہ کار مری   ہزار شکر نہیں ہے دماغ فتنہ تراش
یہ عقدہ ہائے سیاست تجھے مبارک ہوں   کہ فیضِ عشق سے ناخن مرا ہے سینہ خراش
ہوائے بزم سلاطین دلیل مردہ دلی   کیا ہے حافظِ رنگیں نوا نے راز یہ فاش
"گرت ہواست کہ با خضر ہمنشیں باشی   نہاں ز چشم سکندر چو آبِ حیوان باش"

مگر اس علیحدگی، تنہائی اور خلوت نشینی کے باوجود اقبال نے سیاسی تحریکوں کو بہت متاثر کیا ہے جس طرح روسو اور والٹیر فرانس میں ایک زبردست انقلاب کے پیش رو ثابت ہوئے۔ اسی طرح اقبال بھی ایشیا میں ایک عظیم الشان ذہنی انقلاب کے پیامبر ثابت ہوں گے۔ اور پاکستان ـــــ ایک اسلامی وطن کی تخلیق تو اب ایک حقیقت ثابتہ بن چکی ہے۔ آئندہ کے انقلاب کے بارے میں فرماتے ہیں، ؎

انقلابے کہ نگنجد بہ ضمیرِ افلاک!   بینم و ہیچ ندانم کہ چساں می بینم
خرم آں کس کہ دریں گرد سوارے بیند   جوہر نغمہ ز لرزیدن تارے بیند

اقبال کا مدرسۂ تعلیم

اقبال نے تعلیم کے عملی پہلوؤں پر کچھ زیادہ نہیں لکھا۔ مگر ان کے افکار سے ایک تصورِ تعلیم ضرور متشکل ہوتا ہے۔ جسے اگر مرتب کر لیا جائے تو اس پر ایک مدرسۂ تعلیم کی بنیاد رکھی جا سکتی ہے اور کسی علمی و تہذیبی لائحہ عمل کی ترتیب میں بھی اس سے بڑی رہنمائی حاصل کی جا سکتی ہے۔ اقبال کے تعلیمی افکار کو مرتب کرنے کی کوشش پہلے بھی ہوئی ہے۔ مگر فکر و تعبیر کی دنیا اتنی عجیب اور متنوع ہے کہ اس میں کسی کوشش کو بھی آخری کوشش نہیں کہا جا سکتا۔ اور نئے زاویے سے نظر ڈالنے کی گنجائش اور کشش بہرحال موجود رہتی ہے۔ ممکن ہے کہ یہ کوشش جمال کے کسی نئے رُوپ کو دیکھنے اور زندگی کی کسی نئی حقیقت کو سمجھنے میں کامیاب ہو جائے۔

تعلیم کا مسئلہ بظاہر سادہ اور آسان ہے۔ مگر درحقیقت یہ بے نہایت پیچیدہ اور مرکب سلسلۂ فکر و عمل ہے اور اس کی یہی پیچیدگی ہی اس کی دلچسپی کا ذریعہ بھی ہے۔

اس وقت تعلیم کے بہت سے فلسفے ہمارے سامنے ہیں کچھ پرانے، اور کچھ نئے، ان میں سے ہر ایک تعلیم کو ایک نئے زاویے سے دیکھتا اور پیش کرتا ہے۔ کوئی تعلیم کو عقلی ریاضت قرار دیتا ہے۔ کسی کے نزدیک تعلیم میں اصل شے حواس کی تربیت ہے، کسی کا یہ خیال ہے کہ عمل اور تجربہ ہی سب کچھ ہے۔ کوئی یہ رائے رکھتا ہے کہ تعلیم وہی صحیح ہے جو مادی طور پر مفید مضامین پر زور دے۔ بعض مدرسہ ہائے فکر ایسے بھی ہیں جو صرف انسان ہی کو تعلیم کا موضوعِ اصلی سمجھتے ہیں۔ بعض اس کو انسان کے ماحول یعنی کل کائنات کی روشنی میں دیکھتے ہیں۔ اور بعض انسان کے ماحول کو تعلیم کے نقطۂ نظر سے سمجھنے کی کوشش میں ہیں۔ مگر کوئی فلسفہ ایسا جامع نہیں جس کو پوری طرح تسلی بخش کہا جا سکتا ہے۔ کسی نہ کسی مقام پر پہنچ کر

ان میں سے ہر ایک رک جاتا ہے اور اس سے آگے پھر خلا اور پریشانی ہے اور شاید یہیں سے جستجو کی نئی منزل شروع ہوتی ہے۔

تعلیم کے بنیادی سوالوں کے متعلق اقبال کے تصورات کو اچھی طرح سمجھنے کے لیے ضروری ہو گا کہ ہم نہایت اجمال سے محولہ بالا فلسفیانہ مکتبوں کے بعض اہم مسائل کے حوالے سے فکر اقبال کو دیکھنے کی کوشش کریں۔ یہ مکتب عموماً دو طرح کے ہیں۔ فلسفے کا ایک اہم مکتب اس بات کا معتقد ہے کہ تعلیم کا مرکزی سوال ذہن سے متعلق ہے یعنی تعلیم منحصر ہے عقل و فکر کے استعمال اور ذہنی تربیت پر۔ اس گروہ کے نزدیک علم جاننا ہے، کرنا نہیں جاننے کی منزل بہرحال پہلے آتی ہے اور کرنے کی اس کے بعد۔ اس عقیدے کے لوگ تعلیم میں نفس انسانی کو خاص اہمیت دیتے ہیں اور مشاہدہ و تجربہ کو بعد کی چیز سمجھتے ہیں اور ان میں جملہ عقل پسند RATIONALIST اور ایک حد تک تصور پرست IDEALIST برابر کے شریک ہیں جو نفس انسانی کو جملہ افعال و اعمال کا محرک اور مرکز سمجھتے ہیں، بلکہ مارٹر، کیرک گارڈ جیسے وجودی بھی شامل ہیں۔ جنہوں نے سائنس کی خارجی ترکتازیوں سے تنگ آکر پھر داخلیت نفس کے حصار میں پناہ ڈھونڈی ہے۔ اس کے خلاف دوسرے بہت سے مسلک ایسے ہیں، جو نفس کے یا تو انکاری ہیں۔ یا اس کے متعلق متشکک ہیں اور تعلیم میں حواس و مشاہدہ و تجربہ ہی کو سب کچھ سمجھتے ہیں یہ لوگ اپنے بہت سے تنوعات کے باوجود چند باتوں میں مشترک ہیں۔ مثلاً یہ کہ تعلیم عمل اور تجربے کا نام ہے نہ کہ تفکر و تعقل کا اسی طرح تعلیم میں حواس کی تربیت اور سائنسی مشاہدہ تجربہ اور انکشاف پر زور دینا ہی تعلیم کا اصل مقصد ہے ان لوگوں کا یہ خیال ہے کہ چونکہ زندگی عبارت ہے۔ صرف مادہ اور اس کے کوائف کے عمل و ردِ عمل سے، لہٰذا تعلیم کی غایت بھی مادی ہونی چاہیئے اور تعلیم میں صرف انہیں مضامین کو شامل کرنا چاہیئے جو صرف مادی لحاظ سے مفید اور نتیجہ خیز ہوں۔ ان کے نزدیک روحانی، وجدانی بلکہ عقلی جستجو بھی بے کار اور بے ضرورت ہے۔ اس خیال کے لوگ بہت سے گروہوں میں منقسم ہیں ان میں نمایاں مکتب مادیین MATERIALISTS کا ہے۔ جن کی ایک شاخ مارکسی معاشیات کی صورت میں نمود پذیر ہوئی اور دوسری اثباتیت POSITIVISM کی صورت میں ظاہر ہوئی [illegible] PRAGMATISM کا فلسفہ ہے جو زندگی میں مادی نفع کو کلی اہمیت دیتا ہے۔ یہ نمایاں طور سے ڈیوی کے نظام افکار میں متشکل ہوا ہے۔ آغاز میں وجدان اور روحانیت کے خلاف پہلے عقل پسندی پھر فطرت پسندی

نے سر اٹھایا مگر عقل پسندی نے بہت جلد ہتھیار ڈال دیے۔ اور عینیت IDEALISM نے فکر کے رخ کو پھر وجدان کی طرف پھیر دیا اب فکر کی دنیا پھر مادیت میں غرق ہے دیکھنا یہ ہے کہ تعلیم پر ان فلسفیوں کا کیا اثر ہوا اور اس سے کیا کیا نتائج برآمد ہوئے یہ پوری تفصیل اس موقع پر پیش نہیں کی جاسکتی۔ لہٰذا میں ان سب مسلکوں کی روشنی میں اقبال کا مؤقف متعین کرنے کی کوشش کروں گا اور سب سے پہلے یہ واضح کرنے کی کوشش کروں گا کہ اقبال ان میں سے کسی ایک مسلک کے مقلد نہیں اور در اصل ان کا اپنا ایک مستقل نظریہ اور ایک مخصوص نظامِ فکر ہے۔ جس میں ان کا طریق کار اگرچہ امتزاجی بھی ہے۔ مگر اصلاً انتخابی ہے۔ چنانچہ انھوں نے مختلف مکاتب و مسالک سے تائید حاصل کرنے سے احتراز نہیں کیا، مگر تقلید اور نقالی کسی کی بھی نہیں کی۔

تعلیمی مسائل میں سب سے پہلے غایتوں کا سوال سامنے آتا ہے۔ اقبال کے نزدیک تعلیم کی غایت وہی ہے۔ جو خود زندگی کی غایت ہے۔ اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ اقبال کے نزدیک زندگی کی غایت کیا ہے اور یہ بھی کہ آخر زندگی ہے کیا چیز؟ مجموعی لحاظ سے اقبال کے نزدیک زندگی ارتقاء پذیر شعور کے تسلسل زمانی کا نام ہے جو اپنے لیے اپنا مکان خود پیدا کرتی جاتی ہے۔ مگر یہ شعور ان کے نزدیک صرف عقل مجرد کا فعل نہیں بلکہ نفس کا فعل کلی ہے۔ جس میں خارجی کائنات اور ماحول بھی شریک ہے۔ اس شعور میں تن اور من دونوں شریک ہیں۔ من کی دنیا لامحدود ہے۔ مگر من کی دنیا تن کی دنیا سے منقطع اور الگ نہیں۔ اس کی گہرائیوں کی آخری منزلوں کا نام من ہے جو لازمان اور لامکان ہے اس کا مطلب یہ ہوا کہ اقبال کے نزدیک تعلیم ایک ایسا سفر ہے جو تن سے لے کر من کی دنیا تک محیط ہے اس لحاظ سے کسی عمدہ تعلیم کا مقصد یہ ہونا چاہیئے کہ وہ متعلم کو زندگی کی پوری وسعتوں سے آگاہ کرسکے تاکہ وہ اس سے بہرہ مند ہو کر ارتقائے حیات کا فریضہ انجام دے سکے۔

اقبال کا یہ نظریۂ زندگی یا نظریۂ تعلیم، جدلیاتی مادیت سے کئی سرحدوں پر سرگرم پیکار نظر آتا ہے جدلیاتی مادیت کی آخری مکمل شکل مارکسیت ہے۔ جس کے نزدیک مادہ کوئی جامد و ساکن چیز نہیں بلکہ وہ ہر وقت باہم ٹکراتا ہوا اور رگڑ کھاتا ہوا نت نئی صورتیں تخلیق کرتا رہتا ہے۔ اس نظریئے کی رو سے تعلیم مادے کی تسخیر اور اس کو انسانی ضرورتوں کے لیے استعمال کرنے کے طریقوں کا علم ہے۔ یہاں تک تو مارکسزم سے فکر اقبال کی کوئی لڑائی نہیں، مگر زندگی کو صرف مادے تک محدود سمجھ لینا اور اس میں

یہاں اس امر کا اعادہ بے محل نہ ہوگا کہ اقبال مادے کے خالی منکر و مخالف نہیں مگر مادے سے ماورا حقائق اور انسان کی نفسی و داخلی ممکنات سے آنکھیں بند نہیں کرتے۔ اقبال ان سب فلسفوں کے مخالف ہیں جو سائنس اور تجربے کے نام سے زندگی کی حدوں کو محدود کر دیتے ہیں اس محدود نظریئے کا نتیجہ ضعف یقین ہے اور یہ اس خیال کے سائنس دانوں کا قصور ہے کہ وہ سائنس پہ تنگ نظری کا الزام لگواتے ہیں۔ حالانکہ تجربہ اور مشاہدہ کے ذریعے حاصل کئے ہوئے علم سے یقین کی تقویت ہونی چاہیئے۔ لیکن ان کی جزویت علم کی حدوں کو تنگ کر دیتی ہے۔

تعلیم کا ایک اہم سوال یہ ہے کہ یقینی علم کے حصول کا طریقہ محض عقلی اور فکری بحث و جستجو ہے یا عمل اور تجربہ! مغربی فکر کی دنیا میں لاک اور ہیوم نے تجربیت IMPIRICISM کے نظریئے کو بہت مقبول بنایا مگر محض تجربی علم کو یقینی علم سمجھ لینا اور باقی ہر صورت سے انکار کرنا یہ خود سائنسی انکشافات کی روشنی میں بھی غلط ثابت ہوگیا ہے۔ اقبال کو اگرچہ تجربیت اور نتائجیت PRAGMATISM کے بعض نتیجہ خیز پہلوؤں سے انکار نہیں۔ کیونکہ اقبال علم نافع کے قائل ہیں اسی طرح وہ ارتقاء اور انکشاف، انکشاف کے اصول اور ضرورت کو تسلیم کرتے ہیں مگر علم اور ارتقاء کے اصولوں کی یہ تحدید ان کی نظر میں درست نہیں۔ یہی حال ان عقلی فلسفوں کا ہے جو محض تعقل پر قائم ہیں اور وجدانی علم کے منکر ہیں۔ اقبال تعلیم میں صرف حواس کی تربیت کے قائل نہیں جیسا کہ بعض تعلیمی فلسفیوں نے اس اٹک کر رہ جانا عمل ناتمام ہے۔ اس معاملے میں اقبال کا راستہ الگ ہے۔ وہ علم کے وجدانی اور روحانی الہامی سرچشموں کو بھی اہمیت دیتے ہیں اور صرف مشاہدہ و تجربہ کو حصول علم کا واحد ذریعہ نہیں سمجھتے

جزوی طور پر اقبال کا اثباتیت POSITIVISM سے بھی اشتراک خیال موجود ہے جس کے معتقد تعلیمی مضامین میں سب سے زیادہ منطق اور ریاضی کو اہمیت دیتے ہیں اور تجربہ و مشاہدہ ہی کو یقینی ذریعہ علم قرار دیتے ہیں۔ اس خیال کے لوگ عینیت IDALISM کی ہر شکل کے مخالف ہیں بلکہ ان کے ایک گروہ منطقی اثباتیین LOGICAL POSITIVISTS نے خود فلسفی ہونے کے باوجود تفکر کا گلا گھونٹنے کی پوری کوشش کی ہے اور اس کا نتیجہ یہ نکلا ہے کہ وہ تعلیم میں مجرد سائنسیت اور مادیت پہ اصرار کرتے ہیں۔ اور اس غلو نے اس فلسفے کو خود یورپ میں بھی ناکام بنا دیا ہے۔ اقبال اس گروہ کے غلو کے مخالف ہیں اور مادہ پرستی کے بھی منکر لیکن سائنسی جستجو کے حامی ہیں

کو مرکزِ توجہ بنایا ہے۔ اقبال تو کُل شخصیت کو قابلِ توجہ سمجھتے ہیں۔ جس میں خارجی و باطنی، قوی برابر کے شریک ہیں۔ تعلیم کا ایک اہم نظریہ انسان پرستی HUMANISM کے عقیدے پر قائم ہے اس کا ماحصل یہ ہے کہ تعلیم میں صرف علم کی وہی شاخیں مدِ نظر رہی ہیں۔ جن کا تعلق انسان کے فوائد مادی سے ہے۔ وہ علوم جو خدا اور دوسرے مابعد الطبیعی مسائل سے بحث کرتے ہیں وہ تعلیم سے خارج ہو جانے چاہئیں۔ یہاں تک کہ نیچر کے اسرار کا وہ حصہ بھی جو انسان کے کام نہیں آتا بے کار ہے۔

اس میں شک نہیں کہ اقبال نے اپنے نظامِ فکر میں انسان کو خاص الخاص اہمیت دی ہے ان کی فکر میں بعض جگہ تو انسان اتنا حاوی اور محیط ہو جاتا ہے کہ یزداں کا مقام بھی تنگ ہی دکھائی دینے لگتا ہے۔ مگر اس سے دھوکا نہیں کھانا چاہیئے۔ کیونکہ یہ مذکورہ مقام ارتقا کی سب سے آخری منزل میں آتا ہے۔ اس سے پہلے اقبال نے ہر جگہ فرقِ مراتب کا خیال رکھا ہے۔ یوں صوفیوں کی فطری زبان استعمال کرتے ہوئے کبھی کبھی ان کے کلام سے وحدت الوجود کا ترشح بھی ہوتا ہے۔ مگر وحدت الوجود کے وہ سخت مخالف تھے اور انسان، نیچر اور خدا تینوں کے الگ الگ وجود کے بہ شدت قائل تھے ہاں انسان کی فضیلت اور اس کی تقدیر روشن کے بارے میں ان کو اگر انسانیاتی HUMANIST مفکر کہہ دیا جائے تو بے جا نہ ہو گا۔

بایں ہمہ اس اصطلاح کے متعارف معانی کے پیشِ نظر اقبال کو HUMANIST کہنا خواہ مخواہ کا مغالطہ پیدا کرنا ہے۔ اس سے زیادہ تو انہیں IDEALIST کہنا صحیح ہو گا۔ کیونکہ وہ جرمن عینیت IDEALISM خصوصاً فشتے اور کانٹ کے خیالات سے فیض یاب ہوئے ہیں اور کانٹ اور فشتے سے اقبال کی کئی مماثلتیں بھی ہیں۔ جس طرح کانٹ نے ہیوم اور لائبنیز کے درمیان مفاہمت کی راہ کھولی اسی طرح اقبال نے بھی عقل و وجدان کے درمیان مصالحت پیدا کی جس طرح فشتے نے جرمن قوم میں قومیت کی روح پھونکی اسی طرح اقبال نے بھی ہندی مسلمانوں میں ملیت کی روح بیدار کر دی۔ بہرحال جرمن عینیت سے اقبال کے رشتے گہرے ہیں۔ ادبیات میں بھی اور فکریات میں بھی نطشے اگرچہ اقبال کے مسلک سے بعض امور میں قدرے الگ ہے تاہم دیوانگی و آشفتگی اور جذب و جنوں کے معاملے میں میں اقبال سے اس کا ذہنی رشتہ مسلم ہے بہرحال اقبال کے افکار کا "عینی" رخ نمایاں ہے۔ یعنی وہ خدا کائنات اور انسان تینوں کو حقیقتِ مطلقہ کے تین رخوں کی حیثیت سے دیکھتے ہیں اور مجموعی نظامِ کائنات

میں تینوں کو ایک رتبہ دیتے ہیں۔ بنابریں ان کے تصور تعلیم میں بھی تینوں یکساں اہمیت رکھتے ہیں۔

یہ مسلّم ہے کہ تعلیم کا مسئلہ ایک خاص نقطۂ نظر سے کاملاً تحصیل LEARNING کا مسئلہ ہے۔ اس لیے اس میں متعلم کی طبیعت اور فطرت کا سوال اساسی ہے اس بات کو سبھی مانتے ہیں کہ انسان سکھانے سے سیکھ جاتا ہے۔ اور عمر کے ساتھ ساتھ اس کی قابلیت ترقی کرتی جاتی ہے۔ مگر یہ بات متنازع فیہ ہے کہ انسان کی جبلت یا اصلی طبیعت بھی بدل سکتی ہے یا نہیں اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ انسانی طبیعت بھی خارجی فطرت کی طرح بعض قوانین کے تابع ہے اور فطرت کی طرح اس میں بھی ہر لحظہ تغیر کا عمل جاری رہتا ہے جو ارتقاء کے قانون کے تحت اس کو ترقی دیتا رہتا ہے۔ مگر اقبال خالی فطرت پسند نہیں وہ انسان کو بعض صورتوں میں فطرت سے الگ کر کے دیکھتے ہیں۔ اور اسے فطرت سے بلند تر درجہ دیتے ہیں۔

ارتقاء کے موضوع پر سائنسدانوں اور سائنسی فلسفیوں نے بہت کچھ لکھا ہے۔ جن میں ڈارون کے علاوہ ہربرٹ اسپنسر، لائڈ مارگن، الیگزنڈر اور برگسان بھی شامل ہیں۔ مگر تغیّر و ترقی کے سلسلے میں اقبال انسان اور فطرت میں ذرا سا فرق کرتے ہیں اور وہ یہ کہ جہاں فطرت کے اندر تغیر کا عمل ناگزیر اور مجبورانہ ہے۔ وہاں انسان کا تفوق یہ ہے کہ اس کے حالات میں انفرادی اور اجتماعی سطح پر تغیّر کا عمل ارادی اور شعوری بھی ہوتا ہے۔ اقبال کے نزدیک ضروری نہیں کہ ہر تغیر ترقی پر منتج ہو۔ اسی طرح انسانی ترقی کے بعض قدم ایسے بھی ہیں جن پر قوانین فطرت کے تدریجی عمل کا اطلاق نہیں ہوتا۔ انسانی شعور اور شخصیت میں ترقی غیر معمولی اور فوری بھی ہو سکتی ہے۔ جیسا کہ نبوّت اور ختم نبوّت کے تصور سے ظاہر ہوتا ہے۔

لائڈ مارگن نے اپنے نظریۂ ارتقائے فجائی EMERGENT EVOLUTION میں فطرت کے ارتقاء کی جس خاص نوعیت پر زور دیا ہے۔ اقبال اس کو انسانوں پر منطبق کرتے ہیں اور نبیوں اور خاص بندوں کے ظہور کو بھی دستِ غیب کا کرشمہ سمجھتے ہیں۔ اقبال کے عبد اور مرد کامل اسی نوع کے افراد ہیں۔

بہر صورت اقبال کو اکتساب علم کے حسی اور عقلی سلسلوں میں جہاں اکثر علماء مغرب سے اتفاق ہے وہاں وہ علم لدنی کے امکان سے غافل نہیں۔

فطرت انسانی کا سوال ایک اور طرح بھی تعلیم میں اٹھا ہے۔ روسو کے نزدیک فطرتِ انسانی خیر

ہے اس پر اس کا ماحول اور اجتماع برا اثر ڈال دیتا ہے۔ شوپن ہار فطرت انسانی کو شر کہتا ہے۔ مگر اقبال نے خیر و شر کے سوال کو عمل کرنے والے کے ارادے اور مقصد کے ساتھ وابستہ کیا ہے۔ جس چیز کو لوگ شر کہتے ہیں اقبال اس کو بھی انسانی صلاحیتوں کا ایک ضروری جزو خیال کرتے ہیں۔ بشرطیکہ اس کا مقصد تخلیقی اور تعمیری ہو یہ ایک جارحانہ، مدافعانہ کارندہ فعال قوت ہے جو، افعت اور تعمیر و تخلیق کے لیے اسی طرح مفید ہے۔ جس طرح خیر اسی وجہ سے اقبال کے نظام افکار میں اہرمن ایک تعمیری تخلیقی قوت ہے جس کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ اقبال روسو سے بھی اس باب میں مختلف ہے کہ افراد جماعتوں کے اعمال کو خراب کر دیتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک جماعتیں خود افراد سے بنتی اور بگڑتی ہیں۔ اور افراد ہی سے متاثر ہوتی ہیں۔ تاہم اقبال اجتماع کی اہمیت سے غافل نہیں۔ ان کے نزدیک اجتماع و ملت، آرزوئے مقاصد کے شدید شعور سے سرشار افراد کا نام ہے۔ جن کے درمیان وحدت کا ذریعہ مقاصد کی لگن ہے اس سے یہ ظاہر ہوا کہ فکرِ اقبال میں فرد بہت کچھ ہے اگرچہ اجتماع کی اہمیت بھی کچھ کم نہیں۔

اقبال کے بعض تصورات کو دیکھ کر بظاہر یہ محسوس ہوتا ہے کہ ان کی نظر میں ملت بھی فرد کی طرح اہمیت رکھتی ہے۔ جیسا کہ قدرتی طور پر ہونا بھی چاہیئے۔ مگر فکرِ اقبال کا مجموعی رجحان یہ ظاہر کرتا ہے کہ خاص افراد کو ہر شے پر تقدم حاصل ہے۔ اور اگرچہ اقبال نے معاشرہ کی خاطر فرد کے انقیاد اور ضبط کا بھی ذکر کیا ہے۔ مگر وہ ڈیوی وغیرہ کی سماج پرستی کا شکار کہیں بھی نہیں ہوئے۔ ڈیوی کا بنیادی نظریہ یہ ہے کہ فرد کی تعلیم اس انداز میں ہونی چاہیئے کہ اس میں سماج کا نفع ہو۔ اس میں سماج پر فرد کو قربان کر دینے کا رجحان پایا جاتا ہے۔ اور ضبط و انقیاد کی ایک ایسی صورت پیدا ہو جاتی ہے۔ جس میں فرد سماج کی مشین کا ایک پرزہ بن کر رہ جاتا ہے۔ مثلاً نازیوں کے زمانے میں جرمنی میں یا روس کے اشتراکی نظام میں اب بھی ہے۔ یہ بھی یاد رہے کہ اقبال فرد کی آزادی کو روسو کی نظر سے نہیں دیکھتے۔ بلکہ وہ مقاصد عالیہ اور پیکار حیات کے لیے اس کو مسلح کرنے کے لیے سنگین ضبط و انضباط اور آہنی انقیاد کی ضرورت پر زور دیتے ہیں۔ اور اگرچہ ان کے فکر میں فطری جذبے اور جبلتیں بہت حصہ لے رہی ہیں۔ مگر ملت کی خاطر فرد کے انقیاد کو وہ ضروری سمجھتے ہیں۔

اقبال اس مادر پدر آزادی BOHEMIAN FREEDOM کے سخت مخالف ہیں جس میں دین، مذہب، اخلاق، سماجی قیود، انسانیت سب کو مشکوک نظروں سے دیکھا گیا ہے۔ عملی

اور نگری لنڈورے پن کی یہ صورتِ حال یورپ کے خاص روحانی بحرانات سے مخصوص ہے۔ مگر ایشیا نے اب جو ذہنیت مستعار لے رکھی ہے اسی کی وجہ سے یہاں بھی چھوٹ موٹ کے بحران پیدا ہوتے رہتے ہیں۔ جن سے ہمارا تعلیم یافتہ طبقہ اور ہماری تعلیم محض غلامانہ انداز میں متاثر ہو رہی ہے۔ اقبال تعلیم میں اس آزادی کے مخالف ہیں۔

اقبال ایک اور مسئلے میں بھی مغرب کے بعض تعلیمی فلسفوں اور تجربوں سے اختلاف رکھتے ہیں اور وہ ہے تعلیم میں سختی یا نرمی کا مسئلہ! چونکہ اقبال کی نظر میں تعلیم میں منتخب افراد کی تربیت ہی ہر شے پر مقدم ہے اس لیے ان کے تصورِ تعلیم میں سخت نگرانی اور درشت انداز تربیت خاص طور سے ضروری ہے۔ کیونکہ سخت کوشی اور جانگدازی اقبال کے تصورِ خودی میں مرکوز ہے۔ حرب و ضرب رزم و پیکار اور جد و جہد کو انہوں نے عام زندگی میں جو اہمیت دی ہے اس کا اطلاق ان کے تصورِ تعلیم و تربیت پر بھی ہوتا ہے۔

اقبال کے نظریہ تغیر وارتقار سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے۔ ارتقار کے ہر مرحلے میں خودی کو جدال و پیکار سے واسطہ پڑتا ہے۔ چونکہ تعلیم میں بھی تغیر وارتقار کا اصول کار فرما ہے۔ اس لیے لازماً سخت کوشی اور سختی بنیادی اصول تربیت ہیں۔ اس خاص معاملے میں اقبال کے تصورات پستالوزی فرائبل اور ہربارٹ وغیرہ کے تصورات سے مختلف ہیں۔ جن کا عقیدہ یہ ہے کہ تعلیم میں صرف محبت اور نرمی کا اصول مدِ نظر رہنا چاہیئے۔ مگر اقبال کے یہاں تو خود محبت بھی ایک قاہرانہ جذبہ ہے فکرِ اقبال میں بڑا مشکل مقام ہے فرد کی داخلی تربیت میں تواضع، انکسار اور صبر و شکر کا مقام اور آداب زندگی میں ان کی حیثیت و افادیت! غالباً اقبال کے نظام فکر میں ان میں سے اکثر صفات ایک قاہرانہ کردار کا حصہ نہیں بن سکتیں۔ البتہ دعا میں خضوع کی اہمیت اقبال کے یہاں ہے۔ جو خود شناسی ہی کا ایک رنگ ہے۔ ان حالات میں اقبال کے محبوب کردار وہی ہیں جو قاہر و جابر ہیں اور زندگی کی پیکار ان کی خو ہے۔ تواضع گداز اور دوسروں کے لیے اپنا سب کچھ چھوڑ دینا یہ کسی حد تک ضروری ہیں۔ اقبال کا تصورِ فقر بھی خود مکتفی ہونے کا دوسرا نام ہے۔ یہ صحیح ہے کہ فقر میں بھی گداز اور سپردگی کی صورتیں موجود ہیں۔ مگر یہ گداز اور سپردگی ضعف اور خود فراموشی سے الگ چیز ہے۔

اقبال کے تصور کے کسی نظامِ تعلیم میں مختلف مضامین کی تقابلی حیثیت کیا ہوگی اور اقبال کے مدرسۂ تعلیم میں مختلف مضامین کو کیا درجہ حاصل ہوگا۔ یہ سوالات نہایت غور طلب ہیں۔ خواجہ غلام السیدین نے اپنی عالمانہ کتاب میں سائنس اور دین کو الگ الگ رکھ کر ایک جگہ سائنس کو اور دوسری جگہ دین کو اولیت دی ہے یہ بظاہر ان کے اپنے تعصبات ہیں۔ جہاں تک میں غور کر سکا ہوں اقبال دین اور سائنس کو الگ الگ نظام نہیں سمجھتے۔ اقبال کی یہی تو ایک خصوصیت ہے کہ وہ امتزاجی SYNTHETIC ہو کر اس تفریق کو مٹاتا ہے جو مغربی افکار میں صدیوں سے مختلف مکاتب یا (ISMS) کی صورت اختیار کر چکی ہے۔

اقبال کی نظر میں مضامین یا علوم صرف دو ہیں۔ ایک وہ جو انسان کے ماضی سے تعلق رکھتے ہیں اور دوسرے وہ جو انسان کے مستقبل کی تعمیر میں ممد ہیں۔ اقبال نے علوم کو جذبہ عقل اور تجربے کے لحاظ سے تقسیم نہیں کیا اس لیے کہ ان کے نزدیک علم کی تکمیل میں یہ تینوں عناصر برابر کا حصہ لیتے ہیں۔ اسی طرح اقبال کے یہاں علوم کی تقسیم مادہ و روح کی علیحدگی کی اساس پر بھی نہیں۔ یہ علیحدگی بھی دراصل مغرب کی ...... پریشاں خیالی کا نتیجہ ہے۔

اس لحاظ سے اقبال کے نزدیک دین اور سائنس دو مضمون نہیں ایک ہی مضمون کے دو حصے ہیں۔ البتہ یہ امر قابلِ بحث ہے کہ اقبال فلسفہ و حکمت مجرد کو کس نظر سے دیکھتے ہیں۔ اتنا تو بہر حال تسلیم کیا جائے گا کہ اقبال محض تفکر CONTEMPLATION اور محض تعقل REASONING کو کوئی درجہ نہیں دیتے یا زیادہ سے زیادہ تحصیل علم کی ایک ناقص یا فروتر صورت و وسیلہ سمجھتے ہیں مگر وہ تفکر و تعقل کی ضرورت سے صاف انکار بھی نہیں کرتے۔ کیونکہ تفکر و تعقل ایک حد تک ادراک علم کا ایک مسلم وسیلہ ہے اور یقینی علم کے سلسلے کی ایک درمیانی کڑی ہے۔ وہ ناقص اس لحاظ سے ہے کہ اس سے ایک برتر اور زیادہ یقینی ذریعہ (وجدان) بھی ہے۔ وہ غیر اطمینان بخش اس لیے ہے کہ سائنسی مشاہدہ و تجربہ کے بغیر وہ محض طول کلام اور خیالی بحث و تکرار ہے۔ اقبال نے بو علی سینا اور رومی کا مقابلہ کرتے ہوئے وجدان سے خالی یا منقطع حکمت کو اسی لیے غبار ناقہ میں گم ہو جانے سے تعبیر کیا ہے!

غرض اقبال حکمت و فلسفہ کے باب میں ایک طرف سائنسی فلسفیوں کے ہم خیال ہیں جو فلسفے کے تصورات کو سائنس کے تجربات و انکشافات سے ہم آہنگ دیکھنا چاہتے ہیں اور دوسری طرف

یعنی IDEALIST فلسفیوں کے ہم رائے ہیں جو علم کے معاملے میں محض تعقل کو کافی نہیں سمجھتے اور ایک برتر سرچشمہ علم کی ضرورت کو ناگزیر خیال کرتے ہیں۔ یہی نقطۂ نظر ان سائنسی طریق کار سے متعلق ہے کیونکہ اقبال سائنس کو بھی ناکافی خیال کرتے ہیں۔ اس لیے کہ سائنس تجربی IMPIRICAL سلسلہ عمل سے قدم آگے نہیں بڑھا سکتی اس کے لیے بھی تعقل اور ایمان FAITH دونوں کی ضرورت ہے۔ کائنات کا سارا نظام ایک معین آئین کے تابع ہے۔ اور اس کے کچھ قوانین اور اس کا ایک مقصد ہے اس کے اسرار کی دریافت کے لیے جب تک کسی محکم یقین کے ساتھ قدم آگے نہ بڑھایا جائے اس وقت تک دل میں یقین پیدا نہیں ہو سکتا! یہیں پہنچ کر آئین شٹائن کو اپنے مذہبی احساس کا اقرار کرنا پڑا تھا کہ میں بھی ایک مذہبی آدمی ہوں۔

یہ امر قابلِ غور ہے کہ اقبال کے نزدیک اس "مجتمع سلسلہ علم" کا کلی نام دین ہے اور یہ علم وہ علم ہے جو خدا، کائنات اور انسان کے مجموعی تشخص پر محیط ہے اور اس کو الگ الگ نہیں کیا جا سکتا۔ میں نہیں کہہ سکتا کہ اس وقت دنیا میں کوئی نظام تعلیم ایسا بھی ہے جس میں دین، سائنس اور حکمت کو ایک واحد مضمون کی حیثیت سے دیکھا گیا ہو۔ مگر آئن شٹائن کی فزکس نے ایک بار پھر بتا دیا ہے۔ کہ سائنس اور مذہب (یعنی خدا شناسی) کے درمیان فاصلے اتنے نہیں جتنے کسی زمانے میں سمجھے جاتے تھے اقبال کا بھی یہی تصور ہے۔ اور اس نے اس حقیقت پر جتنا زور دیا ہے اس کا مقصود بھی یہی ہے کہ دین عقل اور تجربے کو متحد کرنے سے ہی انسان صحیح حقیقتوں کا ادراک کر سکتا ہے۔

یہ تو تھا وہ علم جو حال اور مستقبل کی تعبیر میں مدد دیتا ہے۔ مگر اقبال نے اس علم کو بھی بنیادی درجہ دیا ہے جس کا تعلق انسان کے ماضی سے ہے سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب اقبال کی نظر حال اور اس سے بھی زیادہ مستقبل پر ہے تو پھر ماضی سے اتنا گہرا اعتنا کیوں؟ مگر فکر اقبال کا یہ رخ بالکل فطری اور آئین زندگی کے عین مطابق ہے۔ یہ تو ثابت ہو چکا ہے کہ ارتقاء فطرت کا ایک مسلم اسلوب ہے اور تغیر و ارتقاء کے اس عمل سے انسان بھی مستثنیٰ نہیں اور یہ بھی مسلم ہے کہ ارتقاء کے ہر عمل میں حیات کی سابقہ صورتیں بھی ضرور کار فرما رہتی ہیں کیونکہ تسلسل زندگی کا لازمہ ہے اور یہ ماضی کے بغیر ممکن ہی نہیں۔ خواہ وہ ارتقاء ویسا ہو جیسا ڈاروِن نے ثابت کیا ہے یا اس طرح کا ہو جو ہربرٹ اسپنسر، لائڈ مارگن، الیگزنڈر اور برگسان جیسے فلسفیوں کے تصور میں تھا۔ ان سب صورتوں میں تحفظ ماسبق CONSERVATION

کا اصول زندگی کی ترقی کا ایک لازمی خاصہ ہے۔ اس اصول کے تحت اقبال نے ماضی ء علم یعنی تاریخ و روایات کو اپنے تصوّرات میں خاص جگہ دی ہے اور "روش را پیوند با امروز کن" کی سفارش کر کے زندگی کے تسلسل کو ایک زندہ حقیقت ثابت کیا ہے۔

تاریخ سے اقبال کی دلچسپی ان مخصوص حالات کی وجہ سے بھی تھی جو ان کے قریبی ماحول کو متاثر کر رہے تھے۔ جس طرح ایک زمانے میں جرمن اور فرانسیسی فلسفی خصوصاً والٹیر، فشتے اور کانٹ نظم حیات کی خاطر تاریخ میں دلچسپی لینے پر مجبور ہو گئے تھے۔ اسی طرح اقبال نے بھی اپنی ملت کی تنظیم کے لیے تاریخی احساس کو ناگزیر خیال کیا ہے۔ مگر اس سے مقصود نہ تو یہ ہے کہ ماضی ہی کو سب کچھ سمجھ کر حال اور مستقبل سے آنکھیں بند کر لی جائیں اور نہ یہ کہ اپنی ملت کی تاریخ سے دلچسپی محدود نظری کی ہم معنی اصطلاح بن جائے۔ ملت گویا پرکار کا وہ مرکزی نقطہ ہے جس کا وسیع تر دائرہ بنی نوع انسان ہے۔

اقبال کے تصورات تعلیم میں سب سے زیادہ دلچسپ اور حیران کن سوال یہ ہے کہ ان کی نظر میں علم و فن کا کیا مقام ہے۔ یہ محسوس ہوتا ہے کہ اقبال کے نزدیک ادب و فن بھی ایک عملی و افادی چیز ہے۔ اور اس لحاظ سے اس کی حیثیت سائنسی علوم کے قریب قریب ہے۔ اقبال کے تصور فن کا یہ پہلو خاصا پریشان کن ہے۔ اس میں جمالیات اور زندگی کی لطافتوں کا میدان خاصا تنگ اور محدود ہو کر رہ جاتا ہے۔ اقبال کی نظر میں فن کا معیار حسن نہیں بلکہ حیات ہے اور اگر حسن ہے بھی تو کچھ اس طرح کا کہ اس میں قاہری ہی کو بالا دستی حاصل ہے۔ جو حیات کا ایک جارحانہ رُوپ ہے یہ کچھ ایسا حسن ہے جو جلال و جمال کا مرکب ہے۔ قاہری اور دلبری کا یہ اجتماع بھی عجب شے ہے۔ جلال کے پیکر میں جمال کی جلوہ گری اور شکوہ کے لباس میں حسن کی شان اس سے بڑے بڑے اختلافی سوال پیدا ہوتے ہیں۔ اور حسن کے وجودِ لطیف سے انکار یا اس کے متعلق تشکیک و اعتراضات کا ایک طویل سلسلہ اٹھ کھڑا ہوتا ہے۔ مگر ان تمام نزاعات میں اُلجھے بغیر اقبال کی اپنی رائے کو پیش کر دینا ہی مناسب ہوگا اور وہ یہی ہے کہ حسن کا صحیح معیار حیات اور اس کی قوت ہے اور چونکہ فن نام ہے ادراکِ حسن اور تخلیق حسن کا اس لیے صحیح فن وہی ہے جو قوت اور حیات کی ترجمانی کرے اور آرزوئے حیات میں اضافہ کرے جو فن یا ادب اس معیار پر پورا نہیں اترتا وہ فن نہیں ضعف فن ہے۔

ادب اور فن کی اس حد بندی کے بعد اقبال کے لیے یہ مشکل نہیں رہا کہ وہ ادب و فن کے

صرف اس حصے کی سفارش کریں جو حیات افزا ہو اور تقویتِ حیات کا باعث ہو۔ اس نقطۂ نظر سے اقبال کی فہرست ادبیات میں شاعری تو لازماً شامل ہو جاتی ہے۔ مگر موسیقی اور مصوری دونوں کا مقام اگر مخدوش نہیں تو کم از کم مشکوک ضرور ہو جاتا ہے۔ اقبال نے طاؤس و رباب کو علامت انحطاط یا پیش خیمۂ زوال قرار دے کر موسیقی کے رتبے کو خاصا مشکوک بنا دیا ہے اور تصویر کے بے جان پیکروں کو حقیقت کی بے روح نقالی یا مسخ حقیقت کہہ کر فنون کی حیثیت خاصی نازک کر دی ہے۔ یوں "تندرو" موسیقی اور حیات افزا مصوری کی انہوں نے بھی مدح کی ہے۔ مگر موسیقی و مصوری کی یہ افادی قطع و برید بڑی سخت سی بات ہے۔ اقبال کے اس تصور سے اختلاف کرنا ممکن ہے مگر ان کے مجموعی نظامِ فکر کی روشنی میں اس کے سوا کوئی اور مقام ان فنون کو دیا جا ہی نہیں سکتا۔ کیونکہ ان کی نظر میں ایسے فنون کا فروغ یا تو زمانۂ انحطاط کا رہین منت ہوتا ہے یا منجملہ اسباب انحطاط ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ سہل انگاری اور کم کوشی آرام پسندی اور تعیش ان فنون کے ساتھ کسی نہ کسی مرحلے پر ضرور وابستہ ہو جاتے ہیں۔ تعجب ہے کہ اقبال نے یہی سلوک ڈرامے کے ساتھ کیا ہے اور اس کے تعلیماتی فوائد کو محض یہ کہہ کر نظر انداز کر دیا ہے کہ یہ بھی حقیقت کی نقالی ہے اور خود نقالی اور تمثیل پر بہر حال مقدم ہے۔ ممکن ہے یہ اسلامی تہذیب کے ثقہ مزاج کا پرتو ہو جس کے رنگ کو افلاطون کے اثرات نے اور گہرا کر دیا تھا۔ معلوم ہے کہ افلاطون نے ڈرامہ کو اچھی نظر سے نہیں دیکھا اگرچہ اقبال افلاطون کے مدّاحوں میں سے نہیں۔ مگر مسلمانوں پر اس کا اثر مسلّم ہے۔ ڈرامے کے متعلق اقبال کا تشکک شاید اسی اسلامی وجہ سے ہے بہرحال مدرسہ اقبال میں ڈرامے کا کوئی خاص مقام نہیں۔

اب آیئے اقبال کے محبوب مضمون شاعری پر نظر ڈالیں۔ اقبال نے شاعری کی اہمیت کا بار بار اعلان کیا ہے۔ اور اپنے عمل سے بھی اس کو اپنایا ہے۔ مگر یہ اس لیے کہ اچھی شاعری حیات بخش ہے۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ تسخیر کے نقطۂ نظر سے اقبال نے مصوری کو کیوں اتنا بے کار خیال کیا، اتنا تو مانا جا سکتا ہے کہ مصوری میں مکان محدود ہوتا ہے اور زمان کی رفتار کے معاملے میں بھی مصوری ایک نا تمام وسیلہ ہے۔ مگر خود قدرت کے کارخانے میں اس طرح کی محدودیت موجود ہے۔ مثلاً کہسار لاکھوں برس سے ایک مکان محدود میں ساکن و صامت کھڑے ہیں۔ اس کے باوجود ان کی عظمت بھی ہے اور افادیت بھی۔ اسی طرح موسیقی میں سوزِ حیات اور تقویتِ حیات کے سامان موجود ہیں جن کی ممکنات سے یکسر انکار ناقابل

فہم ہے۔ موسیقی اور مصوری کے مابین اقبال کی ترجیح موسیقی کے لیے ہے کیونکہ مصوری کے مقابلے میں موسیقی میں حرکت کا عنصر پایا جاتا ہے اور حرکت حیات کی علامت ہے۔

اس سلسلے میں یہ یاد رہے کہ اقبال کی نظر میں سب سے زیادہ اہمیت علم دین کو ہے کیونکہ اس میں مذہب، خدا شناسی کے سب ذرائع "تفکر و تعقل اور مشاہدہ و تجربہ کے سب فنون یعنی حکمت (جس میں فلسفہ اور سائنس دونوں شریک ہیں) یکساں طور پر آجاتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک سب علوم کا خلاصہ یہی ہے اس کے بعد دوسرے فنون۔

اقبال کے تعلیمی تصورات کا یہ مختصر جائزہ ہے۔ مگر تعلیم کے متعلق اقبال کے تنقیدی خیالات کا حوالہ دیے بغیر یہ جائزہ شاید مکمل نہیں ہو سکتا۔ اقبال نے اپنی نظم و نثر میں ہند و پاکستان میں رائج نظامِ تعلیم اور مسلمانوں کے گذشتہ نظامِ تعلیم دونوں پر تنقید کی ہے اس سارے مواد پر مجموعی نظر ڈال کر چند اہم نتائج مرتب کیے جا سکتے ہیں۔

اقبال کی نظر میں مروجہ انگریزی طرز کے نظامِ تعلیم کا بڑا عیب یہ ہے کہ یہ ضرورت سے زیادہ تعقل زدہ ہے۔ مگر اس سے بھی زیادہ عیب اس کا یہ ہے کہ یہ عملی تجربے سے بھی محروم ہے اور یہ چند نظریات کی تکرار ہے۔ جو یقین جستجو اور تجربے کی پیداوار نہیں۔ بلکہ دوسری اقوام سے بلا تنقید لے لیے گئے ہیں۔ ان اقوام سے جن کے افکار کا تعلق زیادہ تر مغرب کی اپنی فکری و روحانی جد و جہد سے ہے اور ان کو یہاں کے مقامی حالات پر منطبق نہیں کیا جا سکتا۔

مثال کے طور پر اس ایک ہی خیال میں کہ علم وہ ہے جو عمل اور تجربے سے عین الیقین کے رتبے تک پہنچا ہو اور نافع بھی ہو، یورپ نے اپنی جستجو کی صدیاں صرف کر دیں۔ حالانکہ یہ عقیدہ مسلمانوں کے فکر کی اولین منزل ہی میں حل ہو چکا تھا۔ قرآن مجید نے "علیم" "حکیم" کی الگ الگ اصطلاحوں سے کہ علم و حکمت کی الگ الگ اصطلاحیں حکمت میں عمل کی شمولیت کو ضروری قرار دے رہی ہیں!

قرآن حکیم نے علم میں تجربیت EMPIRICISM کی اہمیت کا فیصلہ کر دیا تھا۔ اس طرح آنحضرت صلعم کی اس دعا سے کہ "اللھم انی اعوذ بک من علم لا ینفع"، علم کی نافعیت ثابت ہو جاتی ہے۔ مگر آج ہمیں مغربی فکر کی اس تمام نزاع کے اسباب یوں رٹائے جاتے ہیں گویا یہ بھی ہمارے لیے کوئی نئی شے ہے۔

انگریزی نظامِ تعلیم یا تصوّرات علمی پر اقبال کی تنقید اس لیے بھی زیادہ تلخ ہے کہ اس کے زیر اثر ہمارے طلبہ کی انا یا خودی کا عنصر بالکل معدوم ہو جاتا ہے اس تعلیم کا لازمی نتیجہ یہ نکلا ہے کہ انسانی ترقی اور انسانی علوم کی ترقی میں جو حصّہ مشرق یا مسلمانوں نے لیا تھا۔ اس سے ہمارا فارغ التحصیل تعلیم یافتہ انسان نہ صرف غافل بلکہ منکر محض ہے اور آئندہ کے لیے اس کے احیاء سے مایوس بھی ہے۔ غرض اس تعلیم سے خام تعقل پیدا ہوتا ہے اور اس میں عمل و تجربہ کا فقدان ہے اور یہ خودی سے بیگانگی کے باعث ہے اسی لیے ہمارے ملک میں خواندگی کے ماسوا تعلیمی قسم کا کوئی نتیجہ نہیں نکلا اور اقبال کی خداوندانِ مکتب سے یہی شکایت ہے۔

تعلیم کی پرانی نہج کے متعلق اقبال کا بڑا اعتراض یہ ہے کہ اس میں دین کی صحیح روح کے برعکس مشاہدہ کائنات اور تسخیر کائنات سے تعلق رکھنے والے علوم کئی صدیوں سے خارج از تعلیم ہیں اور ستم یہ ہے کہ دین اور سائنس کو دو الگ الگ سلسلہ ہائے علم و عمل خیال کر لیا گیا ہے پرانے درس میں تعقل کا گزر اگر ہے تو صرف تعقل کی حد تک یعنی اس سے تعقل مع التجربہ بالکل خارج ہے۔ اقبال کے تصوّرِ تعلیم کا خلاصہ یہ ہے۔ تعلیم کا اصل مقصد تسخیرِ حیات کی استعداد کو تقویت دینا ہے اور حیات چونکہ کل ہے جس کے مختلف اجزا کو الگ الگ نہیں کیا جا سکتا۔ اس لیے اس کا تصور امتزاجی SYNTHETIC ہونا چاہیے۔ یعنی اس میں روح اور بدن کا جھگڑا نہیں اٹھانا چاہیے۔ اس طرح اس میں خدا، کائنات اور انسان کو ایک کلی نظام کی حیثیت سے دیکھنا ضروری ہے۔ پھر چونکہ تعلیم کا موضوع نفسِ انسانی ہے اس لیے انسانی قویٰ کو تن اور من کے انداز سے نہیں سوچا جانا چاہیے۔ کیونکہ تن اور من کوئی الگ حقیقتیں نہیں بلکہ یہ ایک ہی حقیقت کے مختلف رشتے اور سلسلے ہیں۔ اس لیے تعلیم ایسی ہو جو تن اور من دونوں پر نظر رکھے اس طرح مادہ اور روح کی تفریق بھی اقبال کے نزدیک غلط ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک روح مادے ہی کی ایک نورانی حقیقت ہے اور مادے کے بغیر روح کا تصور یا تعقل ممکن ہی نہیں اس لیے محض مادی یا محض روحانی اساس تعلیم ناقص اور غلط ہے۔ اقبال کے نزدیک تعلیم کی غایت نفسِ انسانی کو تسخیرِ کائنات کے لیے تیار کرنا ہے۔ اور اس غرض کے لیے ایسے افراد فائق پیدا کرنا ہے جو صالح سے صالح تر معاشرہ کی تخلیق کر سکیں۔ اس کے لیے تقویتِ خودی کی ضرورت بنیادی ہے۔ مگر یہ خودی وہ ہے جو انفرادیت INDIVIDUALITY کی یکتائی UNIQUENESS =

ہے کہ ساری خدائی کی آفاقیت UNIVERSALITY تک پھیلی ہوئی ہے۔ یہ مقامیت اور خصوصیت کو آفاقیت اور عمومیت سے ہمکنار کرسکتی ہے۔

اتفاق سے اس وقت ہماری ملت ایک تجربے کی حالت میں ہے اور منجملہ دیگر تجربات کے وہ تعلیم میں بھی تجربے کی آرزو رکھتی ہے اس لیے مناسب یہ ہوگا کہ وہ نئے تعلیمی نظام کی تشکیل میں اس حکیم فرزانہ کے تصورات سے استفادہ کرے۔ جس نے مغربی طریق کار کے حسن وقبح سے ہمیں آگاہ کیا اور دین، زندگی اور تعلیم کے ان رشتوں کی وضاحت کی جو یورپ کے یکطرفہ ذوق کی بدولت الجھ سے گئے تھے۔ اور گو کہ ہم خود بھی ان تجربوں کی عملی منزل کے قریب نہیں پہنچے۔ مگر ہمارے لیے ان تجربوں سے گزرنا مشکل بھی تو نہیں کیونکہ ہمارا مزاج اور ہمارے دین کا مزاج اصلاً امتزاجی اور عملی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ مرور زمانہ سے ہم میں بھی ذوقی و ذہنی کجروی پیدا ہوگئی ہے اس یک رخا پن کے کئی ثبوت ہیں۔ مثلاً ایک طرف یہ غلط خیال کہ دین عبارت ہے۔ صرف داخلی زندگی سے اور علم کا مقصود اس داخلی زندگی کو سنوارنا ہے اس کا تعلق صرف تصفیہ قلب سے ہے اور اس میں تعقل، عمل اور مشاہدہ کوئی شے نہیں اور دوسری طرف یہ کہ بعض لوگوں کے نزدیک فلسفیانہ تعقل ہی زندگی کی مشکلات کا حل ہے۔ کچھ ایسے لوگ بھی ہم میں ہیں جو تعقل اور وجدان دونوں کے منکر ہیں اور تمام مسائل کا حل سائنسی عمل و تجربہ پر منحصر سمجھتے ہیں۔ یہ یقیناً ذہنی کجروی ہے جو ہمارے اصلی ذوق و مزاج سے مطابقت نہیں رکھتی۔ ہمارا اصل مزاج داخلی اور خارجی زندگی کو ایک سمجھتا ہے اور یہ امر لائق اطمینان ہے کہ خود سائنسی فکر اپنے سب سے آخری دور میں زندگی کی داخلیت کا اعتراف کرنے لگی ہے! بنا بریں ملت کو اپنے نئے تعلیمی تجربے کی بنیاد کسی ایسی اساس پر رکھنی پڑے گی جو اس کے اصلی مزاج کے مطابق ہو اور خوش قسمتی سے اقبال کے افکار نے اس اساس کی ضروریات و اصولیات کو اچھی طرح واضح کر دیا ہے۔

کیا اقبال وجودی (EXISTENIALIST) تھے

کیا اقبال وجودی تھے ؟ اس کا سرسری جواب تو نفی میں ہے لیکن محض نفی سے کام نہیں بنتا کیونکہ اقبال کے چند خیالات وجودیوں سے ملتے ہیں۔ پھر بھی یہ کہنا مشکل ہو گا کہ وہ وجودی تھے یا انہوں نے وجودیوں سے کسب فیض کیا ہے۔

وجودی فلسفہ کیا ہے؟ یہ ایک طویل قصہ ہے، اس کی مختصر تشریح یوں ہو سکتی ہے کہ یہ ایک طرح کا داخلی طرز تفکر ہے۔ جس کی بنیاد اس عقیدے پر ہے کہ حقیقت کا ادراک فرد کے اندرونی تجربے پر منحصر ہے۔ فرد کا وجدان، سب سے بڑا علم ہے جو یقینی اور ناقابلِ تردید ہے۔ فرد کی آزادی کامل، وجودیوں کا اہم عقیدہ ہے..... ان کے نزدیک فرد خود اپنا راہنما اور خود اپنا محافظ ہے دین، مجلسی ادارے، اجتماعی منصوبے سائنس، ٹیکنالوجی یہ سب فرد کی آزادی چھیننے والی اور اس کی خود مختاری پر ڈاکہ ڈالنے والے سلسلے ہیں۔

وجودی فلسفہ EXISTENTIALISM دراصل مغرب کی عقلیت اور مادی اجتماعیت کے خلاف قلب انسانی کا احتجاج ہے۔ سائنس کی ترقی نے صنعت اور مشین کی اور استبدادی

لہ EXISTENTIALISM مغربی فلسفے کے چند نئے دبستانوں میں سے ایک اہم دبستان ہے اس کے نامور داعیوں میں کرک گارد، مارسل، ایسپرز، ژاں پال سارتر وغیرہ ہیں بعض لوگ اس اصطلاح کا ترجمہ "موجودیت" کرتے ہیں۔ مگر اب "وجودیت" عام ہو گیا ہے یہ خیال کہ وجودیت سے ذہن وحدت الوجود کی طرف جاتا ہے اب وزنی نہیں رہا کیونکہ فی زمانہ یہی مغربی فلسفہ فوراً ذہن میں آتا ہے اس کے علاوہ وحدت الوجود والوں کو وجودی کہنے کا رواج بھی اب زیادہ نہیں۔

نظامِ اقتدار کی بے حد حوصلہ افزائی کی۔ ایسی فضا میں ذی احساس انسان کو یہ محسوس ہوا کہ اب اس کا انفرادی وجود بیکار رہے اور اس کی زندگی بے مقصد، بے کار اور" برائے غیر" ہو کر رہ گئی ہے۔ اس کے شب و روز میں یکرنگی اور اکتا دینے والی یکسانی ہے.... انسان کے لیے مرنا اور جینا گویا برابر ہے بقول فانیؔ : ؎ موت اور زندگی میں کچھ فرق چاہیے تھا۔

ان حالات میں ایک داخلی تحریک پیدا ہوئی جس کے نامور علَم برداروں کا ذکر کیا جا چکا ہے سارتر اس وقت وجودی فلسفے کا بڑا داعی اور مبلغ ہے۔

مغرب کے ماحول میں یہ وجودی فلسفہ شاید وقت کی آواز ہے اس لیے کہ دو تین صدیوں کی تشکیک اور بے خدا تفکر کے علاوہ، زندگی سے بیزار کر دینے والی جنگوں نے خصوصاً دو عالمی جنگوں نے شاید اعصابی تناؤ، جھنجھلاہٹ اور اندرونی کش مکش پیدا کر دی ہے اور حالت یہ ہو رہی ہے کہ مرض کا جو علاج بھی کیا جاتا ہے وہ مرض میں اضافے کا باعث ہوتا ہے۔ تسکین دماغی اور روحانی سکون کی صورتیں کم سے کم ہوتی جاتی ہیں۔ اقبال نے فرنگ سے خطاب کرتے ہوئے ایسی ہی صورتِ حال کے لیے کہا تھا ؎

عجب آں نیست کہ اعجاز مسیحا داری
عجب آن است کہ بیمار تو بیمار تراست

یہ تو رہا مغرب میں وجودیت کا معاملہ! ہمارے سامنے اس وقت سوال یہ ہے کہ اقبالؔ نے وجودیت سے کہاں تک اثر قبول کیا ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ فکرِ اقبال کے بعض حصے وجودی فلسفے سے مشابہ معلوم ہوتے ہیں۔ لیکن غور کیا جائے تو وہ مماثلت یا تو سرسری ہے یا اتفاقی۔ اقبال کے بارے میں یہ کہنا تو ممکن ہے اور صحیح ہے، کہ انہوں نے مغربی افکار کا گہرا مطالعہ کیا ہے۔ اور ان افکار سے استفادہ بھی کیا ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان کا اپنا ایک مستقل نظامِ فکر ہے۔ جس کے بعض پہلو مشرقی اور مغربی فلسفیانہ نظاموں کے بعض حصوں سے مماثلت رکھتے ہیں۔ مگر ہم اس مماثلت کو اس لیے کسی دوسرے نظامِ فکر سے متعلق نہیں کہہ سکتے کہ اپنی پوری شکل میں اقبال کا فلسفہ ان نظام ہائے فکر کی روح کا تابع اور مخالف ہے۔

مغرب کی بات چھوڑ دیجیے۔ ہم اگر مسلمانوں کے صوفیانہ فکر کے حوالے سے پہلے بات کریں تو

تعصب کے الزام سے شاید بچ جائیں گے یہ ہر شخص کو معلوم ہے کہ اقبال نے مسلمان صوفیوں سے بھرپور استفادہ کیا ہے۔ پھر بھی اقبال کو ہم نہ صوفی کہتے ہیں، نہ ان کے مسلک کو تصوّف کا مسلک قرار دیتے ہیں وجہ یہی ہے کہ اقبال کا نظام تصورات مستقل حیثیت رکھتا ہے خواہ اس کے بعض حصے دوسروں کے تصورات سے ملتے بھی ہوں۔ یہی صورت مغربی فلسفیانہ تصورات کے تعلق میں ہے۔

وجودی فلسفے میں "خود" پر ...... یا انسان کی وجودیت پر بے حد زور دیا گیا ہے۔ اور اس میں کچھ شبہ نہیں کہ اقبال نے خودی پر اور انسان کی خودی ہی پر بے حد اصرار کیا ہے۔ اور مماثلت موجود ہے مگر انسان کی "وجودیت کا قصہ اہل مشرق کے لیے کوئی نیا نہیں۔ عربی میں ابن عربی کی فصوص الحکم اور ابن الفارض کی عربی شاعری اور فارسی اردو کا بیشتر صوفیانہ ادب، انسانی وجودیت کے متعلق ہمیں بہت سی سمتوں میں لے جاتا ہے۔ اور اگرچہ یہ صحیح ہے کہ صوفیانہ فکر خود ایک اندرونی تضاد کا شکار رہے (وہ اس طرح کے وجود کو نہ مانتے ہوئے بھی انسان کے شرف کا اثبات کرتا ہے، پھر بھی مغربی وجودیوں کی طرح (کہ وہ بھی ایسے ہی ایک اور تضاد کا شکار ہیں) ہمارے صوفی اور متصوف شعرا اور اہل فکر انسان کے شرف اور اس کی "وجودیت" (= برتر وجودیت) کو مانتے ہیں۔ میں میر تقی میر سے مانوس ہوں اس لیے اس موقع پر میر ہی کی ایک غزل بطور شہادت پیش کرتا ہوں ؎

ہم آپ ہی کو اپنا مقصود جانتے ہیں
اپنے سوائے کس کو موجود جانتے ہیں

عجز و نیاز اپنا اپنی طرف ہے سارا
اس مشت خاک کو ہم مسجود جانتے ہیں

صورت پذیر ہم بن ہرگز نہیں وہ معنی
اہل نظر ہمیں کو معبود جانتے ہیں

عشق ان کی عقل کو ہے جو ما سوا ہمارے
ناچیز جانتے ہیں نابود جانتے ہیں

اپنی ہی سیر کرنے ہم جلوہ گر ہوئے تھے
اس رمز کو ولیکن معدود جانتے ہیں

میرؔ کا صوفیانہ ماحول و تربیت مسلم ہے مگر میں نے انہیں کبھی صوفی خیال نہیں کیا پھر غالبؔ کا یہ شعر بھی اکثر اُردو فارسی شاعروں کی طرح ان پر تصوف کا گہرا اثر ہے صوفیانہ رسمیات ہر شاعر کے ہیں اور مندجہ بالا غزل میں بھی خود وجودیت کا ذکر اسی رسم کے تابع ہے۔

اپنی ہستی ہی سے ہو جو کچھ ہو

آگہی گر نہیں غفلت ہی سہی

ظاہر ہے کہ وجود کیطرف یہ اشارے صوفیانہ تفکر کا حصہ ہیں۔ صوفیوں کے خیال میں وجود ہے تو یہ وہ وجود ہے، جسے برتر وجود (واجب الوجود)، کہنا چاہیئے۔ ان کا خیال ہے کہ لفظ وجود کا اطلاق صرف اسی پر ہو سکتا ہے۔ باقی جو کچھ ہے اسے اضافات و تعینات کا درجہ حاصل ہے۔ صوفی جب وجود کا اثبات کرتا ہے تو اسی وجود کا اثبات کرتا ہے، باقی کو تو وہ موجود مانتا ہی نہیں؛

جب معاملہ یہ ہے تو یہ عجب تماشا ہے کہ صوفی دیا صوفیوں کا ایک گروہ، اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی اعلان کرنے لگتا ہے کہ "میں ہی ہوں"...... اور کچھ بھی نہیں" اور اس "میں ہی ہوں" کی رمز یہ ہے کہ وجود ناقابلِ تقسیم حقیقت ہے اور یہ جو کچھ نظر آتا ہے اسے ممکن الوجود کہا جاتا ہے اور یہ وجود اصلی وجود نہیں ظاہری وجود ہے۔ اصلی وجود ایک ہی ہے۔ باقی مظاہر ہیں۔ یعنی شاہد و مشہود اور مشاہدہ صرف لفظی ہیر پھیر ہے، اور دراصل بقول میرؔ ہے

اپنی ہی سیر کرنے ہم جلوہ گر ہوئے تھے

اس رمز کو ولیکن معدود جانتے ہیں

مگر اقبال کا یہ موقف نہیں، اور یہ بھی ظاہر ہے کہ وجودیوں کے خیالات بھی اس سے الگ ہیں۔ اقبالؔ تھوڑے عرصے کے لیے وحدت الوجود کے قائل رہے۔ مگر بعد میں ان کا خیال یہ رہا کہ خدا خدا ہے اور انسان انسان......' وہ خدا، انسان اور کائنات تینوں کی مستقل حیثیت مانتے ہیں اور زندگی اور فکر کے سارے نظام کو ان تین عناصر سے مرتب مان کر تینوں کی اصولی اہمیت کا اثبات کرتے ہیں۔

وجودی فلسفیوں کا ایک گروہ خدا کو مانتا ہے...... یا کم از کم اس حقیقت الحقائق کو جو کبھی کبھی وجدان میں اپنی تجلی سے کسی وجود اعلیٰ کی جھلک دکھا دیتی ہے۔ مگر وجودیوں کا ایک بڑا حصہ صرف "خود" میں اعتقاد رکھتا ہے۔ یہ لوگ یہ احساس رکھتے ہیں کہ وہ (انسان)، نامعلوم وجود سے، اس کائنات میں پھینک

دیا گیا ہے۔ اس کا کوئی سہارا نہیں ہے صرف اپنے اوپر اعتماد کرنا ہے۔ کوئی خارجی قوت اس کی دستگیری کے لیے آگے نہیں بڑھے گی۔ وہ تنہا ہے طرح طرح کی آفات اور بلائیں چاروں طرف سے اسے گھیرے ہوئے ہیں۔ وہ نہ صرف بے یار و مددگار ہے۔ بلکہ اس عالم میں اجنبی ہے۔ اس فضا میں انسان اپنا آپ محافظ اور اپنا آپ دوست ہے۔ یہاں تک کہ اجتماع بھی اس کا محافظ اور غم گسار نہیں ہے (فرد کو) اپنی حفاظت خود کرنی ہے۔ مذہب اور کلیسا اور مسجد و کنشت سب دھوکے ہیں ان سے کچھ بھی حاصل نہیں ہو سکتا۔

قدرتی طور پر یہ خیالات اقبال کے نہیں ہو سکتے۔ اقبال انسان کو مانتے ہیں۔ وہاں خدا کو بھی واجب تعالیٰ مانتے ہیں۔ اس کے علاوہ اقبال کا انسان اتنا ضعیف اور پژمردہ انسان نہیں۔ اقبال دین، مذہب اور دعا (یعنی خدا تعالیٰ کے حامی و ناصر ہونے)، پر گہرا عقیدہ رکھتے ہیں اور یہ دل سے مانتے ہیں کہ خدا بندے کی دعا سنتا ہے اور اس کو مصائب میں دل و ایمان کی طاقت سے، استقامت عطا کرتا ہے۔ غرض یہ کہ بعض ظاہری مماثلتوں کے باوجود اقبال اور وجودیوں کے مسلک مختلف ہیں

اس میں کچھ شبہ نہیں کہ اقبال کے کلام کے ایک حصے میں (خصوصاً پہلے دو ادوار میں)، کسی قدر تنہائی، غربت اور اجنبی ہونے کا احساس ملتا ہے اس کے لیے انہوں نے اپنی خاص علامتوں کو بار بار استعمال کیا ہے۔ مثلاً ستارہ اور لالۂ صحرا اور کبھی کبھی چراغ، شمع اور جگنو کو بھی اپنے احساسات کا نمائندہ بنایا ہے مگر درحقیقت یہ احساس تنہائی، ان کی رومانیت کا آئینہ دار ہے۔ یہ تو معلوم ہے کہ وہ انگلستان (اور امریکہ)، کے رومانی شعراء سے اپنی شاعری کے پہلے ادوار میں خاصے متاثر رہے ہیں۔ اور عظیم رومانی شاعر گوئٹے تو ان کے خاص ذہنی رفیق ہیں۔ لہذا یہ 'تنہائی'، وجودیوں کی خوف انگیز، تنہائی نہیں۔ بلکہ یہ وہ تنہائی ہے۔ جس میں لطفِ افسردگی اور لذتِ الم بھی حصہ لے رہی ہے۔

وجودیوں میں سے اکثر خوف اور خصوصاً خوفِ مرگ میں مبتلا ہیں اور شاید یہی وہ ذہنی اور داخلی کیفیت یا احساس ہے جس کے اندر سے، ایک وجودی زندگی کا وجدان حاصل ہوتا ہے [1] یہ صحیح ہے کہ

---

[1] یہ مباحث EXISTENTIALISTS' PHILOSOPHIES BY MONIER میں موجود ہیں۔ سارے وجودی خوف کو حقیقت اعلیٰ نہیں مانتے۔ مارسل محبت میں اعتقاد رکھتا ہے۔ کافکا مقصد کو مانتا ہے۔ انامانو آرزو اور تسخیر کا معتقد ہے۔

خوف زندگی کی ایک اہم کیفیت ہے۔ اسی سے انسان بلکہ ہر ذی حیات کی خود حفاظتی حس بیدار ہوتی ہے اور مقابلے کی آمادگی پیدا کرتی ہے۔ لیکن احساس تنہائی اور خوف دونوں وہ بنیادی جبلتیں ہیں جن کی تسخیر کے لیے عقل اور ایمان جیسے عطیے خدا نے انسان کو دیے ہیں۔ قرآن مجید میں مومن کی پہچان ہی یہ بتائی گئی ہے کہ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُوْنَ (نہ خوف زدہ ہوتے ہیں نہ وہ غم سے مغلوب ہوتے ہیں)، موت کا خوف ضعف ایمان کی علامت ہے۔ قرآن مجید میں یہودیوں کو دعوت دی گئی ہے اور "اگر تم سچے ہو تو موت کی تمنا کرو"۔ اقبال کے فکر میں بھی قرآن مجید کے بتائے ہوئے اسی رویے کا پرتو ہر جگہ نظر آتا ہے۔ چنانچہ جاوید نامہ میں لکھا ہے:

از بلا ترسی۔ حدیث مصطفٰے است
مرد را روز بلا روز صفاست
از بلاہا پختہ تر گردد خودی
تا خدا را پردہ در گردد خودی
مومن بالائے ہر بالا ترے
غیرت اُو بر نتابد ہمسرے
خرقۂ لاتحزنوا اندر برش
انتم الاعلون تاجے بر سرش

وجودیوں کے متعلق یہ کہنا تو بے انصافی ہوگی کہ وہ غم اور خوف کے سامنے سپر ڈال دینے والا اور ہاتھ پاؤں توڑ کر بیٹھ رہنے والا ایک گروہ ہے۔ یہ بات صحیح نہیں ہے۔ وجودیت زندگی سے گریز کا فلسفہ نہیں بلکہ مقابلے کا فلسفہ ہے۔ لیکن اقبال اور وجودیوں میں یہ فرق ہے کہ وجودی اس مقابلے میں صرف اپنی سعی کو سب کچھ سمجھتے ہیں۔ لیکن اقبال کی نظر میں سعی کے بعد بھی توفیق خدا کے ہاتھ میں ہے اس کے علاوہ وہ ایمانی مقاصد جو اقبال کی نظر میں ہیں وہ اکثر وجودیوں کی نظر میں نہیں۔ وجودی جب اپنے خول سے باہر دیکھتا ہے عام مغربی مفکروں کی طرح مادہ پرست ہوتا ہے۔

وجودی فلسفی انسان کی زمینی اور مادی زندگی پر بہت زور دیتے ہیں۔ اگرچہ یہ عجیب بات ہے کہ تقریباً تمام وجودی سائنس اور ٹیکنالوجی کو شک و شبہ کی نظر سے دیکھتے۔

SIX EXISTENTIALIST THINKERS BY H. J. ے

ہیں۔ اگرچہ یہ عجیب بات ہے کہ تقریباً تمام وجودی سائنس اور ٹیکنالوجی کو شک و شبہ کی نظر سے دیکھتے ہیں۔ اسی طرح عقلیت بھی ان کے نزدیک ایک ناقص بلکہ ضرر رساں رویہ ہے۔ خارجی حقیقتوں سے وجودیوں نے انکار تو نہیں کیا۔ مگر داخلیت پر بے حد زور دے کر، ان میں سے بیشتر یہ تاثر دیتے ہیں کہ، خارج دراصل باطن کے انکشافات کی مجسم صورت ہے، اس کی وہ اہمیت نہیں جو وجدان کی ہے۔

ان خیالات کے سلسلے میں بھی اقبال کا راستہ جدا ہے، اقبال سائنس کو شبہے کی نظر سے نہیں دیکھتے، اسی طرح عقل کو داگرچہ وہ اس کی نارسائی کو مانتے ہیں، نظرانداز نہیں کرتے۔ وہ خارجی اور داخلی دونوں قسم کے حقائق کو یکساں اہمیت دیتے ہیں اور ان کا نظریہ عقل محض والوں سے مختلف سہی، مگر وہ وجدان پسند، سائنسی ذہنیت کے مفکر ہیں۔

ان سب باتوں کے باوجود، اقبال کے فکر اور وجودیوں کے خیالات میں کہیں کہیں مماثلت بھی پائی جاتی ہے۔

وجودیوں کی طرح اقبال بھی فرد کی آزادی کے معتقد ہیں۔ جمہوری رویۂ حیات کا مخالف ہونا بھی ان کے بارے میں یہی ظاہر کرتا ہے۔ اقبال مشین اور ایجادات کا اتنا مخالف تو نہیں جتنے وجودی ہیں پھر بھی وہ انسان کشی کے اس تجربے کے خلاف شدید احتجاج کرتے ہیں۔ جو مشینی دور کا ایک خاصہ بن چکا ہے۔ ممکن ہے کہ وہ اس معاملے میں یورپ کے انسان دوست فلسفیوں اور شیلے اور ورڈز ورتھ جیسے رومانیوں ... یا نطشے اور شپنگلر جیسے مفکروں کے خیالات سے متاثر ہوں مگر اس معاملے میں وجودیوں سے فکر اقبال کی مماثلت اس لیے واضح تر ہے کہ اقبال بھی ان کی طرح معروضی طریقے OBJECTIVE METHOD کو نارسا اور نامام خیال کرتے ہیں۔

جبر و اختیار کے مسئلے میں بھی اقبال کے خیالات اس حد تک وجودیوں سے مماثلت رکھتے ہیں کہ، اقبال، فرد کو صاحب ارادہ اور فعال شخصیت تصور کرتے ہیں۔ جن کی راہنمائی مقاصد کی تحریک کے ہاتھ میں ہوتی ہے۔ یہاں اگر فرق ہے تو یہ ہے کہ اقبال ایک باخدا فلسفی ہیں۔ اور وجودیوں کے نظام فکر میں انسان ہی سب کچھ ہے۔

ان مختصر گزارشات کا مقصد یہ ہے کہ مماثلتوں کے باوجود اقبال کو وجودیوں سے فیض یاب مفکر نہیں کہا جا سکتا۔ البتہ وجودیوں کے خیالات کا کہیں کہیں پرتو ہے اگرچہ یہ ضروری نہیں کہ وہ وجودیوں کے راستے سے آیا ہو۔ اس کے دوسرے راستے بھی ہو سکتے ہیں۔ نفس کی پیمائش اور داخلی دنیا کا ادراک و تجزیہ، مسلمان عارفوں اور مفکروں کے یہاں اپنے طور سے اور اپنے رنگ میں موجود ہے۔ ابن عربی کا ذکر پہلے آچکا ہے۔ شبستری کی گلشن راز اس داخلی تفکر کا آئینہ ہے غزالی کی نفس پیمائی کا اعتراف خود جیمز نے (تجزیہ نفس) میں کیا ہے فارسی میں مُلّا شاہ کی مثنویات قابل ملاحظہ ہیں۔ یہ سارا سلسلۂ فکر ایک عنوان سے وجود داخلی کی پیمائش اور اس اقلیم کی سیر سے متعلق ہے لہٰذا اقبال کا اصلی مآخذ: اس معاملے میں، مغربی وجودیوں کا تفکر نہیں۔ بلکہ خود اپنی ہی روایات ہیں ...... جب قرآن مجید وَفِي أَنفُسِكُمْ ..... کی دعوت دیتا ہے تو اقبال کو باہر دیکھنے کی ضرورت کیا تھی۔

اقبال کے مذعومہ تضادات

دانش کی تاریخ میں افلاطون جس عظیم رتبے کا مالک ہے اس کی تشریح و تفصیل کی اس لیے ضرورت نہیں کہ فکریات کا ہر طالب علم اس سے باخبر ہے۔ فلسفے کی دنیا کا وہ پہلا بڑا استاد تھا، اس نے اپنے سے پہلے کے افکار کو نئی ترتیب و تنظیم کے ذریعے، ایک نئی مربوط صورت میں، دنیا کے سامنے پیش کیا۔ مگر جب ارسطو نے (جو اس عظیم استاد کا عظیم شاگرد تھا) اس کے نظام افکار پر نگاہ ڈالی تو اسے اپنے استاد کے خیالات میں بڑے بڑے تضاد نظر آئے۔ چنانچہ ارسطو کا نظام افکار، ایک حد تک، افلاطون کے اشکالات کی اصلاح و تعبیر کا درجہ رکھتا ہے اور یہ اصلاح بعض اوقات اتنی بنیادی معلوم ہوتی ہے کہ استاد اور شاگرد بالکل مختلف سطح پر سوچتے اور استدلال کرتے نظر آتے ہیں۔ دنیائے علم استاد کی بھی ممنون ہے اور شاگرد کی بھی، ارسطو کو کسی نے اس بنا پر برا نہیں کہا کہ اس نے افلاطون کے تضادات کیوں ظاہر کئے۔

میں نے ان قدیم یونانی فلسفیوں کی مثال دے کر ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ فکر انسانی میں تضادات کا پیدا ہو جانا کوئی انوکھی بات نہیں، تضاد شاید انسانی زندگی کا مقتضا ہے۔ اقبال ہمارے دور کے عظیم مفکر اور حکیم تھے، انہوں نے ہمارے لئے سب سے بڑا کام یہ کیا کہ فکر جدید و قدیم میں ایک رابطہ پیدا کیا۔ مشرق اور مغرب کے فکری نظاموں کو ایک دوسرے کے حوالے سے دیکھا۔ ان کے مقامات اختلافات و اتفاق کو واضح کیا اور تطبیق کے عمل سے جدید و قدیم، اور مشرق و مغرب کو قریب تر لانے کی کوشش کی۔

یہ کام کوئی معمولی کام نہ تھا ——— اور ظاہر ہے کہ اس کی تکمیل میں کئی موقعوں پر، استدلال میں پیچیدگیاں پیدا ہو گئی ہوں گی۔ اسی سے تضاد کی وہ شکایتیں ابھریں جن کا ذکر اقبالیاتی ادب میں جا بجا ملتا ہے۔

یہ اعتراض دو قسم کے ہیں۔ اعتراضوں کی ایک قسم وہ ہے جسے درست مان لینے میں کوئی تامل نہیں ہو سکتا۔

البتہ دوسری قسم وہ ہے جس میں تضاد کی شکایت بے جا معلوم ہوتی ہے۔ اس قسم کی عیب جینی کے پس پشت تنگ نظری، غور فکر کی کمی یا کسی نوع کی عصبیت کام کرتی دکھائی دیتی ہے۔

میں اس مختصر مضمون میں ان تضادوں کا ذکر کروں گا جو آسانی سے رفع ہو سکتے ہیں، اور شکایت کرنے والے کسی تعصب کی وجہ سے ان تضادوں کو خواہ مخواہ نمایاں کر کے، اقبال کو نظروں سے گرانا چاہتے ہیں۔

سب سے پہلے خودی کی بعض مشکلات ہمارے سامنے آتی ہیں۔ اقبال کے نزدیک ایک ارتقائی عمل ہے جو انسانوں کو بلند ترین منزلوں تک پہنچانے کا ضامن ہے، مردِ مومن یا فائق ترین انسان (فوق الانسان) ان منزلوں کی انتہا ہے اور اُس سے آگے کی منزلیں بھی انسان کی گرفت سے باہر نہیں۔

اقبال کے اس خیال پر اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ جب زندگی یا خودی، حرکت پیہم اور ارتقائے دوام سے عبارت ہے تو کیا انسان فوق الانسان سے بلند تر اور اس سے بھی آگے، اُلوہیت کے دائرے میں بھی کبھی داخل ہو سکے گا یا نہیں؟

سوال پریشان کن ضرور ہے۔ خصوصاً اس لیے کہ اقبال خدا میں گہرا یقین رکھنے والے مفکر ہیں۔ وہ مادے کے ساتھ روح کی تجلیات کے بھی قائل ہیں۔ وہ فلسفی ہی نہیں مسلمان فلسفی بھی ہیں۔ مادہ پرست فلسفیوں کے لیے مندرجہ بالا اشکال کوئی معنی نہیں رکھتا کیونکہ مادہ پرست فلسفی، مادے کو ازلی ابدی مانتا ہے اور اس کے نزدیک مادے کی ارتقا کی کوئی حد نہیں۔ اس کی رائے میں مادہ کچھ بھی ہو سکتا ہے یہاں تک کہ وہ بھی ہو سکتا ہے جس کا ہمیں گمان تک نہیں، یہ اس لیے کہ مادہ پرست فلسفی، "علی علیین" کی مقرر شدہ منزل اور خالق کائنات کے قاب قوسین کا قائل نہیں۔ لیکن اقبال خدا اور قرآن پر ایمان رکھتے ہیں۔ اس لیے مادے کو بہرحال محدود مانتے ہیں۔ اس صورت میں ایک طرف خدا اور اعلیٰ علیین کی منزل کی تعیین اور دوسری طرف ارتقائے مسلسل اور حرکت دوام پر اعتقاد۔ بظاہر یہ تضاد ہے۔

میرے خیال میں، یہ تضاد آسانی سے رفع ہو جاتا ہے۔ یہ تو معلوم ہے کہ صوفیوں کے نزدیک بھی ارتقائے زندگی تسلیم شدہ امر ہے۔ اگرچہ بعض صوفیوں کے نزدیک ارتقا کی ایک منزل ایسی بھی آئے گی جب مادہ پیچھے رہ جائے گا، اس سے آگے روح کے ارتقا کی منزلیں شروع ہو جائیں گی تاآنکہ یہ روحیت خدا کی ذات میں جذب ہو جائے گی اور قطرے کو دریا کا وصال حاصل ہو جائے گا اور انسان کا قصہ ختم!

اس کا مطلب یہ ہوا کہ صوفی بھی خدا میں جذب ہونے کو مانتے ہیں۔ اقبال اگرچہ صوفیوں کی بے خودی کے قائل نہیں۔

پھر بھی یہ جزوی مماثلت ضرور ہے کہ اقبال اور صوفی دونوں خدا تک ارتقا کو مانتے ہیں۔ فرق صرف یہ ہے کہ صوفی خدا تک پہنچ کر مطمئن ہو جاتے ہیں مگر اقبال اس سے مطمئن نہیں۔ اور بجا طور پر مطمئن نہیں۔ اقبال کا تصور یہ معلوم ہوتا ہے کہ خدا کی ذات، وہ محیط بے کراں ہے۔ جس کی وسعتوں میں، مادہ اپنی ہستی کو برقرار رکھتے ہوئے جتنا بھی آگے بڑھے گا۔ ابدیت کے کسی حاشیے تک ہی پہنچے گا۔ ابدیت خدا کا دوسرا نام ہے بھلا ذرے کی کیا حقیقت کہ وہ ابدیت کی انتہا پانے کا دعوے کرنے لگے۔ وہ خدا سے ہم کنار تو ہو سکتا ہے مگر بے کنار نہیں ہو سکتا۔ ابدیت کے بحر بیکراں میں اس کی ہزارہا منزلیں اور ہیں۔ مادہ ان میں سفر کرتا رہے گا۔ اس سفر میں تغیر اور رجعت اور تشکیل نو کا عمل بھی ہوتا رہے گا۔ مادے کا یہ عمل ہمیشہ جاری رہے گا۔ لہذا خودی ہمیشہ سفر میں رہے گی۔ اس کی کوئی انتہا نہیں۔ ابدیت سے ہم کنار ہو کر بھی اس کی وسیع اور ناقابل تصور حد تک دُور کی منزلوں کو طے کرتی رہے گی۔ یہاں جذب ہونے کا سوال ہی نہیں۔ ابدیت کے سمندر میں پہنچنا تو ممکن ہے مگر اس میں جذب ہو کر ختم ہو جانا ممکن نہیں۔ کیونکہ ابدیت نہ ختم ہونے والی حقیقت ہے۔ مادہ ابدیت کی دنیا کا مسافر ہے اور مسافر رہے گا خدا میں جذب نہیں ہوگا۔ خدا نہیں بن سکے گا۔ وہ ابدیت کا متمنی ہی رہے گا، مادہ اپنے تغیر، رجعت اور تشکیل نو کے چکر میں ہونے کی وجہ سے اپنے ہی دائرے میں گھومنے پر مجبور ہے یہ دائرہ ابدیت سے ٹکرا ٹکرا کر پھر اپنے محور پر آجائے گا خود ابد نہیں بن سکے گا۔ میرے نزدیک صوفیوں کی منزل فنا کے مقابلے میں فکر اقبال کی منزل بقا زیادہ قابل فہم ہے۔

فکر اقبال کے ایک اور تضاد کا بھی اکثر ذکر ہوتا رہتا ہے۔ اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ اقبال کا نظریہ قومیت اور نظریہ تمدن سمجھ میں نہیں آتا۔ اب قومیت کے متعلق اقبال کے خیالات واضح ہیں۔ مثلاً اقبال وطن کو قومیت کی اساس نہیں مانتے۔ معترض یہ کہتا ہے کہ اس خیال کے باوجود اقبال نے دنیا کے جغرافیے کے بعض خاص حصوں سے محبت کا اظہار کیا ہے۔ مثلاً ارض پاک، ہندوستان اور آخر میں پاکستان۔ اگر زمین کوئی شے نہیں تو پھر ہندوستان کی آزادی کا پاکستان کی تجویز یا ارض پاک سے عقیدت بھی بے محل معلوم ہوتی ہے۔

اس سلسلے میں یہ اعتراض بھی کیا گیا ہے کہ اگر اقبال کے اس نظریئے کو درست مان لیا جائے کہ وطنیت، ایک غیر اسلامی بلکہ غیر اخلاقی فعل یا فکر ہے تو پھر پاکستان کی محبت کا جذبہ قوم میں کس طرح پیدا ہوگا؟

اس سلسلے میں ایک غلط فہمی ہے جو اقبال کے موقف کو سمجھنے میں حارج ہے۔ غلط فہمی یہ ہے کہ اقبال زمین اور وطن کے مطلق مخالف ہیں۔ لیکن اقبال کا موقف دراصل یہ ہے کہ وطن برحق ہے مگر محض وطن اور علاقے کو قومیت کی اساس بنانے سے انسانی برادری کی توسیع کا تصور ختم ہو جاتا ہے۔ قومیت کی اساس عقیدہ ہے نہ کہ زمین

اور جغرافیہ۔ انہی عقیدوں کا تقاضا یہ ہوگا کہ ان کو عملی جامہ پہنانے کے لیے، کوئی مکانی مرکز موجود ہو۔ یہ مکانی مرکز لازمی اور ناگزیر ہوگا۔ اس طرح عقائد اور وطنیت دونوں ایک دوسرے کے لیے لازم و ملزوم ہو جائیں گے اور یہ مغالطہ دور ہو جائے گا۔ اقبال وطن سے محبت کے مخالف ہیں۔ پاکستان کی مثال لے لیجیے۔ پاکستان محض جغرافیے نے نہیں دیا۔ اگر محض جغرافیے سے قومیت قائم ہوتی تو ہندوؤں کو یہاں سے نکلنے کی کوئی ضرورت نہ تھی۔ یا یہ کہ اب بھی وہ پاکستانی ہیں کیونکہ وہ پاکستانی جغرافیے میں پیدا ہوئے تھے۔ اسی طرح ہندوستان کے مہاجر مسلمان اب بھی ہندوستانی ٹھہریں گے۔ اور ظاہر ہے کہ یہ بڑا خطرناک فارمولا ہے، پاکستان جس دو قومی نظریے سے وجود میں آیا اس میں قوم کا تشخص اسلامی عقیدے سے ہوا ہے ورنہ پاکستان کا وجود بے دلیل ہے۔

کلام اقبال کے ایک اور تضاد کا ذکر بھی کیا جاتا ہے ـــــــ اعتراض یہ ہے کہ اقبال کے کلام میں بیک وقت اشتراکیت اور فاشزم کی حمایت پائی جاتی ہے۔ اقبال بیک وقت لینن اور مسولینی کی تعریف کرتے ہیں لہٰذا معترض کی نظر میں یہ تضاد ہے مگر دراصل اس میں ایک تھوڑا سا مغالطہ ہے۔ اقبال لینن اور مسولینی کی تعریف ان کے عقائد کی بنا پر نہیں کرتے بلکہ اس لیے کرتے ہیں کہ انہیں ان دونوں شخصیتوں میں عظمت کے نشان ملتے ہیں۔ اقبال کے تصور جلال اور تصور عظمت کے مطابق، ان دونوں ناموروں میں، گیرائی کے وجود موجود ہیں۔ قوت اور رعب و دبدبہ دونوں کے یہاں ہے۔ یہ اور بات ہے کہ دونوں کے انداز فکر میں تفاوت ہے۔ انداز فکر کے لحاظ سے دونوں میں کمزوریاں ہیں۔ مگر ان میں عظمت کا عنصر مشترک ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جاوید نامہ میں روس کے نظام جدید کی تعریف کے باوجود اس کے خلاف ظاہر کئے ہیں اور اس کو ناقص ثابت کیا ہے۔

فکر اقبال کی پیچیدگیوں کی فہرست میں چند اور باتوں کا ذکر بھی کیا جاتا ہے مگر اس مختصر مضمون میں سب کا احاطہ ممکن نہیں۔ میں نے صرف یہ دکھانے کی کوشش کی ہے کہ اقبال کے ہمدردانہ مطالعہ سے، بیشتر اشکالات دور ہو سکتے ہیں۔ اس کے باوجود اگر کچھ تضاد باقی رہ جائیں تو اس سے اقبال کی عظمت کو کچھ نقصان نہیں پہنچتا۔ نہ ان کے تذکرے کو اقبال کی تنقیص قرار دیا جا سکتا ہے۔

اقبال ... شیدائے فطرت یا حریف فطرت

اقبال کے یہاں فطرت سے اعتنا کی کئی صورتیں ملتی ہیں مگر اقبال کو شاعرِ فطرت کہنے میں پھر بھی خاصا تامل ہوتا ہے فطرت کی رعنائیوں اور دل آویزیوں کی کشش تو بالکل ایک قدرتی سی شے ہے اور اقبال کے کلام کے دورِ اوّل میں شاہدِ رعنائے فطرت سے راز و نیاز کے بھی کئی پہلو اور کئی رُوپ مل جاتے ہیں۔ مگر اقبال کی "انائے کُل" اور ذوقِ تسخیر کی ہمہ گیری رفتہ رفتہ اس قدر ترقی پذیر ہو جاتی ہے کہ اقبال کو شیدائے فطرت سمجھنے کی بجائے حریف فطرت کہنے کو جی چاہتا ہے۔ اور حریف سے یہاں مراد فطرت کا دشمن نہیں بلکہ برابر کا رفیق ہے جو فطرت کے ہاتھ میں اپنے آپ کو مجبور نہیں سمجھتا بلکہ خود کو اس سے برتر سمجھ کر اس کی تکمیل کا مدعی ہے۔

اقبال کے کلام میں فطرت سے پیار کا دور، ان کے فکری اور مقصدی رجحانات کی ترقی کے ساتھ زوال پذیر سا ہو گیا تھا۔ مگر فطرت سے مصالحت کا رنگ نسبتاً گہرا اور دیرپا تھا اس لئے خاصی دیر تک موجود رہا۔ تاہم یہ مصالحت بھی کچھ ایسی ہی مصالحت تھی۔ جس میں فطرت پر غالب آجانے کی تمنا بلکہ عزم غالب تھا ؎

فطرت کو خرد کے روبرو کر — تسخیر مقام رنگ و بو کر

بے ذوق نہیں اگرچہ فطرت — جو اس سے نہ ہو سکا وہ تُو کر

فطرت کی تکمیل کا یہ تخیل بھی مصالحانہ ہے۔ اصلی اقبالی مزاج تو اس وقت بروئے کار آتا ہے جب وہ کردگارِ فطرت سے آنکھوں میں آنکھیں ڈال کر یہ کہتا ہوا سنائی دیتا ہے۔

تو شب آفریدی چراغ آفریدم

سفال آفریدی ایاغ آفریدم

بیابان و کوہسار و راغ آفریدی
خیابان و گلزار و باغ آفریدم
من آنم کہ از سنگ آئینہ سازم
من آنم کہ از زہر نوشینہ سازم

اسی لئے اقبال کو اس طرح کا شاعرِ فطرت سمجھنا سخت غلطی ہے جس طرح مثلاً ورڈز ورتھ تھا۔ انگریزی شاعری میں وہ اگر کسی شاعر کے کسی قدر قریب ہے تو وہ براؤننگ ہے۔ جس کی شاعری میں فطرت مقصود بالذات نہیں، بلکہ بعض افکار کی تشریح کے لئے پس منظر کا کام دیتی ہے۔ براؤننگ کے یہاں فطرت کی وہی اشیاء حسین ہیں۔ جو قوت جلال اور توانائی کا مظہر ہیں۔ اقبال کے یہاں بھی فطرت کی رعنائی اسکی لطافتوں ہی نہیں بلکہ اسکے پر جلال مظاہر میں ہے۔ یا پھر حرکت زندگی اور ہیبت خیز نظاروں میں جن میں فضا کے رعب و ہیبت سے یک گونہ تحیّر کی کیفیت پیدا ہوتی ہے

یہ اقبال کی شاعری کے تکمیلی ادوار کی کیفیت ہے۔ اس سے قبل ارتقائی دور میں فطرت سے دلچسپی کی کئی صورتیں ملتی ہیں۔ ان کے ہاں چند نظمیں ایسی بھی ہیں جن میں فطرت سے براہِ راست مسرت حاصل کی گئی ہے۔ بہت سی نظمیں ایسی بھی ہیں۔ جن میں ضمنی مقصد کچھ اور بھی ہے، اور بہت بڑی تعداد ایسی نظموں کی ہے۔ جن میں فطرت محض پس منظر کا درجہ رکھتی ہے۔

یُوں تو اقبال کے بعد کے کلام میں فطرت نگاری کے عمدہ نمونے مل جاتے ہیں۔ مگر اس زمانے میں جیسا کہ بیان ہوا اقبال کی نظر فطرت پر حریفانہ پڑتی ہے۔ ان کی فطرت دوستی کا اصلی زمانہ بانگِ درا کا زمانہ ہے۔ جس میں اشیائے فطرت سے متعلق اُن کی مصوری بڑی فنکارانہ اور ماہرانہ ہے۔

مگر اس زمانے میں بھی میدانوں کے سست رو دریاؤں کے مقابلے میں وہ پہاڑی ندیوں کے ہنگامہ خیز خرام سے کچھ زیادہ ہی مسحور ہوتے ہیں۔ بانگِ درا کی نظم "شاعر" میں فطرت کی مصوری کا ایک بڑا ہی دلآویز نمونہ ملتا ہے۔ اس میں فطرت بطور پس منظر استعمال میں لائی گئی ہے۔ ندی کا خرام اور اس سے پیدا ہوتا ہوا النغمہ، اس کی البیلی رفتار، اور سب سے آخر میں اس کا فیضِ عام۔ ندی کی یہ سب باتیں شاعر کے فیضِ عام سے مشابہت رکھتی ہیں ؎

جوئے سرود آفریں آتی ہے کوہسار سے — پی کے شراب لالہ گوں میکدۂ بہار سے
مست مئے خرام کا سن تو ذرا پیام تو — زندہ وہی ہے کام کچھ جس کو نہیں قرار سے
پھرتی ہے وادیوں میں کیا دخترِ خوش خرام ابر — کرتی ہے عشق بازیاں سبزۂ مرغزار سے

جامِ شراب کوہ کے خمکدے سے اڑاتی ہے | پست و بلند کر کے طے کھیتوں کو جا پلاتی ہے
شاعرِ دلنواز بھی بات اگر کہے کھری | ہوتی ہے اس کے فیض سے مزرعِ زندگی ہری
شانِ خلیل ہوتی ہے اس کے کلام سے عیاں | کرتی ہے اس کی قوم جب اپنا شعار آذری
اہلِ زمین کو نسخۂ زندگیٔ دوام ہے | خونِ جگر سے تربیت پاتی ہے جو سخنوری
گلشنِ دہر میں اگر جوئے مئے سخن نہ ہو | پھول نہ ہو، کلی نہ ہو، سبزہ نہ ہو، چمن نہ ہو

اس نظم میں فطرت کی مصوری ایک گہرے مقصد سے کی گئی ہے اور ایک عظیم مماثلت کو شاعرانہ انداز میں ذہن نشین ہی نہیں، دل نشین بھی کیا گیا ہے "جوئے کوہسار" اقبال کے بڑے محبوب مشاہدات میں شامل ہے۔ پیامِ مشرق میں گوئٹے کی ایک نظم کا ترجمہ "جوئے آب" کے عنوان سے ملتا ہے۔ جس میں ندی کی مستانہ خرامی کا بڑے والہانہ انداز میں ذکر کیا گیا ہے۔ مگر مذکورہ بالا نظم میں مختصر ہونے کے باوجود مصوری کی شان پائی جاتی ہے۔ ندی کا جوش مستی اور اس کا فیض نظم کے بنیادی مضامین ہیں۔ تصویر کا یہ رُخ بہت خوبصورت ہے کہ دخترِ خوش خرام ابر وادیوں میں عجب انداز سے پھرتی ہے۔ سبزۂ مرغزار سے عشق بازیاں کرتی ہے۔ کبھی اس کو گلے لگاتی ہے۔ کبھی اس سے بچکر نکل جاتی ہے۔ کبھی پیچ و خم کھا کر آملتی ہے۔ پھر جھٹ دامن چھڑا کر آگے نکل جاتی ہے اور کوہ کے خمکدے سے جامِ شراب اُڑاتی ہے" (اڑاتی ہے" کی لفظیات نے کیا خوبی پیدا کی ہے) "پست و بلند کر کے طے" (ایک بھاگتی ہوئی نشۂ شباب سے چُور دوشیزہ کی تصویر آنکھوں کے سامنے پھر جاتی ہے جو پہاڑوں اور وادیوں سے بھٹکتی بھاگتی، بجتی بجاتی اپنی منزل کی طرف مستانہ وار جا رہی ہو، اس نظم کی ساری لفظیات جذبہ انگیز ہیں۔ سرود، شراب لالہ گوں، میکدۂ بہار، جامِ شراب خمکدہ وغیرہ وغیرہ۔ مگر یاد رہے کہ اس ساری تصویر میں شاعر فطرت کے سامنے اتنا مغلوب نہیں ہوا کہ حقائقِ زندگی سے دُور جا پڑے، چنانچہ "زندہ وہی ہے کام کچھ جس کو نہیں قرار سے" کا راز یا کھلا ہوا رازِ معنی کی حیثیت سے تصویر کے قلب میں موجود ہے۔

ضربِ کلیم میں پہاڑی ندی میں سنگریزوں کے وجود سے ایک سبق، ایک حکمت پیدا کی ہے۔ بانگِ درا میں کنارِ راوی سے عظمتِ گزشتہ کی نشاندہی کی گئی ہے۔ اسی طرح ہمالہ میں اور اسی طرح کی بیسیوں نظموں میں فطرت کی مصوری ہوئی ہے۔ مگر اس سے انسانی روابط اور رشتوں کی تفسیر و تشریح کی گئی ہے اور ان نظموں کی بنا پر اقبال کو شاعرِ فطرت یا شیدائے فطرت کہا جا سکتا ہے۔ مگر مجموعی نظر ڈالنے سے شاید صحیح فیصلہ یہ ہوگا کہ اقبال فطرت کی تکمیل کے مدعی اور اپنی (انسانی) صناعیوں کے مقابلے میں خود

کو اس کا حریف ہی سمجھتے ہیں۔

مثلاً پہلے تو خود ادراکِ حُسن کی بحث سامنے آتی ہے، یہ خیال کہ حُسن خصوصاً فطرت کا حسن کوئی مستقل بالذات حقیقت ہے بھی یا نہیں؟ اور اگر ہے تو اس میں انسانی آنکھ اور انسانی نظر کا تصرف کتنا ہے؟ یہ بحث تو افلاطون کے زمانے سے ہی چلی آتی ہے کہ آرٹ آیا نیچر کی نقالی ہے یا اس کی تکمیل ہے؟ اگرچہ عام منطق مسائل کی طرح اس بحث کا آخری فیصلہ تو ناممکن ہے۔ مگر عام بحث اور مذاکرہ نے اتنا تو واضح کر دیا ہے کہ نیچر بہر حال اس قدر غیر مرتب اور غیر منظم ہے کہ بعض اوقات ذوق کو اس کا بے ڈھنگا پن ناگوار سا معلوم ہوتا ہے، اگرچہ یہ بھی صحیح ہے کہ مصوری اور ادب کے وہ دبستان جو "نیچر لزم" کے مدعی ہیں۔ انسانی آنکھ کو اتنا "صائب الرائے" نہیں مانتے کہ اس میں فطرت کی صناعیوں کی عیب چینی کی صلاحیت ہو۔ مگر یہ بھی غلط نہیں کہ انسانی تخیل نے کئی صورتوں میں فطرت کے جامد مظاہرات پر مسرت آفریں اور خیال انگیز اضافے کئے ہیں۔

اقبال اصولاً فطرت کی کوتاہیوں کے قائل ہیں، وہ یہ کہتے ہیں کہ فطرت کے حُسن میں اگر کوئی خوبی ہے بھی (جیسا کہ ضرور ہے) تو اس کو ذوقِ انسانی، خُوب تر اور کامل تر بنا دیتا ہے ؎

از نگاہش خوب گردد خوب تر
فطرت از افسونِ او محبوب تر

آرٹسٹ یا صناع کو فطرت کا نقال نہیں ہونا چاہئے بلکہ اسے چاہیے کہ حُسنِ فطرت کی کوتاہیوں کی اصلاح کرے ؎

فطرت کی غلامی سے کر آزاد ہُنر کو
صیّاد ہیں مردانِ ہُنر مند کہ نخچیر!

غزل آں گو کہ فطرت ساز خود را پردہ گرداند
چہ آید زاں غزل خوانے کہ با فطرت ہم آہنگ است

انسانی نظر یا انسانی ضرورت فطرت کی اشیا کی قیمت معین کرتی ہے۔ ورنہ پہنائے عالم میں پھیلا ہوا بے ربط و غیر منظّم مواد تو بے معنی ہی سمجھا جا سکتا ہے۔ یہ انسان تھا جس نے اس کے جوہر کی قدر و قیمت معیّن کی اور اضافی تعینات کے ذریعے نسبتوں اور اضافتوں کے درجے قائم کئے ؎

تو قدرِ خویش ندانی بہا ز تو گیرد
وگرنہ لعلِ درخشندہ پارۂ سنگ است

اور پھر بہار بھی کیا ہے؟ چند بکھرے ہُوئے اشجار و احجار کا مجموعہ جس پر آسمان کی ایک نیلی سی چادر

پھیکی ہوئی معلوم ہوتی ہے۔ مگر بقولِ غالب ؂

بے خونِ دل ہے چشم میں موجِ نگہ غبار
یہ میکدہ خراب ہے مے کے سُراغ کا

انسان کے ذوقِ نگاہ نے اس میں چمک اور تابانی نہ پیدا کی، بلکہ اس کی اضافی قدر بھی متعین کی ؂

بہار برگ پراگندہ را بہم بربست
نگاہِ ماست کہ بر لالہ آب و رنگ افزود

فطرت کا یہ تصور اقبال کے اس نظریۂ ترقی سے گہرا رابطہ رکھتا ہے جس کی رو سے انسان ایک دن فطرت کی حد بند فضا کی عنصری دیواروں کو توڑ کر "نوریوں" کی بستی میں جا پہنچے گا ؂

فروغ خاکیاں از نوریاں افزوں شود روزے

بلکہ نوریوں سے بھی آگے بڑھ جائے گا، ترقی کے اس نظریئے کی موجودگی میں فطرت کی غلامی فطرت کی عاشقی اور فطرت کی نقالی کا تصور ناقابلِ عمل تصور بن جاتا ہے۔ ترقی کا نظریہ اسی صورت میں قابلِ فہم ہو سکتا ہے جب پہلے یہ تسلیم کر لیا جائے کہ فطرت ناقص ہے اور اس کی تسخیر ممکن ہے، اور ظاہر ہے کہ تسخیر کے لئے حریفانہ ذہن کی ضرورت ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے اقبال کے پختہ افکار میں فطرت کی وہ چاکری نہیں ملتی جو بعض اوقات کیٹس کے ذہن کو بھی مفلوج کر دیا کرتی تھی اور وہ اپنی مسحوریت کے نشے میں حسنِ فطرت کو اتنا بے نقاب دیکھنا چاہتا تھا کہ اس کے ساتھ کسی معنی یا فلسفے کے وجود تک کو بھی گوارا نہ کرتا تھا۔ اب اگلے مضمون میں اقبال کی فطرت نگاری کی مفصل بحث ملاحظہ کیجیے۔

اقبال کا مطالعہ فطرت (۱) ..... فطرت نگاری

جمال غیر محدود ہے

اقبال کی نگاہ حسن فطرت سے یقیناً لذت گیر ہوتی ہے مگر ان کی شاعری کے مجموعی جائزے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک جمال کسی منفعل یا ساکن کیفیت کا نام نہیں بلکہ ایک قوت بھی ہے جو جمال اپنے مضمرات میں جلال کی چنگاری نہیں رکھتا نامکمل ہے، اس کے علاوہ ان کے نزدیک زیبائی موضوع میں تب ہی منعکس ہوتی ہے جب دیکھنے والے کی آنکھ میں جمال کی شعاعوں کو جذب کرنے کی صلاحیت موجود ہو، اور یہ صلاحیت بڑے شستہ درفتہ تربیت یافتہ ذوق کا نتیجہ ہوتی ہے، اور وجدان صحیح اور جذبۂ صادقہ سے پیدا ہوتی ہے۔

اقبال اور حسن فطرت

اقبال کی فطرت پسندی فطرت پرستی کے مترادف نہیں وہ حُسن فطرت کو انسان اور انسانیت سے متعلق بصیرتوں کے ادراک کا ذریعہ بناتے ہیں۔ اقبال کے کلام میں خالص فطرت پرستی کا میلان اگر کہیں ہے بھی تو ان کی شاعری کے ابتدائی دور میں ہے جس میں وہ مغرب کے فطرت پرست شعراء کے زیر اثر مناظر و مظاہر خارجی کی مصوّری بھی کرتے ہیں، اور ان کی جمالی کیفیتوں کو بیان بھی کرتے ہیں۔ مگر اس دور میں بھی اقبال فطرت کے پرستار معلوم نہیں ہوتے، بلکہ ان کا ذہن حُسنِ فطرت سے مسرّت اندوزی کے ساتھ ساتھ کائنات کے اسرار و رموز کے انکشاف اور ان کی جستجو کی طرف مائل ہو جاتا ہے، یعنی وہ فطرت اور اس کے تعلقات کے ضمن میں انسان اور اس کی تقدیر پر غور و فکر کرنے لگ جاتے ہیں۔

اقبال کی شاعری جتنی ترقی کرتی جاتی ہے، ان کے کلام میں فطرت پرستی کا عنصر کم سے کم ہوتا جاتا ان کے ذہن و فکر پر قہرمانی تصوّرات غالب آتے جاتے ہیں، اور وہ احساس جمال کو وسیلۂ تسخیر بناتے جاتے ہیں۔

فطرت کو خرد کے رُو برُو کر
تسخیر مقامِ رنگ و بُو کر

بایں ہمہ اقبال کی شاعری میں حُسنِ فطرت کے مرقعے بکثرت موجود ہیں۔ ان کے کلام میں وہ نظمیں بھی ہیں۔ (گو کہ بہت کم ہیں اور ان کا تعلق شروع کے دور سے ہے) جن کا مقصود محض مسرّت اندوزی ہے۔ ان کا مقصد اس کے علاوہ اور کچھ بھی نہیں۔

اقبال کی فطرت نگاری کے انداز

اقبال کے کلام میں وہ نظمیں بھی ہیں جن میں حُسنِ فطرت کی توصیف ہے، مگر ان کا ضمنی مقصد کچھ اور بھی ہے۔ یعنی وہ کسی نظریے یا خیال کی تائید میں ہیں۔ ایسی نظمیں بہت ہیں۔

ان کی تصانیف میں خاصہ حصّہ ایسے اشعار کا ہے جن میں فطرت نگاری کی گئی ہے۔ مگر اس کا مقصود "فطرت نگاری" نہیں بلکہ وہ فطرت کی اس تصویر کو کسی دوسرے موضوع کی تمہید یا پس منظر کے طور پر پیش کرتے ہیں۔

اس کے علاوہ اشیائے فطرت سے اقبال کو جو دلچسپی اور دلبستگی تھی اُس کا اظہار ان سینکڑوں اور ہزاروں تشبیہوں اور استعاروں سے بھی ہوتا ہے جن میں کائنات کی حسین و جمیل اشیاء سے شاعر نے مشابہتیں اور مماثلتیں حاصل کی ہیں۔ میری رائے میں حُسنِ فطرت کے متعلق اقبال کے رجحانات کو سمجھنے کے لئے ان کے کلام کے اس حصّے کا مطالعہ بھی بے حد ضروری ہے۔

اقبال کی فطرت نگاری کی خصوصیات

اقبال کے کلام میں مناظر و مظاہر کی تصویریں مرکب بھی ہیں اور بسیط بھی، مگر ان کی فطرت نگاری میں مقامیت بہت کم ہے اور اگر ہے بھی تو وہ عموماً اُن مقامات سے متعلق ہے جن سے جمالیاتی کشش کی بجائے کسی قومی یا ملّی جذبہ کی بنا پر اقبال کو دلبستگی ہے۔ خالص مقامی نظمیں معدودے چند ہیں۔

اقبال، زمینی، آسمانی، فضائی اشیاء و اجسام غرض بیشتر مظاہر و مناظر کے حُسن اور زیبائی سے مسرت اندوزی کرتے ہیں۔ ان کے کلام میں اوقات، موسم، چرند، پرند، بچوں اور پالتو جانوروں سے متعلق بہت سی نظمیں ہیں۔ مگر ان کے سلسلے میں یہ امر ملحوظِ خاطر رہے کہ ان میں سے بیشتر وہ ہیں جن کا تعلق ان کی شاعری کے پہلے دو [۲] ادوار سے ہے یا پھر ایسی ہیں جن میں خالص فطرت نگاری ان کا مقصود

نہیں۔ البتہ تشبیہات و استعارات کی صورت میں مطالعہ فطرت کافی ہے۔

طرزِ بیان

فطرت نگاری میں اقبال کا طرزِ بیان وصفیہ یا توصیفیہ نہیں، بلکہ ایمائی اور رمزی ہے، وہ منظر کی مقامی اور ٹھوس جزئیات سے کم لگاؤ رکھتے ہیں بلکہ منظر کے حسن کے مجموعی تاثر کو سامنے رکھ کر خیالی مرقعے تیار کرتے ہیں۔ تاہم ان کے مرقعے حقیقت سے بعید نہیں ہوتے، اور پرانے شاعروں کی مرقع کشی کے برعکس ان میں مبالغے کی بے اعتدالی نہیں ہوتی۔

اقبال اور مقامیت

اقبال کی مقامی نظمیں کچھ زیادہ نہیں۔ چند ایسی نظمیں جن میں ہمارا شاعر محض جمالیاتی مسرت کا اظہار کرتا ہے مثلاً :۔

۱۔ ہائیڈل برگ میں دریائے نیکر کے کنارے پر ایک شام [1]

۲۔ کوہسار پر ابر کی کیفیت [2]

۳۔ کنارِ راوی کی ایک شام [3]

۴۔ ہمالہ یا (۵) پیامِ مشرق کی نظم کشمیر۔

ان نظموں کا مطالعہ یہ بتاتا ہے کہ اقبال کے ذہن کو تعین مقام سے زیادہ دلبستگی نہیں، وہ حسنِ فطرت کی مصوری میں مقام اور جگہ کی قید میں مقید ہونے کے بجائے وسعت، شدت اور کثرت کے متلاشی ہیں۔ ان کی نظم "ابر" میں غالباً اور نظموں سے زیادہ ٹھوس جزئیات کو نمایاں کیا گیا ہے۔ مگر یہ محدودیت اور تنگی اقبال کے ذہن اور فطرت کے منافی ہے، وہ حسین اشیا کی جزئیات نگاری سے کہیں زیادہ ان سے حاصل شدہ تاثر کا اظہار کرتے ہیں۔

دریائے نیکر کی ایک شام میں شاعر نے اپنے "موڈ" کی تشریح کی ہے، اور نیکر کے ماحول پر اس کا اثر ڈالا ہے۔ چنانچہ ماحول کا سکوت اور سکون ان کی "سکوں تلاش" نظروں میں اس درجہ سمایا ہوا ہے کہ :۔

کچھ ایسا سکوت کا فسوں ہے\
نیکر کا خرام بھی سکوں ہے

مقام سے وابستہ نظموں میں ان کی نظم کنارِ راوی میں مقامی اور خارجی جزئیات خاصی ہیں مگر اس نظم کی تکمیل ایک فلسفیانہ اور مابعد الطبیعیاتی نکتے سے ہوتی ہے۔

---

[1] بانگِ درا صفحہ ۱۳۶ [2] بانگِ درا صفحہ ۹۳ [3] بانگِ درا صفحہ ۹۶

جہازِ زندگیٔ آدمی رواں ہے یونہی
ابد کے بحر میں پیدا یونہی نہاں ہے یونہی

قیاس یہ چاہتا ہے کہ اقبال کی اس نظم کی تحریک جمالیاتی نہیں، بلکہ اس کی تہ میں بھی وہ مفکرانہ رازجوئی ہے جو ان کے فلسفیانہ ذہن کی خصوصیت ہے۔

اس کے مقابلے میں ان کی نظم ہمالہ میں اگرچہ جذبۂ حبِّ وطن اور مفکرانہ رازجوئی کے عناصر بھی پائے جاتے ہیں۔ مگر ہمالیہ کے متعلقات کا بیان کسی حد تک جمالیاتی جذبے کی تحریک کا نتیجہ ہے، ہرچند کہ یہ تحریک براہِ راست نہیں، بلکہ خود خیال ہی سے ابھری ہے) اس سلسلے میں یہ کہنا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کی ذہنی تحریک یا تخلیقی داعیے عموماً خارجی محرکات سے زیادہ ان کے تخیل سے اُبھرتے ہیں۔ فطرت کا براہِ راست مشاہدہ بہت کم ہے۔ اور وہ اپنی ان مشاہدات کی کمی کو تخیل اور ذہانت سے پورا کرتے ہیں۔

ان کی نظم ہمالیہ میں خارجی جزئیات کچھ زیادہ نہیں۔ مگر ہمالیہ اور اس کے متعلقات کی ایک عمدہ تصویر آنکھوں کے سامنے پھر جاتی ہے۔ مثلاً ہمالیہ کی بلندی کا تصور کہ اس کے سر پر برف نے دستارِ فضیلت باندھ رکھی ہے۔ اس کی وادیوں میں کالی گھٹائیں خیمہ زن ہیں۔ اس کے دامن میں بہتے ہوئے چشمے گویا بہتے ہوئے آئینے ہیں۔ کبھی کبھی اس کی بلند چوٹیوں پر ابر چھا جاتا ہے۔ جس پر بجلی یوں چمکتی ہے جیسے کوئی تازیانہ لگا رہا ہو، ابر یوں جھومتا ہے، جیسے مست بے زنجیر ہاتھی جھومتا جاتا ہو۔ ہمالیہ کے دامن کی ندیاں بلندی سے گاتی ہوئی آتی ہیں۔ ان کے پانی کی چمک آئینے کی چمک سے مشابہ ہے۔ گویا شاہدِ قدرت کو آئینہ دکھلا رہی ہیں، راستے کے پتھروں سے کبھی بچتی، کبھی ان سے ٹکراتی ہوئی عجب دلکش راگنی گاتی جاتی ہیں، اور آبشاروں کی صدا شام کی خاموشی میں بڑا پُرلطف ہنگامہ پیدا کرتی ہے۔ جب شام آپہنچتی ہے تو پہاڑ کی چوٹیوں پر شفق کی سرخی نمودار ہوتی ہے جو بہت سہانی معلوم ہوتی ہے۔

یہ جزئیات واقعی ہیں۔ مگر یہ سب ان کے تخیل کی پیداوار ہے۔ اس نظم میں اقبال کو جو کامیابی ہوئی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کی یہ نظم مقامی ہونے کے بجائے وسعت کی حامل ہے۔

ابتدائی دور کی بعض اور نظموں کی طرح ان مقامی نظموں میں بھی، اقبال نے شام کے سکوت اور افسردگی کا اکثر ذکر کیا ہے۔ مگر شاعر کی فطرت نے آگے چل کر اپنے اس رجحان پر غلبہ پالیا ہے اور بعد کی شاعری میں سکوت اور افسردگی کی جگہ جوش اور ولولہ نے لے لی ہے۔

پانی اقبال کی ذہنی دنیا میں ایک اور چیز کو بڑی اہمیت حاصل ہے، وہ پانی ہے۔ اس میں بھی ٹھہرے ہوئے پانی کے بجائے آبِ رواں ان کے لئے باعثِ مسرت ثابت ہوتا ہے۔ اقبال کے ذہن کو متحرک اور رواں اشیاء سے جو لگاؤ ہے اس کا تقاضا یہ ہے کہ پانی کے تعلق میں بھی وہ انہی چیزوں سے زیادہ محبت رکھتے ہیں جن میں زیادہ سے زیادہ حرکت پائی جاتی ہے۔

جوئے سرود آفرین اقبال کی شاعری میں بہتی ہوئی ندی کی بڑی اچھی اور دلکش تصویریں ملتی ہیں۔ اس معاملے میں اقبال مغرب کے فطرت پرست شاعروں کے تصوّرات نے بھی متاثر ہوئے ہوں گے مگر پہاڑی ندیوں کے حسن کا انہوں نے براہ راست بھی مشاہدہ کیا ہے، اور ان سے متاثر بھی ہوئے ہیں کیونکہ ان کی فطرت کی بے تابی کو ندیوں کی پرجوش روانی سے ابتدا ہی سے بہت کچھ تسکین حاصل ہوتی دکھائی دیتی ہے۔

ندی کی تین تصویریں اقبال کی وہ نظمیں جن میں ندی کی تصویریں ملتی ہیں، ان کے عنوانات یہ ہیں:۔

ہمالہ[1]
شاعر[2]
فلسفۂ غم[3]
جوئے آب[4]
ساقی نامہ[5]

اقبال نے ساقی نامہ (بالِ جبریل) میں جوئے کہستاں کی روانی کا بڑا اچھا نقشہ کھینچا ہے جس پر "سودی" کی نظم "آب لوڈور" کا اثر واضح طور پر دکھائی دیتا ہے۔ تصویریں واقعیت ہے اور تصویر کو تخیل کے بجائے خارجی جزئیات سے مرتب کیا گیا ہے۔

وہ جوئے کہستاں اچکتی ہوئی — اٹکتی لچکتی سرکتی ہوئی
اچھلتی پھسلتی سنبھلتی ہوئی — بڑے پیچ کھا کر نکلتی ہوئی

---

[1] بانگ درا [2] بانگِ درا [3] بانگ درا [4] ضرب کلیم [5] بالِ جبریل

رُکے جب تو سِل چیر دیتی ہے یہ — پہاڑوں کے دل چیر دیتی ہے یہ

ذرا دیکھ اے ساقی لالہ فام

سناتی ہے یہ زندگی کا پیام

شاعر اور ندّی

میرے خیال میں ان میں سب سے زیادہ حسین تصویر وہ ہے جو نظم "شاعر" میں موجود ہے۔ اس میں ندی کی تصویر کشی ضمنی ہے اور شاعر ندی کا تصوّر دلا کر شاعر کے منصب اور اس کے بلند مقام کا تصوّر دلانا چاہتا ہے۔ مگر ندی کے ایک رُخ کا نہایت خیال آفرین اور مسرت بخش نقشہ ہماری آنکھوں کے سامنے کھینچ جاتا ہے اور ہمارے تخیّل کی دُنیا میں بھی ہلچل پیدا ہوتی ہے۔

جوئے سرود آفریں آتی ہے کوہسار سے

پی کے شرابِ لالہ گوں میکدۂ بہار سے

مستِ مئے خرام کا سن تو ذرا پیام تو

زندہ وہی ہے کام کچھ جس کو نہیں قرار سے

پھرتی ہے وادیوں میں کیا دُخترِ خوش خرام ابر

کرتی ہے عشق بازیاں سبزۂ مرغزار سے

جامِ شراب کوہ کے خمکدے سے اڑاتی ہے

پست و بلند کر کے طے کھیتوں کو جا پلاتی ہے — (بانگِ درا صفحہ ۲۳۵)

اس بند میں شاعر نے وادیوں اور مرغزاروں میں پیچ و خم کھاتی ہوئی ندی کا تصوّر دلایا ہے۔ ان میں سب سے زیادہ جو چیز شاعر کے لئے دلکشی کا سامان رکھتی ہے، وہ سرمست ندی کی رفتار اور اس کا نغمہ ہے، اور اس سے بھی زیادہ اس کی البیلی ادائیں جن کی بنا پر شاعر نے اسے ایک دُخترِ خوش خرام سے تشبیہ دی ہے۔

اس بند سے جو تصویر بنتی ہے اس کی تفصیل نثر میں یوں بیان کی جا سکتی ہے۔

پہاڑی ندی گاتی ہوئی سرمستی کے عالم میں جھومتی جھامتی آرہی ہے گویا کہ میکدے سے ابھی ابھی شراب پی کے نکلی ہے۔ یہ کون ہے؟ ابر کی خوش خرام بیٹی جو نہایت بے پروائی سے اور بڑے ناز و انداز سے وادیوں میں ٹہلتی پھرتی ہے اور سبزۂ مرغزار سے عشق بازیاں کرتی ہے۔ کبھی اس کے گلے لگ جاتی ہے کبھی اس سے بچ کر نکل جاتی ہے۔ کبھی پیچ و خم کھا کر پھر آملتی ہے۔ کبھی دُور نکل جاتی ہے۔ کبھی شرارت سوجھتی ہے

تو پہاڑوں کے خم کدے سے "پیرِ مغاں کی آنکھ بچا کر" شراب اڑا لاتی ہے اور کھیتوں کو جا پلاتی ہے۔ نشۂ محبت سے چُور بھیگتی بھاگتی، ناز و انداز دکھلاتی، شرارت کرتی، چھینٹی چھینٹی آگے بڑھی جاتی ہے، ایک بے پرواہ دوشیزہ کی یہ کتنی عمدہ تصویر ہے۔ یہ جوئے سرمست ہے جو کسی زندہ پیکرِ حسن کی طرح جاذبِ توجہ ہے۔

نظم 'ہمالہ' میں ندی کو ایک گانے والی حسینہ قرار دیا ہے، جس کی چمکتی ہوئی شفاف سطح کو آئینہ قرار دیا ہے اس میں ندی کی دلکش روانی اور اندازِ خرام شاعر کے لئے بہت کچھ جاذبِ توجہ ہے۔ ع

سنگِ رہ سے گاہ بچتی گاہ ٹکراتی ہوئی!

ندی کا نغمہ شاعر کی رُوح کے نازک تاروں کو چھیڑتا جاتا ہے اور اس دیس کی یاد دلاتا ہے جو ہماری رُوح کا اصلی وطن ہے۔ ہماری روح بھی سفرِ ہستی کو اسی طرح طے کر رہی ہے جس طرح یہ ندی اپنے سفر میں ہر دم رواں دواں ہے۔ اِس بند میں فطرت اور روحِ انسانی کا باہمی تعلق ثابت کیا ہے۔

نظم 'فلسفۂ غم' میں اقبال نے ندی کی تصویر سے موت اور زندگی کے فلسفۂ دقیق کی تشریح کرنے کی کوشش کی ہے اور اس نہر کو "نہرِ روانِ زندگی" کہہ کر معمائے حیات کو سُلجھانے کی کوشش کی ہے۔

اس نظم میں بھی ندی کو ایک گاتی ہوئی دوشیزہ قرار دیا ہے جس کے ہاتھ میں ایک صاف شفاف آئینہ ہے۔

قطرہ و دریا

جیسا کہ پہلے ذکر کیا گیا ہے۔ اقبال کے ذہن کو پانی سے خاص لگاؤ ہے مگر ساکن پانی سے انہیں بہت کم دلچسپی ہے۔ چلتے ہوئے بہتے ہوئے پانی کے تصوّر سے ان کا ذہن بہت تسکین پاتا ہے۔ جوئے کم آب اُن کے نزدیک غلامی اور بندگی کی علامت ہے، اور رواں دواں ندی آزادی اور زندگی کی مظہر ہے۔

تصوّف کی شاعری میں قطرہ اور دریا کے تخیل سے عموماً جزو اور کل کا تصور دلایا گیا ہے۔ اقبال کی شاعری میں بھی قطرہ اور دریا کا یہ تصوّر موجود ہے۔ اقبال کے نزدیک قطرہ اگر خود شناس ہو جائے تو دریا بن سکتا ہے۔ وہ دریا کے مقابلے میں حقیر نہیں۔

غوّاصِ محبت کا اللہ نگہباں ہو
ہر قطرۂ دریا میں دریا کی ہے گہرائی

اقبال کی شاعری میں موج، دریا، بحر، چشمہ، حُباب اور ساحل کا بکثرت استعمال ہوا ہے، اقبال ان کے حسن آفرین پہلوؤں سے بھی متاثر ہیں۔ مگر انھوں نے اپنے نظریات کی تشریح کے لیے بھی ان سے

بہت فائدہ اٹھایا ہے بلکہ یہ ان کی شاعری کی خاص علامتوں میں داخل ہیں۔ چنانچہ بیشتر ساحل، سکون اور افتادگی کے لیے موج ازخود رفتگی کے لیے بحر وسعت کے لیے اور دریا روانی حیات اور اس کے تسلسل کے لیے علامت کے طور پر استعمال ہوتا ہے۔

موجِ آب

مائیات (یعنی پانی سے متعلق اشیا) میں سے اقبال کا موج کے ساتھ جو ذہنی تعلق ہے وہ بڑا دلچسپ اور قابلِ ذکر ہے۔

موج کے تصور سے اقبال کے تخیل میں بڑی ہلچل پیدا ہوتی ہے۔ آسمان سے تعلق رکھنے والی چیزوں میں وہ تارے سے بھی گہرا ذہنی رابطہ رکھتے ہیں اور تارے کے وجود میں وہ اپنی تصویر دیکھتے ہیں۔ مگر موج میں انہیں انسان اور اس کی انفرادیت کا عکس نظر آتا ہے، موج پانی کے وسیع بہاؤ سے بلند ہوکر اپنی زندگی اور انفرادیت کا ثبوت دیتی ہے، موج کا یہ انداز علامت، نمودِ ذات اور شوقِ ظہور کی تمثیل ہے، اور یہ وہ کیفیت ہے جس سے اقبال کے ذہن کو بڑی آسودگی نصیب ہوتی ہے۔

اقبال نے ایک نظم "موج دریا" میں موج اور انسانی زندگی کی اس مماثلت کی خود بھی تشریح کی ہے۔ ؎

مضطرب رکھتا ہے میرا دِل بے تاب مجھے
عین ہستی ہے تڑپ صورتِ سیماب مجھے
ہوں وہ رہرو کہ محبت ہے مجھے منزل سے
کیوں تڑپتی ہوں یہ پوچھے کوئی میرے دل سے
زحمتِ تنگیٔ دریا سے گریزاں ہوں میں!
وسعتِ بحر کی فرقت میں پریشاں ہوں میں

بانگ درا صفحہ ۵۵

موجہ وساحل

اقبال نے ساحلِ دریا کو سکون و سکوت اور افتادگی و سرافگندگی کی علامت کے طور پر استعمال کیا ہے۔ مگر انہیں محض سکون و سکوت سے دلچسپی نہیں۔ وجہ یہ ہے کہ وہ

ؔ ساحل افتادہ گفت گرچہ بسے زیستم — ہیچ نہ معلوم شد آہ کہ من کیستم
موج زخود رفتۂ تیز خرامید و گفت — ہستم اگر می روم گر نہ روم نیستم

جہاں جہاں اس ساکن اور ساکت علامت کو پیش کرتے ہیں وہاں اس کے ساتھ ساتھ (اس کے اندر) چھپے ہوئے اضطراب کی طرف بھی اشارہ کر جاتے ہیں۔

نظم "خضر راہ" کے پہلے بند میں یہ کیفیت موجود ہے۔

ساحلِ دریا پہ تھا اک رات میں محوِ نظر
گوشۂ دل میں چھپائے اک جہانِ اضطراب

اس چھپے ہوئے جہانِ اضطراب کو انہوں نے جن مماثلتوں سے ظاہر کیا ہے وہ بڑی دلچسپ اور دلکش ہیں۔ مثلاً :-

جیسے گہوارے میں سو جاتا ہے طفلِ شیر خوار
موجِ مضطر تھی کہیں گہرائیوں میں مستِ خواب

قصہ مختصر اقبال ساحل کی افسردگی کا علاج موجِ مضطر کے خرام و رقص سے کرتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان کا تخیل موج کی مختلف حالتوں اور کیفیتوں سے بے حد محظوظ ہوتا ہے، جیسا کہ مندرجہ ذیل اشعار سے بخوبی ظاہر ہوگا۔

جانبِ منزل رواں بے نقشِ پا مانندِ موج
اور پھر افتادہ مثلِ ساحلِ دریا بھی ہے

(بانگِ درا ص ۱۲۹)

ہے گرمِ خرام موجِ دریا
دریا سوئے بحر جادہ پیما

(بانگِ درا ص ۱۳۴)

موجِ غم پر رقص کرتا ہے حبابِ زندگی

(بانگِ درا ص ۱۶۸)

موج رقصاں تیرے ساحل کی چٹانوں پر مدام

(بانگِ درا)

دہر میں عیشِ دوام آئیں کی پابندی سے ہے
موج کو آزادیاں سامانِ شیون ہو گئیں

(بانگِ درا)

سفینۂ برگِ گُل بنا لے گا قافلہ مور ناتواں کا
ہزار موجوں کی ہو کشاکش مگر یہ دریا سے پار ہوگا

دریا کی تہ میں چشمِ گرداب سو گئی ہے
ساحل سے لگ کے موجِ بیتاب سو گئی ہے

چو موج ساز وجودم زسیل بی پرواست
گماں مبر کہ دریں بحر ساحلے جویم

چشمے اقبال نے اپنی شاعری کے ابتدائی دور میں یورپ کے فطرت پرست شاعروں کی شاعری سے اثر قبول کیا، اس کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ وہ شام کی افسردہ اور اُداس فضا میں پہاڑوں کے دامن میں نرم سیر چشموں کے نغموں میں تسکین پاتے ہیں۔ بعد کی شاعری میں یہ اثرات کم سے کم ہوتے گئے ہیں۔ اُنہوں نے اپنی نظم "ایک آرزو" میں اس دلبستگی کا اظہار بڑے مؤثر الفاظ میں کیا ہے۔ چنانچہ انہیں دنیا کی محفلوں سے دُور بہت دُور، کسی ایسے مقام پر پہنچ جانے کی ہوس ہے جہاں اور باتوں کے علاوہ ؎

لذّت سرود کی ہو چڑیوں کے چہچہوں میں
چشمے کی شورشوں میں باجا سا بج رہا ہو

ایمرسن کی نظم کے ترجمہ "رخصت اے بزمِ جہان" میں بھی شاعر نے اسی "موڈ" کا اظہار کیا ہے اور شام کے قریب چشموں کی دلکش راگنی کو تسکین روح کا سامان قرار دیا ہے۔ ؎

شام کو آوازِ چشموں کی سُلاتی ہے مجھے
صبح فرشِ سبزہ سے کوئل جگاتی ہے مجھے
شوق کس کا سبزہ زاروں میں پھراتا ہے مجھے
اور چشموں کے کناروں پر سلاتا ہے مجھے

ان کی نظم 'فراق' بھی اسی کیفیت کی آئینہ دار ہے۔

تلاشِ گوشۂ عزلت میں پھر رہا ہوں میں
یہاں پہاڑ کے دامن میں آ چھپا ہوں میں
شکستہ گیت میں چشموں کے دلبری ہے کمال
دعائے طفلکِ گفتار آزما کی مثال

نظم "بچہ اور شمع" میں چشمہ کو حسن کا مظہر قرار دیا ہے۔

محفلِ قدرت ہے اک دریائے بے پایانِ حسن
آنکھ اگر دیکھے تو ہر قطرے میں ہے طوفانِ حسن
چشمۂ کہسار میں دریا کی آزادی میں حسن
شہر میں صحرا میں ویرانے میں آبادی میں حسن

یہ سب اشعار اس زمانے کے ہیں جب اقبال فطرت پرستی کے نشے سے عارضی طور پر سرشار تھے مگر اس میں کچھ شک نہیں کہ چشمۂ کہسار اس کے بعد بھی ان کے لیے مسرت و تسکین کا ذریعہ بنتا رہا ہے۔

پہاڑ اور دشت و صحرا

یہ امر قابلِ ذکر ہے کہ اقبال کے کلام میں قدرت کی ساکن چیزوں کی جو مرکب تصویریں پائی جاتی ہیں، وہ ان کے بے جان ماحول کو بھی متحرک چیزوں سے مربوط کرتے ہوئے، ان میں زندگی کی چہل پہل پیدا کرتی ہیں۔

اقبال شاعری کے پہلے دور میں مفرد اشیا کو موضوع بناتے ہیں مگر ان کے ذہن کو یہ مفرد پسندی بھاتی نہیں۔ ان کا ذہن دراصل مرکب اور پیچ در پیچ کیفیتوں کا دلدادہ ہے۔ وہ زندگی کو اس کی ساری وسعتوں سمیت دیکھنا چاہتے ہیں۔ پہاڑ ایک جامد اور ساکن وجود ہے۔ اس سے ان کی دلچسپی کچھ زیادہ نہیں۔ تاہم ان کی شاعری میں پہاڑوں کی مختلف حالتوں کے نقشے موجود ہیں۔ پہاڑوں سے ان کی دلچسپی دو صورتوں میں ظاہر ہوئی ہے۔ مثلاً انہیں ان پہاڑوں سے دلچسپی ہے جو اسلامی تاریخ و جغرافیہ یا ہندوستان کی تاریخ سے کسی قسم کا تعلق رکھتے ہیں۔ مثلاً ہمالیہ دماوند، الوند، البرز، کوہ اضم، طور وغیرہ وغیرہ، مگر اس مذہبی اور تہذیبی تعلق کے علاوہ پہاڑوں سے وابستہ حسن بھی ان کے لیے کچھ کم کشش کا باعث نہیں۔

علامہ اقبال کو پہاڑوں سے ان کے وقار اور ہیبت کی وجہ سے بھی دلبستگی ہے اگرچہ انھوں نے پہاڑ کو

بہار یا پھولوں سے مربوط کرکے بھی پیش کیا ہے۔

بعض موقعوں پر انہوں نے دشتِ عرب کے منظر کو اپنی نظموں کے پس منظر کے طور پر پیش کیا ہے۔ نظم "ذوق و شوق" میں صبح کا سماں دکھایا ہے۔ یہ بھی مرکب تصویر ہے اور نہ صرف خارجی جزئیات پر مشتمل ہے بلکہ چند احساسات کی بھی حامل ہے۔

علامہ اقبال کو صحرا و دشت سے جو لگاؤ ہے، اس کی بنیاد جمالیاتی نہیں، ان کی دلبستگی کی وجہ جذباتی و قومی ہے صحرا و دشت کی وسعت بھی باعثِ کشش ہو سکتی ہے مگر صحرا کی سادہ اور پُرجوش زندگی ہمارے شاعر کے لیے زیادہ جاذبِ توجہ ہے۔

بہار

اب بہار کو لیجئے، بہار ایک موسم اور زمانے کا نام بھی ہے۔ مگر اس موسم اور زمانے کا زمین اور مکان سے بھی گہرا رابطہ ہے۔ بہار کی کیفیتوں اور دلآویزیوں کے بے نظیر مرقعے ہر قوم کے ادب اور شاعری میں موجود ہیں۔ فارسی اور اردو شاعری کے ذخیرے بھی اس سے نمو یافتہ ہیں۔ چنانچہ ہزاروں لاکھوں تشبیہوں اور استعاروں میں بہار اور اس کے متعلقات کی جزوی تصویریں فارسی اردو شاعری میں موجود ہیں۔

علامہ اقبال نے بہار کے روایتی اور رسمی استعمال سے بھی فائدہ اٹھایا ہے، اور فارسی و اردو کے تتبع میں استعارات اور تشبیہات کا بہت سا مواد بہار کی جزئیات سے حاصل کیا ہے۔ ان کے کلام میں بہار کے خیالی مرقعے بے شمار ہیں۔ مگر یہ خیالی مرقعے شعرائے فارسی کے خیالی مرقعوں سے اس بنا پر مختلف ہیں کہ ان میں مبالغہ کی وہ بے اعتدالی نہیں پائی جاتی جو ان شاعروں کے کلام کا خاصہ ہے۔ اس کے علاوہ مرقع خیالی ہونے کے باوجود حقیقت کے قریب معلوم ہوتا ہے۔

ان کے ہاں بہار اور اس کی جزئیات کے یہ مرقعے کسی جمالیاتی تحریک کا نتیجہ نہیں، ان کی مرقع کشی مقصود بالذات نہیں بلکہ شاعر نے ان کو یا تو اپنی نظموں کا پس منظر بنایا ہے یا ان سے کائنات کے اسرار کی تفسیر و تشریح کا کام لیا ہے۔

پیام مشرق کی نظم "فصل بہار" بہاریہ نظموں میں خصوصاً قابلِ ذکر ہے۔ یہ وہ نظم ہے جو اس مصرعے سے شروع ہوتی ہے۔

خیز کہ در کوہ و دشت خیمہ زد ابرِ بہار

بالِ جبریل میں ساقی نامہ کا پہلا بند بہاریہ ہے۔

ہوا خیمہ زن کاروانِ بہار
ارم بن گیا دامنِ کوہسار

گل و نرگس و سوسن و نسترن
شہیدِ ازل لالہ خونیں کفن

جہاں چھپ گیا پردۂ رنگ میں
لہو کی ہے گردش رگِ سنگ میں
فضا نیلی نیلی ہوا میں سُرور
ٹھہرتے نہیں آشیاں میں طیُور
وہ جوئے کہستاں اچکتی ہوئی
اٹکتی لچکتی سرکتی ہوئی

پلا دے مجھے وہ مئے پردہ سوز
کہ آتی نہیں فصلِ گل روز روز

ایک اور غزل (یا نظم) بالِ جبریل میں ہے۔ ؎

پھر چراغِ لالہ سے روشن ہوئے کوہ و دمن
مجھ کو پھر نغموں پہ اکسانے لگا مُرغِ چمن
پھول ہیں صحرا میں یا پریاں قطار اندر قطار
اُودے اُودے نیلے نیلے پیلے پیلے پیرہن
برگِ گل پر رکھ گئی شبنم کا موتی بادِ صبح
اور چمکاتی ہے اس موتی کو سورج کی کرن
حُسنِ بے پروا کو اپنی بے نقابی کے لیے
ہوں اگر شہروں سے بن پیارے تو شہر اچھے کہ بن

پھول

یُوں تو اس عالمِ رنگ و بُو میں پھول اگر حسین ترین شے نہیں تو چند حسین ترین اشیاء میں سے ایک ضرور ہے۔ مگر اقبال کی نظر پھُول پر تجریدی طور پر بہت کم پڑتی ہے۔ اگرچہ انھوں نے گُل و بُلبل کے روایتی مضامین سے بھی فائدہ اٹھایا ہے مگر انھوں نے باغ اور بہار اور انسانی رابطوں سے اس کو الگ رکھ کر اس پر منفرداً بہت کم نظر ڈالی ہے۔ وہ پھُول کو بہار کی بزمِ حسن آفریں میں یا کائنات کے حسنِ عام کے مظاہر میں اور اُن کے پہلو بہ پہلو رکھ کر دیکھنے کے عادی ہیں۔ چنانچہ پھُول کی مہک، غنچے کی چٹک، کلی کی دل تنگی، عارضِ گل کی تابانی، عروسِ لالہ کا حُسن، نرگس کی بینائی اور نابینائی، غرض پھولوں کے حُسن کے سینکڑوں روپ اور ہزاروں پہلو ہمارے سامنے پیش کیے ہیں۔ لیکن ان کے حسن کو وہ زندگی کے اجتماعی تصورات کے لیے آب و رنگ بناتے ہیں۔ ایک جزوی حقیقت کے طور پر نہیں دیکھتے۔

وہ چند نظمیں جو اس کلیے سے مستثنیٰ ہیں۔ ان میں ان کی نظم "گلِ رنگین" بھی ہے جو ان کی قدیم نظموں میں

سے ہے۔ اس میں اس حسین و جمیل نباتی مخلوق پر انہوں نے حسن پرستانہ نظر ڈالی ہے اور یقین دلانے کی کوشش کی ہے کہ

کام مجھ کو دیدۂ حکمت کے الجھیڑوں سے کیا
دیدۂ بلبل سے میں کرتا ہوں نظارا ترا

(بانگِ درا صـــ)

اس نظم میں اگرچہ شاعر نے پھول کو دیدۂ بلبل سے دیکھنے کا اعلان کیا ہے مگر واقعہ یہ ہے کہ چشم شوق کے ساتھ ان کی حکمت بیں آنکھ بھی کھلی ہے اور وہ نظارۂ حسن کے وقت بھی اسرار فطرت کی عقدہ کشائی میں مصروف ہیں، ان کی دو اور نظمیں "گلِ پژمردہ" اور "کلی" میں بھی شاعر نے اپنی روح اور فطرت کے ان پہلوؤں کو نمایاں کیا ہے۔ جن کو "گل پژمردہ" اور "کلی" سے یک گونہ مماثلت ہے، ان کے اس تصوّر کے پیچھے وحدت الوجود کا صوفیانہ عقیدہ کام کر رہا ہے، جو ان کے کلام کے پہلے حصّوں میں برابر ان کے ذہن پر حاوی تھا ؎

میری بربادی کی ہے چھوٹی سی اک تصویر تُو
خواب میری زندگی تھی جس کی ہے تعبیر تُو
ہمچو نے از نیستانِ خود حکایت می کنم
بشنو اے گل از جدائی ہا شکایت می کنم

ایک مُربّع نظم "پھول" میں غالب کے جارحانہ ذہن و فکر کی ایک جھلک ملتی ہے۔ جہاں اس پیکرِ حسن کو کانٹے سے نباہ کرنے کی تلقین کی ہے۔

لالہ پھولوں میں اگرچہ انہوں نے نرگس اور سوسن، نسترن اور گلاب سبھی کو اپنے کنایات و مجازات میں استعمال کیا ہے مگر ان کے کلام کا غائر مطالعہ یہ تبلاتا ہے کہ انہیں ان سب میں "لالہ" اور "لالہ صحرائی" سے بہت اُنس ہے۔ ؎

گل و نرگس و سوسن و نسترن
شہیدِ ازل لالہ خونیں کفن

(بالِ جبریل ساقی نامہ صـ۱۶۵)

پھر چراغِ لالہ سے روشن ہوئے کوہ و دمن
مجھ کو پھر نغموں پہ اُکسانے لگا مُرغِ چمن

(بالِ جبریل)

ان سے اس کی ایک وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ وہ لالہ کے حالات و کوائف اور اپنی شاعرانہ فطرت و نفسیات میں کسی حد تک مماثلت پاتے ہیں۔ فارسی شاعری میں گل (یعنی گلاب) کو جو اہمیت دی گئی ہے اس قدر کلام میں "لالہ" کو اہمیت حاصل ہے۔ اقبال کو گل لالہ کی خاموشی، دلسوزی، سرمستی و رعنائی میں اپنی فطرت کی دلسوزی اور سرمستی متشکل اور مجسم نظر آتی ہے۔ وہ اپنی نظم لالہ صحرائی میں لکھتے ہیں ؎

یہ گنبدِ مینائی یہ عالمِ تنہائی | مجھ کو تو ڈراتی ہے اس دشت کی پہنائی
بھٹکا ہوا راہی میں بھٹکا ہوا راہی تو | منزل ہے کہاں تیری اے لالۂ صحرائی
تو شاخ سے کیوں پھوٹا میں شاخ سے کیوں ٹوٹا | اک جذبۂ پیدائی اک لذتِ یکتائی

اے بادِ بیابانی مجھ کو بھی عنایت ہو
خاموشی و دلسوزی، سرمستی و رعنائی

(بالِ جبریل صفحہ ۱۶۴)

تارا

اقبال کو عالمِ افلاک میں تارے سے وہی دلچسپی ہے جو عالمِ نباتات میں انہیں لالے سے ہے۔ وہ تارے سے ہم کلام ہوتے ہیں اس کی ننھی سی ہستی مگر اس کے باوجود اس کی فطری تابناکی، فلک نیلگوں کی وسیع و عریض دُنیا، چاند اور سورج کے ہوتے ہوئے تارے کی انفرادیت، یہ سب وجوہ اقبال کی نظر میں تارے کو بڑا اہم بنا دیتے ہیں۔

تارا اقبال کو طرح طرح کے مضمون سجھاتا ہے۔ کبھی انہیں تاروں کی انجمن کی دلفریبی متأثر کرتی ہے۔ کبھی تارے کا چمک کر جلد ڈوب جانا انہیں مغموم بنا دیتا ہے۔ کبھی وہ اس سے ہمکلام ہو کر اسے زمین پر آنے کی دعوت دیتے ہیں۔ کبھی اس کو اپنا ہمسفر خیال کرتے ہیں، اس کی تنک تابی۔ اس کی عارضی نمود، اس کی انفرادیت، غرض تارے سے متعلق ہر قسم کے تصورات ان کے کلام میں پائے جاتے ہیں۔ گویا تارے میں انھیں اپنی ہی شخصیت کا عکس نظر آتا ہے۔

اقبال کے کلام میں تارے پر متعدد نظمیں ہیں۔ مفرد اشیا میں شاید تارا ہی وہ خوش نصیب پیکر ہے جسے اقبال نے بار بار اپنی نظموں کا موضوع بنا کر اس سے طرح طرح کے تصورات وابستہ کیے ہیں۔

اقبال کو تارے سے جو شدید دلبستگی ہے اس کی وجہ دریافت کرنا کوئی مشکل بات نہیں، تارے کی تابناکی، اس کا مختصر ہونے کے باوجود اپنی ہستی کا ثبوت دیتے رہنا، رات کی تنہائی میں شاعر کا رفیق و رازداں

بننا، انسانوں کی دُنیا کی طرح تاروں کی وسعت، غرض اس قسم کے گوناگوں تصورات کی بنا پر تارے کی ذات میں شاعر کو اپنی خُوبو، اپنی وضع و انداز، اپنی حالت وحیثیت کی تصویر ملتی ہے۔

تارے پر ان کی مستقل نظمیں ملتی ہیں۔ ان میں نمودِ صبح (بانگِ درا) اخترِ صبح (بانگِ درا) چاند تارے (بانگِ درا)، بزمِ انجم (بانگِ درا)، سیرِ فلک (بانگِ درا)، ستارہ (بانگِ درا)، سرودِ انجم (پیامِ مشرق)، دو ستارے (بانگِ درا)، شبنم اور ستارے (بانگِ درا)، اذان (بالِ جبریل)، ستارے کا پیغام (بالِ جبریل)، لائقِ توجہ ہیں۔

ذیل میں چند مصرعے اور چند اشعار اس غرض سے لکھے جاتے ہیں کہ قارئین ان تصورات کا اندازہ لگا سکیں جو تاروں سے وابستہ کیے گئے ہیں۔

ے اگر کج رو ہیں انجم آسماں تیرا ہے یا میرا

ے عروجِ آدمِ خاکی سے انجم سہمے جاتے ہیں
کہ یہ ٹوٹا ہوا تارا مہِ کامل نہ بن جائے

ے دگرگوں ہے جہاں تاروں کی گردش تیز ہے ساقی
دلِ ہر ذرّہ میں غوغائے رستاخیز ہے ساقی

ے تھی ستارے کی طرح روشن تری طبعِ بلند

ے پرانے ہیں یہ ستارے، فلک بھی فرسودہ
جہاں وہ چاہیئے مجھ کو کہ ہو ابھی نوخیز

ے تاروں کی فضا ہے بے کرانہ
تو بھی یہ مقام آرزو کر

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

ے
عروج آدم خاکی کے منتظر ہیں تمام
یہ کہکشاں یہ ستارے یہ نیلگوں افلاک

ے
صبح غربت میں آکے چمکا
ٹوٹا ہوا شام کا ستارا

ے
روشن ہیں ستاروں کی طرح ان کی سنانیں

ے
دریا کہسار چاند تارے
کیا جانیں فراق و ناصبوری

ے
سوئے گردوں نالۂ شبگیر کا بھیجے سفیر
رات کے تاروں میں اپنا رازداں پیدا کرے

اس قسم کے سینکڑوں اشعار اقبال کے کلام میں اس بات کا ثبوت بہم پہنچاتے ہیں کہ سحرخیز اقبال کو آسمان کے چمکتے ہوئے مسافر تارے نے کتنے اہم مضامین عطا کیے ہیں۔ غرض ان کی شاعری میں تارے کو بنیادی اہمیت حاصل ہے،

تارے کے مقابلے میں اقبال کو آفتاب و ماہتاب سے کم دلچسپی ہے، اور ماہتاب کے مقابلے میں آفتاب خصوصاً آفتاب صبح انہیں زیادہ متاثر کرتا ہے۔

رات، صبح شام

اقبال نے رات، صبح اور شام کی تصویروں سے بھی اپنی شاعری کو چمکایا ہے مگر نمود صبح، رات اور شام کے مقابلے میں ان کے لیے

زیادہ باعث کشش ہے۔ ان کی شاعری کے ابتدائی دور میں شباب اور بہار زندگی کے پیش نظر اور جوانی کے رومانی تخیلات کے زیر اثر رات انھیں بہت پُر کیف معلوم ہوئی۔ مگر اس کے بعد 'سحر' اور 'نمود صبح' کے علاوہ شفق کی لالی بھی ان کی حسین اشیاء کی فہرست میں نمایاں ہوتی گئی اور صبح کے ساتھ شبنم اور اس کا وجود بے بود بھی اقبال کے تخیل میں ہنگامہ پیدا کرتا رہا۔

بچّے اور دوسرے فرزندانِ فطرت

اقبال نے ننھی مخلوق 'بچّے' سے اور فطرت کے بے زبان فرزندوں، یعنی پرندوں اور پالتو جانوروں سے اپنی شاعری کے ابتدائی دور میں بڑے لگاؤ کا اظہار کیا، مگر بعد میں یہ بے غرض محبت ان کی پُر مقصد شاعری کے زیر اثر دوسری صورتیں اختیار کرتی گئی۔

اقبال کے کلام میں بلبل کو کوئی اہم مقام حاصل نہیں۔ یہ پرانے شاعروں کا محبوب پرندہ ہے۔ اس سے اقبال نے روایتی مضامین کی حد تک فائدہ اٹھایا ہے۔

پرندوں میں شاہباز اور شاہین ان کے محبوب پرندے ہیں۔ کبوتر کا حسن اور اس کی نازکی بڑی اچھی چیز ہے۔ مگر اس کی کمزوری اس کا عیب بن جاتی ہے۔

'غزالِ صحرائی' اور 'ناقہ' کے روایتی مضامین کو انھوں نے اپنی حکمت اور پیغام کے ذریعے نئی زندگی بخشی ہے۔ 'جگنو' اور 'پروانہ' دونوں ان کے محبوب جانداروں میں شامل ہیں۔ مگر 'پروانہ' ایک تو فارسی شاعری کی روایات کے زیر اثر اور پھر سوز اور تڑپ کی بنا پر انہیں زیادہ عزیز ہے۔

'گائے' اور 'بکری' اور اس قسم کے دوسرے جانور ان کے تخیل میں کوئی خاص تحریک پیدا نہیں کرتے۔

اقبال درندوں میں شیر کی بعض صفات کے قدردان ہیں۔ عظمت اور رعب کے لیے شیر کے مجازات ان کی شاعری میں بکثرت پائے جاتے ہیں۔ مثلاً مردِ آزاد کو شیر کے نام سے یاد کرتے ہیں اور غلاموں کو روباہ صفت قرار دیتے ہیں۔

الغرض اقبال حسنِ فطرت کے دلدادہ و شیدائی ہیں۔ مگر وہ حسنِ فطرت کو پہلے اخلاقی اور روحانی حقائق کے ادراک کا ذریعہ بناتے ہیں، بعد میں تسخیرِ فطرت کا۔ اقبال کی بہترین تصویریں خیالی ہیں۔ وہ جب مفرد اشیاء کی مصوری کرتے ہیں تو خارجی جزئیات سے زیادہ ان اشیاء کے پوشیدہ اسرارِ حکمت و بصیرت کا بیان کرتے ہیں۔ ان

کے علاوہ منفرد اشیاء کے مقابلے میں ان کی مرکب تصویریں مرقع کشی کا عمدہ نمونہ پیش کرتی ہیں۔
ان کے کلام میں نیچر کے حسن سے متعلق بعض عمدہ مرقعے ذیل کی نظموں میں پائے جاتے ہیں۔

جگنو: جس کا آغاز یہ ہے ؎

ہر چیز کو جہاں میں قدرت نے دلبری دی

(بانگِ درا صفحہ ۸۳)

عشق اور موت جس کا آغاز یہ ہے ؎

سہانی نمودِ جہاں کی گھڑی تھی

(بانگِ درا صفحہ ۴۸)

ایک آرزو: جس کا آغاز یہ ہے ؎

دنیا کی محفلوں سے اُکتا گیا ہوں یارب

(بانگِ درا صفحہ ۳۵)

محفل قدرت: جس کا آغاز یہ ہے ؎

محفلِ قدرت ہے اک دریائے بے پایانِ حسن

(بانگِ درا صفحہ)

ایک شام: جس کا آغاز یہ ہے ؎

خاموش ہے چاندنی قمر کی

(بانگِ درا صفحہ ۸۳۶)

تنہائی: جس کا آغاز یہ ہے ؎

تنہائی شب میں ہے حزیں کیا

(بانگِ درا صفحہ ۱۳۷)

ایک اور نظم: جس کا آغاز یہ ہے ؎

چمک تیری عیاں بجلی میں، آتش میں، شرارے میں

(بانگِ درا صفحہ ۱۴۷)

گورستانِ شاہی: جس کا آغاز یہ ہے ؎

ہے رگِ گل صبح کے اشکوں سے موتی کی لڑی

(بانگِ درا صفحہ ۱۶۴)

ان کے علاوہ پیامِ مشرق، بالِ جبریل اور جاوید نامہ میں مناظر کے بڑے اچھے اچھے مرقعے ملتے ہیں جن کی تفصیل اس مختصر مضمون میں ممکن نہیں۔

اقبال اور ابوالکلام کے ذہنی فاصلے

اعتراف کمال کی دنیا یوں بھی محدود ہے۔ اور معاصرین کی آنکھ، اپنے زمانے کی عظمتوں کے باہمی اقرار و تسلیم کے معاملے میں کچھ اور بھی تنگ ہوتی ہے۔

اس قلمرو میں دور کی چیز بہت بڑی، بہت حسین، اور بہت چمک دار ہوتی ہے۔ اور نزدیک کی عظیم و جسیم چیز بھی معمولی اور عام نظر آتی ہے۔

معاصرت ایک ایسا عیب ہے جو ہر کمال پر پردے ڈال دیتا ہے اس معاصرت کا زخم کھایا ہوا ایک مرزا غالب بھی تھا جس کی شکایت اس کاغذی لباس میں فریادی بن کر سامنے آئی :۔

کوکبم را در عدم اوج قبولے بودہ است
شہرت شعرم بہ گیتی بعد من خواہد شدن

بہرحال معاصرت میں باہمی بے قدری، ایک تسلیم شدہ امر ہے اور قدرتی بھی ہے اور اس کا گلہ بیکار ہے پھر بھی ارباب کمال کا یہ شیوہ قابل تعجب ضرور ہے۔

اس وقت جو نازک مسئلہ زیر بحث ہے وہ یہ ہے کہ اقبال اور ابوالکلام نے (جو ایک ہی عصر کے عظیم صاحب کمال تھے) ایک دوسرے کے ساتھ کیا سلوک روا رکھا، مسئلہ اخلاقی ہے مگر جناب شورش کاشمیری نے اس عاجز کو کہ صلح پسند اور آشتی دوست ہے۔ اس اختلافی مبحث پر قلم اٹھانے کے لیے منتخب کیا۔ اور امر فرمایا کہ تلوار کی دھار پر چلنا ہے اور راست چلنا ہے۔ لغزش پا کا عذر مسموع نہ ہوگا۔ اپنی بے ہمتی اور بے علمی کے باوجود، قلم اٹھا رہا ہوں کہ شورش کا خوف سر پر مسلط ہے، یہ یاد رہے کہ سیاسی عقیدوں یا جانب داریوں کی دنیا جدا ہے اہل پاکستان کو ابوالکلام کی سیاست سے لاکھ اختلاف بھی ہوں اس سے تو متعصب آدمی بھی انکار

نہیں کہے گا کہ وہ ایک عظیم الشان دریائے علم تھے بلکہ فضل و کمال کے بحرِ بے کراں۔ شاید اسی وجہ سے ایک زمانے میں اسلامیانِ ہند نے انہیں امام الہند کا خطاب عطا کیا تھا، ان کے کس کس کمال کا ذکر کیا جائے۔ ہزاروں فضیلتیں ایسی کہ ہر فضیلت پر فطرت بھی تحسین کر رہی ہے رطب اللسان ہے، عالم، ادیب، مفکر، انشاپرداز، خطیب، بذلہ سنج، خوش وضع، شعر فہم اور شاید شعر گو بھی —————! یعنی وہ جس نے دین اور فنونِ لطیف کے ڈانڈے ملا دیئے۔ یعنی وہ جس نے ادب اور دین کو ایک رشتے میں پرو دیا۔ یعنی وہ جس نے ادب اور عمل کو اپنی ذات میں جمع کر کے خیالِ حسن کو عملی طور پر حسنِ عمل بنا دیا ————، یہ باتیں مبالغہ آرائی کی صف میں نہیں آسکتیں یہ سیدھی اور راست حقیقتیں ہیں جن سے کوئی با تعصب آدمی ہی انکار کر سکتا ہے۔

!———— اور اقبال؟ مسلمانوں کی ذہنی اور فکری تاریخ پر نظر دوڑایئے، شعر و فکر کے طوماروں اور سفینوں کی ورق گردانی کیجئے تو محسوس ہوگا کہ یہ واحد شخص صدیوں کے کمال کا ترجمان ہی نہیں اس کی مجسم تصویر ہے، تہذیبِ اسلامی کی روحِ فکری اور روحِ جمالی کا شناسا ———— اسلام کے عصرِ حاضر کو اسلام کی قدیم ترین ذہنی زندگی سے ملانے والا! مغرب کے استیلا کے عین عالمِ شباب میں، مشرق کا نقیب بن کر مغرب کو للکارنے والا۔ اور یہ کہنے والا کہ ؎

عجب آں نیست کہ اعجاز مسیحا داری
عجب آں است کہ بیمار تو بیمار تر است

ذہانت، فطانت، جامعیت، بذلہ سنجی خوش گفتاری کا پیکر ————، فکر جدید و قدیم کی آمیزش و تطبیق میں یگانہ بے بدل عربوں کی شاعری سے عجمیوں کی تو آنک، ہر نغمۂ پرُجلال کا شناسا اور ماہر، افکارِ عصری اور ادبیاتِ عالم کا ورق گرداں اور نقاد، اسلامی تہذیب کی توانائی کی روح اپنے زمانے کے نوجوانوں میں بھرنے والا ———— شاعر مگر حکیم، حکیم مگر شاعر، اقبال ————! ماضی، حاضر اور مستقبل تینوں زمانوں کا راز دان!

مت سہل ہمیں جانو پھرتا ہے فلک برسوں
تب خاک کے پردے سے انسان نکلتا ہے

یہ دونوں بزرگ ایک ہی زمانے میں، ایک ہی ملک اور ایک ہی ماحول میں باندازِ بے التفاتی یا نیرنگ تغافل سے ایک دوسرے کو دور سے دیکھتے رہے ———— اور ایک دوسرے کے بارے میں، دوسروں کی

زبانی، باتیں سنتے رہے ـــــ یہ خیال ہے کہ یہ دونوں ایک دوسرے کو اگرچہ جانتے تھے مگر ایک دوسرے کو پہچانتے بھی تھے یا نہیں اس میں مجھے شبہ ہے ۔ اس انداز تغافل کو کس چیز پر محمول کیا جائے ؟ رنگ ناآشنائی معاصرانہ چشمک ؟ یا اختلاف مزاج و مشرب و مسلک ؟ ـــــ یہ بزرگوں کے معاملات ہیں، ناموروں کی باتیں ہیں، بڑوں کے مسائل ہیں، ایک خورد، ایک ذرہ حقیر، خاک پا، ان جھگڑوں کی وجہ بیان کرے تو قصہ دار و رسن نہ سہی، سنگ خلائق کا نشانہ بننا تو لازمی ہے کہا کیا جائے اور لکھا کیا جائے !

علامہ اقبال نے مسائل و مشکلات کے بارے میں صدہا اہل علم و فضل سے مشورہ کیا ـــــ اس فہرست میں اصاغر بھی ہیں اور اکابر بھی ۔ علمائے دین بھی ہیں اور فضلائے جدید بھی ـــــ مگر فہرست سے جو نام غائب ہے وہ ابوالکلام کا ہے ـــــ مجھے معلوم نہیں کبھی دونوں ایک دوسرے سے ملے بھی ہوں (ممکن ہے ملے ہوں) خط و کتابت بھی شاید ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو ۔ ایک آدھ خط تو نظر سے گزرا ہے

ادھر امام الہند نے تذکرہ سے لے کر غبار خاطر تک اپنی نثر کو فارسی اردو کے متعدد شعرا کے شعروں سے مزین کیا لیکن اگر نہیں کیا تو علامہ اقبال کے شعروں سے ۔ داغ تک کے اشعار لکھے ہیں مگر اقبال کا کوئی شعر نہیں !

ناآشنائی کا یہ رنگ عجیب رنگ ہے ، یہ معاصرانہ چشمک عجیب چشمک ہے یہ اختلاف مزاج عجیب اختلاف مزاج ہے کہ ایک شخص دوسرے شخص کے وجود ہی کا انکار کر دے اور مانے تو صرف اپنے آپ کو مانے ہے

ع
ہم آپ ہی کو اپنا معبود مانتے ہیں !

غور سے دیکھئے تو ابوالکلام اور اقبال کے مقاصد اور نصب العین بھی کچھ زیادہ مختلف نہ تھے ۔ یہ دونوں بزرگ اتحاد اسلام تحریک کے علم بردار تھے دونوں ملت اسلام اور خلافت اسلامیہ کے داعی تھے دونوں جہاد اور سرفروشی کے مبلغ تھے ، عمل ، حسن عمل اور عشق و جنوں دونوں کا محبوب عقیدہ تھا ـــــ پھر بھی دونوں الگ الگ سوچتے رہے ، الگ الگ چلتے رہے اور بایں ہمہ قرب ، دوریاں ان کو ایک دوسرے سے دور لے جاتی رہیں ۔

جہاں تک میں سوچ سکا ہوں ، کچھ بنیادی باتیں ان بزرگوں کے مابین ایسی ضرور تھیں ۔ جن کی وجہ سے فاصلے پیدا ہوئے اور فاصلے بڑھتے گئے ۔ اول یہ محسوس ہوتا ہے کہ ان دونوں روحانی ادیبوں کی روحانیت تصوف سے اپنے نمونے ڈھونڈتی رہی ۔ ابوالکلام کی روحانیت ، اہل دین کو اپنا نمونہ بناتی رہی ۔ اقبال کے یہاں مجذوبی عین کمال سمجھی گئی ابوالکلام کے یہاں ، دعوت و عزیمت اور اس کے نتیجے میں سرفروشی اور

قید و بند اور طوق و سلاسل کو اوج کمال خیال کیا گیا ــــــ ،

اقبال اور ابوالکلام کی زندگیوں میں بھی یہ فرق تھا اور ان کے فکر میں یہ فاصلہ نظر آتا ہے اور یہ بھی عجیب بات ہے کہ اقبال کو تصوف کا مخالف سمجھا جاتا ہے حالانکہ اقبال کے سارے IDEAL مثالی نمونے سارے کے سارے عالم تصوف سے تعلق رکھتے ہیں، رومی، شبستری، سنائی، عراقی، گنگوہی (شیخ عبدالقدوس) بھی صوفی تھے۔ اقبال کے محبوب کردار یہی لوگ تھے یا وہ اہل قوت اور صاحب سطوت سلاطین یا علما تھے جن کی زندگی صلابت اور اور سخت کوشی کا مظہر تھی۔

سوال یہ ہے کہ اقبال نے ان صوفیائے کبار کو کیوں نمونہ بنایا ــــــ ؟ اس کا تعلق اقبال کی تربیت سے ہے، اقبال کے اکتسابات میں فکریات اور ادب و شعر کو غلبہ حاصل ہے۔ اقبال فلسفہ کے طالب علم تھے اور اس کے علاوہ انہیں سب سے زیادہ شغف شعر و ادب قدما سے رہا ــــــ اور ظاہر ہے کہ اس راستے میں، ان کی ملاقات یا تو عظیم مفکروں سے رہی یا عظیم شاعروں سے، اور انہی میں صوفی شعرا بھی شامل تھے۔

ابوالکلام کی تربیت دینی ماحول میں ہوئی ــــــ انہوں نے علم دین تفسیر و حدیث اور دوسرے دینی علوم کا مطالعہ سب سے پہلے کیا۔ اور اپنی ذہانت کی بنا پر بہت جلد علوم پر حاوی ہو گئے۔ خوش مذاقی فطرت میں موجود تھی۔ شبلی کے قرب نے اور بھی اس جوہر کو چمکا دیا۔ مگر ان کا اصلی اور بنیادی اکتساب عالم دین کی حیثیت سے تھا۔ اعتقاداً وہ عدم تقلید کے قائل تھے ــــــ اور ظاہر ہے کہ عدم تقلید کی سزا بھی کو مل رہتی ہے مگر اس کا انعام یہ ملتا ہے کہ حق گوئی اور مقابلہ و مقاومت زندگی اور ذہن کے عناصر بن جاتے ہیں۔ اس راستے میں ابوالکلام کی انہی بزرگوں سے ملاقات ہوئی جن کی زندگی میں اعلائے کلمۃ الحق، اپنے عقیدے کے لیے ہر صعوبت کو برداشت کرنا، طوق گراں اور زنجیر کی گرانباری اور دار و رسن جیسے ہنگامے نمایاں تھے۔ امام احمد بن حنبل ــــــ امام ابن تیمیہ تک اور ان سے لے کر خاص اپنے بزرگوں تک اہل دین میں جتنے حق گو مجاہد انہیں نظر آئے۔ وہ سب ان کے محبوب تھے۔ انہوں نے دین اور عشق دین کو ایک روحانی قدر بنایا۔ اور اسی اساس پر اپنے ادب کی بنیاد کھڑی کی۔ صوفی رجحانات، ان کے عقیدے اور مذاق کی چیز معلوم نہیں ہوتی۔ ابوالکلام کے یہاں جنوں اور مجذوبی کی باتیں ہیں، مگر ان کا جنون CONATIVE یعنی عمل و حرکت کے محور کے گرد گھومتا ہے۔ ان میں cognition تجلی علمی انہیں آئی۔

ابوالکلام کے اہل جنوں، عقیدے کی پختگی کے مظہر ہیں۔ وہ چٹان ماننداپنے عقیدے میں سخت

ہیں اور سخت شدائد میں بھی ان عقیدوں سے منحرف نہیں ہوتے۔ جابر اور جابر سلاطین کے سامنے ڈٹ جاتے ہیں ہنگامہ رسوائی کو برداشت کرتے ہیں مگر اعلائے کلمۃ الحق کو جاری رکھتے ہیں ؎

فیضی احسنت ازیں عشق کہ دوراں امروز
گرم وارو زتو ہنگامہ رسوائی را

اقبال کے اہل جنوں بھی عمل اور جدوجہد کے پیکر ہیں مگر ان کے نزدیک جنوں ایک منصر ہے، صاحب جنوں کو لذات علمی سے زیادہ لذات عملی حاصل ہوتی ہیں ۔ تجلیات، سرچشمہ جنوں ہی سے پیدا ہوتی ہیں، ابوالکلام اور اقبال کے مابین ایک قدر مشترک قوت اور عملی بھی ہے مگر فرق یہ ہے کہ ابوالکلام کے کردار صابری میں اپنی قوت ظاہر کرتے ہیں اقبال کے کردار قاہری میں اپنا جلال دکھاتے ہیں۔ ہنگامہ کے قائل نہیں ہے، وہ شعلہ بے باک کے مانند، تر و خشک کو بھسم کر سکتے ہیں ان کے کرداروں میں مظلومی اور مجبوری کا وہ رنگ نہیں پایا جاتا ہے جو ابوالکلام کے اہل دین میں نظر آتا ہے ان کی یلغار، قاہرانہ ہے، بالادستی اور غلبہ اقبال کے تصور کا اساسی اصول ہے یہاں اقبال کی منزل ابوالکلام سے بہت آگے ہے۔

یہ فرق کیوں ؟ ابوالکلام کی نظر ماضی پر پڑتی ہے اقبال نصب العین متفکر ہیں ـــــ ابوالکلام کے ہاں جو تھے، وہ قابل تقلید ہیں اقبال کے یہاں " جو ہو سکتے ہیں" قابل توجہ ہیں، اقبال کا فلسفہ پیکار اور نظریہ جدل بھی کارفرما ہوا ہے اقبال کی خودی پیکار سے تقویت پاتی ہے۔ ابوالکلام کی خودی، حق گوئی اور صابری کی حدود میں محدود ہو کر یلغار کی اجازت نہیں دیتی۔ ابوالکلام کی خودی محتاط معلوم ہوتی ہے۔ اقبال کی خودی۔ وضع احتیاط سے گھبراتی ہے۔ اقبال کے یہاں جھپٹنے اور بخیہ ادھیڑ دینے کا رجحان ہے ابوالکلام کے یہاں جھپٹنے والوں کے مقابلے میں، استقامت دکھانے کا میلان پایا جاتا ہے۔

میں نہیں کہہ سکتا کہ میں اپنے ان بزرگوں کے ساتھ کہاں تک انصاف کر سکا ہوں ـــــ مگر اس حد تک مطمئن ہوں کہ دانستہ تنقیص کا مرتکب نہیں ہوا ہوں،

ان بزرگوں کی شخصیت میں بھی باہم تضاد کے کچھ پہلو نظر آتے ہیں۔ ابوالکلام چونکہ اہل دین میں سے تھے۔ اس لیے وہ جب اپنی شخصیت کی توسیع کرتے ہیں تو اپنی زندگی میں جدیدیت کا ایک رنگ پیدا کرتے ہیں، وہ یقین دلاتے ہیں کہ وہ زندگی کی رنگینیوں کے منکر نہیں۔ ؎

زمن حذر نہ کنی گر لباس دیں دارم
نہفتہ کافرم و بت درآستیں دارم

وہ اپنی کام جوئیوں اور کامرانیوں کے ذکر میں اطناب سے کام لیتے ہیں ـــــ اور اپنی آشفتگیوں کا تذکرہ ایسے رومانی انداز میں کرتے ہیں جس کی شدت، مبالغہ کی حد سے جا ملتی ہے، وہ چائے نوشی کے پردے میں بادہ گساری کے خیالی مزے لیتے ہیں ـــــ اور فنونِ لطیفہ سے اپنی دلچسپیوں کی حکایت بیان کرتے وقت، ہر جدید المذاق آدمی کو یہ اطمینان ضرور دلا دیتے ہیں کہ وہ جدید رنگ زندگی کے بہت قریب ہیں۔

اقبالؔ جدید تعلیم سے بہرہ ور تھے، اس لیے انہیں اس قسم کا اطمینان دلانے کی کوئی ضرورت نہ تھی۔ وہ ابوالکلام کے برعکس، جدید زندگی کے نقاد تھے۔ فنون لطیفہ پر ان کی تنقید، سینما اور تیاتر کی تنقیص اور تہذیب افرنگ کی ہر ہر شے کی کھلی مخالفت ان کی نظم و نثر میں جا بجا موجود ہے۔ اقبال کی کوشش یہ ہے کہ اہل دین بھی ان کی رفاقت اور ہم زبانی کریں ـــــ وہ علامہ سلیمان ندوی، علامہ انور شاہ کاشمیری اور دوسرے علمائے دین سے قربت کے متمنی ہیں۔

یہی وجہ ہے کہ بعض اہم مسائل میں ابوالکلام کے نقطۂ نظر میں وسیع المشربی کا میلان پایا جاتا ہے اور اقبال کے نقطۂ نظر میں سختی اور تشدد کا رنگ نظر آتا ہے، قادیانیوں کے متعلق اقبال کے خیالات سب کو معلوم ہیں مگر ابوالکلام کی کوئی متشددانہ رائے ان کے بارے میں ظاہر نہیں ہوئی، قتل مرتد کے مسئلے پر بھی یہی حال ہے غرض اس نوع کے جملہ مسائل میں ابوالکلام کا میلان لبرل اور اقبال کا میلان متشددانہ ہے۔ یہ قصہ ہے تو عجیب مگر ہے ضرور۔ اور یہی تو فطرت انسانی کی بوالعجبی ہے ـــــ' انسانی شخصیت بھی عجیب مجموعۂ اضداد ہے۔ دامن اور بند قبا کے یہ فرق ہر انسان میں نظر آتے ہیں اور نابغہ شخصیتوں کا تو عالم ہی اور ہے، یہی ایک بات دیکھ لیجئے کہ ابوالکلام اور اقبال دونوں نے فارسی شاعری سے استفادہ کیا اور میں سمجھتا ہوں کہ دونوں فارسی شاعری کے رازداں اور رمز آشنا تھے مگر انتخاب دیکھیے۔ ابوالکلام کے منتخب اشعار میں آشفتگی اور جنوں کیساتھ لطافت اور رنگین مزاجی کے مضمون پائے جاتے ہیں اسکے برعکس اقبال کے انتخاب کردہ شعروں میں آشفتگی کے ساتھ قوت و حرکت زندگی اور فکری نکتہ رسی اور فلسفیانہ حقائق کے برجستہ بیان کو اہمیت حاصل ہے۔ صرف انتخاب اشعار ہی کو لے لیجئے، شخصیتوں کا مقابلہ ہو جائے گا، فاصلے آخر فاصلے ہیں۔ رائی پربت بن جاتی ہے۔ اور تل کی اوجھل پہاڑ تو پرانی بات ہے' ان دوریوں اور نزدیکیوں کا غم کیوں کھایئے ہمارے لیے یہی کافی ہے کہ ان دونوں بزرگوں نے بیسویں صدی کی اسلامی دنیا میں اپنے فکر و عمل سے ایک ایسی جنبش پیدا کی جس سے زمانے کی سیاست بھی متاثر ہوئی اور ملی زندگی نے دیرپا اثرات قبول کیے۔ سمت الگ سہی مگر دائرہ کے گرد گھومنے والی سوئیاں سمت کے اختلاف کے باوجود محور کی وحدت سے آزاد نہیں ہو سکتیں۔

اقبال... آج ہی یا کل بھی

اقبال شاعرِ امروز ہی ہیں یا شاعرِ فردا بھی ؟ یہ ایک ایسا سوال ہے جس کا جواب دینا جتنا مشکل ہے، اتنا ہی خطرناک بھی۔ دور جانے کی بات نہیں۔ جدید ترین ادبی بغاوتوں نے ہی بعض ایسے مسلّمات کو توڑ کر رکھ دیا ہے جن کے متعلق بیس سال قبل کسی کو سوچنے کی بھی جرات نہ ہو سکتی تھی۔ تاہم وہ سوال پھر بھی باقی ہے اور اس سوال کا صحیح جواب آج بھی ویسا ہی مشکل ہے جیسا کل تھا، کیوں ؟ ایک طرف عقیدت کا وہ جوش ہے، جس کے گردابوں میں تنقید کی کشتیاں بارہا ڈوبیں اور دوسری طرف فکری و ادبی بغاوتوں کے غیر معتدل جھکڑ ہیں جن میں آکر فیصلے جلد بازی اور جانب داری کے عیب سے داغدار ہو گئے ہیں۔ ان حالات میں شاعرِ فردا کے متعلق کوئی کچھ کہے تو کیوں کر ؟ تاہم اقبال کی عظمت کو تنقیدی چھان بین سے یہ خطرہ ہے نہ انکار، بلکہ اقبال کی عظمت خود اس قسم کی تنقید کی دعوت دے رہی ہے۔

اقبال نے بہت سے موقعوں پر خود کو شاعرِ فردا قرار دیا ہے یا بالفاظ دیگر "حکیم آئندہ"...... کیونکہ اقبال خود کو شاعر یا غزل خواں نہیں کہتے تھے۔ بلکہ اپنے لیے اس لقب کو باعث عار سمجھتے تھے...... تاہم اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ وہ شاعر بھی تھے اور ایک ایسی ادبی روایت یا ادبی فکر کے مؤسس تھے جس سے ہمارا ادب و شعر ایک نئے شعور سے آشنا ہوا، اور اس سے وہ پھل پھول پیدا ہوئے جن کی تازگی، شگفتگی، رس جس اور قوت و توانائی سے ادب و شعر کی دنیا اب تک ایک نئی زندگی محسوس کر رہی ہے اور آئندہ بھی کرتی رہے گی۔

اقبال نے "جاوید نامہ" میں شاعری اور ادب کی اس اہمیت پر خود بھی زور دیا ہے اور لکھا ہے۔ کہ

ملتے بے شاعری انبار گل

شاعر کے بغیر کوئی قوم صحیح معنوں میں قوم ہی نہیں ہوتی، تو وہ گل بنی رہتی ہے، تو اس سے صاف ظاہر ہے

کہ اقبال کو شاعر کہہ دینے میں کوئی مضائقہ نہیں، کیونکہ وہ درحقیقت ایسے شاعر تھے جن کی شاعری نے ملّت کے جسم میں (جو ایک معنی میں راکھ کا ڈھیر بن چکی تھی) زندگی کی روح پھونکی اور "انبارِ گل" کو ایک زندہ اور باشعور قوم میں بدل دیا۔

یہ سب کچھ اس بات کا ثبوت ہے کہ اقبال شاعر تھے اور شاعرِ حال بھی۔ مگر کیا وہ شاعرِ فردا بھی ہیں؟

اس کا جواب اس وضاحت پر منحصر ہے کہ یہاں شاعرِ فردا سے مراد وہ شاعر ہے جس کی شاعری اپنے مستقل اور پائیدار معانی و افکار کی بدولت آج کی طرح کل بھی .... یعنی صدیوں تک .... زندہ و پائندہ رہنے والی ہو، جس کے نغموں سے کل کے لوگ بھی آج کی طرح محظوظ ہوں اور جس کے پیغام سے آنے والی نسلیں ... یعنی آئندہ کے انسان اسی طرح تسکین و قوت کا سامان حاصل کریں جس طرح آج کے انسان تسکین و قوت کا سامان حاصل کر رہے ہیں۔

اس لحاظ سے ہماری بحث دو حصوں میں تقسیم ہو سکتی ہے، اول فنی و ادبی تحریک کی حیثیت سے، دوم فکری اور اخلاقی تحریک کی حیثیت سے۔ عظیم شاعری کے نقطۂ نظر سے جو بڑے بڑے سوالات ہمارے سامنے آتے ہیں وہ کم و بیش یہ ہو سکتے ہیں: کسی عظیم شاعر کی شاعری انسانوں کی روحانی اور قلبی خلشوں کا کیا علاج تجویز کرتی ہے؟ کسی عظیم شاعر کی شاعری اجتماعیات کی غایتوں کے متعلق کیا تصورات پیش کرتی ہے؟ اس کا مثالی معاشرہ کیا ہے اور اس کی تکمیل کے لیے جو وسائل تجویز کئے جا سکتے ہیں، اس کی نوعیت کیا ہے اور اس کی کامیابی کے امکانات کیا ہیں؟ انسان کی زمانی اور مکانی وسعت کے متعلق اس کے خیال کیا ہیں؟ - وغیرہ وغیرہ۔

اقبال کے ان سب مباحث پر تفصیلی مگر الگ الگ بحثیں ہو چکی ہیں۔ بہر حال یہاں مختصراً یہ کہہ دینا کافی ہو گا کہ اقبال کی شاعری کی نوعیت بہت بڑی حد تک اجتماعی ہے۔ انہوں نے اپنی عظیم شاعری کی مدد سے ایک ایسی اجتماعیت کی بنیاد رکھی ہے، جو مادیت سے روحانیت کی طرف بڑھتی ہے۔ اقبال کے تمام فکر کا نصب العین آدمیت کی تکمیل ہے۔

آدمیت احترامِ آدمی   باخبر شو از مقامِ آدمی

اقبال ایک ایسے معاشرے کے متمنی ہیں جس میں انسان کی آدمیت اخلاقی و انسانی شرافتوں اور فضیلتوں کی انتہا تک پہنچ چکی ہے اور جس میں وہ غیر اخلاقی اور نامناسب امتیازات معدوم ہو جائیں گے جو آج ایک انسان اور دوسرے انسان کے درمیان دیوارِ فاصل بنے ہوئے ہیں، اور یہ وہ معاشرہ ہوگا۔ جس کی تشکیل ایک ایسا انسان کرے گا جو خود بھی پہلے آدمیت کی معراج کو حاصل کر چکا ہوگا۔ یعنی اس فقرِ غیور سے بہرہ ور ہو گا۔ جس

کے نزدیک، منعمی، درویشی کے ہمرنگ اور درویشی منعمی کی ہم شکل ہو گی، اور جس میں قلندری اور قبا پوشی اور کلہ داری کے درمیان کوئی تفاوت اور فاصلہ نہ ہو گا۔ ع

خلافت، فقر با تاج و سریر است

مدنیت اور سیاست کا یہ تصور اقبال کی اس خصوصیت ذہنی کا پتہ دیتا ہے، جس کے زیر اثر اقبال اپنے نظامِ فکر میں ہر جگہ ایک سلسلۂ امتزاج قائم کرتے جاتے ہیں۔ یہ اسی امتزاج کی آرزو ہے جس کے تحت وہ مسلم (یعنی آدمی کامل) کا عروج "نہایتِ اندیشہ و کمالِ جنون" میں دیکھ رہے ہیں، جس میں مادیت اور روحانیت، سیاست اور اخلاقیت، عقلیت اور وجدان دونوں دست بدست اور پہلو بہ پہلو چلتے ہوئے دکھائی دیتے ہیں۔

معاشرۂ انسانی کے موجودہ معاملات (جن کا آغاز علامہ اقبال کی زندگی ہی میں ہو چکا تھا)، نہایت مبہم اور غیر فیصلہ کن ہیں؛ تھوڑی دیر کے لیے اقبال سے قطع نظر کرتے ہوئے موجودہ فکری پیغامات پر غور کیا جائے۔ اور انسانی ذہن کے رخوں اور سمتوں کا اندازہ لگانے کی کوشش کی جائے تو بظاہر یہ محسوس ہوتا ہے کہ آنے والی کم سے کم ایک صدی اقبال کے مسلک کے بالکل برعکس ایک ایسے مادی اور عقلی نظامِ معاشرت کی طرف بڑھتی جائے گی۔ جس میں روحانیت اور وجدان کی قدروں کے لیے سرے سے کوئی مقام ہی نہیں ہو گا۔ دنیا گذشتہ پچاس برس میں سائنس کی مادی تحقیقوں اور عملی معجزوں کے سامنے کچھ اس طرح سرِ تسلیم خم کر چکی ہے کہ روحانی معجزوں کی حیثیت تک انکار کیا جا رہا ہے، اور انسانی ذہن (مذہب کے عملی پہلوؤں سے اس قدر مایوس ہو گئے ہیں کہ نادیدہ حقیقتوں پر ایمان بیحد کمزور اور متزلزل ہو چکے ہیں۔

اس وقت اہم سوال یہ ہے کہ دنیا غیر معین طور پہ مادیت کی طرف ہی بڑھتی جائے گی؛ یا روحانیت کی طرف بھی پلٹ کر آئے گی اور پھر یہ بھی اہم سوال ہے کہ مادیت انسانی راحت کے لئے بہتر وسائل مہیا کر رہی ہے یا کوئی روحانیت ایسی بھی ہے جو اس آدم خاکی کے دکھوں، دردوں کے لیے بہتر علاج تجویز کر سکتی ہے۔ بظاہر اس میں کچھ شک معلوم نہیں ہوتا کہ انسانوں کا موجودہ ذہن اور آنے والے کم سے کم پچاس سال تک کی نسلوں کا ذہن مادیت کے زبانی اور لفظی انکار کے باوجود خالص مادی قدروں کی روشنی ہی میں سوچتا ہے اور سوچے گا۔ دنیا کی تمام مسلمان اقوام (جن میں پاکستان بھی شامل ہے)، سراپا مادی اقدارِ حیات کی حامل ہیں، اور روحانیت کے دعوے صرف اس وقت زبان پر آتے ہیں جب کوئی شخص اپنی فوقیت کا مافوق العام تصور دلانا چاہتا ہے۔ ورنہ اس وقت مادہ پرست معاشرہ اور غیر مادہ پرست میں کوئی فرق موجود نہیں۔ بظاہر یہی اور کیا جا سکتا

ہے کہ زندگی کے مادی ممکنات کی تحریک ابھی عنفوانِ شباب میں ہے اور شاید اس کو اپنی تکمیل کے لیے بہت سی سماجی اور معاشرتی بغاوتوں اور طوفانوں سے گزرنا ہوگا، اور شاید اس وقت تک کے لیے اقبال کے پیغام کے بعض ابواب اہلِ عالم کے لیے نامقبول سے ہی رہیں گے۔ احترام و عقیدت کی بات جدا ہے مگر خالصتہً مادی و عقلی طریقِ کار کے افہام و تفہیم میں جو آسانی اور سہولت ہے، اس کے پیشِ نظر عقل و وجدان کے امتزاج اور مادی روحانیت یا روحانی مادیت کے نظریات انسانوں کی ذہنی سہل انگاریوں کے لیے ذرا مشکل ہوں گے۔

میرا یہ خیال ہے کہ اقبال کے پیغام یا نظریے کی ممکنات کی قبولیت کا دن اس زمانے میں طلوع ہوگا جب موجودہ انسانیت اپنی تمام مادی ہنگامہ آرائیوں سے تھک کر اور تمام عقلی انکشافات سے بیزار ہو کر کسی ایسے فارمولے کی تلاش میں نکلے گی جس میں تسخیرِ مادیت مقصدِ خاص نہ ہوگا بلکہ ذہنی سکون اور قلبی راحت کی جستجو (یا رضائے الٰہی) اصلی مقصد قرار پائے گا۔ اقبال ایک ایسے معاشرے کے مدعی ہیں جس میں مادہ کی تسخیر مکمل ہو چکے گی، اور انسان ان روحانی ممکنات کی تسخیر کے لیے میدانِ عمل میں گامزن ہوگا، جو ستاروں سے آگے کی دنیا کے ممکنات ہیں۔ یہ وہ ممکنات ہیں جن کی تسخیر انسان کے لئے مقامِ ملکوت، بلکہ مقامِ جبروت مہیا کر دے گی جہاں پہنچ کر معلوم نہیں دنیا کیا سے کیا ہو جائے گی۔

اقبال کے یہ تصورات مثالی اور نصب العینی ہیں جو بہر حال فکر اور آرزو کا درجہ رکھتے ہیں۔ ان میں سے بعض کو ہمارا دل تسلیم کرتا ہے مگر بعض کو ہماری عقل سمجھ نہیں پاتی، تاہم ان تصورات کے اندر بھی بعض ریشے ایسے ہیں جن کو آج کا انسان کل کا انسان پرسوں کا انسان . . . صدیوں بعد کا انسان بھی اپنے لیے قابلِ عمل بلکہ ناگزیر ہی خیال کرے گا کیونکہ ان کا تعلق قانونِ حیات اور آئینِ زندگی سے گہرا . . . . . . بہت گہرا . . . . مضبوط . . . . . بہت مضبوط ہے۔ مثلاً اقبال کے فکر کا یہ سائنسی رخ کہ زندگی استحقاق نہیں، جدوجہد ہے

زندگی جہد است استحقاق نیست

ایک ایسا ازلی و ابدی نظریہ ہے جس کو انسانوں کا کوئی معاشرہ کبھی نظر انداز نہیں کر سکے گا۔ فکرِ اقبال کی تمام عمارت اسی اصولِ فائقہ پر کھڑی ہے۔ اس کی روحانی وجدانیات میں بھی عمل اور جہد و ترقی، ناگزیر عنصر کی حیثیت رکھتی ہے۔ اقبال کے نظامِ شعوریات میں ترقی ایک اساسی اصولِ حیات ہے اور یہ ترقی کسی دائرے میں حرکت کی ترقی نہیں، جس میں انسان چکر لگاتا ہوا پھر وہیں پہنچ جاتا ہے یہاں سے کبھی چلا تھا (جیسا کہ

صرفیوں کا خیال ہے) بلکہ یہ ترقی بڑھتے ہوئے خطوط پر ہے جن کی انتہا کا قیاس ہی نہیں کیا جا سکتا۔ یہ ترقی تنزل کے شائبے سے پاک اور انحطاط کے دکھ سے آزاد ہے۔ ترقی کا یہ نظریہ ایک ایسا قائم و ثابت نظریہ ہے جس کے عمل کی امنگ ہر دور اور ہر صدی کے انسان کے لیے نہ صرف قابل قبول، بلکہ باعث مسرت بھی ہو گی۔

اقبال کا نظریہ راحت بھی بظاہر انوکھا معلوم ہوتا ہے مگر اسی طرح مبنی بر حقیقت ہے، جس طرح ان کا نظریۂ ترقی مبنی بر حقیقت ہے۔ اقبال کے نزدیک راحت حصول آرزو میں نہیں، بلکہ تخلیق آرزو میں ہے، جس کے لیے غیر متناہی سلسلۂ عمل لازمی ہو جاتا ہے۔ اس نظریہ میں راحت کے کمزور نظریوں کے برعکس حیات کی گرمی اور زندگی کا سوز طاقت و توانائی کے احساس کے ذریعے راحت کی تخلیق کرتا ہے۔

تری دعا ہے کہ ہو تیری آرزو پوری
میری دعا ہے تری آرزو بدل جائے

اقبال کے یہ دونوں نظریات خالص انسانی اور مادی سطح پر بھی بڑے اہم نظریات ہیں، ان کی جتنی حکیمانہ، شاعرانہ اور فنکارانہ توضیح و تشریح اقبال کے یہاں ملتی ہے۔ اس صدی کے کسی اور مفکر شاعر کے یہاں نہیں ملتی ...... اقبال کے کلام کا یہ حصہ زندگی کے ایک لافانی دستور العمل کی حیثیت سے ہمیشہ زندہ رہے گا۔

اقبال کا نظریہ عشق و عقل بھی ان نظریات کے پہلو بہ پہلو بلکہ ان سے بھی زیادہ شہرت رکھتا ہے۔ عشق اور آرزو دونوں ایک ہی خط مستقیم کے دو انتہائی نقطے ہیں۔ آرزو، اس کا مقام ابتدا ہے اور عشق، اس کا مقام انتہا ہے عشق کے صدہا مقامات جو اقبال کے کلام میں آتے ہیں۔ فطرت انسانی کے گہرے میلانات سے متعلق ہیں، اس لیے ان کے ذکر و فکر میں بھی قلب انسانی کے گہرے میلانات موجود ہیں۔ اس لیے ان کے ذکر و فکر میں بھی قلب انسانی کو ہمیشہ ہمیشہ مسرت و راحت ملتی رہے گی ...... البتہ اقبال کا مکمل نظریہ عشق (خصوصاً اس کا وہ حصہ جو عقلیات کے حریف کی حیثیت سے سامنے آتا ہے) بعض اوقات مبہم پیچیدہ اور مشکل ہو جاتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ پروفیسر وائٹ ہیڈ کے بقول عقل اعلیٰ ایمان ہی کا دوسرا نام ہے، یا وجدان اور جذبہ شعوری کے ایک رخ کو ظاہر کرتا ہے۔ مگر قابل بحث سوال یہ ہے کہ کیا کوئی ایسا وقت بھی آئے گا جب انسان بالکل "شعوری" بن کر جبلتوں کی اس قید سے آزاد ہو جائے گا جن کی بنا پر وہ ایک "جسم حیوانی" کی حیثیت رکھتا

ہے، کیا عقل کل بن جانے کے بعد بھی انسان، انسان ہی رہے گا جس سے اس کی انفرادی زندگی عبارت ہے۔ یہ درست ہے کہ دنیا بڑی تیزی سے بدل رہی ہے، اور اب ایٹمی قوتوں کے بروئے کار آنے کے بعد نیز مادیات تک میں جوشِ حیات اور "روح کلی" کی موجودگی نے ذہن انسانی کو متحیر کر دیا ہے۔ مگر یہ بات قابل غور، ...... نہایت قابل غور ہے کہ انسان کی "فردیت" کا پھر ایسی صورت میں کیا حشر ہو گا، اور کیا ایسی صورت میں یہ بستی انسانوں کی بستی رہے گی بھی یا نہیں ..... یا یہ محض "خداؤں"، جنوں یا فرشتوں کی بستی بن کر کوئی اور دنیا بن جائے گی ..... بہر حال اقبال کا نظریہ عقل ہو یا نظریہ عشق اپنی تکمیلی صورت میں صوفیوں اور عارفوں کے نظریہ عشق سے بھی زیادہ پیچیدہ اور تحیر انگیز ہے۔

اقبال کے نظریۂ خودی پر کچھ زیادہ کہنے کی ضرورت نہیں۔ وہ تو اپنی قبولیت کے لحاظ سے ان کا معروف ترین نظریہ ہے اور حقیقت میں ایک ایسا تصور ہے، جس کی عقلی اور سائنسی حیثیت بھی نہایت مستحکم اور مضبوط ہے۔ یہ امر واقعہ ہے کہ زندگی کی اصل حقیقت خودی میں مضمر ہے۔ یہ صرف خود شناسی ہی نہیں، خودداری بھی ہے۔ خود نمائی بھی اور خود کشائی بھی ..... اور یہی ان تمام آرزوں کی خالق اور ان تمام مجاہدات کی محرک ہے جن کے سبب افراد شعور کی بلندیوں تک پہنچ کر ایک منظم اجتماع کی بنیاد ڈالنے پر مجبور ہوئے، اور مجبور ہوتے رہیں گے۔ حیات کی تمام کشور اور ہست و بود کی ساری نمود اسی خودی اور "تکلیف خودی" کا مظاہرہ ہے۔

اقبال کے نظریہ خودی میں ابدیت ہے۔ اس لیے کہ جب تک فطرت ہے، جب تک کائنات ہے، جب تک حیات ہے، اور اس میں یہ ذرہ جوہر دار انسان بھی موجود ہے، خودی کی چمک مختلف رنگوں میں، مختلف صورتوں میں، مختلف مورتوں میں ہمیشہ ہمیشہ نمودار ہوتی رہے گی۔

اقبال کا نظریۂ خودی اپنی ابتدائی منزلوں میں خاصا معقول اور منظم ہے، مگر معاشرۂ انسانی کی تکمیل کی منزل کے بعد اس میں صوفیوں کا سا مابعد الطبیعاتی رنگ چڑھتا جاتا ہے اور ان کے اور نظریات سے بھی زیادہ پیچ در پیچ اور ناقابل فہم ہوتا جاتا ہے۔ تاہم اس کی حقیقت ایک تجویز اور ممکن اشارے کی ہے۔ لہٰذا اس کی عملیت اور افادیت کے امتحان کی نہ ابھی ضرورت ہے نہ اہمیت۔ اصل اصول تو وہ خودی ہے، جس کی منفعت سے انکار نہیں ہو سکتا اور اسی لحاظ سے وہ انسان کا ایک دائمی حصہ ہے۔

اقبال کے ادب کی زندگی کے متعلق بھی چند پیش گوئیاں کی جا سکتی ہیں۔ جدید تر زمانے میں اقبال کے

ادب کے متعلق عجیب و غریب مغالطے پیدا ہوئے، جن میں سے بعض پیدا ہو کر خود بخود رفع ہو گئے، اور بعض رفع ہو کر پھر پیدا ہو گئے۔۔۔۔ ان میں سے ایک مغالطہ یہ ہے کہ اقبال نے قلب انسانی اور فرد کے جذبات کے متعلق بہت کم اعتنا کیا ہے۔۔۔۔ یہ صحیح ہے کہ اقبال کی اجتماعیت ان کی شاعری پر کچھ اس طرح سے چھا گئی کہ اس میں فرد کی فطری آرزوؤں اور امنگوں کے ایک حصے پر بہت سے پردے پڑ گئے ہیں اور دل کے تجربات کے بارے میں۔۔۔ ایک خاص دور کے بعد، انھوں نے بڑی ہی "خود ضبطی" کا ثبوت دیا ہے، یہاں تک کہ ان کی غزلیات میں بھی "اجتماع" اپنے غیر معین جمالیاتی مظاہر کے ساتھ بار بار چہرہ نمائی کرتا ہے اور اس میں فرد کے قلبی تجربات کی حیثیت ثانوی سی رہ جاتی ہے۔ مگر یہ سمجھ لینا بالکل غلط ہوگا کہ اقبال کے کلام میں فرد کے تجربات اور ذوق جمال کی لطیف صورتیں بالکل نظر انداز ہو گئی ہیں۔ اقبال کے ذہنیات کی اہم خصوصیت یہ ہے کہ اس میں زندگی کے عارضی، معمولی، پیش پا افتادہ، مرجھائے ہوئے رنگوں اور افسردہ منظروں کے لیے کوئی گنجائش نہیں۔۔۔۔ اقبال "باجلال لطافتوں" اور باوقار تجربات زندگی کے شاعر ہیں ورنہ دل کی معمولی ٹیسیں، عام خلشیں، عارضی دھڑکنیں ان کے یہاں پہلے تو معقول تعداد میں موجود بھی ہیں لیکن اگر نہ ہوں، تب بھی ان کے ذوقی میلانات کے پیش نظر، ان کی عدم موجودگی، ان کے مستقبل کے لحاظ سے چنداں خطرے کی بات نہیں۔ اقبال کے یہاں عام انسانی (یعنی افراد کے) جذبات کی مصوری کی کمی نہیں۔ صرف ایک مرقع "والدہ مرحومہ کی یاد میں" ان کو ابدی زندگی بخشنے کے لیے کافی ہے۔۔۔۔ ان کے دور اول کی شاعری میں رومانیت کے وہ تند بو پھول پائے جاتے ہیں جن سے صدیوں تک انسانوں کے دل و دماغ معطر و شاداب رہا کریں گے۔ محبت کے واقعات اور تجربات کے نقشے (مثلاً جس طرح ہمارے دوسرے غزل گو شاعروں کے یہاں یا جدید ترین نظم گوروں کے یہاں ہیں) نہ سہی مگر محبت کے عمومی اثرات سے ان کی شاعری لبریز ہے۔ عہد مغلیہ کے تازہ گو شاعروں کی بھرپور اشاریت اور گھمبیر استعاریت (جس میں ان کے علاوہ حظ کے اشتیاق انگیز پیرایہ ہائے بیان بھی بار بار جھلک رہے ہیں)، ان کے کلام کو تغزل کے دلدادگان و شائقین کے لیے بھی باعث کشش بنا سکتی ہے۔ آرزو مندی، دردمندی، اشتیاق اور تڑپ۔۔۔۔۔ ان کی شاعری کی جان ہے، اگر مرنے کی آرزو میں گم رہنے اور بے خود ہو کر کھو جانے کے انداز ان کے ہاں اگر نہیں، تو اس نقصان کی تلافی کی عمدہ تر صورتیں ان کے ہاں موجود ہیں۔

جدید تر شاعری میں اقبال کے اس مسلک شعری کے خلاف ایک خاموش بغاوت پائی جاتی ہے۔

چنانچہ ہیئت کے نئے نئے تجربات کے ساتھ قلب ونظر کی نئی نئی گلگشتوں کی مصوری کی طرف توجہ ہو رہی ہے اور باجلال لطافتوں کی بجائے نرم ونازک گوشہ ہائے جذبات ولطافت کو چھیڑا جارہا ہے مگر ایک تو یہ روعمل بظاہر عارضی ہے، پھر یہ بھی ہے کہ لطافتوں کے باجلال روپ دکھانے کے لیے جن شخصیتوں اور ہستیوں کی ضرورت ہے وہ بھی معدوم ہیں۔ بہر صورت فردکو اقبال سے اتنی شکایت نہیں، جتنی ظاہر کی جارہی ہے۔

اقبال کے یہاں مصوری کے جو بے نظیر اور لافانی شاہکار ملتے ہیں، خصوصاً ڈرامائی اور تمثیلی منظومات، جن میں ساقی نامہ (اردو)، شمع وشاعر (اردو اور فارسی)، جاوید نامہ (فارسی) میلاد آدم اور دوسرے مکالمات۔ اسی طرح زندہ اور ابدی شاعری ہے۔ جس طرح دانتے اور گوئٹے کے شاہکار ابدیت کے نگار کدے میں مقام خاص حاصل کر چکے ہیں۔ ان کے کلام کا فلسفیانہ حصہ جس میں افکار جدید وقدیم کو زیر بحث لایا گیا ہے، یا وہ سیاسی وعمرانی مسائل جن کی حیثیت وقتی اور عصری ہے، آئندہ شاید ناقابل فہم ہو کر شرحوں کے محتاج ہو جائیں گے، مگر یہ چیزیں مفکر اقبال سے متعلق ہیں، شاعر اور ادیب اقبال صدیوں تک اسی ذوق وشوق سے پڑھا جائے گا جس ذوق وشوق سے آج پڑھا جا رہا ہے۔

کلام اقبال کا منسوخ حصّہ

تعلیماتِ اقبال میں جن مسائل پر خاص زور دیا گیا ہے وہ یہ ہیں۔

۱:۔ خودی

۲:۔ تہذیب فرنگ اور اس کے مظاہرے سے بیزاری۔

۳:۔ ایشیا کا اتحاد

۴:۔ عشق اور عقل کی نزاع میں عشق کا اثبات اور عقل کی نارسائی کا اعلان۔

یہ وہ مسئلے ہیں جن کی توثیق کے لیے اقبال نے پوری شاعرانہ اور حکیمانہ قوتیں صرف کیں اور گوناگوں پیرایوں میں ان تصورات کا نقش محکم دلوں اور دماغوں پر بٹھانے کی کوشش کی۔ لیکن افسوس ہے کہ انہی مسائل کی تعبیر کے معاملے میں مسخ و تحریف سب سے زیادہ ہوئی اور صورت اب یہ ہے کہ نوجوانوں کی اکثریت اقبال کے متعلق سب سے زیادہ اسی حصّے کے متعلق غلط فہمی میں مبتلا ہے۔ شارحین کا ایک بڑا گروہ جو خود کو اقبالیین میں شمار کرتا ہے اس غلط فہمی میں روز بروز اضافہ کرتا جا رہا ہے اور ایک غیر جانبدار طالب علم بعض اوقات یہ سوچنے پر مجبور ہو جاتا ہے کہ کلام اقبال کے کچھ حصّے منسوخ تو نہیں ہو گئے!

علامہ کی اپنی تحریر سے تو اس منسوخی کی کوئی شہادت نہیں ملتی۔ مگر ناقدین و شارحین جس طرح اقبال کی تعبیر و توجیہہ کر رہے ہیں اس سے ایسا ہی محسوس ہوتا ہے کہ اقبال کے کلام کا ایک حصّہ منسوخ ہو گیا ہے۔

سب سے پہلے خودی کے مسئلے کو لیجئے۔ خودی کی فلسفیانہ تشریحات سے قطع نظر اس کے عام فہم

معنے یہی ہیں کہ غیر کی دریوزہ گری اور نقالی سے زیادہ کوئی شے خودی کو ضعیف کرنے والی نہیں۔ مسلمانوں کی اجتماعی خودی کا تصور اقبال نے بار بار یاد دلایا اور یہ بھی کہا کہ ملت اسلامیہ فکری اور روحانی اعتبار سے ایک مستقل فکر اور ایک خود کافی دستور حیات کی مالک قوم ہے اسے ان معاملات میں کسی دوسری قوم خصوصاً فرنگ کی احسان مندی کی ضرورت نہیں۔ اس کی تائید کے لیے چند مثالیں ہی کافی ہیں۔

علم غیر آموختی اندوختی　　روئے خویش از غازہ اش افروختی
ارجمندی از شعارش می بری　　من ندانم تو توئی یا دیگری
بادہ می گیری بجام از دیگراں　　جام ہم گیری بوام از دیگراں
آفتاب استی یکے در خود نگر　　از نجوم دیگراں تابے مخر
تا کجا طوف چراغ محفلے　　ز آتش خود سوز اگر داری دلے

ترا وجود سراپا تجلی افرنگ　　کہ تو وہاں کے عمارت گروں کی ہے تعمیر
مگر یہ پیکر خاکی خودی سے ہے خالی　　فقط نیام ہے تو زرنگار و بے شمشیر

تا کجا ایں خوف و وسواس و ہراس　　اندریں کشور مقام خود شناس
نغمہ داری در گلو اے بے خبر　　جنس خود بشناس و با زاغاں مپر

یہ پیغام ہماری پوری اجتماعی زندگی سے متعلق ہے، علوم فنون، ادبیات غرض فکریات کے ہر شعبے میں انفرادیت قائم رکھنے کی یہ ہدایت اقبال کی ساری تعلیم کا خلاصہ ہے۔ مگر یہاں کیا ہے؟ ایک آدھ شعبے کے سوا کسی شعبہ میں زاویہ نظر میں وہ انقلاب رونما نہیں ہوا۔ جس کی توقع حکیم الامت کو تھی۔ باقی امور سے قطع نظر صرف شعبہ تعلیم ہی کو لے لیجئے اس انقلاب انگیز پیغام کے بعد بھی ہمارے غلامانہ ذوق وشوق کا کرشمہ دیکھئے کہ ہمارے بڑے سے بڑے تعلیمی مفکروں نے بھی تعلیم اقبال کی رمز کو سمجھنے کی کوشش نہیں کی یا شاید کلام اقبال کے اس حصے کو منسوخ سمجھ کر بالکل نظر انداز کر دیا ہے اقبال نے جس تعلیمی احیاء اور فکری نشاۃ الثانیہ کا خواب دیکھا تھا۔ وہ کسی طرح پورا نہ ہوا۔ اگرچہ کہ اقبال کے تصور انفرادیت نے الگ مسلم قومیت کی سیاسی تشکیل کر دی۔ مگر اس الگ سیاسی تشکیل کے اندر وہ روحِ فکر اور شعور روحانی مفقود ہے۔ جس کی طرف اقبال

نے ہماری توجہ منعطف کرانا چاہی تھی

دینی فکر تو خیر بہت بڑی بات ہے۔ مسلمانوں کی تعلیمی روایت کو زندہ کرنے کی یا ان کو خود کافی سمجھنے کی کوئی مؤثر کوشش ابھی تک نہیں ہوئی۔ علامہ اقبال نے صاحبزادہ آفتاب احمد خان کو علوم اسلامیہ کے احیاء کے سلسلے میں جو خط لکھا تھا اس پر آج تک عمل نہیں ہوا اس کے برعکس تعلیم میں اصلاحات کی جو کوششیں ہوئیں ان پر خودی کا سایہ تک بھی نہیں پڑا۔ صدر ایوب خان کے دور میں قومی تعلیمی کمیشن نے مقاصدِ تعلیم کی تشریح کرتے ہوئے یہ بتایا کہ ان اصلاحات کا مقصد "اسلام کے اصولوں کی سپرٹ" تک پہنچنا ہے یہ عجیب مذاق ہے کہ گزشتہ ایک سو برس میں ہم لفظِ اسلام کے براہ راست استعمال سے بچنے کے لیے چند متبادل لفظوں کی جستجو میں رہتے ہیں، کبھی اسلامی تہذیب، کبھی اسلامی تمدن، کبھی اسلامی اصولوں کی سپرٹ، کبھی اسلامی آئیڈیالوجی۔ غرض کوشش یہ ہے کہ براہ راست اسلام کا لفظ زبان یا زبان قلم پر نہ آنے پائے۔ اس کی جگہ کوئی اور لفظ مل سکے تو اس کے استعمال سے بچ سکیں۔

ہمارے اکثر قومی تعلیمی کمیشن اور فکری کانفرنسیں متبادل الفاظ کے اختراع کے معاملے میں بڑی ذہانت اور کاوش کا ثبوت دیتی ہیں اور اقبال کی اس سرزنش کو فراموش کر جاتی ہیں۔

باده می گیری به جام از دیگران
جام هم گیری به دام از دیگران،
آفتاب استی یکے در خود نگر
از نجوم دیگران تابے مخر

مگر یہاں کیا ہے؟ وہی اغیار وہی دوسرے لوگ نجوم بلکہ آفتاب و ماہتاب بن کر ہمارے فکر و عمل کی محفل کو رونق بخش رہے ہیں۔ غزالی ابھی تک اہل علم کے لیے نامانوس ہیں ابن تیمیہ سے ابھی تک تاریخ و فلسفہ کے طلبا بے خبر ہیں ابو حنیفہ اور شافعی رحمہا اللہ تک کو اس ملک کے تعلیم یافتہ لوگ نہیں پہچانتے حضرت مجدد سرہندیؒ اور شاہ ولی اللہؒ ابھی تک تعلیم یافتہ لوگوں کی نظر میں نہیں بچے غرض دوسروں کے تارے بھی آفتاب ہیں اور اپنے آفتاب ابھی جگنو کی حیثیت بھی حاصل نہیں کر سکے

۱۹۵۸ء سے قبل کی ملکی سیاست نے ایک خاص فقرے کی سخت رٹ لگائی۔ یعنی یہ کہا گیا کہ اقبال نے اپنی کتابوں میں ملا کی مذمت کی ہے سرکاری روپے سے ایک رسالہ چھپا "اقبال اور ملا" لاکھوں کی تعداد میں تقسیم کرایا گیا اور کچھ دیر تک اسی کو تعلیم اقبال کا خلاصہ سمجھ لیا گیا کہ اٹھتے بیٹھتے ہر مخالف کو ملا

کہہ کر دربارہ گالیاں سنادی جائیں۔

جب اقبال اور ملا کے موضوع پر غور کیا گیا تو معلوم ہوا کہ رسالے کا مصنف خود بھی لفظِ ملا کی تشریح و تعیین نہیں کر سکتا۔ اور نتیجہ یہ نکلا کہ جو شخص ہماری بات سے اتفاق نہ رکھتا ہو اور ذرا سی ڈاڑھی بھی رکھتا ہو بس وہی ملا ہے اور اب تو بے ریش بھی نہیں بچ سکتے۔

اقبال کے کلام میں ملا کی تنقیص بعض جگہ آئی ہے۔ مگر اس سے مراد علمائے امت نہیں۔ کلامِ اقبال کے غائر مطالعہ سے اقبال کے تصور ملا کی تعیین ممکن ہے۔ مثلاً یہ کہا جا سکتا ہے کہ جو شخص علمِ دین نہ رکھتا ہو اور پھر بھی خود کو عالمِ دین کے روپ میں پیش کرے۔ وہ ملا ہے اس میں کئی جدید بے علم رسالہ باز خود بھی آجاتے ہیں۔ خواہ وہ خود کو ملا نہ سمجھتے ہوں۔

میرا خیال ہے کہ اقبال کے ساتھ اس سے بڑی بے انصافی نہیں ہو سکتی کہ اسے ان علمائے امت کا دشمن قرار دیا جائے۔ جن کی قربانیوں سے اس ملک میں دین اسلام پھیلا اور آج تک زندہ ہے۔ اگر تاریخ کی ورق گردانی کی جائے تو معلوم ہو گا کہ ملا کی فہرست میں بڑے بڑے اکابر شامل ہیں۔ لفظ ملا ترکی تلفظ کی صورت میں ترکی اور ایران اور بعد میں ہندوستان میں مروج ہوا۔ اس میں ملا نصیر الدین طوسی، ملا دوانی، ملا جامی، ملا صدرا، ملا جیون، ملا میرک۔ ملا عبد الحکیم سیالکوٹی، ملا نظام الدین سہالوی بانیٔ درسِ نظامیہ، ملا بحر العلوم وغیرہ ہزاروں اکابر امت شامل ہیں، جن کی گرد تک بھی موجودہ دور کے وجاجلۂ علم نہیں پہنچ سکتے اس بحث پر مستقل مضمون اس مجموعے میں شامل ہے۔

اقبال کی ہمیشہ یہ سعی رہی ہے کہ مسلمانوں کے شاندار علمی ماضی کے بارے میں تنقید بھی کی جائے مگر اس کا اعتقاد بھی پیدا کیا جائے۔ مگر "ملا کشی" کی اس مہم میں اسی مقصد کو سب سے زیادہ نقصان پہنچا۔ علما کے خلاف تعصب کا یہ سلسلہ جاری رہا۔ تو اسلاف میں کوئی ایک بزرگ بھی ایسا نہ رہے گا۔ جس کا نام عزت سے لیا جا سکتا ہو۔ ستم تو یہ ہے کہ اقبال نے جو کچھ جدید تعلیم کے متعلق فرمایا اسے آسانی سے فراموش کر دیا گیا۔ یہ بھی کلامِ اقبال کا گویا منسوخ حصہ ہے۔ اقبال کا مشہور شعر ہے ؎

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

خدا معلوم یہ اہلِ مدرسہ کون ہیں؟ اشتہار نکلوایئے اور معلوم کیجئے کہ اقبال نے جن اہلِ مکتب کا شکوہ

کیا ہے وہ کون لوگ ہیں اور کہاں ہیں؟ ممکن ہے ان کا کچھ اتہ پتہ مل جائے۔ ممکن ہے کسی سے خانے میں خانے میں مل جائیں۔ مگر کوشش ہر ایک کی یہ ہوگی کہ روحِ افرنگ کو کسی طرح گزند نہ پہنچنے پائے۔ ہم جئیں یا مریں روحِ افرنگ زندہ رہے۔ زندہ باد روحِ افرنگ پائندہ باد اہلِ مکتب!

میرا گمان یہ کہتا ہے کہ اقبال کا مذکورہ بالا شعر اقبال کی کتابوں میں موجود تو ہے۔ مگر سب کو کھٹکتا ہے ورنہ کوئی وجہ نہیں کہ شارحین و ناقدینِ اقبال اہلِ مدرسہ کا سراغ نہ لگا سکتے اور ان پر کوئی ایسا رسالہ نہ لکھوایا جاتا جیسا کہ ملا کی مذمت میں لکھوایا گیا تھا۔

یہ ساری گفتگو میں نے خودی کے ضمن میں کی ہے اور یہ واضح کرنے کی کوشش کی ہے کہ خودی کی تعبیر میں کس طرح تنسیخ و ترمیم کا عمل جاری رہا۔ اور کس طرح قوم کا ایک حصہ فکری اور روحانی دریوزہ گری پر اصرار کر رہا ہے۔ یہ تو خیریت ہوئی کہ سیاسی انفرادیت کا مسئلہ عوام کی سمجھ میں آگیا۔ اس کے علاوہ اس میں اہلِ مکتب کو اپنی دنیوی منفعت کے امکان بھی نظر آئے ورنہ خودی کے تصورات کا یہ حصہ بھی ان اہلِ فکر کی ترمیم و تنسیخ کی زد میں آجاتا۔

اقبال کی اہم بحثوں میں فرنگی تمدن اور معاشرت کی مذمت بھی شامل ہے۔ بلا خوفِ تردید کہا جا سکتا ہے کہ خودی کے اثبات کے بعد اقبال نے سب سے زیادہ جوش انگیز اشعار مغربی تمدن کے خلاف لکھے ہیں اور بعض بعض اشعار میں تو ان کا جوش ایک فریاد بن گیا ہے اور یہ فریاد محض اس لیے ہے کہ اقبال کی نظر میں اس سے بڑا فتنہ اور اس سے بڑا آشوب نوعِ انسانی کی پوری تاریخ میں کبھی نہیں اٹھا۔ محض چند اشعار اس لیے لکھتا ہوں کہ اقبال کی اپنی زبان میں بات ادا ہو تو بہتر ہے ؎

بُرا نہ مان ذرا آزما کے دیکھ اسے
فرنگ دل کی خرابی خرد کی معموری

حیاتِ تازہ اپنے ساتھ لائی لذتیں کیا کیا
رقابت خود فروشی ناشکیبائی ہوسناکی

فسادِ قلب و نظر ہے فرنگ کی تہذیب
کہ روح اس مدنیت کی رہ سکی نہ عفیف

رہے نہ روح میں پاکیزگی تو ہے ناپید
ضمیرِ پاک و خیالِ بلند و ذوقِ لطیف

وہ آنکھ کہ ہے سرمۂ افرنگ سے روشن
پرکار و سخن ساز ہے نمناک نہیں ہے

پیرِ میخانہ یہ کہتا ہے کہ ایوانِ افرنگ
سست بنیاد بھی ہے آئینہ دیوار بھی ہے

ان اشعار سے اقبال کے موقف کی پوری توثیق ہو جاتی ہے۔ لیکن قوم کے ایک حصے کی نظر میں اقبال کا

وہ مؤقف نہیں جو ان اشعار کی عبارتوں سے سامنے آتا ہے قوم کے اس حصے کی رائے ہیں۔

الف:۔ اقبال، مغرب اور تمدن مغرب کا مخالف نہیں۔ بلکہ اس کا حامی ہے۔

ب:۔ اقبال مشرق کا بھی اتنا ہی مخالف ہے جتنا مغرب کا ہے۔

ج:۔ نتیجہ یہ ہے کہ مشرق کو ابھی مغرب کی پیروی کی ضرورت ہے

د:۔ مشرق خود پست ہے دوسروں کو کیسے بلند کر سکتا ہے۔

میں یہ نتیجے محض قیاس کی مدد سے نہیں نکال رہا ہوں۔ ان کے ثبوت میں بہت سے مصنفوں کی کتابوں کے حوالے دیئے جا سکتے ہیں۔

کلام اقبال اور ملفوظات اقبال کے مطالعے سے اقبال کے معاشرتی تصورات کی تفصیل مرتب کی جا سکتی ہے اس مطالعہ سے یہ بھی معلوم ہو سکتا ہے کہ اقبال معاشرتی عقیدوں میں "تجدد" (ماڈرن ازم) کے شدید مخالف تھے جاوید نامہ میں انہوں نے مصطفےٰ کمال (اتاترک) کے سلسلے میں جو خیالات ظاہر کئے ہیں ان کو پیش نظر رکھنے کے بعد اس امر میں شک کی کوئی گنجائش نہیں رہتی کہ اقبال ترکوں کے معاشرتی رویوں کو اچھی نظر سے نہیں دیکھتے تھے۔ اس تجدد میں بے پردگی، مغربی طرز حیات اور مغربی طرز فکر تینوں چیزیں شامل ہیں مگر حالت یہ ہے کہ قوم کا ایک بڑا حصہ تجدد کا مبلغ ہے کوئی کہتا ہے مشرقی تہذیب مر چکی ہے۔ اب یہی مغربی تجدد واحد اسلوب حیات ہے۔ جسے شائستگی سے کچھ رابطہ ہے کوئی کہتا ہے۔ اسلام کو جدید زمانے کے مطابق ڈھالو۔ ورنہ لوگ اشتراکی ہو جائیں گے۔ غرض تجدد کے شیدائی پیغام اقبال کے خلاف منظم جہاد کر رہے ہیں اور اس طرح کلام اقبال کے اس حصے کی تنسیخ یا ترمیم کا عمل شدت سے جاری ہے۔

عورتوں کے سلسلے میں اقبال کے خیالات سب سے زیادہ وضاحت کے ساتھ "اسرار خودی" میں ظاہر ہوئے ہیں۔ انہوں نے تہی آغوش "مغربی تعلیم پائی ہوئی عورتوں کی شدید ترین الفاظ میں مذمت کی ہے۔ اقبال کا نقطۂ نظر تعلیم نسواں کے غلط طریقوں کے بارے میں بھی کسی سے پوشیدہ نہیں، لیکن اس بوالعجبی کا کیا علاج ہے کہ ہماری قوم کا روشن خیال حصہ کلام اقبال کے اس حصے کو تسلیم ہی نہیں کرتا۔

ہر سال صدہا محفلیں اقبال کی یاد میں منعقد ہوتی ہیں۔ لیکن بڑی بدقسمتی یہ ہے کہ ہر محفل میں اقبال کو جزوی طور پر پیش کیا جاتا ہے۔ کبھی ایسا نہ ہوا کہ کامل اقبال قوم کے سامنے رکھا جائے۔ یعنی یہ بتایا جائے کہ اقبال کا پورا تصور کیا ہے؟ اقبال کی تعلیم ہم سے کل زندگی کے بارے میں کیا چاہتی ہے؟ ہمارے کن رویوں

اور نظریوں کو بدلنا چاہتی ہے؛ مگر یہ موضوعات بحث میں نہیں لائے جاتے۔ جو کچھ پڑھا اور سنا جاتا ہے اس کا مقصد اقبال کے ابہامات کو اور بھی مبہم اور ان کے افکار کو اور بھی پیچیدہ بنانا ہوتا ہے۔ تاکہ اصلی اقبال کہیں سامنے نہ آجائے۔ اقبال محض تخیل۔ محض MYTH محض افسانہ بن کر رہ جائے اور وہ سب راستے تاریکی اور دھندلاہٹ میں ڈوب جائیں جو اقبال کی واضح تعلیمات کی طرف بڑھتے ہیں!

وقت آگیا ہے کہ اقبال کے مخلص طالب علم آگے بڑھیں اور اقبال کی اصلی اور مکمل تعلیم و ہدایت کو اہل ملک کے سامنے پیش کریں۔ ورنہ وہ دن دور نہیں جب اقبال کا نام تو رہ جائے مگر اقبال کا پیغام بالکل مسخ ہو کر ہوا میں اڑ جائے اور ہم اقبال کو صرف مزار اقبال کے حوالے سے پہچان سکیں۔ اس کے سوا ہمارے پاس کچھ بھی نہ رہے!

کیا اقبال اشتراکی تھے؟

علامہ اقبال کے سلسلے میں بڑی بے انصافی سے یہ لکھا جا رہا ہے کہ وہ اشتراکی واشتمالی تھے۔

زیرِ نظر مقالے میں اقبال کے اقتصادی تصورات کا ایک جائزہ لیا جا رہا ہے اس میں ان کے سارے کلام اور ان کے سیاسی و دینی پس منظر کو سامنے رکھ کر مجموعی نتیجے نکالے جائیں گے، اور تضادات کو ان کے مجموعی فکر کی روشنی میں رفع کیا جائے گا۔ اور اشتراکیت کے بارے میں ان کے موقف کی وضاحت کی جائے گی،

سب سے پہلے، علامہ کی اپنی زبان سے یہ سن لیجئے وہ فرماتے ہیں کہ "جو شخص مجھے بالشویک (اشتراکی) کہتا ہے مجھ پر بہتان باندھتا ہے"۔ انہیں اس اعلان کی ضرورت یوں پڑی کہ شمس الدین حسن مدیر انقلاب نے اپنے ایک مضمون مورخہ ۲۳ رجون ۱۹۲۳ء میں لکھا کہ اگر بالشویک خیالات کا حامی ہونا جرم ہے تو ہمارے ملک کا سب بڑا شاعر ڈاکٹر اقبال کیوں کر قانون کی زد سے بچ سکتا ہے۔ کیونکہ "بالشویک نظام حکومت کارل مارکس کے فلسفہ سیاسیات کا لبّ لباب ہے اور کارل مارکس کے فلسفہ کو عام فہم زبان میں سوشلزم اور کمیونزم کہا جاتا ہے۔ ان حالات میں اگر کوئی تھوڑی سی عقل کا مالک بھی سر محمد اقبال کی خضرِ راہ اور پیامِ مشرق کو بغور دیکھے تو فوراً اس نتیجے پر پہنچے گا کہ علامہ اقبال یقیناً ایک اشتراکی ہی نہیں بلکہ اشتراکیت کے مبلغ اعلیٰ ہیں۔ ۔ ۔ ۔" (زمیندار لاہور ۲۳ رجون ۱۹۲۳ء - بحوالہ گفتار اقبال ۵۔ حاشیہ ذیلی)

شمس الدین حسن کے اس بیان پر علامہ اقبال بے حد برہم ہوئے اور فوراً (۲۴ رجون کو) ایک خط زمیندار اخبار میں اشاعت کے لیے بھیج کر اس الزام کی تردید کی اور غیر مبہم الفاظ میں لکھا کہ:

"میں نے ابھی ایک اور دوست سے سنا ہے کہ کسی صاحب نے آپ کے اخبار میں یا کسی اور اخبار میں (میں نے اخبار ابھی تک نہیں دیکھا) میری طرف بالشویک خیالات منسوب کئے ہیں،

چونکہ بالشویک خیالات رکھنا میرے نزدیک دائرہ اسلام سے خارج ہو جانے کے مترادف ہے
اس واسطے اس تحریر کی تردید میرا فرض ہے .... میں مسلمان ہوں میرا عقیدہ ہے (اور یہ عقیدہ دلائل و براہین پر مبنی ہے) کہ انسانی جماعتوں کے اقتصادی امراض کا بہترین علاج قرآن نے تجویز کیا ہے ......"

اسی خط میں علامہ اقبال نے لکھا :

"..... موجودہ صورت حال میں روسیوں کا اقتصادی نصب العین خواہ کیسا ہی محمود کیوں نہ ہو، ان کے طریق عمل سے کسی مسلمان کو ہمدردی نہیں ہو سکتی۔ ہندوستان اور دیگر ممالک کے مسلمان جو یورپ کی پولیٹیکل اکانومی پڑھ کر مغربی خیالات سے فوراً متاثر ہو جاتے ہیں، ان کے لیے لازم ہے کہ اس زمانے میں قرآن کریم کی اقتصادی تعلیم پر نظر غائر ڈالیں، مجھے یقین ہے کہ وہ اپنی تمام مشکلات کا حل اس کتاب میں پائیں گے ......"

علامہ نے یہ خیالات ۱۹۲۳ء میں ظاہر فرمائے تھے ——— اس کے بعد وہ نظم و نثر میں لکھتے رہے اور ان کے بعض اشعار اور نظموں کی بنا پر بعض صاحبوں کو پھر مغالطہ ہوا چنانچہ مارچ ۱۹۳۸ء میں، پروفیسر آل احمد سرور نے پھر استفسار کیا اس کے جواب میں حضرت علامہ نے جو خط تحریر فرمایا۔ اس میں انہوں نے قطعی طور پر اعلان کیا کہ میں اسلام کو مانتا ہوں اور یورپ کے ہر "ازم" کا مخالف ہوں اور اس میں انہوں نے کمیونزم کو بھی شامل کیا جو سوشلزم سے صرف تدریجی مرحلے میں مختلف ہے اصطلاحاً اس سے مختلف نہیں بلکہ ایک ہی شے ہے۔

ان دو خطوں سے حضرت علامہ کی پوزیشن بالکل واضح ہو جاتی ہے۔ علامہ کے نزدیک بعض ظاہری مشابہتوں کے باوجود اسلام اور سوشلزم دو مختلف بلکہ ("طریق کار" کے اعتبار سے) دو متضاد نظام ہیں۔ بنا بریں انہوں نے فرمایا: سوشلزم کے طریق عمل سے کسی مسلمان کو کوئی ہمدردی نہیں ہو سکتی۔ اور مسلمانوں کے لیے واحد دستور العمل قرآن کریم ہے۔

لے "میرے نزدیک فاشزم، کمیونزم یا زمانہ حال کے اور ازم کوئی حقیقت نہیں رکھتے۔ میرے عقیدے کی رو سے صرف اسلام ہی ایک حقیقت ہے جو بنی نوع انسان کے لیے ہر نقطۂ نگاہ سے موجب نجات ہو سکتی ہے۔ میرے کلام پر ناقدانہ نظر ڈالنے سے پہلے حقائق اسلامیہ کا مطالعہ ضروری ہے۔"

اشتراکی ادیبوں کا ایک بڑا گروہ، مدّت دراز تک علامہ اقبال کی تنقیص و تردید میں لگا رہا اور ظاہر کرتا رہا کہ علامہ اقبال کے یہاں ماضی پرستی ہے اور وہ ترقی پسندی کے خلاف ہیں۔ اس گروہ کے ایک ممتاز ادیب پروفیسر احمد علی نے اپنے ایک مضمون میں لکھا کہ اقبال اپنی ماضی پرستی کے سمیت ختم ہو چکا ہے اور وقت اقبال کو پیچھے چھوڑ چکا ہے۔ ایک اور اشتراکی ادیب زہیر صدیقی نے اقبال کو رجعت پسند اور تاریک خیال قرار دیا۔ لیکن احمد علی اور دوسرے اشتراکیوں کی خواہش کے برعکس اقبال کا خنجر وقت کے سینے کے اندر اترتا چلا گیا اور نتیجۃً ایک اسلامی مملکت پاکستان کے تصور نے ایک واضح شکل اختیار کر لی۔ "اقبال شکنی" کی اس مہم کو بے سود پاکر اشتراکی ادیبوں نے پھر یہ حربہ استعمال کیا کہ اقبال کو اشتراکی اور اشتراکیت کا مبلغ کہنا شروع کر دیا۔ چنانچہ یہ مہم اس وقت بھی جاری ہے حالانکہ اقبال قطعی طور پر کہہ چکے ہیں کہ "چونکہ بالشویک خیالات رکھنا...... دائرہ اسلام سے خارج ہونے کے مترادف ہے اس لیے...... تردید میرا فرض ہے...... میں مسلمان ہوں...... تمام اقتصادی امراض کا علاج قرآن نے تجویز کیا ہے"۔ پس اس کے باوجود اگر کوئی شخص اقبال کو بالشوزم (سوشلزم) کا حامی کہتا ہے تو اسے ظالم اور بے انصاف کہے بغیر چارہ نہیں۔

بعض حضرات کلامِ اقبال میں سے بکھرے ہوئے اشعار کی مدد سے یہ ثابت کرتے ہیں کہ:

۱۔ اقبال نے مارکس کی تحسین کی ہے۔ لہٰذا وہ اشتراکی تھے۔

۲۔ اقبال نے انقلابِ رُوس اور لینن کی تحسین کی ہے۔ لہٰذا وہ اشتراکی تھے۔

۳۔ اقبال نے بعض ایسے خیالات کا اظہار کیا ہے جو اپنے لہجہ و مفاد کے اعتبار سے اشتراکیوں کے خیالات سمجھے جا سکتے ہیں۔ لہٰذا وہ اشتراکی تھے۔

یہ درست ہے کہ اقبال نے مارکس کا ذکر دو تین مرتبہ کیا ہے لیکن یہ کہنا درست نہیں کہ انہوں نے مارکس سے عقیدت کا اظہار کیا یا اس کے خیالات سے اتفاق کیا ـــــ میں ازالۂ اوہام کے لیے (خوف طوالت کے باوجود) ایسے سب اشعار کو یہاں نقل کرتا ہوں جن میں کارل مارکس کا ذکر یا اس کی طرف اشارہ آیا ہے۔

پیامِ مشرق کی ایک نظم جسے مجموعۂ قطعات کہنا چاہیئے "صحبتِ رفتگان (در عالمِ بالا)" ہے۔ اس میں کلام کا آغاز ٹالسٹائی سے ہوتا ہے۔ ذیلی حاشیے میں علامہ کا اپنا نوٹ ہے: "روس کا مشہور مصلح جس نے روس کی سرمایہ داری کے خلاف آواز بلند کی ـــــ" طالسطائی ایک دردمند خدا پرست اور باعمل مصلح تھا۔ علامہ نے اسے سرمایہ داری کے خلاف جہاد کرنے والوں میں پہلی جگہ دی ہے۔ اس کے بعد کارل مارکس کے بارے میں

ایک شعر لکھا ہے جو دراصل تنقید و تحسین نہیں بلکہ "صحبتِ رفتگاں در عالم بالا" میں اس کے خیالات کا خلاصہ ہے شعر یہ ہے :۔

راز دانِ جزو و کل از خویش نامحرم شدہ است
آدم از سرمایہ داری قاتلِ آدم شدہ است

ذیلی حاشیے میں لکھا ہے "جرمنی کا مشہور اسرائیلی ماہر اقتصادیات جس نے سرمایہ داری کے خلاف قلمی جہاد کیا۔ اس کی مشہور کتاب موسوم بہ سرمایہ کو مذہب اشتراک کی بائبل تصور کرنا چاہیئے"۔ اس کے بعد ہیگل، پھر ٹالسٹائی، پھر مزدک، پھر کوہکن (مزدور)، پھر کومٹ اور مزدور کا مکالمہ ہے۔ اس ساری نظم میں کارل مارکس کا صرف تصور یا عقیدہ پیش کیا ہے جس طرح بعض دیگر مکالمات میں مختلف مفکرین یا کرداروں کے عقیدے آئے ہیں۔ مثلاً خود ابلیس کی گفتگو بھی آئی ہے لیکن اس سے یہ نہیں سمجھا جا سکتا کہ اقبال نے ابلیس سے عقیدت کا اظہار کیا ہے۔ اس قسم کے اشعار کا مقصد فقط بیان ہے تحسین نہیں ——— ، اقبال کا اسلوب بیان یہ ہے کہ وہ بعض کیفیات کے لیے بعض اشخاص کا ذکر بطور اسلوب بیان کرتے ہیں چنانچہ تیمور کے ذکر کے سلسلے میں ایک خط میں لکھتے ہیں۔

"تیمور کی روح کو اپیل کرنے سے تیموریت کا زندہ کرنا مقصود نہیں۔ بلکہ وسط ایشیا کے ترکوں کو بیدار کرنا مقصود ہے۔ تیمور کی طرف اشارہ محض اسلوب بیان ہے۔ اسلوب بیان کو شاعر کا حقیقی views تصور کرنا کسی طرح درست نہیں۔ ایسے اسالیب بیان کی مثالیں دنیا کے ہر لٹریچر میں موجود ہیں"۔

ایک اور نظم ملاحظہ فرمایئے ؎

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

اس نظم میں پیغمبر کے لفظ سے دھوکا ہو سکتا ہے لیکن اقبال نے لفظ طنزاً استعمال کیا ہے طنز ان

لوگوں پر ہے جو مارکس کو پیغمبر کا درجہ دیتے ہیں ــــــ ورنہ یہ کس طرح ممکن ہو سکتا ہے کہ اقبال خدا، مذہب اور وحی و رسالت کے منکر کو پیغمبر کہہ دیں ــــــ یہ اقبال کے ساتھ سخت ناانصافی ہے۔ یہ کہ یہ مارکس کے خلاف طنز ہے۔ دو امور سے ثابت ہوتا ہے، ایک تو اس طرح کہ شعر میں یہ اشارہ کیا ہے کہ یہ حضرت وہ "خود ساختہ پیغمبر" ہیں جنہیں خدا کی وحی نہیں ہوئی نہ جبرئیل وحی لائے بلکہ یہ کسی دوسری طرح کے پیغمبر ہیں جو خدائی سلسلے سے جدا کوئی سلسلہ ہے۔ ایک بڑا ثبوت یہ ہے کہ اقبال نے آگے چل کر ایک شعر میں مارکس کو "پیغمبر حق ناشناس" کہہ دیا ہے۔ یہاں اگر طنز مراد نہ لیں تو یہ ماننا پڑے گا کہ اقبال کسی ایسے شخص کو بھی پیغمبر مان رہے ہیں، جو ہے تو حق ناشناس مگر پھر بھی پیغمبر ہے ــــــ اقبال کی طرف ایسی مضحکہ خیز پوزیشن منسوب کرنا بڑی قبیح حرکت ہے۔ اس سلسلے میں زیادہ سے زیادہ اتنا کہا جا سکتا ہے کہ اقبال کارل مارکس کے مثالی نصب العین (دردمندی) کے بارے میں اچھا خیال رکھتے ہیں ــــــ ان کا یہ خیال معلوم ہوتا ہے کہ کارل مارکس نے جو کچھ کہا انسانی دردمندی کی خاطر کہا۔ اسی لیے فرمایا کہ مارکس کا دل تو مومن ہے (یعنی دردمند ہے) لیکن اس کا استدلال اور طریق کار غیر مومنانہ (کافرانہ ہے)

چلیئے! ہم کارل مارکس کے بارے میں اقبال کے اس حسنِ ظن کو گوارا کر لیتے ہیں مگر ساری نظم پڑھنے کے بعد حسنِ ظن کا یہ تاثر بھی بالکل گرد ہو جاتا ہے۔ اشعار کے سرسری ترجمے ہی سے یہ نتیجہ نکل آتا ہے۔ مثلاً اس کو دردمند کہنے کے فوراً بعد فرماتے ہیں۔

"اہل مغرب چونکہ افلاک (حقائق روحانی) کو گم کر بیٹھے ہیں اس لیے روحانی حقیقت، (جانِ پاک) کو شکم میں ڈھونڈ رہے ہیں۔ روحانی حقیقت، تن (پر انحصار) سے حاصل نہیں ہو سکتی۔ اور ادھر حال یہ ہے کہ اشتراکیت کا سارا محور اور دارومدار ہی تن ہے (خوب سن رکھیئے) اس "پیغمبر حق ناشناس" (مارکس) کا دین (باطل) مساواتِ شکم پر اپنے فلسفے کی بنیاد رکھ رہا ہے لیکن چونکہ حقیقی اخوت دل سے (روحانی سرچشموں) سے پیدا ہوتی ہے اس لیے یہ حقیقت اچھی طرح ذہن نشین کر لیجیے کہ اخوت کا منبع روح انسانی میں ہے اور محض مادی ذرائع (سامان شکم) سے مساوات ناممکن ہے۔"

اس عبارت کو جو نظم اقبال پر مبنی ہے، بار بار پڑھیے اور جواب دیجیے کہ اس نظم میں مارکس کی تعریف زیادہ ہے یا اس کے دین باطل کی مخالفت زیادہ ــــــ؟ لہٰذا محض پیغمبر کے لفظ سے دھوکا نہ کھائیے، وہ تو اقبال نے اس کے عقیدت مندوں کے دعوے کا مضحکہ اڑایا ہے، یا بقول مولانا عبدالسلام ندوی (اقبال کامل)

اقبال نے مارکس کے اپنے زعم باطل کا ذکر کیا ہے۔ اسی طرح اقبال نے مارکس کو ایک جگہ کلیم بے تجلی اور مسیح بے صلیب کہا ہے ان ترکیبوں میں بھی پیرایہ طنزیہ ہے یعنی وہ شخص جو اپنے خیال میں کلیم و مسیح بن رہا ہے لیکن ہے نہیں کیونکہ تجلی ایمان سے بے نصیب ہے اور اس منصب سے بھی محروم ہے جو مسیح کا اعزاز خاص ہے۔

ایک اور موقع پر بھی اشارتاً کارل مارکس کا ذکر کیا ہے ؂

تری کتابوں میں اے کلیم معاش رکھا ہی کیا ہے آخر
خطوط خمدار کی نمائش، مریز و کج دار کی نمائش

ظاہر ہے کہ یہ بیان بھی تنقیص ہے تحسین نہیں ——— !

انقلاب رُوس اور لینن کی تعریف

یہ درست ہے کہ اقبال نے انقلاب روس کے متعلق اچھے خیالات کا اظہار کیا ہے اور لینن کا ذکر بھی اچھے الفاظ میں کیا ہے لیکن یہ اچھی طرح ذہن نشین کر لینا چاہیے کہ روس کی یہ تحسین مغربی تہذیب کی مخالفت کی وجہ سے کی گئی ہے یہ مسلّم ہے کہ اقبال جس قدر تہذیب مغرب کے دشمن ہیں کسی اور شے کے نہیں، لہٰذا تہذیب مغرب کی شکست و ریخت کرنے والا ان کا ہیرو ہے۔ اس وجہ سے بھی کہ مغرب کی شکست، سرمایہ داری کی شکست ہے، جس کے اقبال بھی سخت مخالف ہیں اور اس وجہ سے بھی کہ اسلام کی سب سے بڑی دشمن دنیا، برطانیہ، فرانس، اٹلی وغیرہ ——— کو شکست دینے والا بہرحال قابل صد تحسین ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ لینن اور انقلاب روس کی مدح اشتراکیت سے عقیدت کی بناء پر نہیں بلکہ خالص اسلامی مقاصد کی وجہ سے ہے۔ روس کے معاشرتی و معاشی خیالات کی حیثیت اقبال کے نزدیک ایک منفی قدم کی ہے، جو اگر اچھا بھی ہے تو کسی مثبت قدم کے بغیر ناکام یاب اور ادھورا ہی ہے۔ اقبال نے یہی بات "لا اور اِلّا" کی اصطلاحوں میں بیان کی ہے اور کہا ہے کہ روس کا یہ قدم تب بامعنی ہوگا جب وہ لا سے نکل کر اِلّا کی منزل میں داخل ہوگا کیونکہ نفی بے اثبات "مرگ اُمتاں" کا درجہ رکھتی ہے۔ گویا روس جب تک اسلام کے تصورات کو نہیں اپنائے گا اس وقت تک اس کے سارے اقدامات منفی اور بے مقصد سمجھے جائیں گے، اور اسے ایک "مردہ امت" قرار دیا جائے گا۔ (تفصیل کے لیے جاوید نامہ ملاحظہ ہو!)

اشتراکی اصطلاحات

اب رہی تیسری شق یعنی یہ کہ اقبال نے بعض اشتراکی خیالات اور بعض خاص اشتراکی اصطلاحات کو اپنایا ہے، سو یہ بھی مغالطہ ہے۔ اقبال نے

اپنایا کچھ نہیں۔ اقبال نے تو سرمایہ داری کی مخالفت کی ہے اور وہ اس لیے کہ اسلام سرمایہ داری کا دشمن ہے۔ اقبال نے مزدور کی مظلومی پر واویلا کیا ہے تو اس لیے کہ اسلام ہر محنت کش بلکہ ہر انسان کے ساتھ انصاف کا خواہاں ہے اقبال نے دہقانوں کی حمایت کی ہے تو اس لیے کہ اسلام زمینداروں اور جاگیرداروں کے استحصال کا مخالف ہے۔ اقبال نے ساری روئے زمین کو خدا کا مال قرار دیا ہے تو اس لیے کہ اس کائنات کا ہر ذرہ خدا کا ہے ــــ اور انسان کا اس میں قیام عارضی ہے (مستقرٌ الی حین) اور اسے یہ سمجھنا ہے کہ زندگی کی ہر چیز اس کے پاس امانت ہے۔ صرف زمین ہی نہیں بلکہ دنیا کی ہر شے امانت ہے لہذا اسے اس کی بنا پر اترانے کی کوئی وجہ نہیں یہ سب خیالات اسلام کے توسط سے اقبال کو ملے ہیں نہ کہ اشتراکیت کے توسط سے۔ اور حق یہ ہے کہ اشتراکیت نے جو شکل بعض اچھے اسلامی خیالات کو دی ہے۔ اس سے اسلام کی کامل و مکمل تعلیم کی تحریف ہی ہوئی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ظاہری مشابہت کے باوجود اقبال بالشوزم کے خیالات کو دائرہ اسلام سے خارج ہو جانے کے مترادف سمجھتے ہیں۔

اس دورِ پُرفتن میں جبکہ بے علم مجتہدوں کا بڑا زور ہے جو انگریزی کے زور سے "رازدارِ دین" بن کر قرآن مجید کی تاویل و تحریف کر رہے ہیں اور دانستہ غلط ترجموں سے بھی نہیں چوکتے یہ لازمی معلوم ہوتا ہے کہ اشتراکیت اور اسلام کی ظاہری مشابہتوں کی حقیقت واضح کرنے کی خاطر، دونوں کا وہ فرق اور ان کے مابین تضاد صاف صاف ظاہر کیا جائے جس کی بنا پر بقول اقبال کسی "مسلمان کو اشتراکی (بالشویک) خیالات سے ہمدردی نہیں ہو سکتی۔"

اسلام اور بالشوزم (سوشلزم) کے باہم متضاد ہونے کے بارے میں علامہ اقبال کا محولہ بالا خط (زمیندار ۲۴ جون ۱۹۲۳ء) برہانِ قاطع کا درجہ رکھتا ہے۔ علامہ کا موقف یہ ہے کہ دنیا کو سرمایہ داری کے مضر اثرات سے نجات دلانے کا یہ طریقہ نہیں کہ "معاشی نظام سے اس (سرمائے کی) قوت کو بکسر خارج کر دیا جائے۔" بلکہ صحیح طریق کار یہ ہے جیسا کہ قرآن مجید نے قانونِ وراثت اور زکوٰۃ کے ذریعے کیا ہے اس کو مناسب حدود کے اندر رکھنا چاہیے۔ علامہ کے خیال میں "اسلام سرمائے کی قوت کو معاشی نظام سے خارج نہیں کرتا بلکہ فطرتِ انسانی پر عمیق نظر ڈالتے ہوئے اسے قائم رکھتا ہے۔"

ممکن ہے معترض یہ کہہ دے کہ اسلام اور اس کے تتبع میں اسلام نے سرمایہ داری کی حمایت کی ہے لیکن یہاں پہلا قابلِ غور نکتہ یہ ہے کہ اقبال نے اگر سرمائے کا اثبات کیا ہے تو یہ ثابت ہو گیا کہ وہ پہلے ہی

مرحلے میں اشتراکیت سے دور جا کھڑے ہوئے ہیں۔ لہٰذا وسوسہ انگیزوں کا یہ پروپیگنڈہ تو غلط نکلا کہ اقبال اشتراکیت کے حامی تھے۔ آپ نے دیکھا کہ جہاں اشتراکیت سرمائے کی مطلق مخالف ہے (اس لیے کہ مارکس کے نزدیک محنت اور خصوصاً "اجتماعی محنت" ہی سب کچھ ہے، سرمایہ کوئی شے مستقل نہیں۔) وہاں اقبال نے اسلام کے حوالے سے اعلان کیا ہے کہ سرمایہ بھی بہرحال ایک ناگزیر شے ہے اور اس کی نفی غلط ہے اور اقتصادی امراض کا اصل علاج یہ ہے کہ اس کو حدود میں رکھا جائے نہ یہ کہ اس کا صاف انکار کر دیا جائے۔

سو اشتراکیت کی مخالفت تو اقبال نے اس کی بنیاد ہی سے کر دی۔ پھر آگے کی منزلوں میں وہ کیسے اس کی حمایت کر سکتے تھے۔ سرمائے کے وجود کو تسلیم کر لینا ہی نفی اشتراکیت کے لیے کافی ہے۔ مگر اس نفی میں وہ بار بار حوالہ اسلام کا دیتے ہیں۔ یعنی یہ واضح کر رہے ہیں کہ اشتراکیت کا نظام اسلام کے نظام سے جدا ہے یہ سرمائے کو تو مانتا ہے مگر سرمایہ داری اور بگڑی ہوئی دولت مندی کو نہیں مانتا۔ اس کے حق میں ایک دلیل تو انہوں نے یہ دی ہے کہ اسلام سرمائے کی قوت کو مان کر اس کو حدود میں رکھنے کا حامی ہے باقی دلیلیں کلامِ اقبال میں جا بجا بکھری ہوئی ہیں۔ لیکن محولہ بالا خط میں انہوں نے یہ واضح کیا ہے کہ جہاں اشتراکیت مساوات کا خالی دعوےٰ کرتی ہے وہاں اسلام کے اقتصادی تصورات مؤثر قسم کی سچی مساوات پیدا کرتے ہیں جسے خدا نے "نعمت" قرار دیا ہے۔ (فاصبحتم بنعمتہٖ اخواناً) اور اس لحاظ سے اسلام ایک نعمت ہے جس کا ثمر اخوت اور برادری ہے۔ علامہ فرماتے ہیں کہ یہ نعمت یعنی مساوات "بغیر ایک سوشل نظام کے ممکن نہیں جس کا مقصود سرمایہ کی قوت کو مناسب حدود میں رکھ کر مذکورہ بالا مساوات کی تخلیق و تولید ہو۔"

اسلام کا یہ سوشل نظام کیا ہے؟ اور وہ سرمائے کو کس طرح مناسب حدود میں رکھتا ہے اور اس سے کس طرح کی مساوات پیدا ہوئی اور ہو سکتی ہے؟ ان سوالوں کے مختصر جواب کلامِ اقبال کی روشنی میں ملاحظہ فرمائیے:

اسلام کا سوشل نظام

ہر سوشل نظام عبارت ہے فرد و اجتماع کے روابط سے، علامہ اقبال (اسلام کے تتبع میں) فرد کی روحانی و اخلاقی تربیت پر بے حد زور دیتے ہیں تاکہ فرد میں از خود ایک ایسی داخلی کیفیت پیدا ہو جائے کہ وہ انتہائے خوش دلی سے، اجتماع کے فرائض کو قبول کرنے کی صلاحیت پیدا کرے اور اجتماع کی خاطر قربانی کرنے میں مسرت محسوس کرے۔

اس غرض کے لیے اقبال ایک نظام ریاضت تجویز کرتے ہیں۔ جس کا مرکزی نقطہ ذکر و فکر ہے۔ یہ ذکر و فکر روحِ انسانی کو خدا سے آشنا رکھتا ہے اور اسی معرفت اور یادِ الٰہی کے حوالے سے زندگی کا ہر قدم

آگے بڑھتا ہے۔ انسان کے انسان سے جملہ روابط کا محور یہی تعلق باللہ ہے۔

اسلام زندگی کے لیے ایک نظام عقائد و عبادات تجویز کرتا ہے۔ توحید، عقیدۂ رسالت، پھر نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ۔ یہ سب عقیدے اور عبادتیں انسان کو ایک طرف خدا سے متعلق رکھتے ہیں اور دوسری طرف اجتماع سے نباہ کرنے کے قابل بناتے ہیں۔ چنانچہ معاشی مسئلوں میں بھی یہی کیفیت موجود ہے ان امور میں اسلام ہمیں دو اہم عقیدے دیتا ہے۔ ایک کسبِ حلال اور دوسرا انفاق (یعنی خرچ کرنا) ان دونوں عقیدوں پر عمل بظاہر آسان ہے۔ لیکن حق یہ ہے کہ شدید داخلی تربیت کے بغیر حلال و حرام کا امتیاز کیا نہیں جا سکتا۔ نفسِ انسانی پر یہ پابندی سخت ہے اور اعلیٰ نظام تربیت کے بغیر یہ پابندی انسان پر سخت گراں گزرتی ہے۔ لیکن ایک مسلم قانت اس پابندی کو خوشدلی سے اور اسے عبادت سمجھ کر گوارا کرتا ہے۔ یہیں سے نظام معاش میں تطہیر کا وہ عمل شروع ہو جاتا ہے جو اسلامی معاشرے میں سرمایہ داری کو ابھرنے نہیں دیتا۔ اور تطہیر کی یہ صورت یورپ اور روس دونوں کے نظام معاش میں موجود نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ جہاں یورپ اور امریکہ میں دولت مندی کا فساد موجود ہے۔ وہاں روس اور چین میں فرد کی آزادی مفقود ہے اور سرمایہ ایک عذاب بن کر کنگال شاہی کو جنم دے رہا ہے۔

یہ واضح ہو کہ اسلام میں کسبِ حلال ایک اہم فریضہ ہے۔ مگر اسلام کا حکم یہ بھی ہے کہ فرد جو کچھ کماتا ہے اسے خرچ بھی کرے۔ یعنی اپنی ضرورتوں پر بھی اور سوسائٹی کے دوسرے افراد اور دوسرے مقاصد پر بھی۔ انفاق کا یہ حکم اسلام کے بنیادی احکام میں سے ہے۔ اس سے اپنی ضرورتیں بھی پوری ہوتی ہیں۔ اجتماع کے مقاصد بھی پورے ہوتے ہیں۔ اور دولت کی تقسیم بھی ہوتی ہے۔

اپنی محنت کو دوسروں کے لیے وقف کر دینا کوئی آسان کام نہیں۔ مگر ایک مسلمان یہ قربانی کر گزرتا ہے۔ قربانی کی یہ صلاحیت دو اہم عقیدوں کے ذریعے پیدا کی گئی ہے۔ ایک اس عقیدہ سے کہ زندگی کی سب فتوحات جن میں رزق بھی شامل ہے ایمان پر منحصر ہیں۔ دوسرا عقیدہ فقر ہے اور فقر کا مختصر مطلب ہے اپنی ضرورتوں کو بے نیازی، کفاف، اور سادہ انسانی ضرورتوں کی سطح پر لے آنا تاکہ دولت کی ہوس پیدا ہی نہ ہو سکے۔

ایمان منبع رزق

ایمان منبع فتوحات و کشادگی ہے۔ اس کی تائید میں یہ شعر اقبال ملاحظہ ہو ؎

ولایت، پادشاہی، علم اشیا کی جہانگیری

یہ سب کیا ہے؟ فقط اک نکتۂ ایماں کی تفسیریں

اس شعر سے میں یہ ثابت کرنا چاہتا ہوں کہ اقبال کے نزدیک ایمان جملہ مادی فتوحات کا منبع ہے۔ بعض مادہ پرست اس پر ہنس دیں گے۔ لیکن یہ حقیقت ہے کہ مادی فتوحات اور تسخیرات کا اولین سرچشمہ ایمان ہی ہے یہ بھی دراصل اسی تصور کی تائید ہے کہ مادے کی دنیا روحانی عقیدے کا عکس ہے اور اس مادی دنیا کے تصرفات سراپا عقیدے کی رہین منت ہیں۔ تصرفات کی ابتدائی تحریک کسی بڑے خیال کے تحت پہلے دل کے اندر نمودار ہوتی ہے۔ پھر اس سے تقویت پا کر عالم مادیات میں انقلاب برپا کر دیتی ہے اور معاشیات کی دنیا بھی اس سے مستثنیٰ نہیں۔

میں یہاں پھر اسلام کا حوالہ دے کر یہ ثابت کر دوں گا کہ اسلام جب ایمان کے ہتھیار لے کر بڑھا تو دنیا بھر کی دولت مسلمانوں کے قدموں پر آ گری، غرض مسلمانوں کی معاشیات ہمیشہ ایمان کے تابع رہی ہے۔ لہٰذا اپنی معاشیات کو درست کرنے کے لیے ایمان کی کیفیت اپنے اندر پیدا کرنی چاہیئے۔ اسکا پہلا قدم فقر ہے

فقر

فقر کیا ہے؟ یہ زندگی کا ایک رویہ، ایک عقیدہ اور ایک اسلوب زندگی ہے جو فرد کے معاشی و مادی احوال پر اثر انداز ہوتا ہے اور فرد کے اندر ایک خاص قسم کا وقار ایک خاص قسم کا میلانِ بے نیازی پیدا کرتا ہے۔ یہی وہ وقار ہے جو انسان کو دولت کی ہوس سے بچاتا ہے۔ دولت والے کو اس کی محبت سے دور رکھتا ہے اور ناداروں کو بھی اس حسد، طمع اور ہوس زر سے بچا کر لے جاتا ہے جو یورپ اور روس کے زیر اثر اس وقت انسانی دنیا کے لیے کش مکش کا باعث ہے۔

فقر کا رویہ جو امیر و نادار دونوں کے لیے ضروری ہے، نفس انسانی میں توازن، پیدا کرتا ہے۔ سرمائے والے کو بے نیازی سکھاتا ہے اور بے مایہ کو وقار سے آشنا کرتا ہے غور کیجئے تو یورپ کی بے اعتدالیاں اسی فقر کے فقدان کی وجہ سے ہیں۔ جہاں ہر شخص (سرمایہ دار و مزدور) ہوس زر کے تحت کشا کش میں مبتلا ہے۔

فقر کے آسان معنی سمجھنے ہوں تو یوں سمجھیے کہ یہ مادی قدروں اور معیاروں کو ثانوی حیثیت دینے اور مقاصد عالیہ اور عقائد برتر کو بہرحال ترجیح دینے کا نام ہے اور اس داخلی کیفیت کا نام ہے جس کا ذکر اقبال نے یوں کیا ہے:

فقر خواہی از تہی دستی منال — عافیت در حال و نے در جاہ و مال

صدق و اخلاص و نیاز و سوز و درد — نے زر و سیم و قماش سرخ و زرد

گویا فقر ایک حال، ایک روحانی کیفیت ایک رویہ ہے جس کی رُو سے برتر مقاصد زندگی کو مادی لذائذ اور قریبی ترغیبات پر ترجیح حاصل ہو جاتی ہے (فقر کے سلسلے میں یک جا اشعار کے لیے دیکھئے سیرت اقبال

ص ۳۲۹ وجوہر اقبال از عبدالرحمٰن طارق)

یہ اسی بے نیازی کا فیض تھا کہ سرور کائنات شاہنشاہِ عرب و عجم ہو کر بھی لذات و ترغیبات کی اس مادی دنیا سے تقریباً بے نیاز رہے۔ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ نے اپنے اقتدار کے باوجود مادے کی ان ضرورتوں سے بقدر کفاف ہی فائدہ اٹھایا اور اوروں کے لیے یہ نمونہ قائم کیا کہ اصل شے مقاصد برتر کی تکمیل ہے نہ کہ معاشیات کی پرستش۔

مجھے معلوم ہے کہ اشتراکی معاش پرست میرے اس مؤقف پر چند معلوم اعتراض کریں گے لیکن میں سردست ان اعتراضوں سے صرفِ نظر کرتے ہوئے یہ عرض کروں گا کہ اسلامی معاشیات کا سنگ بنیاد، اسی تصور فقر پر ہے جس میں معاش وسیلہ ہے مقصود نہیں۔ اس میں طبقے موجود نہیں۔ نہ ان کے مابین کوئی جنگ ہے۔ طبقے کا شعوری جھگڑا مغرب کے اشتراکیوں کا خصوصاً مارکس کا پیدا کردہ ہے۔ یہ مارکس کے طریق کار کا عقیدۂ اول ہے کہ دنیا میں امیر و غریب کو آپس میں لڑ کر ایک دوسرے کو ختم کرنا ہی چاہیئے۔ لہٰذا اس مسلک میں لڑائی تشدد اور قتل و غارت ایک ناگزیر طریق کار ہے۔ اسی لیے علامہ اقبال کو کہنا پڑا کہ روسی بالشویکوں کا نصب العین خواہ کتنا ہی محمود کیوں نہ ہو ان کے طریق کار سے کسی مسلمان کو ہمدردی نہیں ہو سکتی۔ لیکن اسلام میں جبر نہیں خوشدلی کا تعاون ہے۔ قتل کا خوف نہیں، دردمندی اور ہمدردی و محبت کا سبق ہے۔ اسلام اس مسئلے کے لیے ہمہ گیر ذہنی و داخلی تیاری کراتا ہے۔ جس کی مدد سے ہر فرد اس مقصد کے لیے خود بخود آمادہ ہو سکتا ہے۔ جس کے لیے مارکس جنگ ہفتاد و دو ملت برپا کرنا چاہتا ہے اور جس کے لیے آجکل ہمارے ملک میں بھی نفرت و حقارت کے طاغوت سرگرم عمل ہیں۔ میں کہہ چکا ہوں کہ اقبال کے نزدیک (اسلام کے تتبع میں) معاشی مسئلہ بھی دراصل روحانی اور اخلاقی مسئلہ ہے چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ معاش کے تمام فساد دراصل انسانوں کے داخلی بگاڑ سے پیدا ہوتے ہیں۔ چنانچہ معاشی فساد روحانی و اخلاقی فساد کا نتیجہ ہے۔ آجکل کچھ لوگ یہ باور کرا رہے ہیں کہ موجودہ معاشی بگاڑ سوشلزم کے آتے ہی رفع ہو جائے گا۔ وہ یہ نہیں سمجھتے کہ سوشلزم کی تعمیل و تکمیل اور اس کا نفاذ جن انسانوں کے سپرد ہو گا۔ بہت کچھ یہ ان کی اخلاقی اور روحانی حالتوں پر موقوف ہو گا۔ اگر یہ لوگ ایماندار نہ ہوں گے تو سوشلزم کا نتیجہ بھی صفر ہی ہو گا۔ جیسا کہ ہمیں تسلیم کرنا چاہیئے کہ اسلام کی ساری برکتوں کے باوجود اسلامی نظریۂ معاش بھی بے اثر ہے۔ کیونکہ مسلمانوں میں بھی وہ ایمان و فقر موجود نہیں جو اس نظریئے میں جان ڈالتا ہے اور سوشلزم تو اور بھی بے اثر ہو گا کیونکہ اس کا طریق کار ہی ناقص ہے۔ بہرحال ایک اخلاقی و روحانی

رویہ ناگزیر ہے۔ جس کے بغیر سوشلزم بھی ایک خواب پریشان ہو کر رہ جائے گا۔ لہذا آئندہ کے مصلحین کو اقبال کے تتبع میں اپنے دستور العمل کی بنیاد غیر مادی رویے اور اس کی تربیت پر رکھنی پڑے گی۔ تاکہ لوگ دولت سے محبت کرنا چھوڑ دیں۔ کیونکہ اگر دولت سے محبت دل میں باقی رہے تو کیا اسلام کا زبانی اقرار اور کیا سوشلزم کا پرچار، کسی کا کچھ فائدہ نہیں۔

ماحصل یہ ثابت ہو گیا ہے کہ اقبال کے اقتصادی خیالات اسلام کے تابع ہیں اور اسلام کے معاشی احکام محض معاشیات کے مسائل نہیں بلکہ کل زندگی کا جزو ہیں۔ یعنی یہ معاشیات، ایک خاص اخلاقی و روحانی دستور العمل کے تابع ہے۔ اقبال کے سلسلے میں بڑی غلطی یہ کی جاتی ہے کہ ان کے متفرق معاشی افکار کو اس اخلاقی و روحانی دستور العمل سے الگ کر کے دیکھا اور پیش کیا جاتا ہے جس کے حوالے کے بغیر یہ معاشی افکار سوشلزم کے مشابہ معلوم ہونے لگتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ سوشلزم کا انداز نظر خالص مادی ہے۔ یعنی انسانوں کی معاشی و مادی بہبود سوشلزم کا واحد نصب العین ہے اور اس میں روحانی حوالہ نظر انداز ہے۔ لیکن اسلام اور اقبال کے نزدیک یہ از ابتدا تا انتہا ایک روحانی و اخلاقی مسئلہ ہے۔

روحانی و اخلاقی مسئلہ ہونے سے مراد یہ ہے کہ اسلام کے نزدیک معاشی نصب العین ہی نہیں بلکہ چند دیگر برتر مقاصد کے حصول اور تکمیل کا وسیلہ ہے اور یہ مقاصد وہ ہیں جو بالذات انسان کی مادی ضرورتوں سے متعلق نہیں بلکہ ان کا تعلق نفسِ انسانی کی تربیت انقیاد اور تکمیل سے ہے۔ زندگی میں ہر چند کہ کھانا پینا ضروری ہے۔ مگر زندگی کا مقصد کھانا پینا نہیں بلکہ کھا پی کر اس بڑے نصب العین کی تکمیل کی سعی کرنا ہے جو انسان کے سامنے رکھا گیا ہے۔

"وما خلقت الجن والانس الا لیعبدون" عبادت کے ذریعے خدا تک پہنچنا اور خدا کی صفات کا انجذاب انسان کا سب سے بڑا نصب العین ہے۔ اس نصب العین کی جدوجہد کے لیے نفسِ انسانی تربیت کا محتاج ہے تاکہ مندرجہ ذیل عقیدے اس کے نفس کا جزو بن جائیں:۔

الف: زندگی عبث نہیں۔ یہ بڑے مقاصد کے لیے تجربہ گاہ ہے۔

ب: یہ بڑے مقاصد چار ہیں:۔

۱۔ انسان کے قیام ارضی کو خوش گوار اور نتیجہ خیز بنانا۔

۲۔ کائنات کے اسرار کا انکشاف اور خدا کی حکمتوں کی معرفت کو عام کرنا۔

۳۔ مادیات کی تسخیر بدیں غرض کہ انسان کا قیام ارضی زیادہ سے زیادہ خوشگوار اور نتیجہ خیز بنتا ہے۔

۴۔ عقبیٰ کے لیے اپنے آپ کو تیار کرنا۔ اور اس غرض کے لیے اس دنیا کو اُس دنیا کی کھیتی بنانا۔

افسوس ہے کہ مغربی فکر تین چار صدیوں سے زندگی کے معاشی و مادی پہلو پر زور دے رہا ہے اور عقبیٰ کے غیر مادی و روحانی تصور کا دشمن ہے۔ اسی کا نتیجہ ہے کہ مغربی فکر کی رُو سے جو کام مادی لحاظ سے کسی کے لیے مفید نہیں بیکار ہے۔ لیکن اسلام میں ثواب کا تعلق اس زندگی کے مادی نفع سے نہیں بلکہ مومن کو ایسے کاموں کے کرنے کا بھی حکم ہے۔ جس کا صلہ مادی طور پر اس زندگی میں نہیں مل سکتا بے غرض نیکی کا یہ تصور اسلامی اعمال و افعال کا مرکز ہے۔

اسی مرکزی تصور کا یہ نتیجہ تھا کہ محنت و اجرت کے وہ تصورات جو طبقاتی یورپ میں پائے جاتے ہیں اسلام کی چودہ صدیوں میں کہیں راہ نہیں پا سکے۔ اسلام میں جہاں عدل ہے وہاں احسان بھی ہے۔ یعنی محض محنت کے پیمانے سے صلہ نہ دو بلکہ انسان کی ہمدردی کے نقطۂ نظر سے صلہ دو۔ محنت کی معقول اجرت بھی برحق ہے مگر اسلامی معاشیات میں اجرت پر اکتفا نہیں بلکہ احسان کا بھی حکم ہے جو اجرت سے بہت آگے کی منزل ہے نیکی اور خیر کو معاشی پیمانے سے تو وہ ناپتا ہے۔ جس کا مقصد اس دنیا کی متاع الغرور سے وابستہ ہے۔ مومن تو عقبیٰ کے خیال سے محنت کے معاشی پیمانے سے زیادہ اجرت یا صلہ یا اجر دینے پر قادر ہو جاتا ہے اس سے اسے روحانی لذت ملتی ہے۔ اور اس کے لیے وہ محنت و اجرت کے معیاروں سے آگے بڑھ جاتا ہے۔ اشتراکی تو یہ کہتا ہے کہ محنت کرنے والے کی کمائی کا صرف وہی حقدار ہے جو محنت کرتا ہے۔ لیکن مومن اپنی کمائی کا خود حق دار ہونے کے باوجود اپنا حق بے غرض طور پر دوسرے ضرورت مند کے لیے چھوڑ بھی دیتا ہے۔ دراصل اشتراکی فلسفہ روحانی مفلسی کا فلسفہ ہے اور اسلامی فلسفہ دل کے غنیٰ کا فلسفہ ہے۔ جس کے نزدیک دولت خدا کا انعام ہے۔ اور کمانے والا اسے خدا کی توفیق سمجھتا ہے۔ لہٰذا وہ محنت و اجرت کے معاشی فلسفے میں کبھی نہیں پھنسا بلکہ اپنی محنت کی اجرت میں دوسروں کو بھی شریک کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ

ل AYLON نے اپنی کتاب GREEK TRAGEDY AND THE MODERN WORLD میں ٹریجڈی کا سب سے بڑا مقصد یہ قرار دیا ہے کہ یہ انسان کو موت سے نباہ کرنا سکھاتی ہے۔

اسلامی معاشرہ کی پوری تاریخ (اشتراکیوں کے خیال کے برعکس)، علی العموم، تعاون، خیر اندیشی اور باہمی امداد کی تاریخ رہی ہے۔ اور اشتراک کی پچاس سالہ تاریخ خوں ریزی اور خوں آشامی کی تاریخ ہے۔

بعض قابلِ غور نکتے

آخر میں گزارش ہے کہ کلامِ اقبال میں مزدور و دہقاں کی حمایت اور سرمایہ داری اور جاگیرداری کی مخالفت موجود ہے اور یہ اقبال کے سچے خیالات ہیں۔ کیونکہ یہ اسلام کے تابع ہیں۔ لیکن اقبال کے اشتراکی شارحین ایسے کلام کی شرح و تفسیر اشتراکی نقطۂ نگاہ سے اور اشتراکی پس منظر میں کر کے غلط تاثر پیدا کرتے ہیں۔

سب سے پہلے یہ امر ذہن نشین ہونا چاہیئے کہ مزدور و سرمایہ دار یا دہقان و زمیندار کے باہمی تصفیہ میں اقبال اس جبر و تشدد کے روادار نہیں جو اشتراکیت سے مخصوص ہے۔ اقبال اس کے لیے مخصوص روحانی آمادگی خوش دلی اور معقول افہام و تفہیم کے قائل ہیں۔ وہ سرمائے کی نفی نہیں کرتے بلکہ سرمایہ و محنت کے خوش دلانہ تعاون پر زور دیتے ہیں۔ اقبال قانون سازی کے ذریعے نفاذ کو مانتے ہیں۔ لیکن جبر، لوٹ مار اور تشدد کو جائز نہیں سمجھتے۔ اقبال نے اپنی نظم "فرشتوں کا گیت" (ہر خوشۂ گندم کو جلا دو) میں جو کچھ لکھا ہے وہ اسلوبِ بیان ہے۔ اور اس سے مقصود تاثر آفرینی ہے نہ کہ تبلیغ عقائد۔

مذکورہ شارحین نے اقبال کی نظم "الارض للہ" کی تشریح میں بھی مبالغہ بلکہ تحریف سے کام لیا ہے۔ الارض للہ کے یہ معنی نہیں ہو سکتے کہ زمین کسی فرد یا اجتماع کی ملکیت ہو ہی نہیں سکتی۔ یہ واقعہ ہے کہ زندگی کی کل متاع خدا کی ہے۔ مگر عملاً یہ تو استعارہ ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ انسان عارضی ہے اور خدا باقی ہے۔ یعنی انسان تو ہر چیز کو چھوڑ جاتا ہے۔ مگر خدا کی ملکیت اور قادریت باقی رہ جاتی ہے۔ لہٰذا انسانی ملکیت ان معنوں میں ایک امر اضافی ہے۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں نکلتا کہ ملکیت ہو ہی نہیں سکتی۔ کیونکہ اگر ملکیت انسان کی نہیں تو ہے کس کی؟ اگر یہ فرد کی ہے تو بھی عملاً انسان کی ہے اور اجتماع کی ہے تو بھی انسان کی۔ خدا تو اس سے کوئی فائدہ نہیں اٹھاتا۔ باقی۔ ہر فرد یا اجتماع کی حصہ داری تو اس کے لیے خدا کے احکام موجود ہیں کہ کسبِ حلال کرو۔ خدا کا فضل تلاش کرو اور فائدہ اٹھاؤ۔ اگر فرد کا کچھ نہیں تو خدا کا حکم زکوٰۃ، قانونِ وراثت اور حکمِ انفاق و صدقات وغیرہ سب کا سب باطل ہو جاتا ہے۔ لہٰذا اقبال کی طرف یہ خیال منسوب کرنا کہ وہ نجی ملکیت کو تسلیم نہیں کرتے تھے غلط ہے۔ اگر ایسا ہوتا تو وہ انفاق پر اشعار نہ لکھتے۔ جو چیز فرد کی ہے ہی نہیں اس پر انفاق کا مسلسل حکم بے مقصد ہو جاتا ہے اور خدا کا کوئی حکم بے مقصد نہیں۔ البتہ زمین و دولت کی لامحدود ملکیت کا

مسئلہ الگ ہے۔ اس کا نہ اسلام قائل ہے نہ اقبال اس کے معتقد ہیں۔ اور یہ بھی قرآن کے تابع ہے۔ اس کے علاوہ اجتماعی مصالح کے لیے دولت و ملکیت کی معقول تحدید بھی جائز ہے اور کلام اقبال سے اس کی تائید ہوتی ہے۔

اقبال کے مندرجہ ذیل شعر کے بارے میں بھی مغالطے پیدا کیے گئے ہیں۔

جو حرف قل العفو میں پوشیدہ ہے اب تک　　　اس دور میں شاید وہ حقیقت ہو نمودار

العفو کے یہ معنی نہیں کہ جو کچھ ضرورتوں سے باقی ماندہ ہے وہ زبردستی چھین لو اس کا مطلب فقط یہ ہے کہ جو پس انداز ہے اس سے خرچ کرو اور وہ بھی رضا سے۔ اس کا یہ مطلب بھی نہیں کہ اپنی ضرورتوں پر خرچ ہی نہ کرو بلکہ یہ ہے کہ پہلے اپنی ضرورتیں پوری کر لو بعد میں جو بچ جائے اس میں سے انفاق کرو۔ البتہ قانون زکوٰۃ اس سے مستثنےٰ ہے۔ اس کا نفاذ جبری ہے اور ہر شخص پر فرض۔

العفو والی آیت کو بھی بڑا بگاڑا گیا ہے حالانکہ العفو والی آیت سے رقم جمع کرنے کا اثبات ہوتا ہے نہ کہ بالعکس کیونکہ اگر کسی کے پاس کوئی زر محفوظ موجود ہی نہیں تو پھر 'العفو' یعنی پس انداز کہاں سے آئے گا لیکن اشتراکی شارحین اس کو بھی روپیہ جمع کرنے کے خلاف بتا رہے ہیں اس سلسلے میں اقبال کا یہ شعر بہت استعمال ہو رہا ہے ؎

کس نگردد در جہاں محتاجِ کس　　　نکتۂ شرعِ مبین ایں است و بس

لیکن اس کا مطلب اشتراکی نظام کی ترویج نہیں بلکہ یہ تو اسلامی قانونِ عدل مساوات کے نفاذ کی تلقین ہے یہ باور کرانا کہ روس اور چین میں کوئی شخص کسی کا محتاج نہیں، صحیح نہیں۔ کیونکہ روس اور چین کے کروڑوں افراد دس پندرہ افراد کے محتاج مطلق ہوتے ہیں۔ البتہ اسلامی نظام میں یہ ہو سکتا ہے کہ کوئی شخص کسی کا محتاج نہ رہے۔ اپنے زور بازو سے کمائے اور کسی کا محتاج نہ ہو۔ جیسا کہ قرون اولیٰ میں ہو چکا ہے۔ مختصر یہ کہ اقبال اشتراکی نہ تھے اور جو شخص انہیں اشتراکی کہتا ہے، غلط الزام لگاتا ہے۔ جب وہ خود یہ کہتے ہیں کہ میں اشتراکی خیالات رکھنے کو دائرہ اسلام سے خارج ہو جانے کے مترادف سمجھتا ہوں اور یہ بھی کہ میں مسلمان ہوں۔ اور قرآن مجید کو تمام اقتصادی امراض کا علاج جانتا ہوں، تو پھر کسی کا انہیں اشتراکی ثابت کرنا ایک جرم عظیم ہے۔

اقبال اور ملّا

علامہ اقبال اپنی وفات کے بعد دو قسم کی ناانصافیوں کا نشانہ بنے ہیں۔ ایک قسم ناانصافی کی یہ ہے کہ جو کچھ وہ نہ تھے، انہیں زبردستی وہی بنا دیا گیا۔ یعنی ہر کسی نے اپنی سیاست میں اُن کا نام نامی استعمال کیا اور اپنے پرچم کو چمکایا۔ دوسری قسم ناانصافی کی کہ اُن کے کلام کے ظاہر سے فائدہ اُٹھا کر، اپنے مطلب کی غلط فہمی گھڑی اور پھیلا دی اور یہ نہ سوچا کہ اس حرکت سے حضرت علامہ کی شہرت داغدار ہوتی ہے اور ان کے موقف میں تضادات ثابت ہوتے ہیں۔

اسی طرح کی ایک حرکت قیام پاکستان کے فوراً بعد پاکستان کے دفتری اقتدار کے ایماء پر سرزد ہوئی — سرکاری دفتریوں کے اس طبقے کو تشویش ہوئی کہ پاکستان چونکہ اسلام کے نام پر قائم ہوا ہے کہیں ایسا نہ ہو کہ اس ملک میں حقیقی اسلام نافذ ہو جائے اور ان سے ان کی فرنگی زندگی جو رقص و سرود اور مئے و مینا کی یاری سے عبارت ہے چھن جائے اور یہاں لوگ دین کی باتوں میں علماء سے بھی مشورہ کرنے لگیں۔ اس منظم مقصد کے تحت علماء کی مخالفت کے پردے میں، اسلام کے نام پر قائم شدہ سرکاری اداروں میں، مصطفوی اسلام کے خلاف قلمی ہنگامہ شروع ہوا — پے بہ پے کتابیں شائع ہوئیں اور رسالے نکلے۔ جن میں سے ایک "اقبال اور مُلّا" بھی تھا اور یہ ثابت کرنے کی کوشش ہوئی کہ اقبال بھی علماء کے مخالف تھے اور وہ بھی اسلام کی اس تصویر کے مؤید تھے جو پاکستان کے دفتری ایوانِ اقتدار سے ڈھل کر سامنے آ رہی تھی اور صدر ایوب کے زمانے میں تو اس کی تنظیم ہوئی جس کے بڑے بڑے مبلغ اور شارح وہ لوگ قرار پائے جو مذہب کے سرے سے قائل ہی نہیں۔

میں اس مضمون میں یہ ثابت کرنا چاہتا ہوں کہ اقبال علماء اور صوفیاء کے مخلص معتقد تھے —

انہوں نے جو کچھ مُلّا کے متعلق اپنی شاعری کے آخری دور میں کہا ہے اُس کا ایک خاص پس منظر تھا ــــــ اور یہ بھی کہ اقبالؔ اپنے نصب العینی تصوّرات کی بنا پر، جدید تعلیم یافتہ طبقے سے اسی طرح سخت غیر مطمئن تھے جس طرح وہ اس زمانے کے علمار سے غیر مطمئن نظر آتے ہیں بلکہ وہ جدید تعلیم یافتہ طبقے کو بے کار، مہمل، بے مقصد اور مایوس العلاج طبقہ خیال کرتے ہیں۔

مجھے ان طبقوں کی جنگ سے بطور خاص کوئی دلچسپی نہیں۔ میں سب سے محبت اور ہمدردی کا دم بھرتا ہوں۔ یہ اور بات ہے کہ مقاصدِ ملّت کے معاملے میں جہاں میں علمار کے طریقِ کار سے مطمئن نہیں وہاں جدید تعلیم یافتہ طبقے کی بے عملی، تشکیک اور لامقصد کم نظری کا بھی مجھے افسوس ہے۔ اتنا اقتدار اور اتنی فراغت جو ایک سو سال اس طبقے کو حاصل رہی ہے، اس کے مل جانے پر بھی اس گروہ کی نظر تن پروری، گریڈ اور جلبِ زر کے مقصد سے آگے نہیں بڑھی اور اسے محرومی اور بدنصیبی سمجھنا چاہیئے۔ بہرحال میں علمار کے بارے میں اقبالؔ کے موقف پر اظہار خیال کرتا ہوں اس بحث کے مندرجہ ذیل عنوان ہوں گے :۔

مُلّا ــــ کلمۂ توقیر بھی ہے اور کلمۂ تحقیر بھی!

اقبالؔ کے کلام میں اس کی نوعیت اور مفہوم۔

اقبالؔ نے مُلّا کی اصطلاح کس زمانے میں استعمال کرنی شروع کی ــــــ

اس کا پس منظر؟

بحث کا خلاصہ اور نتیجہ ــــــ

یہ تو معلوم ہے کہ مُلّا لفظ مولا (مولیٰ) کا مخفف ہے۔ اسی سے مولائی (مولوی) اور مولانا کے القاب وضع ہوئے۔ یہ تینوں الفاظ علمار کے نام کے ساتھ بطور لقب استعمال ہوتے رہے اور مُلّا مولوی اور مولانا میں ایک طرح کی درجہ بندی بھی ہے ــــ یعنی علمی شہرت کی بنا پر کم یا بیش رتبے کے لئے مختلف ادوار میں کبھی ایک لقب کبھی دوسرا لقب استعمال ہوتا رہا ــــــ

اسلام کی پہلی چار یا پانچ صدیوں میں علمار کے نام کے ساتھ بعض دوسرے القاب آتے تھے۔ مثلاً الفاضل الاجل، الصدر الامام، العالم الفاضل۔ کبھی عہدوں کے نام سے الصدر الافاضل، الشیخ الفاضل وغیرہ۔ ساتویں صدی ہجری کی کتابوں میں مولانا کا لفظ بھی نظر آتا ہے لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ رتبے میں یہ لفظ مذکورۃ الصدر القاب کے مقابلے میں کم تھا۔

عوفی کی لباب الالباب میں جو ساتویں صدی کی تصنیف ہے۔ یہی مذکورہ بالا القاب آتے ہیں۔

یہ معلوم نہ ہو سکا کہ مولوی کا لقب کب سے رائج ہوا۔ مولانا جلال الدین رومی کو بعض کتابوں میں حضرت مولوی لکھا ہے۔ بعض اشعار میں انہیں مُلائے (مولائے) رُوم بھی کہا ہے لیکن قیاس یہ کہتا ہے کہ مُلّا اور مولوی کے القاب ایل خانیوں کے دور میں یا تیمور کے زمانے میں رائج ہوئے ہوں گے اور تیموریانِ ہرات اور صفویوں کے عہد میں تو بہت عام ہو چکے تھے۔ یہ آٹھویں نویں صدی ہجری کا واقعہ ہے۔ ساتویں صدی کی کتاب لباب الالباب میں مجھے مولوی اور مُلّا کے الفاظ نہیں ملے۔ یہ کتاب ہندوستان میں لکھی گئی تھی ——

اس کے بعد ایران، ہندوستان اور افغانستان میں یہ تینوں الفاظ برابر استعمال ہو رہے ہیں۔ رتبہ میں کم یا بیش۔ مثلاً تحفۂ سامی میں مولانا کا رتبہ افضل ہے اور مُلّا عام خواندہ آدمی کو بھی کہہ دیتے تھے۔ اگرچہ اس کتاب کے ماضی قریب میں مولانا جامی کو بھی مُلّا جامی اور دوانی کو مُلّا دوانی بھی کہا گیا ہے لیکن یہ حقیقت ہے کہ ہمایوں، اکبر اور جہانگیر بلکہ شاہجہان کے زمانے میں بڑے بڑے عُلماء مُلّا ہی کہلاتے تھے۔

شاہجہان کے زمانے کے بعد ایک خاص رجحان یہ نظر آتا ہے کہ معقولی، منطقی عالموں اور بڑے بڑے مدرسوں، معلموں کو مُلّا —— باقیوں کو مولانا اور مولوی بھی جو رتبے میں مولانا سے کم تھا۔

اس دور میں جن لوگوں کو مُلّا کہا گیا ہے، اُن کی فہرست میں بڑے بڑے اکابر علماء شامل ہیں۔ مُلّا جیون مُلّا نظام الدین، مُلّا محب اللہ بہاری، مُلّا بحر العلوم وغیرہ۔ یہ وہ علماء ہیں جن کا نقش آج بھی ثبت ہے۔

لیکن یہ بھی صحیح ہے کہ عام مدرسین —— بھی چونکہ مُلّا (مُلّائے مکتبی) ہی کہلانے لگے تھے اس لیے اس لفظ کے وقار میں تنزل پیدا ہو گیا اور لوگ لفظ مولوی کو زیادہ عزت سے دیکھنے لگے۔ چنانچہ سر سید احمد خاں خود اور اُن کے رفقاء مولوی مہدی علی (محسن الملک) مولوی مشتاق حسین (وقار الملک)، مولوی حالیؔ، مولوی شبلی وغیرہ مولوی ہی تھے۔

مولانا خاص خاص لوگوں کو کہا جاتا تھا —— یہ تو تحریکِ خلافت میں ہوا کہ ہر شخص جو اسلام کی بات کرتا تھا اور دین کا طرفدار تھا، مولانا کہلانے لگا۔ اس کے لیے دین کا علم ضروری نہ رہا —— باقی رہا مُلّا سو اس میں تحقیر کا اتنا شوخ رنگ پیدا ہو گیا کہ ائمہ مساجد اور طلبہ عربی بھی اسے اپنے لیے ہتک سمجھنے لگے اور اب یہ مخالفانِ دین کی طرف سے بطور تحقیر، ہر شخص کے لیے استعمال ہوتا ہے جو دینِ مصطفوی کی طرف رجعت کی تلقین کرے۔

مُلّا کے تحقیری مفہوم کو خاص طور سے پھیلانے والوں میں فرنگی سیاست دان اور ان کے کارندے پیش پیش رہے۔ پہلے ترکی اور شمالی افریقہ میں پھر ایران میں تحقیر پیدا ہوئی۔ اس کے بعد لارڈ میکالے کے زیر اثر علی گڑھ کی تعلیمی تحریک والوں نے یہ تحقیر عام کی۔ یہ امر واقعہ ہے کہ ہندوستان میں اٹھارویں صدی، انیسویں صدی میں انگریزی اقتدار کو چیلنج کرنے والے علماء ہی تھے۔ پھر جب انگریزوں نے حکومت قائم کر لی اور انگریزی ذریعہ تعلیم عام کیا تو انہوں نے علماء کی ملازمتیں ختم کر کے انہیں مجبور اور معذور کر دیا اور انگریزی والوں نے اپنے طبقے کے تفاخر کو برقرار رکھنے کے لیے، علماء کے خلاف بھرپور حملہ کیا جو آج تک جاری ہے۔ اس حملے میں "ملائیت" کے نام سے خود مذہب بھی نشانہ بنا۔

بہرحال مُلّا اقبالؔ کے زمانے میں ایک تحقیری کلمہ ہو چکا تھا اور اس سے مراد مسجد کے عام خادم نہ تھے بلکہ عام طبقہ علماء تھا۔

پھر کیا اس سے سمجھ لیا جائے کہ اقبال کُل طبقہ علماء کے مخالف تھے؟ میں ذاتی طور پر اور اپنی تحقیق و تسلی کی روشنی میں اس سے اتفاق نہیں کرتا بلکہ اس کی پُرزور تردید کرتا ہوں۔ دلیلیں میری یہ ہیں:۔

پہلی دلیل یہ ہے کہ اقبالؔ کے اساتذہ میں مولانا میر حسن، ان کے معاصر علماء میں مولانا اصغر علی روحی اور ان کے معاصر علماء میں بڑی تعداد ایسے لوگوں کی ہے۔ جنہیں عرف عام میں علماء ہی کہا جا سکتا ہے۔ اس صورت میں یہ بالکل ظاہر ہے کہ مُلّا سے مراد کُل ماضی و حال کے علماء نہیں ہو سکتے کیونکہ ان میں تو اسلام کے بڑے بڑے چشم و چراغ نظر آتے ہیں۔ جن کے ذکر خیر سے اقبالؔ کی کل کتابیں معمور ہیں۔ ان میں ائمہ سے لے کر فقہائے کبار تک پھر امام غزالیؒ، امام رازیؒ، امام ابن تیمیہؒ، شاہ ولی اللہؒ اور صدہا دوسرے علماء کے حوالے موجود ہیں ـــــ اگر یہ بھی مُلّا ہی تھے جیسے کہ عام تعریف میں یہ بھی آ ہی جاتے ہیں تو اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اقبالؔ نے بڑے بڑے علمائے سلف کی تحقیر کی۔ لیکن ہم اس نتیجے سے اتفاق نہیں کر سکتے۔ اقبالؔ نے علماء کا بڑا ادب کیا ہے بلکہ پوری جدید نسل کو ادب سکھایا ہے یہ اقبال پر اتہام ہے، بہتان ہے۔ اقبالؔ مخلص، مؤدب اور عقیدت کے آدمی تھے۔ یہ صحیح ہے کہ رسالہ "اقبال اور مُلّا" کا مصنف تو سب علمائے سلف کو جن میں ائمہ بھی بمشکل بچے ہیں، ایک ہی لاٹھی سے ہانکتا ہے بلکہ اس کی کتابوں اور نجی گفتگوؤں سے تو خود علامہ اقبالؔ بھی نہیں بچے! اور یہ ہر شخص کو معلوم ہے کہ

ناوک نے تیرے صید نہ چھوڑا زمانے میں
تڑپے ہے مرغ قبلہ نما آشیانے میں

مگر اقبالؔ انتہا درجے کے رتبہ شناس شخص تھے۔ وہ علماء کی اس غیر مشروط تحقیر کے مرتکب نہیں ہو سکتے تھے جو ان کی طرف منسوب کی جاتی ہے ــــ

بسید زمانے کے علماءِ سے اقبالؔ کے مراسم اخلاص کا حال ان کے مکتوب سے کھلتا ہے ــــ علامہ شبلیؔ اور ان کے لائق شاگرد سید سلیمان ندویؒ سے ان کی محبت تو مسلم ہے خود مولانا ابوالکلامؒ کا ذکر بھی ایک زمانے تک وہ اچھے انداز میں کرتے رہے (ملاحظہ ہو اقبالؔ نامہ از شیخ عطاءاللہ حصہ اول) مجھے ذاتی طور سے معلوم ہے کہ ۱۹۲۱ء اور ۲۸ء تک علمائے دیوبند (خصوصاً مولانا سید انور شاہ کاشمیریؒ) سے وہ خاص قلبی تعلق رکھتے تھے۔ ۱۹۲۵ء میں انجمن خادم الدین کے سالانہ جلسے میں جب یہ حضرات لاہور میں وارد ہوئے اور مولانا ظفر علی خاں کے اخبار "زمیندار" میں اس ورود کو "لاہور پر علم و عرفان کی بارش" کے عنوان سے روشن کیا تو اس موقعہ پر علامہ اقبالؒ اور علماء کی باہم ملاقاتیں جس اخلاص و عقیدت کے ماحول میں ہوئیں (اور میں ان کا عینی گواہ ہوں) ان سے تو میں ہمیشہ یہی سمجھتا رہوں گا کہ اقبالؔ علماء کے رتبہ شناس شخص تھے اور ان لوگوں میں سے نہ تھے جو اپنی امریکی فرنگی طرز زندگی سے حمایت بالضد میں آکر اس طبقے ہی کو سرے سے مٹانا چاہتے ہیں جو ان کے رقص و سرود یا بے لگام زندگی پر ان کو ٹوکنے کی جرأت کرتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ اس غرض کے لیے "جدید تقاضوں" کی اصطلاح استعمال کرتا ہے مگر آج تک یہ بتا نہیں سکا کہ جدید تقاضے ہیں کیا جن کی علماء مخالفت کرتے ہیں اور بالآخر نتیجہ صرف یہ نکلتا ہے کہ یہ سب فرنگی معاشرت کی محبت کا سرجوش ہے جس کا ترقی کے جدید تقاضوں سے کچھ تعلق نہیں۔

سید سلیمان ندویؒ سے علامہ اقبالؔ کی خط و کتابت کا سلسلہ ۱۹۱۶ء سے شروع ہوتا ہے۔ اقبالؔ نامہ کے مشمولہ خطوط میں اقبالؔ علامہ سید سلیمان ندویؒ کی بڑی رتبہ شناسی اور قدر افزائی کرتے نظر آتے ہیں۔ ایک خط میں لکھتے ہیں:

"علوم اسلامی کی جوئے شیر کا فرہاد آج ہندوستان میں سوائے سید سلیمان ندویؒ کون ہے؟" (اقبالؔ نامہ ص ۱۶۶)

ایک اور خط میں لکھتے ہیں: ــــ

"اس وقت مذہبی اعتبار سے دنیائے اسلام کو رہنمائی کی سخت ضرورت ہے اور میرا یہ عقیدہ ہے کہ ہندوستان کے بعض علماء اس کام کو باحسن وجوہ انجام دے سکتے ہیں۔" (اقبال نامہ جلد اول ص ۱۴۴)

خوف طوالت سے میں مزید اقتباسات ترک کرتا ہوں۔ ان دو اقتباسات ہی سے یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ اقبال، طبقہ علماء کے مخالف علی الاطلاق نہ تھے۔ بلکہ ان کے عقیدت مند تھے۔ گذشتہ ساری بحث کے باوجود اصل سوال ابھی باقی ہے کہ اقبال نے ملا کی مذمت کیوں کی؟ یہ تو امر واقعہ ہے کہ اقبال کی آخری چند کتابوں میں ملا کی بطور خاص مذمت پائی جاتی ہے بلکہ کہیں کہیں تلخی بھی ہے۔ پھر اس صورت میں حضرت علامہ کی سابقہ عقیدت و اخلاص اور مذکورہ مذمت کے مابین تطبیق کی صورت نکالنی ضروری ہے۔ کیونکہ عقیدت سے مذمت تک طویل فاصلہ ہے۔ اب یہ فاصلہ کس طرح طے ہوا؟ اس کا کھوج لگانا چاہیئے اور ظاہر ہے کہ اس کے کچھ اسباب بھی ہوں گے۔ یعنی کچھ عوامل ایسے ضرور ہوں گے جن سے علامہ کا ذہن متاثر ہوا ہوگا۔ میرے خیال میں اس پس منظر کی پردہ کشائی سے ہم مذکورہ بالا تضاد کو رفع کر سکیں گے۔

علامہ کی تصانیف کا جہاں تک میں مطالعہ کر سکا ہوں اس کی بنا پر مجھے یہ معلوم ہو سکا ہے کہ علامہ اقبال نے سب سے پہلے ملا کی مذمت "زبور عجم" میں کی۔ جو، جون ۱۹۲۷ء میں شائع ہوئی۔ "جاوید نامہ" (۱۹۳۲ء) میں بھی یہ تذکرہ ہے لیکن اس کا سب سے زیادہ زور "ضرب کلیم" (۱۹۳۶ء) اور "بال جبریل" (۱۹۳۵ء) میں ہے۔ "ارمغان حجاز" (۱۹۳۸ء) آخری دور کی ہے۔ اس میں بھی طنزیہ اشارے ہیں۔ اس سے میں یہ نتیجہ نکالتا ہوں کہ علامہ کی یہ تبدیلی ذہن ۱۹۲۷ء کے قریب قریب زمانے میں ہوئی ہوگی اور ۳۰ء اور ۳۸ء کے درمیان اس میں خاصی تلخی آ چکی تھی۔

قارئین کو معلوم ہے کہ علامہ اقبال تحریک خلافت کے تو حامی و مؤید تھے لیکن انہیں تحریک ترک موالات اور کانگریس کی سیاست سے سخت اختلاف تھا۔ اِدھر مسلمانوں کا بڑا وقیع طبقہ ترک موالات کا حامی تھا اور اس زمانے کے بڑے بڑے نامور مسلمان رہنما اور علماء کا ذہنی اور جذباتی نشانہ برطانیہ تھا اور یہ حضرات شدت جذبات میں آ کر اس چھپی ہوئی تحریک کو عموماً نظرانداز کر جاتے تھے۔ جو ہندوؤں کا ایک گروہ اندر اندر سے چلا رہا تھا۔ مگر یہ یاد رہے کہ یہ نقطہ نظر کے اختلاف کی وجہ سے تھا اور میں اسے ان کی اجتہادی نقطہ نظر کی غلطی کہنے پر مجبور ہوں۔ میں سب بزرگان قوم کا خادم ہوں مگر یہ حقیقت ہے کہ

مسلمانوں کا ایک مؤثر طبقہ کانگرسی اور خلافتی مسلمانوں کی اس روش کو شک و شبہ کی نظر سے دیکھتا تھا۔ موقف دونوں ہی درست ہو سکتے تھے مگر جب جھگڑے کھڑے ہو جاتے ہیں تو کم از کم مسلمانوں میں (جیسا میں نے دیکھا کہ) مفاہمت کے امکانات شاذ و نادر ہی ہوتے ہیں چنانچہ اس زمانے میں بھی مفاہمت بروئے کار نہ آئی اور باہمی تلخی و طنز و تشنیع سے ناگوار صورتیں بھی پیدا ہوئیں۔

علامہ اقبال کو جب "سر" کا خطاب ملا تو زمیندار میں ایک نظم چھپی جس کا ایک مصرع یہ تھا ؎

سرکار کی دہلیز پہ سر ہو گئے اقبال

کچھ آگے چل کر مولانا ظفر علی خان نے ایک نظم لکھی جس میں یہ شعر بھی تھا ؎

قبر آزادی کی کھودی کس نے سر اقبال نے

قوم کی لٹیا ڈبو دی کس نے سر اقبال نے

نظم کی ردیف یہی تھی —— اور بہ حیثیت مجموعی نظم تلخ اور شدید ہجویہ تھی یہاں تک کہ ہم لوگ جو انگریز دشمنی میں بھی کسی سے کم نہ تھے۔ اس سے سخت آزردہ ہوئے۔ انہی دنوں مولانا ظفر علی خان نے "ٹوڈی" کے نام سے ایک اخبار نکالا۔ اس کے جواب میں ملک لال دین قیصر اور غلام مصطفےٰ حیرت نے "آکا باکا" کے نام سے ایک ہفتہ وار پرچہ نکالا۔

کانگرسی اور خلافتی مسلمانوں میں علماء کی کثرت تھی۔ غیر کانگرسی مسلمانوں سے ان کا یہ جھگڑا ۱۹۲۲ء سے ۱۹۳۸ء تک برابر چلتا رہا۔ اس عرصے میں بڑے بڑے اختلافی واقعات رونما ہوئے جن میں ایک مولانا حسین احمد مدنی کا یہ اعلان تھا کہ قومیں وطن کی اساس پر بنتی ہیں اور سب کو معلوم ہے کہ علامہ نے اس پر چار مصرعے لکھے تھے جن میں شدید لہجہ اختیار کیا تھا اس پر خاصا جھگڑا ہوا۔ بعد میں کچھ مفاہمت بھی ہوئی مگر علامہ کی فیاضی و کشادہ دلی کے باوجود یاران شہر نے یہ جھگڑا جاری رکھا اور وہ چار مصرعے آج بھی موجود ہیں اور پڑھے جاتے ہیں۔

بہر حال کہنا یہ ہے کہ یہ تلخیوں کا زمانہ تھا اور اس میں مسلمانوں کی سیاسی زندگی میں علماء کا ایک خاص طبقہ بڑا مؤثر حصہ لے رہا تھا اس لیے علامہ کی زد میں بطور خاص وہ بھی آ گیا اور علامہ کے کلام میں "مُلّا" سے مراد یہی لوگ ہیں۔ سب علما نہیں۔

ادھر علامہ کے ارد گرد بیٹھنے والوں میں ایک گروہ خاص طور سے بڑھتا گیا —— یہ گروہ ان

جدید تعلیم یافتہ دانشوروں کا تھا جنہیں علامہ کے تصور احیائے ملت سے تو اتفاق تھا لیکن علماء کا سخت مخالف تھا۔

یہ گروہ صبح و شام حضرت علامہ کے سامنے واقعات کی وہ تشریح رکھتا تھا جس سے یہ ترشح ہوتا تھا کہ مسلمانوں کے موقف کے موثر مخالف علماء ہی ہیں —— (علماء کا ایک خاص طبقہ نہیں بلکہ کل علماء) یہ گروہ چونکہ اسلام میں جدتوں کا قائل تھا۔ اس کے علاوہ تفاخر اور اپنے طبقے کے بارے میں احساس برتری بھی اس کی نفسیات کا جزو تھا اس لیے صبح و شام کی یہ اثر آفرینی بھی مؤثر ثابت ہوئی ——

ممکن ہے میں اس تجدد پسند گروہ کی اہمیت میں مبالغے سے کام لے رہا ہوں اس کا تھوڑا بہت اثر ہوا بھی ہو تب بھی یہ کہا جا سکتا ہے کہ حضرت علامہ اقبال کا اس خاص طبقۂ علماء کے خلاف غصہ ان عظیم تصورات کے سلسلے میں بالکل قرین قیاس ہے جن کی آخری شکل ایک آزاد اسلامی ریاست کا تخیل تھا۔ ظاہر ہے کہ جو شخص بھی اس محبوب تصور کا مخالف تھا وہ حضرت علامہ کا محبوب نہ ہو سکتا تھا۔ لہٰذا ان کا عتاب اور طنز و کنایہ خارج از قیاس نہیں رہتا۔

لیکن یہ یاد رہے کہ یہ عتاب کل طبقۂ علماء کے خلاف نہ تھا —— بلکہ ایک خاص محدود گروہ کے خلاف تھا جسے وہ حقارتاً "فقیہہ شہر اور ملّا" کے لفظ سے یاد کرتے ہیں —— یہ بھی امر مسلم ہے کہ وہ عام علماء کے لیے "شیخ شہر"، "شیخ حرم"، کی اصطلاحیں استعمال کرتے ہیں اور آخری کتابوں تک میں ان کو اس خاص طبقۂ علماء سے الگ رکھتے ہیں جس نے ملت کے نصب العین کی مخالفت کی۔

یہ امر بھی ذہن نشین رہے کہ اقبال نے مقاصد ملت سے غفلت پر صرف علماء و صوفیہ ہی کو نہیں ٹوکا بلکہ ارباب کالج کو بھی یکساں شدت سے سرزنش کی ہے —— بلکہ تجزیہ کیا جائے تو اقبال کی نظر میں ملّا کا پھر بھی کوئی درجہ ہے مگر اہل کالج تو ان کی نظر میں ایک "فریب خوردہ کرگس" کے سوا کچھ نہیں جو ہر لحظہ حرص و آز میں مبتلا ہو کر فکر دنیا ہی لگا رہتا ہے اور زندگی کی بلند اقدار کے لیے کوئی جوش نہیں رکھتا۔ اگر کسی کو شک ہو تو نظم "سخنے چند بہ نژاد نو" کا مطالعہ کرے۔

میرا مقصد کسی ایک طبقے کو اونچا کر کے دوسرے کو گرانا نہیں مگر میں اتنا ضرور چاہتا ہوں کہ تعلیم و معاشرت کے یہ دو متخالف کیمپ ختم ہو جائیں جن سے قوم میں تضاد خیالی پیدا ہوتی ہے — اس کا علاج یہ ہے کہ تعلیم یکساں ہو جائے۔ تعلیم یافتہ لوگ مسجد کو بھی قومی زندگی کا ایک اہم ادارہ خیال کر کے اس کے فرائض میں شرکت کریں۔ یہ تقسیم فرائض تو ٹھیک نہیں کہ خود تو بنگلہ و بسکٹ کی دھن بندھے اور مسجد کے کٹھن فرائض ایک غریب گروہ پر چھوڑ دیئے جائیں۔ اسے زندگی میں کوئی مقام بھی نہ دیا جائے مگر اس سے توقع پھر بھی رکھی جائے اور توقع بھی وہ جس پر ان کے اپنے بے حد خرچیلے اور منظم ادارے بھی پورے نہیں اُترتے۔ اب میں اس مضمون کو اس مربع پر ختم کرتا ہوں ؎

کہا اقبال نے شیخ حرم سے
تہ محراب مسجد سو گیا کون؟
ندا مسجد کی دیواروں سے آئی
فرنگی بت کدے میں کھو گیا کون؟

اقبال کا پسندیدہ انسان

کلام اقبال میں انسان کے موضوع پر بہت کچھ ہے بلکہ یوں سمجھیئے کہ کلام اقبال کا کل موضوع انسان ہی ہے اقبال خدا کی بات بھی انسان ہی کے حوالے سے کرتے ہیں۔ اور کائنات کی تفسیر تو ہے ہی انسانی مقاصد کے تابع۔ اس لحاظ سے فکر اقبال کو انسان شناسی کا ایک بڑا منبع کہا جا سکتا ہے۔ کیونکہ ان کی خدا شناسی بھی انسان شناسی کی ہی سے متعلق ہے

اس نقطۂ نظر سے کلام اقبال میں بہت سے مابعد الطبیعاتی مسائل کی بحث موجود ہے۔ مثلاً الست سے پہلے اور مابعد انسان کا وجود، واجب الوجود سے انسان کا رشتہ، کائنات میں انسان کا شرف اور منصب انسان کا مستقبل اور اس کی صلاحیتوں کا ارتقاء مثالی انسان اور فوق الکل مثالی انسان، وغیرہ وغیرہ یہ سب بحثیں بکھری ہوئی اور جا بجا موجود ہیں۔

اس مقالے میں میں باقی مباحث کو نظر انداز کر کے "اقبال کے پسندیدہ انسان" کے موضوع پر اظہار خیال کروں گا۔

پسندیدہ انسان سے میری مراد وہ خاص انسان ہے جو اقبال کے عالم خیال میں ہے اس کا پیکر ان کی آرزو کی دنیا میں ہے اور وہ چند در چند اوصاف کا حامل ہے۔

ان کا یہ انسان ان کے مثالی معاشرے کا موزوں و پسندیدہ فرد ہے۔ مگر حقیقت کی دنیا میں بھی ممکن ہے ان کی رائے میں ایسے انسان دنیا میں خارجی وجود میں بھی موجود ہو سکتے ہیں۔

میں اس بحث میں، اس فوق الکل مثالی پیکر کا ذکر نہیں کروں گا۔ جس کا تشخص آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات میں ہوا ہے۔ بلکہ ان عام افراد کا ذکر کروں گا۔ جو اقبال کے معاشرے کو عموماً آباد کریں گے اور جن

لے امرار خودی میں دمس اہ "اے سوار اشہب دوران" والا بند دیکھئے۔

کی تخلیق و تربیت ممکن ہے

یہ وہ لوگ ہیں جن کے لیے اقبال نے کئی القاب استعمال کئے ہیں۔ کہیں انہیں مردآن مومن کہا ہے کہیں مردان حق، کہیں عاشقان زندہ دل، کہیں قلندران حق آگاہ، کہیں عبدہ وغیرہ۔

اقبال نے اپنے پسندیدہ انسانوں کے حقیقی اور زندہ نمونے بھی ہمارے سامنے رکھتے ہیں۔ مثلاً صحابہ کرام، حضرت صدیق اکبرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ شیر حق (اسرار ص ۵۳)، حضرت ابوذرؓ، حضرت بلالؓ وغیرہ اور ان کے علاوہ بعض سلاطین قدیم و جدید، بعض اولیائے کرام اور بعض دوسرے رجال و زعما، جن کے اوصاف میں کبھی عام طور سے کبھی خاص طور سے اقبال کے پسندیدہ انسان کے اوصاف پائے جاتے ہیں۔

اقبال کے ہاں بعض شخصیتیں ایسی بھی ہیں جن کی مثالیت کامل نہیں بلکہ کسی ایک وصف خاص میں نمایاں ہے فقط۔ اور یہ سیاق و سباق سے ظاہر ہو جاتا ہے۔

اقبال کے پسندیدہ انسان کی جھلک ان کی کتابوں میں بکھری ہوئی صورت میں جا بجا ملتی ہے لیکن یک جا مربوط تصویریں بھی موجود ہیں۔ مثلاً اسرار خودی میں، خودی کی تربیت کے ضمن میں عشق و محبت کی اہمیت کے بعد اطاعت، ضبط نفس اور نیابت الٰہی کی ذمے داریوں کی صلاحیت مثلاً ذکر و فکر اور فقر غیور وغیرہ کا ذکر کر کے ان دوسرے خصائل کا بھی ذکر کیا ہے۔ جو اقبال کے پسندیدہ انسان کے لیے ضروری ہیں۔ پھر ان عیوب کا بھی ذکر کیا ہے۔ جو پسندیدہ انسان کو اپنے سے گرا دیتے ہیں۔ مثلاً حرص، خوف، غم اور وسواس۔ اس کے علاوہ وہ احتیاج جو انسان کو سوال پر مجبور کر دے۔

اس سلسلے میں حضرت علی (شیر حق) کے اوصاف حسنہ کا ذکر کر کے، خودداری، بوترابی کے باوجود مردانگی، مقاومت، عشق دشوار یعنی مشکل پسندی، اور ذوق تسخیر کی تعریف کی ہے اور ناتوانی، رحم و نرمی کے بے جا استعمال، مجبوری و معذوری کے احساس، اور بے مقصد انکسار کی مذمت کی ہے[1] اور کہا ہے کہ توانائی اور صداقت توام ہیں اور ایک ساتھ چلتے ہیں۔ امانت ایک امر پسندیدہ ہے اور آبروے زندگی صلابت میں ہے۔

---

[1] : اسرار ص ۵۶

اسرار خودی میں   اور حر کا فرق ظاہر کیا ہے اور کہا ہے کہ عبد میں ندرت نہیں ہوتی، وہ لکیر کا فقیر ہوتا ہے، لیکن مرد حر نو آفرینی کا ذوق رکھتا ہے۔ عبد محض تقدیر پرست ہوتا ہے اور حر اپنی ہمت کی وجہ سے قضا کا مشیر بن جاتا ہے۔ رموز بے خودی[1] میں فرد کو ملت سے ربط و ضبط کا خواہش مند اور یاس و حزن و خوف سے مبرا ہونے کی تلقین کی ہے اور ان امراض کو ام الخبائث قرار دیا ہے آدم کو نائب حق کہہ کر یہ کہا ہے کہ اس کا پہلا فرض ہے کہ وہ

بر عناصر حکم او محکم شود[2]

اس کے لیے اسکو علم و حکمت کا دلدادہ ہونا چاہیئے کیونکہ حکمت وسیلۂ تسخیر ہے پھر مخدرات اسلام کے لیے سیدۃ النساء حضرت فاطمہ کو نمونۂ کامل قرار دیا ہے۔

اقبال کے پسندیدہ انسان کے اوصاف کا ایک موقع جاوید نامہ[3] میں زیر عنوان "خطاب بہ جاوید، سخنے بہ نژاد نو" بھی ملتا ہے اور اس کی تصویر کچھ یوں بنتی ہے۔ سب سے پہلے، ایک نوجوان کے دل میں سوز لا اللہ پیدا ہونا لازمی ہے۔ پھر علم حق کیطرف توجہ ضروری ہے۔ کیونکہ علم حواس ناقص ہے پھر اخلاقی و روحانی تربیت کے سلسلے میں لکھا ہے کہ انسان اپنی ضرورتوں کو کم سے کم کرے اور کہا ہے کہ ع

کم خور و کم خواب و کم گفتار باش

پھر کہا ہے کہ اخلاص مند ہو خوف سلطان و امیر سے پاک ہو۔ قہر و رضا میں عدل کا راستہ فقر و غنا میں توازن پیدا ہو۔ حفظ روح کے لیے ذکر و فکر بے حساب لازمی ہے اور حفظ تن کے لیے "ضبط نفس اندر شباب" لابدی، زندگی چونکہ لذت پرواز کا نام ہے اس لیے اعلیٰ نصب العین کے لیے جد و جہد ناگزیر ہے۔ مگر رزق کے لیے گراوٹ حرام ہے، اس کے بعد لکھا ہے کہ

سرّ دین صدق مقال
خلوت و جلوت تماشائے جمال[4]

اخلاص عمل و آداب شریعت کی پاسداری ..... احترام آدمی اور ربط و ضبط تن بہ تن اور دستدلی کا احترام ..... فقر با وجود ثروت اور اپنی ضرورتوں اور خواہشوں پر ضبط غرض، یہ سب وہ اوصاف

---

[1] رموز ص ۱۰۹، ۱۱۰ [2] رموز ص ۱۲۶ [3] جاوید نامہ ص ۱۵۰، ۲۲۳، ۲۳۸ [4] جاوید نامہ ص ۲۴۲

خصائل ہیں، جو ایک پسندیدہ انسان کے لیے لازم ہیں۔

ارمغانِ حجاز میں حضورِ عالمِ انسانی کے تحت بھی اسی قسم کے اوصاف کا تذکرہ ہے۔ ندرت کا ذوق اولوالعزمی اور ولولۂ عمل، افکار کی بلندی، موت سے بے خوفی علم و محبت کا شوق اس کے کردار کے خاص اجزا ہیں۔ نظم طلوعِ اسلام[1] میں مردِ مسلمان کے اوصاف کے بارے میں ایک پورا بند ہے۔ اس میں صداقت عدالت، شجاعت کے علاوہ ایمان، اخوت و محبت، فقرِ بوذر، زورِ حیدر، صدقِ سلمان ایمانِ محکم اور ذوقِ یقین کے علاوہ مصافِ زندگی میں سیرتِ فولاد مگر شبستانِ محبت میں حریرِ پرنیاں بن جانے کی تلقین کی ہے۔

ان تفصیلات کی مدد سے اقبال کے پسندیدہ انسان کی مکمل تصویر سامنے آجاتی ہے۔ بظاہر اقبال کا یہ تصور مثالی ہے اور کہا سکتا ہے کہ عملی دنیا میں اتنا جامع اور مکمل انسان نہ مل سکتا ہے نہ بن سکتا ہے۔ اس کے باوجود یہ کہنا ممکن ہے کہ اقبال کا پسندیدہ انسان نایاب نہیں اور ایسا انسان بننے کی آرزو غلط اور بے جواز نہیں۔

ایک نئی دنیا کی آرزو اور ایک نئے آدم کی تلاش ادب و فکر کی دنیا کی دیرینہ آرزو ہے تاریخ کے ہر دور میں مفکروں اور ادیبوں نے اس دریافت کے لیے ناول اور ڈرامے لکھے اور نظمیں مرتب کیں۔ اور ان کے ان تصورات کا ذہنِ انسانی پر گہرا اثر ہوا۔ اور تبدیلی و تخلیقِ آدمِ نو کی آرزو نے عملی طور پر نئے آدمی بھی پیدا ہوئے۔ نطشے، روسو اور طالسطائے نے جس قسم کے انسان پیدا کرنے کی آرزو کی تھی ویسے انسان محدود پیمانے پر ہی سہی، پیدا ہو کر رہے۔

اقبال نے جس دور میں ہمیں اپنے پسندیدہ انسان کا تصور دیا اس اثنا میں یورپی انسان ایک خاص تاریخی المیہ سے گزر چکا تھا۔ اور فکر و سیاست کی سہ صد سالہ تاریخ نے انسان کے بارے میں سائنسی علوم مثلاً نفسیات اور ANTHROPLOGY اور دیگر علوم کے اثر اور کچھ تمدنی و سیاسی تجربات کے تلخ کے تحت، ایک خاص قسم کا تصور ابھار رکھا ہے۔ یہ سارا تصور جزویت، کلبیت اور یک طرفہ پن اور قنوطیت کے عیوب سے داغ دار ہے، چنانچہ انسان کی جو تصویریں اس مغربی ادب نے ہمیں دین

---

[1] طلوعِ اسلام، صہ ۳۰۰

ان میں پورا انسان کہیں نہیں ملتا۔ بلکہ ادھورا انسان بھی خال خال ہی ملتا ہے۔ چنانچہ ان ادوار کے مفکر اور ادیب انسان کی آدھی ادھوری اور ٹیڑھی میڑھی شکل ہی دکھاتے ہیں اور گزشتہ دو تین صدیوں میں تو انسان کچھ کا کچھ ہو کر عجیب عجیب صورتوں میں ہمارے سامنے آتا ہے۔ مثلاً ایک زمانے تک نیک انسان یورپ کا بھی پسندیدہ نصب العین تھا۔ پھر نیک انسان کے تصور نے فطری گناہ گار کا رنگ اختیار کیا۔ پھر عقلی انسان سامنے آیا۔ پھر عقلی سے جذباتی، باغی اور پھر اس سے آگے سائنسی مشینی انسان پھر سائنسی انسان سے نفسیاتی حیوان تک اور اب آخر میں لامقصد، بہکا ہوا، بھٹکا ہوا شکست ریخت پر آمادہ انسان غرض ان ادیبوں میں رنگا رنگ انسان ملتے ہیں۔ جو یورپی فکر کے داخلی انسان کا پتہ دیتے ہیں۔

بہت دور جانے کی ضرورت نہیں۔ گوئٹے ہی سے اس کا اندازہ کر لیجیے جس کی شہرہ آفاق کتاب FAUST اپنے زمانے کے انسان کی داخلی ابتری اور اس کی کش مکشوں کا دلچسپ مرقع ہے اس دور کا انسان مروجہ اخلاقی اقدار کا منکر ہو کر اپنے داخلی جذباتی فیصلوں کو سب کچھ سمجھتا ہے۔ عقل پر انحصار کرنا چاہتا ہے۔ مگر اندرونی تسکین پھر بھی نہیں۔

فاؤسٹ بالآخر اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ علم تسکین قلب کا وسیلہ نہیں بن سکتا پھر یہ راز بھی آشکارا ہوتا ہے کہ یورپی انسان خدمتِ انسان کا مدعی ہے مگر دراصل انسانوں پر اقتدار چاہتا ہے ہر چند کہ اس کے لیے علمی اصلاحیں استعمال کرتا ہے اور بات معقول کرتا ہے۔ مگر خلوص ایمان اور تسکین تینوں سے محروم ہے۔

گوئٹے کی رومانیت نے اتنا ضرور کیا کہ تسکین قلب کے لیے محبت کو ضروری قرار دیا۔ مگر HARDY نے TESS کا المیہ دکھا کر تسلی کے یہ دو حرف بھی باطل کر دیئے اور اب STRONGER کا COMUS تو بجز اس کے کچھ نہ نکلا کہ زندگی کا اصل علاج خودکشی ہے۔ مگر ؎

مر کے بھی چین نہ پایا تو کدھر جائیں گے

ادھر روس میں یہ حادثہ پیش آیا کہ انسان کو ایک معاشی مشین بنا دیا گیا اور اصل انسان کی تصویر کشی ممنوع ٹھہری۔ نتیجہ یہ کہ انسان محض نباتی ہو کر رہ گیا۔ انقلاب روس کے بعد انسان کی دریافت ختم ہو گئی۔ اور لکھنے والوں نے ظلم اور دورانتی کے فاصلے مٹا دیئے۔ زندہ انسان کے بارے میں گورکی نے ڈرتے ڈرتے ایک ناول لکھا۔ مگر کیا لکھا کہ اس میں ---- دل کی بات نہ کہہ سکا اور بالآخر لکھنا ہی چھوڑ دیا.... اقبال

مغرب کے انسان کی اس داخلی ویرانی سے بے خبر نہ تھے اسی لیے فرمایا۔ فرنگ دل کی خرابی خرد کی معموری پھر خرد کی معموری کے باوجود یہ ستم ہوا کہ بے خدا اور باخدا وجودی فلسفیوں کا بڑا گروہ اپنی ہستی کے بارے میں مجہول و منفعل باتیں کرنے لگا۔ اور کہا کہ نجات کا سب سے بڑا نسخہ خودکشی ہے ہر چند کہ انا مانو UNOMON کا ہمیں تسخیر اور اظہار قوت کے نسخے سے کچھ تسلی بھی دے جاتا ہے۔ پھر بھی وجودی دنیا اپنے میں گم نہیں اپنے آپ گم ہے اور خودشکنی کی آرزو میں بے حواس پھر رہی ہے ادھر خلا نورد امریکہ کے ذہن و نفس کو دیکھئے تو محسوس ہوتا ہے کہ وہاں کا انسان بھی اپنے آپ کو ڈھونڈ رہا ہے وہ اب انسان نہیں انبوہ کی نوائے شکستہ ہے بخود گم نہیں۔ بیرون از خود گم ہے اس کے پاس سب کچھ ہے مگر وہ یوں مارا مارا پھرتا ہے گویا اس کے پاس نناک بھی نہیں۔

مغربی انسان کی یہ سرگزشت طویل ہوگئی ہے۔ مگر فکر اقبال کے حوالے کے لیے یہ تفصیل ضروری تھی اور اسی غرض سے مجملاً اقبال کے اپنے ملک کے ادب کا تذکرہ بھی لازمی ہے جس کے تصورات سے اقبال نے کچھ نہ کچھ اعتنا ضرور کیا ہوگا۔

۱۸۵۷ء سے پہلے کے اردو ادب و نظریات میں ہمیں دو طرح کے انسان ملتے ہیں رند اور پارسا یہ دونوں نمونے ہمارے پرانے ادب کے خاص نمونے تھے۔ لیکن یہ تہذیب کی سالمیت کا اثر تھا کہ رندی و پارسائی کا امتزاج مغلیہ تہذیب کے آخری دور کا ایک خاص رنگ بن گیا تھا۔ رندی اپنی جگہ مسلم اور پارسائی اپنی جگہ محفوظ۔ مگر کوشش کا رخ امتزاج کی طرف ہی تھا اور عموماً یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس زمانے کا عام معاشرہ دین دار مسلمان کو اپنا خاص نمائندہ سمجھتا تھا۔

سرسید احمد خان نے ہمیں ایک عقل پرست دنیادار انسان کا تصور دیا۔ اس وقت سے، ہمارے تصور انسان پر یورپی فکر و ادب کا سایہ پڑنے لگا اور نذیر احمد کے صالح انسانوں کے باوجود ہمارا ذہنی سفر مشرقی انسان سے زیادہ یورپی انسان کیطرف رہا۔ تحریک رومانیت کے زیر اثر سجاد حیدر یلدرم نے مرزا نشہ تفریح پسند، انسان کی تصویر دکھائی۔ پھر مرزا سعید نے ذہین اور فکر پسند مگر جذبوں سے مغلوب نیشن ایبل عثمان سے ہمیں روشناس کیا۔ نیاز نے، شاعر کا انجام اور شہاب کی سرگزشت میں جذباتی طور پر ہیجان پسند آدمی سے ہمیں ملایا۔ وہ ہمیں قاضی عبدالغفار کی لیلیٰ اور اس کے عاشق کے پیکر میں بھی نظر آیا۔ ہمارے اکثر رومانی کردار حسن پرست، مروجہ نیکی کے مخالف اور گناہ کی تقدیس کرتے نظر آتے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ پریم چند کے سادہ

فرض شناس انسان بھی موجود ہیں اور مسلمان مجاہدین اور غازیوں کی شکلیں بھی نظر آتی ہیں۔ مگر رومانی انسان اس دور کا محبوب انسان تھا۔ اقبال کی وفات کے بعد ترقی پسند انسان ہمارے سامنے آتا ہے جو باعمل اور پر زور تو ہے۔ مگر اخلاق و مذہب کا منکر اور روحانی دنیا کا مخالف ہے اور یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ انسان کے اندر حقیقی دنیا فقط پیٹ کی دنیا ہے۔ باقی جو کچھ ہے وہم اور طلسم باطل ہے اور اب ایک اور نیا انسان کوچہ و بازار میں نکل آیا ہے۔ جس کا باطن ایک رزم گاہ انتشار ہے۔ وہ اس داخلی رزم کے زیر اثر باہر کی ساری دنیا کی شکست و ریخت کو ضروری سمجھتا ہے۔

اقبال نے اپنے زمانے تک کے سب تصورات کے ادھورے پن کا احساس کرتے ہوئے ہمیں ایک نئے آدم یا نئے انسان کا تصور دیا جو مغربی معاشرے کی ابتری کا علاج بھی کر سکتا ہے اور اپنی آرزوؤں کی بھی ایک دنیائے نو تعمیر کر سکتا ہے۔

اقبال کے اس پسندیدہ انسان کے بہت سے خط و خال، قرآن مجید میں موجود ہیں اور پھر اس اسلامی علم اخلاق میں جس پر انہوں نے اپنے تصورات کی بنیاد رکھی ہے۔

کتابی اسلامی علم اخلاق کے پسندیدہ انسان میں اور اقبال کے انسان میں کچھ فرق بھی ہے علم اخلاق کے تصور کا آدمی صدیوں کے تمدنی ہیجانات کی وجہ سے، زندگی کو عقائد و عبادات تک محدود سمجھنے لگا تھا۔ اس سے انیسویں صدی کے اکثر اردو ادیب بھی متاثر نظر آتے ہیں۔ مثلاً نذیر احمد کے انسان دیکھنے میں بہت اچھے لوگ تھے۔ مگر ذوق ہنگامہ سے محروم تھے وہ معاملے کے بھی اچھے۔ مگر ان میں تسخیر اور جہان نو پیدا کرنے کی آرزو نہ تھی۔ حالی کا انسان بھی بہت شریف انسان ہے۔ مگر ٹھنڈا ٹھنڈا اور بے حد مصلحت پسند اور نرم، سرسید احمد خان کا انسان بڑا مستعد اور پابند وقت مگر غیر مقلدی کے دعوے کے باوجود بے حد مقلد، وہ تو چھری کانٹے ہی کو پوری تہذیب سمجھنے لگا تھا۔

یہ تو بھلا ہوا کہ اتحاد اسلام تحریک لکھنے والوں نے، ایک غیور اور بے باک مجاہد کا تصور بھی ابھارا جس کے نقشے شبلی کی نظموں اور کتابوں اور ابوالکلام کے مضمونوں میں ملتے ہیں۔ غور کیجئے تو اقبال کی تصویریں انہیں تصویروں کی توسیع و تکملہ ہیں۔ اقبال کا انسان یورپی انسان سے بھی مختلف ہے اور وہ یوں کہ یورپ میں دو صدیوں سے کسی پورے انسان کا بلکہ با اخلاق انسان کا تصور ہی غائب ہے یہ انسان ایمان کو نہیں مانتا زیادہ سے زیادہ علم و عقل کا پرستار ہے اور اسی کو کافی سمجھتا ہے۔ لیکن اقبال کے انسان کا سب سے بڑا پیمانہ شناخت ایمان ہی ہے۔

یورپ کا ایک بااثر گروہ متوازن اور تربیت پذیر انسان کو بھی نہیں مانتا۔ اس کا یہ عقیدہ ہے کہ انسان جس قسم کا حیوان ہے اس کی وجہ سے وہ بااخلاق بن بھی نہیں سکتا۔ وہ حیوان ہے اور حیوان ہی رہے گا اس کے لیے فقط یہ ممکن ہے کہ وہ علم حاصل کرتا جائے اور سائنس کی مدد سے اپنے خارجی نظام کو برقرار رکھتا جائے لیکن ظاہر ہے کہ یہ تجربہ اب کچھ چل نہیں رہا اور خارجی نظام ہر وقت انتشار کی زد میں رہتا ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ سائنس چمک تو پیدا کر سکتی ہے۔ لیکن از خود توازن پیدا کر نہیں سکتی، جب تک اس کے ہمراہ کوئی اخلاقی یا روحانی یا ذوقی سہارا نہ ہو۔ اقبال کا خیال ہے کہ انسانی امور میں یہ توازن ایمان اور عشق سے پیدا ہو سکتا ہے اسی لیے بار بار کہا کہ زیرکی ابلیس کا خاصہ ہے اور عشق آدم کی خصوصیت ہے..... اور اقبال کے خیال میں یورپ کا انسان زیرک تو ہے، مگر متوازن نہیں اور تعجب کا مقام یہ ہے کہ یہ نکتہ شہر اقبال کے لوگ بھی بھول گئے ہیں۔ چنانچہ یہاں بھی زیرکی ہی زیرکی ہے اور زیرکی بھی وہ جو صرف تن کے لیے مفید ہو اور وہ شے جسے اقبال نے عشق و فقر کہا تھا اب وہ تقریباً مفقود ہے۔ بہرحال اقبال کا پسندیدہ انسان ذی علم تو ہو سکتا ہے مگر چالاک، تن پرست، موقعہ پرست اور خود غرض نہیں ہو سکتا۔

یورپی انسان (اور اس سے اثر پذیر اس ملک کے جدید انسان) اور اقبال کے انسان میں ایک بڑا فرق اور بھی ہے..... یہ ہے ضبطِ نفس اور بے لگام آزادی کا فرق یورپ کے فکر اور ادب میں آزادی پر اتنا زور دیا گیا ہے کہ اس تہذیب میں کوئی شخص کسی کو کسی بات پر ٹوک نہیں سکتا۔ یہ سمجھ لیا گیا ہے کہ انسان کے اندر جو جذبے موجود ہیں ان کی تہذیب و تربیت کی کوشش انسانی آزادی کے فطری حق پر حملہ ہے اس کا جو نتیجہ نکلا ہے اس پر گفتگو تحصیل حاصل ہے۔

ادھر اقبال کے نظام فکر میں کمال انسانی کے لیے ضبط نفس بنیادی طور پر ضروری ہے.... اور اقبال بلکہ اسلام کے نظام تربیت میں اس ضبطِ نفس کے بغیر ذہن و نفس کی ترقی ناممکن ہے اقبال کے پسندیدہ انسان کے لیے ضروری ہے کہ وہ اپنی خواہشات پر قابو پائے۔ اسے غیر معتدل لذات سے بچنا ہوگا۔ اسے اقتدار اور ہوس زر کی ترغیبات میں بھی دامن بچا کے چلنا ہوگا۔ حلال اور حرام میں امتیاز کر کے حرام سے پرہیز کرنی ہوگی۔ اسے اپنے اوپر اس درجہ قابو پانا ہوگا کہ اپنا کمایا ہوا مال دوسروں پر خرچ کرنے میں اسے مسرت ملے گی۔ زکوٰۃ، صدقات اور خیر کی خاطر اپنے ہی مال کے نفع سے دستبردار ہونا گا..... اور طبیعت چاہے یا نہ چاہے خدا کے احکام کے سامنے سر جھکانا ہوگا۔

ڈسپلن کے یہ انداز مغرب میں بھی کسی اور صورت میں موجود ہوں گے۔ مگر اقبال اور اسلام نے فرد سے نفس کی جو لڑائی مانگی ہے۔ اس کا جواب مغرب میں نہیں اور اب اس ڈسپلن کی کمی نے ہمارے یہاں خودسری سرکشی اور مادر پدر آزادی کے جو رنگ اور بیرنگ دکھائے ہیں وہ محتاج تبصرہ نہیں۔

کوئی بے قرار مستفسر یہ پوچھ سکتا ہے کہ اقبال کے پسندیدہ انسان کا ذوقیات کے بارے میں کیا رویّہ ہوگا۔ جہاں تک میں غور کرسکا ہوں۔ یہ انسان اپنی سختی، سخت کوشی اور خشن پوشی کے باوجود، شعر و ادب کا دلدادہ شخص ہوگا۔ ترتیل اور حسنِ صوت سے لذت گیر ہوگا۔ بشرطیکہ یہ نغمہ افسردہ کرنے والا نہ ہو۔ تصویر کا بھی وہ مخالف نہ ہو۔ مگر اس کا بہترین فن، تعمیر کا فن ہوگا جو صلابت کے اندر لطافت کی نمود کرسکتا ہے۔ یہ انسان رقصِ تن کو خارجی ابال سمجھے گا۔ البتہ رقصِ جان کا قائل ہوگا۔ معلوم نہیں اقبال کے معاشرے کے لوگوں کا ڈراما کے بارے میں کیا خیال ہوگا۔ میرا خیال ہے کہ وہ ڈرامے کے مخالف نہ ہوں گے۔ لیکن تمثیل میں چونکہ خودی کا ضیاع ہے اور زندگی کا ڈراما افسانہ و تمثیل سے زیادہ حقیقی اور یقینی و قطعی ہے اس لیے اس معاشرے کا انسان زندگی کے واقعی ڈرامے کو پرمعنی بنانے کی سعی کرے گا۔ اور زندگی کی مہمات کو ترجیح دے کر خیال و تخیل میں اپنی محاکات کی قوتوں کو ضائع نہ کرے گا۔ ڈراما پسندی کے اس دور میں یہ بات عجیب معلوم ہوتی ہے۔ مگر نظر اجتہادی چاہیے . . . . آخر یہ کیوں ضروری ہے کہ یورپ والوں کی بات ہر معاملے میں حرفِ آخر ہے۔ کہیں تو ہمیں اپنا اجتہاد منوانا ہی چاہیئے۔

اقبال کے پسندیدہ انسان کی تصویر کشی ہو چکی۔ اب اس اعتراض کا جواب دینا باقی ہے کہ اقبال کا انسان مثالیت کے اعتبار سے تو ٹھیک ہے۔ لیکن عملی دنیا کے لیے اس کی حیثیت کہیں مشکوک تو نہیں؟ یعنی کیا ایسا انسان (مجموعہ اوصاف) اس دنیا میں ممکن بھی ہے؟ کیا تربیت سے بھی ایسا انسان ظہور میں آ سکتا ہے؟ کہیں یہ تو نہیں کہ انسان کی یہ تصویر کشی ماضی کی حد تک تو ٹھیک ہو۔ مگر حال و مستقبل کی دنیا کے لیے جب ٹکنالوجی اور سائنس نئے متخالف سیاسی نظریوں اور پے بہ پے واقعات و حوادث نے، انسان کے دل اور دماغ دونوں کو بدل دیا ہے اب ایسے انسان کا انتظار محض خواب میں خیال ہی کا معاملہ ہو ے

تھا خواب میں خیال کو تجھ سے معاملہ
جب آنکھ کھل گئی تو زیاں تھا نہ سود تھا

لیکن غور سے دیکھا جائے تو خدشے کی کوئی بات نہیں۔ یہ قصّہ سارا آیڈیلزم کے معنی و مفاد کے بارے میں مغالطے اور الجھن سے پیدا ہوتا ہے! آیڈیلزم نام ہے بہترین کی آرزو کا، یعنی وہ آرزو جو تمام و کمال پوری نہیں ہوتی مگر بہتر کے حصول میں مدد دیتی ہے۔

سو بہتر کی آرزو کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں اور بہ سے بہتر بن جانے میں کوئی دغدغہ بھی تو نہیں یہ اخلاقیات کا مسلمہ اصول ہے کہ وسط حقیقی کا حصول تو ناممکن ہے۔ لیکن وسط حقیقی کی طرف زیادہ سے زیادہ بڑھ کر عدل اور حسن کی ایک لچک دار کیفیت پیدا ہو سکتی ہے۔ جس میں انسان وسط یعنی توازن کی طرف کبھی بڑھتا ہے کبھی پیچھے ہٹتا ہے جو انسان وسط کے زیادہ قریب ہوتا ہے وہی متوازی انسان ہے۔ مغرب کے بہت سے دبستان اس وسط کے اب قائل نہیں۔ رومانیت کا پرستار اپنے آپ کو بہتر بلکہ بہترین صورت میں دیکھنے کی آرزو رکھتا ہے۔ مگر وہ اتنا بہک گیا ہے کہ اپنے سوا اسے دنیا میں کچھ نظر ہی نہیں آتا ہے چنانچہ نظم کائنات میں وہ مصرع واحد کی صورت اکھڑا اکھڑا پھرتا ہے۔ یہی حال حقیقت نگاری کا ہے۔ مغرب کی حقیقت نگاری اصل میں بُری تو نہ تھی۔ مگر اس میں اتنی شدت برتی گئی کہ حقیقت نگاری مریضانہ بدنگاری بن گئی۔ اسی طرح فطرت نگاری اور نفسیات کے اکثر مذہبوں نے انسان کو پیش کرنے میں بھر مبالغے سے کام لیا اور بچارے انسان کے لیے بدلنے اور بہتر انسان بننے کی ساری آرزو ختم کردی۔

ان حالات میں آیڈیلزم ہی زہر کا تریاق ہے۔ بہتر بن جانے کی آرزو میں جب کہ بہتر بن جانا ممکن بھی ہے۔ بھلا قباحت کیا ہے۔

آج کل بہت سے لوگ ہمیں کہتے ہیں: ہماری ترقی کا انحصار سائنٹفک رویّہ پیدا کرنے پر ہے اگر یہ تلقین درست ہے تو یہ بھی تو ایک طرح کی تبدیلی ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ نفس انسانی میں تبدیلی ممکن ہے پس آیڈیلزم کی مدد سے تبدیلی پیدا کرکے بہتر بن جانے یا بنا دینے کی آرزو جائز اور مؤثر آرزو ہے، ظاہر ہے کہ اقبال کے معاشرے کا ہر فرد کامل انسان نہ ہوگا۔ مگر ہر فرد کو بہتر سے بہتر انسان بن جانے کی آرزو کرنے میں کیا برائی ہے اور سچ یہ ہے کہ ہمیں موجودہ حالات میں ایسے انسانوں کی ضرورت بھی ہے۔

اقبال کا ادبی فن

اقبال کی حکیمانہ عظمت مشرق و مغرب میں تسلیم کی جا چکی ہے۔ مگر ان کی ادیبانہ فن کاری کا ابھی تک جہاں تک مجھے معلوم ہے، مکمل تجزیہ نہیں ہوا۔ ان کی شاعری ان کی حکمت کے نیچے دب سی گئی ہے اور اس لحاظ سے کہ اقبال کی شاعرانہ عظمت ان کی حکیمانہ عظمت سے کسی طرح کم نہیں، ان پر اکثر تنقیدیں ان کے لیے جہاں وسیع عظمت بنی ہیں، وہاں ایک حد تک حجاب عظمت بھی ثابت ہوئی ہیں۔ فیضی نے جب یہ کہا تھا کہ "امروز نہ شاعرم، حکیمم" تو اس سے دور کی مروجہ اقدارِ فن کا پتہ چلتا ہے اور ہر چند کہ خود اقبال بھی شاعری کے لقب یا خطاب سے بچتے رہے۔ مگر ان کا زمانہ یا کم از کم ان کے بعد کا تنقیدی شعور ان کے فن کو حکمت سے کسی عنوان کم تر نہیں سمجھتا اور یہ خیال کرتا ہے کہ فضیلت کے اعتبار سے کسی ایک کی ترجیح اور کسی دوسرے کی تقبیح نہ صرف خلافِ حقیقت بات ہے بلکہ انسان کی ہمہ گیر صلاحیتوں کی ناسپاسی بھی ہے۔ اور اس پر اضافہ یہ کہ اقبال نے فن شعر کو خود بھی نہ صرف سراہا بلکہ حکمتِ محض کے مقابلے میں اس کی فضیلت بھی بیان کی۔ ؎

شعر اگر سوزے ندارد حکمت است

جس کا مطلب یہ ہے کہ شعر، اگر پُرسوز ہے تو حکمت سے بلیغ تر ہے اور حکمت تب شعر کا درجہ حاصل کر سکتی ہے جب پُرسوز ہو اور سچ پوچھیے تو اقبال کی شاعری کو حکیمانہ شاعری کہنے سے بھی بات نہیں بنتی۔ کیونکہ حکیمانہ شاعری اپنی ماہیت کے اعتبار سے فن پر کچھ زبردستی سی ہے۔ اسی سبب سے حکیمانہ شاعری اکثر اوقات بے مزہ اور خشک ہوتی ہے اور کبھی تو ایسا ہوتا ہے کہ اس طریق کار کی وجہ سے شاعری کی صورت تو بنتی نہیں۔ البتہ شاعر اپنے فلسفے کو زخمی کر بیٹھتا ہے یہ صحیح ہے کہ اب کچھ

یہ خیال بھی تسلیم ہو چلا ہے کہ شاعری اور سائنٹیفک یا سائنسی افکار میں کوئی اصولی لڑائی نہیں، چنانچہ کچھ لوگ شاعری اور میکانکی زندگی کے مابین مصالحت کرانے کی سعی کر رہے ہیں۔ مگر شاعری کے اس تصور کو ابھی قبولِ عام حاصل نہیں ہوا۔ کیونکہ سائنسی شاعری میں جذباتی برقاؤ ELECTRIFICATION کی کیفیت نہیں ہوتی۔ وجہ ظاہر ہے اور وہ یہ کہ شاعرانہ برقاؤ کا پاور ہاؤس سائنس اور فکر کے پاور ہاؤس سے جدا واقع ہوا ہے۔ شاعری میں اصل لہر جذبے اور تخیل کے منبع سے ابھرتی ہے اور سائنسی فکر کی لہر تجربی شعور سے اٹھ کر عام راستوں سے مخاطب تک پہنچتی ہے اس میں مخاطب کے لیے کوئی انوکھی اور چونکا دینے والی بات نہیں ہوتی، اس لیے تخیل میں کوئی حرکت پیدا نہیں ہوتی۔ ہاں یہ ہے کہ بعض شاعرانہ عقلی یا تجرباتی حقائق میں جذباتی "برقاؤ" پیدا کرنے کے لیے خیال اور جذبے کے پاور ہاؤس سے عارضی CONNECTION جوڑ کر حکمت کو شاعری بنا لینے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ مگر کون کہہ سکتا ہے کہ اس کے باوجود بھی وہ اعلیٰ شاعر قرار دیئے جا سکتے ہیں یا نہیں [1]

انہی وجوہ سے مجھے ہمیشہ تامل رہا ہے کہ میں اقبال کی شاعری کو حکیمانہ شاعری کہوں، کیوں کہ اس طرح اقبال کی شاعرانہ عظمت کو نقصان پہنچتا ہے۔ اور پھر مسئلہ یہ بھی تو پیدا ہو جاتا ہے کہ اقبال سب سے پہلے کیا تھے حکیم تھے۔ یا شاعر؟ بہ حیثیت شاعر بڑے تھے یا بہ حیثیت حکیم؟ اور مجھے اس کا فیصلہ کرنے میں بڑی دشواری پیش آ رہی ہے۔ کیونکہ میں اقبال کو سچ مچ ایک ادبی فن کار سمجھتا ہوں۔ بلکہ یہ کہنے پر مجبور ہوں کہ وہ اصلاً ایک عظیم فنکار ہی تھے۔ مگر اس فیصلے پر کسی کو پریشان ہونے کی ضرورت نہیں کیونکہ میں اس زمانے کا آدمی ہوں جس میں کسی اعلیٰ فنکار کو کسی بڑے حکیم کے برابر کہہ دینا کوئی بُری بات نہیں۔ ہمارے زمانے میں فنکار کا رتبہ تسلیم کر لیا گیا۔

---

[1] LAURENCE LERNER نے اپنی کتاب THE TRUEST POETRY کے ایک باب LITERATURE IS KNOWLEDGE میں اس موضوع پر بہت عمدہ بحث کی ہے۔ اس سلسلے میں اس نے MAXEAS TMAN کی کتاب THE LITERARY MIND کے حوالے سے شاعری کو ایک سائنسی چیز بھی کہا ہے۔ اگرچہ اس کتاب میں ادب کے دوسرے نظریات کو بھی پیش کیا ہے۔

اس میں تو کچھ شبہ نہیں کہ اقبال کی ذات میں متعدد قابلیتیں جمع تھیں، جس طرح فن میں ان کا مقام بڑا ہے اسی طرح حکمت میں بھی ان کا مقام محفوظ ہے ان کے ہاں حقائق کو بھی مرکزی حیثیت حاصل ہے۔ ان کی شاعری میں مابعد الطبیعات، کائنات وحیات کے مسائل اور بنی نوع انسان کی تقدیر اور نصب العین سے متعلق منظم افکار پائے جاتے ہیں۔ مگر یہ افکار منطقی قضیوں کے سلسلے نہیں ان میں شاعری بھی ہے ان کی شاعری شاعری بھی ہے اور علم بھی اور یہی چیز ان کے ذہنی تمثیل گوئٹے کو بھی حاصل تھی، اس کی تخیلی صلاحیت اس کے فکر کو اتنی خوبصورت شکل میں ڈھال لیتی تھی کہ خشک ترین فکری حقائق بھی تصاویر رنگین بن کر اعلیٰ ادب کی سطح پر جا پہنچتے تھے۔

اس تمہید کے بعد اقبال کی ادیبانہ فن کاری کی بحث آتی ہے۔ مگر اس کے لیے بھی ان کی تخلیقی صلاحیت کی نوعیت اور مزاج کے خاص رنگ پر ایک مقدمہ ضروری ہے۔ اقبال کے بعض نقادوں نے ان کے مزاج کو رومانیت سے متصف قرار دیا ہے۔ بعض نے ان کو کلاسیکی ربط و نظم کا دلدادہ خیال کیا ہے اور بعض کو ان کے کلام میں حقیقت نگاری بھی دکھائی دیتی ہے۔ مگر حقیقت شاید یہ ہے کہ ذہنی افتاد کی ہمہ رنگی یہاں بھی موجود ہے۔ ان کا تخلیقی مزاج صد رنگ واقع ہوا ہے۔ مگر چہ یہ کہنا بھی غلط نہیں کہ ان کے ذہن کا امتیازی خاصہ رومانیت ہی ہے اور وہ منطقی، فکری حقیقتی ہونے کے باوصف بڑی حد تک رومانی رنگ تخلیق اور انداز طبیعت کے مالک ہیں۔ مثلاً انہیں غبار آلود ماضی سے لگاؤ اور دھندلے مستقبل کی لگن ہے وہ اندھیرے میں چھپی ہوئی دوریوں اور فاصلوں سے الفت رکھتے ہیں اور ان کے ذہن کے یہ وہ خواص ہیں جن سے انکار کرنا ممکن نہیں اور یہ سب کچھ رومانیت ہی کا پرتو ہے۔ ان کی رومانیت سائنسی حقیقتوں کی دشمن اور ان کا تعقل ان کے تخیل کا رقیب نہیں بلکہ ہمراز و ہمدم ہے جو عقلی حقائق کو بھی کشتِ گل بنا کر پیش کرتا ہے اور مجرد فکر اور منطق کے بے رنگ خاکوں میں بھی شعر کا رنگ یوں بھر دیتا ہے کہ تعقل کی خشک زمین سے ادب کے گل بوٹے ابھر آتے ہیں۔

اس سلسلے میں اقبال کے طرز اظہار کی بحث بھی آتی ہے، اقبال کی استعارہ پسندی سے تو انکار نہیں

لے گوئٹے کے ایک نقاد KARL VIETOR نے GOETHE, THE THINKER میں گوئٹے کے ذہن کی اس ثنویت بلکہ جامعیت کا بہ تفصیل ذکر کیا ہے۔

کیا جاسکتا۔ استعارہ نہ ہو تو شاعری کا ایجاز ختم ہو جاتا ہے رسکن کے اس خیال سے بے نیاز ہو جانا بھی مشکل ہے کہ شاعری میں جھوٹ استعارے کے راستے سے داخل ہوتا ہے اور رفتہ رفتہ شاعری اور حقیقت کے درمیان ایسی خلیج حائل ہو جاتی ہے جو پاٹی نہیں جا سکتی۔ رسکن نے اس معاملے میں کچھ انتہاپسندی بھی دکھائی ہے۔ کیونکہ استعارہ شاعرانہ زبان کی ایک بہت بڑی خصوصیت ہے شاعری میں استعارہ نہ ہو تو شاعری اور شاعرانہ نثر کے فاصلے سمٹ کر رہ جائیں۔ رسکن کو تشبیہ میں سچائی کی چمک دکھائی دیتی ہے۔ مگر تشبیہ ایک طویل عمل ہے اور اصل میں اس کا بہترین مقام ادبی نثر ہے نہ کہ شاعری جس میں صرف ایک جھلک پوری چہرہ کشائی کی قائم مقامی کرتی ہے۔

اقبال کے طرزِ بیان میں استعاریت موجود تو ہے۔ مگر اقبال کے مزاج کی ساخت تشبیہ کی حقیقت نمائی سے زیادہ مانوس معلوم ہوتی ہے اور چونکہ اقبال اصلاً ایک نظم نگار ہیں اس لیے وہ پھیلی ہوئی مماثلتوں کی طرف زیادہ جھکاؤ رکھتے ہیں اور یہ چیز ان کے اس دورِ شاعری میں بالخصوص شاعری میں زیادہ ہے۔ جو انگریزی اور جرمن رومانی شاعری سے متاثر ہے

بایں ہمہ اقبال کے ہاں استعارہ ہے اور استعارہ ان علامتوں کی صورت میں ہے جو فارسی شاعری سے ماخوذ ہیں۔ اسی کی بنا پر اقبال کے ہاں علامتیت کی موجودگی بیان کی گئی ہے۔ مگر بڑا سوال یہ ہے کہ ان کے یہاں علامتیت SYMBOLISM کی کیفیت کیا ہے اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ اردو اور فارسی شاعری کی عام علامتیں ان کے یہاں موجود ہیں رہرچند کہ ان علامتوں کے بعض مفہوم اقبال کے "ذاتی مفہوم"[ل] لیے ہیں۔ مثلاً لالہ، شہباز و شاہین وغیرہ، مگر علامتیت کی منظم مغربی تحریک تو مذکورہ بالا علامتی انداز سے خاصی مختلف ہے، مغرب کی علامتی شاعری بڑی حد تک خالص محسوسیت اور تعقل کے خلاف ایک داخلی ردِ عمل ہے جو شاعر کو اظہارِ حال کے بجائے اخفائے حال پر مجبور کرتا ہے اور اس کو اس بات پر آمادہ کرتا ہے کہ وہ اپنے احساسات و تجربات کے اظہار کے لیے ایک "خفیہ زبان" وضع کرے تاکہ اس کا قاری اس کی بات کو سمجھ نہ سکے، جیسا کہ سی۔ ڈے۔ لیوس نے ایڈمنڈ ولسن کے ایک اقتباس سے واضح کیا ہے۔

ل ذاتی مفہوم کی تعریف کے لیے دیکھیے۔
C.D. LEWIS. POETIC MAGE.

THE SYMBOLS OF THE SYMBOLIST SCHOOL ARE USUALLY CHOSENARBITRARILY BY THE EACTS TO STAND FOR SPECIAL IDEAS OF HIS OWN - THEY ARE A SORT OF DISGUISE FOR THEIR IDEA

اس کا مطلب یہ ہوا کہ علامتیت ایک طرح کی "ٹھگی" ہے۔ یعنی قاری کے ساتھ ٹھگی! ــــــ یہ ایک طرح کی نجی زبان یا "زمین معنٰی" طرز بیان ہے۔ جسے شاعر خود ہی جان سکتا ہے، اور قاری اگر جاننا بھی چاہے تو بڑی دیدہ ریزی اور تحقیق سے جان سکے گا۔ یہ ابلاغ کی زبان ہے ہی نہیں بلکہ یہ تو اظہار کا وسیلہ بھی نہیں یہ اگر کچھ ہے تو فقط از و خیزد بر و ریزد کے مصداق اپنے دل کی بات اپنے ہی سے ہے اور وہ بھی ایسی رازداری سے کہ کراماً کاتبین کو بھی خبر نہ ہونے پائے۔ بعض لوگ اس کو استعاری زبان کہتے ہیں۔ مگر یہ غلط ہے، استعارہ کم از کم عرفی مماثلت پر قائم ہوتا ہے۔ جس کو سمجھ لینا مشکل نہیں ہوتا۔ علامتیت تو سمجھانے کے لیے ہوتی ہی نہیں۔ چھپانے کے لیے ہوتی ہے۔ صوفیانہ علامتیت میں پھر بھی ایک روزن کھلا ہوتا ہے جس سے حقیقت کو پہنچنا ممکن ہو جاتا ہے۔ صوفیانہ شطحیات بھی کچھ کچھ سمجھ میں آجاتے ہیں۔ مگر مغرب کی علامتیت "ادنیٰ علابست" سے بھی گریزاں ہے۔ اگرچہ خود شاعر کو یہ شعور ضرور ہوتا ہے کہ میں ٹھگی کرنے لگا ہوں۔ لے

جہاں تک میں سمجھ سکا ہوں اقبال کے ہاں یہ "ٹھگی" موجود نہیں۔ اقبال کے یہاں علامت اظہار کی امدادی ایجنسی ہے، رکاوٹ اور قدغن کا ذریعہ نہیں اقبال تو شاید اس رمزی اور علامتی زبان کے بھی کچھ زیادہ معترف نہیں جو محمود شبستری نے "گلشن راز" میں استعمال کی ہے اور بعض بعض موقعوں پر اخفا کا ذریعہ بن گئی ہے۔ اس کے باوجود اقبال کے یہاں علامتیں موجود ہیں۔ انہوں نے بعض مخصوص علامتوں

لے CHARLES FIELDELSON نے SYMBOLISM AND AMERICAN LITERATURE - P. 174 میں علامتوں کے نصب العین کو ذرا وضاحت سے پیش کیا ہے، اور کہا ہے کہ علامت دراصل اظہار سے گریز کا وسیلہ ہے۔

کے علاوہ روایتی یا معروف علامتوں (CONVENTIONAL SYMBOLS)[1]
سے بھی خوب فائدہ اٹھایا ہے اور یہ استعارے اتنے واضح ہیں کہ ان سے افہام و تفہیم کی راہ میں کوئی
دشواری پیدا نہیں ہوتی۔ اگرچہ یہ صحیح ہے کہ اس میں دائرہ خطاب محدود ہو گیا ہے۔ لیکن یہ یاد رہے
کہ اقبال کے مخاطب وہ لوگ ہیں، جن کے متعلق انہیں معلوم تھا کہ یہ لوگ صوفیانہ شاعری کی زبان جانتے ہیں۔

اس گفتگو سے واضح کرنا مقصود تھا کہ اقبال کو مغرب کی علامتی تحریکوں سے وابستہ کرنا صحیح معلوم نہیں ہوتا
اس لحاظ سے اقبال کو اگر ہم محض RATIONALIST ROMANTIC شاعر ہی کہہ دیں تو اس میں کوئی
غلطی نہیں ہوگی۔ مگر اس سلسلے میں بھی یہ یاد رکھنا ہوگا کہ اقبال کی رومانیت سے رومانیت کی بہت سی
غیر معقول قسمیں یا کیفیتیں خارج ہیں اقبال کے یہاں FORM یا ہیئت کا احساس پایا جاتا ہے اور یہ معلوم
ہے کہ بے ہیئتی کا مسلک، رومانیوں کی ایک مرغوب روش رہی ہے خاص طور سے جرمن ادب کے اس
زمانے میں جسے عرف عام میں ANTI ANFKLARUNG دور کہا
جاتا ہے یہ وہ دور ہے، جس میں سابقہ کلاسیکی ضابطہ بندی اور ہیئت ود پر کلاسیکیوں کے اصرار کے
خلاف شدید رد عمل ہوا۔ ANTI-ANFKLARUNG والوں کو یہ ضد تھی کہ ادب پارے کی
تشکیل میں آزاد، بے قید شخصی رجحان طبع ہی سب سے بڑا فیصلہ کن عنصر ہے[2] ادب پارے میں بے وضعی
یا بے ہیئتی کا تخیل عجیب شے ہے پھر کیا ادب من کی موج ہے؟ مگر من کی موج تو بہت اچھا استعارہ ہے
کیونکہ من کی موج کے لیے بھی تو کوئی سانچا ہونا ہی چاہیئے۔ جس میں سما کر وہ خوبصورت شکل اختیار کر سکتی ہے
یہ بے وضعی تو مجذوب کے بے ربط قول اور بے آہنگ خرام سے مشابہ کوئی چیز ہے! بہر صورت یہاں بحث
اقبال کی ہے اور ان کا طرز اظہار شخصی اور انفرادی ہونے پر بھی من کی بے قید موج نہیں اور اگر کہیں ہے
بھی تو یہ فکرِ رواں کا ایک سلسلہ وابستہ ہے یوں کہیے کہ ان کے من کی موج سے کوئی جُدا شے نہیں۔!

اسی طرح اقبال کی رومانیت کو بے عقلی اور لافکری سے کوئی تعلق نہیں۔ رومانیت کی ایک انتہا

---

[1] C.D LEWIS کی کتاب THE POETIC IMAGE

[2] JAMES JOYCE BY TINDALE

پسندانہ صورت یہ ہے کہ اس میں عقلی حقیقت کے ہر رنگ سے خوف اور گریز ہوتا ہے مگر اقبال کے یہاں حقیقت سے کہیں گریز نہیں اگرچہ اقبال کی حقیقت اس کے خارجی مظاہر تک محدود نہیں اس کے بہت سے داخلی روپ بھی ہیں۔ یہاں مجھے یہ عرض کرنا ہے کہ اقبال اس معاملے میں بھی اپنے محبوب ترین شاعر گوئٹے سے مماثلت رکھتے ہیں جس کے ادب میں رومانیت اور حقیقت اس طرح دست بدست اور قدم بہ قدم چل رہی ہے کہ اس کو خالص رومانی کہنا بھی مشکل ہے اور خالص عقل پسندانہ و حقیقت پرستانہ سمجھ لینا بھی آسان نہیں

خیر! یہ تو سب ہوا مگر یہ سوال ابھی باقی ہے کہ اقبال کی رومانیت کا حدود اربعہ کیا ہے یہ توصحیح ہے کہ اقبال کی آواز سرسیّد کی خشک اور بے روح عقلیت کے خلاف سب سے قوی اور مؤثر احتجاج ہے مگر اس سے بھی انکار نہیں کہ وہ ہیئت اور قواعد شاعری کے بارے میں عموماً اپنی وضع پر قائم ہیں۔ انہوں نے اسلوب اور بیان و اظہار کی ان روشوں کی پابندی کی ہے جو صدیوں سے فارسی اردو میں مروّج ہیں اور بعض نئے اسالیب کو بھی اپنایا ہے ان کے مزاج کا ایک پہلو قدرے کلاسیکی دکھائی دیتا ہے تو دوسرا رومانی، رومانیت کے چند اہم اوصاف ان کے طرزِ فکر و احساس میں موجود ہیں۔ مثلاً یہ کہ ان کی شاعری کے ایک حصّے میں شدید داخلیت ہے انہیں ماضی کی یادوں اور مستقبل کے خوابوں سے محبّت ہے زندگی کی دھندلی فضائیں انہیں عزیز ہیں۔ خالص منطق اور سائنس سے ان کی روح منقبض ہوتی ہے ان کے یہاں جذبے کا شعلہ اور شعلے کے اندر سے اٹھتا ہوا دھواں فضا میں پھیلا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ ان کے افکار میں فرار و گریز کے رجحانات پائے جاتے ہیں ان کے رومانی اندازِ فکر کو زندگی پر بے محابا نگاہ ڈالنے کی عادت ہے۔ انہیں الجھنے کا یعنی داخلی اور خارجی حقیقتوں سے الجھنے کا بڑا شوق ہے۔ وہ تلخ حقیقتوں کا سوگ نہیں مناتے ان پر پل پڑتے ہیں۔ وہ خود اذیت فقیروں FAKERS کی طرح گندے زخموں اور ناسوروں کو دکھا کر جذبۂ تنفّر یا احساسِ رحم کو نہیں ابھارتے۔ جیسا کہ حقیقت نگاروں کو یہ بری لت پڑ گئی ہے۔ ان کا ذہن بے باک ہے اور طبیعت غیور و جسور، وہ منہ بسورنے والے اور گندے کیڑوں کی نمائش کرنے والے شاعر نہیں وہ تلخ حقیقت سے الجھنے کا ایک انداز خاص رکھتے ہیں۔ ان کے یہاں رومانیوں کی سی خلوت پسندی بھی ہے۔ مگر یہ رومانی خلوت پسندی ان کے عمرانی شعور کے پہلو بہ پہلو چل رہی ہے اس معاملے میں وہ روسو کی طرح نہیں کہ انسان کے سائے سے بھی بھاگیں وہ

دراصل جرمن مفکروں کے آئیڈیلزم سے متاثر ہیں اور ادب و شعر میں بھی انہیں فرانسیسی اور انگریز رُمانیوں کے مقابلے میں جرمن شعراء، داوبار گوئٹے، ہائنے اور شیگل وغیرہ سے کچھ زیادہ ہی قربت حاصل ہے[1] بہرحال اقبال اپنے مخصوص "ہوشیار مدہوشی" NOSTOLGIA کے باوجود، بے قید اور لاابالی رومانی نہیں ان کے یہاں درس فلسفہ و اسلوب عاشقی کا امتزاج ہے۔!

ان مباحث کے بعد ادبی فن کی خارجی صورتوں کی نشاندہی کا سوال آتا ہے یہ ظاہر ہے کہ ادبی فن خلا میں معلق نہیں ہوتا۔ شاعر کے مزاج اور ماحول اور تجربات سے اس کا بڑا ناگزیر رشتہ ہوتا ہے۔ تجربات اور کوششِ اظہار کے باہمی تعلق سے وہ شے نمودار ہوتی ہے جسے فن کہتے ہیں۔

شاعرانہ فن میں ایک قابلِ غور سوال یہ ہے کہ کسی شاعر نے اپنے مخصوص تجربات اور انفرادی احساسات کو ظاہری شکل عطا کرنے کے لیے کون سے ذرائع اختیار کیے اور اس سلسلے میں کون کون سی اصناف استعمال کیں اور ان میں سب سے زیادہ کس صنف میں اس کی تخلیقی صلاحیت پھلی پھولی۔

جیسا کہ معلوم ہے اقبال نے فارسی اُردو شاعری کی مشہور اور مروجہ اصناف کو استعمال کیا ہے چنانچہ ان کی طبیعت کشادگی محسوس کرتی ہے۔ مگر معاملہ یہ ہے کہ ان کے یہاں اصناف کو اصولی اہمیت حاصل نہیں۔ ان کے ہاں صورت کی تحریک و تشکیل تجربے کے تابع ہے اسی وجہ سے مروجہ اصناف تو ان کے یہاں ہیں۔ مگر انہوں نے ان کی قدیم معنوی اور ظاہری حد بندیوں کا لحاظ کم رکھا ہے دماسوا اس زمانے کے جسے داغ کے اثرات کا زمانہ کہنا چاہیئے)، اقبال کے یہاں مثنوی، غزل، قطعہ، رباعی وغیرہ کی ظاہری شکلوں کی موجودگی سے یہ گمان نہیں کرنا چاہیے کہ انہوں نے ان اصناف کی روائیتی رُوح کا بھی التزام کیا ہے۔ یعنی ظاہری سانچے کے ساتھ ان خاص مطالب اور خاص قسم کے مضامین کو بھی برقرار رکھا ہے۔ جن کا پرانے زمانے میں ان اصناف سے خاص تعلق رہا ہے۔ مثلاً کسی نظم کا قصیدہ کے مماثل ہونا ممکن ہے۔ لیکن اس میں قصیدے کے مضامین نہیں۔

---

[1] STUDIES IN EUROPEAN LITERATURE BY JANKS LAUERIN P. 24-25

میرا خیال ہے کہ اقبال کے یہاں اصناف کا محض اصناف کی حیثیت سے، کوئی مقام نہیں۔ ان کے یہاں اصل شے پیرایہ بیان یا اسلوب اظہار ہے۔ انہوں نے اپنے پختہ دورِ شاعری میں بیان و اظہار ہی کو مرکزی چیز سمجھا ہے، اصناف کا لحاظ محض ضمنی سی چیز ہے یا ایک تابع حقیقت۔ اس لیے ان کی شاعری کے تبصرے میں غزل، رباعی، مثنوی کے عنوان سے بحث کرنا لاحاصل اور شاید غلط بات ہوگی۔

اقبال کے فن میں سب سے زیادہ اہمیت جس چیز کو حاصل ہے وہ ہے کامیابیٔ اظہار کی آرزو، یعنی پردہ داری سے زیادہ بے پردہ اظہارِ حقائق کی تڑپ، اور پھر اس پر نظر کہ قاری یا مخاطب کو سب سے زیادہ کس اسلوبِ بیان یا اسلوبِ اظہار سے متاثر کیا جا سکتا ہے۔ انہی تقاضوں کے تحت انہوں نے اکثر یہ سوچا کہ ان کے خاص مطالب یا تجربات اپنے لیے کس قسم کا قالب چاہتے ہیں اور موسیقی اور مصوری کی صورتیں کس طرح کی تشکیلات میں پوری ہوتی ہیں۔ اقبال کے یہاں اصناف کا جو تنوع ہے اس سے بھی یہی بات ظاہر ہوتی ہے اس تنوع میں اقبال کے ذہن کے عہد بعہد تغیرات اور تبدیلی مذاق کا حصّہ بھی ہے مگر یہ مسلّم ہے کہ اقبال کے یہاں تشکیل کی رنگارنگی مضمون اور تجربے کی رنگارنگی سے متاثر ہوئی ہے اقبال کی تشکیلات میں مثنویات کی مقدار یا مثنوی نما نظموں کی مقدار شاید سب سے زیادہ ہے۔ مگر قطعات، مثلثات، رباعیات، مخمسات، اور مسدسات بھی کچھ کم نہیں۔ مگر میں عرض کر چکا ہوں کہ اقبال اصناف کا شاعر ہے ہی نہیں وہ تو مضامین و تجربات اور اسالیبِ اظہار کا شاعر ہے۔ ان اسالیبِ اظہار کے لحاظ سے دیکھا جائے تو ان کے اسلوب کی تین نمایاں صورتیں ملتی ہیں۔ اوّل حقائق فکر و حکمت کا صاف صاف بیان جس کو اگر نثر میں بدل دیا جائے تو بآسانی بدلا جا سکتا ہے۔ دوسری صورت یہ ہے مخاطبہ اور مکالمہ کا اسلوب جو ہم کلامی اور حکایت سے لے کر تقریباً ڈراما کے انداز تک کئی صورتوں میں ظاہر ہوا ہے اور تیسری صورت ہے، وہ ایمائی طرزِ بیان جسے LYRICISM کے نام سے یاد کیا جا سکتا ہے اور جو ہمارے ادبوں میں تغزل کی صورت میں ظاہر ہوا ہے۔

اس میں کچھ شبہ نہیں کہ اقبال مغلیہ دور کی فارسی شاعری اور اس کی وساطت سے حافظؒ کے طرزِ بیان سے بہت متاثر ہیں۔ اور حافظ کی برجستگیٔ بیان اور حکیمانہ نکتہ آفرینی کے دلدادہ ہیں۔ مگر میرے اپنے خیال میں اقبال کا اصلی فنکارانہ کمال ان کی شاعری کے ڈرامائی رنگ میں ظاہر ہوا ہے جو ان کے غزلیہ رنگ یا تغزل کے پہلو بہ پہلو چل رہا ہے۔

یہ تو معلوم ہے کہ اقبال نے باقاعدہ ڈراما نہیں لکھا۔ لیکن جاوید نامے کی تشکیل کو ایک نوع کا ڈرامہ کہا جا سکتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ جاوید نامے میں خیر و شر کی کش مکش کی واضح صورتیں موجود نہیں اس کے دو بڑے کردار ہیرو ہی ہیں اور جو کردار ویلین (نمائندہ شر) ہے وہ محض تماشائی ہے۔ تاہم ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اقبال کی شعوریات میں ڈراما بڑی خوبی سے سجا ہوا ہے اور ہر چند انھوں نے ڈراما اور تھیاتر کو نفی خودی کا مظاہرہ قرار دیا ہے۔ مگر اس کا کیا علاج کہ اقبال کے سارے فن میں ڈرامے کی روح بول رہی ہے۔ اگر اقبال کو ڈراما نگار کے لقب کا خوف نہ ہوتا تو شاید اپنے مغربی ہمدم گوئٹے کی طرح وہ بھی کوئی FAUST لکھتے، اور محض دانتے کی خیالی طربیہ کی پیروی سے مطمئن نہ ہوتے، اگرچہ یزداں و اہرمن کی کشاکش کا منظر کئی موقعوں پر پیش کیا ہے اور ڈراما کی اہم تکنیک یعنی مکالمہ و مخاطبہ سے جا بجا فائدہ اٹھایا ہے۔ یہاں تک کہ یہ تکنیک اشیائے فطرت کے مکالمے میں بھی استعمال ہوئی ہے۔ مگر اپنی تشکیل کو ڈراما نہیں کہا۔

سوال یہ ہے کہ اقبال نے مکالمے پر اتنا زور کیوں دیا ہے، شاید اس کا بڑا سبب یہ ہے کہ وہ یونانی حکما کے طرزِ خطاب (PLATO) سے اثر پذیر ہوئے ہوں یا شاید وہ مسلمان حکما کے طرزِ خطاب قال اقول (یعنی غائبانہ مناظرے) سے بھی متاثر ہوئے ہوں۔ تاہم یہ قیاس کیا جا سکتا ہے کہ ان مکالمات کے پس پردہ کسی حکیمانہ ڈرامے کی تخلیق کی آرزو بھی مضطرب معلوم ہوتی ہے جو اس وجہ سے پوری نہیں ہوئی کہ اقبال ایک وضعدار شاعر ہے اور وہ اسلامی تہذیب کے اس مخصوص تخیل سے متاثر ہے کہ حقیقی زندگی کو نقالی اور کھیل بنا دینا آبروئے زندگی کے منافی ہے۔ لہٰذا اس کی تکذیب نہیں کرنا چاہتا

اقبال کا کسی "باقاعدہ ڈرامے" کی تخلیق نہ کرنا اسی روح اسلامی کے زیر اثر ہے جو یہ کہتی ہے کہ دنیا میں خدائے واحد کی حکومت ہے اور اس میں سربلند قوت صرف نیکی ہے اس لیے وہ شر کو خیر کے ہمسر اور کامیاب حریف ماننے کے لیے تیار نہیں، اس ڈرامے میں اہرمن موجود تو ہے، مگر وہ بھی ایک معنی میں "خیر" کی قوتوں کا بالواسطہ امدادی ہے۔ جیسا کہ اقبال کے تصورِ ابلیس کا منشا ہے ابلیس شر ہونے کی وجہ سے اہم نہیں۔ بلکہ خیر کو دعوت مبارزت دینے والی قوت کے طور پر اہم ہے یعنی دعوت خیر کو ظہور و اثبات کی دعوت دیتی ہے۔ یہ شر نہ ہو تو خیر کا وجود ثابت ہی نہ ہو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ روح اسلامی جس قسم کے ڈرامے کا تصور دلاتی ہے وہ "یک بابی" ڈراما تو نہیں مگر

"یک کرداری" ڈراما حضرر ہے۔ وہ یک کردار "انتم الاعلون" کا مجاہد کردار ہے جو شر کے وجود سے انکار نہیں کرتا اور ابلیس کو بھی مانتا ہے۔ مگر اس کو فریق برابر کی حیثیت نہیں دیتا۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال کا جاوید نامہ یک کرداری ڈراما ہے یا ایک ایسا ڈراما ہے۔ جس کی تشکیل اسلامی تہذیب کے مزاج کے مطابق ہوئی ہے۔

یہ واضح ہو چکا ہے کہ اقبال اس پیکار کے تو قائل ہیں جس سے ڈراما وجود میں آتا ہے۔ مگر ڈرامے کی اس شرط کے قائل نہیں جو شیطان و یزداں کو ایک سطح پر لا کر، ان کو کم و بیش برابری کا درجہ دے دیتا ہے، مولانا رومؒ نے بھی فرعون و موسےٰ کی کہانی سنائی ہے مگر اس میں انہیں بھی یہ خیال آیا ہے کہ فرعون و موسےٰ دو ذہنوں یا دو کیفیتوں کے نام ہیں۔ مگر یہ کیفیتیں برابر کی نہیں، ان کے نزدیک فرعون مغلوب ہے اور موسیٰ غالب ہے

موسیٰ و فرعون در ہستیٔ تست
باید ایں دو خصم را درخویش جست
تا قیامت ہست از موسےٰ نتاج
نور دیگر نیست دیگر شد سراج

اسلامی شاعروں اور مفکروں کے ذہن میں توحید کے اثرات کی ایک خاص شان یہ ہے کہ وہ دوئی کو کسی صورت میں قبول نہیں کرتی ..... اور ڈرامے کا یونانی نظریہ دوئی کے اصول پر قائم ہے لے خصوصاً ٹریجیڈی جو حق کو مغلوب ثابت کر کے اس کے لیے رحم دار جذباتی بزدلی، کا روّیہ پیدا کرتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال اپنی شاعری میں ڈرامے کی سرحدوں تک جا جا کر آخر میں اپنا رخ بدل لیتے ہیں، اور اکثر صورتوں میں مکالمہ، مخاطبہ یا حکایت یا واقعاتی قطعہ کا انداز اختیار کر لیتے ہیں۔

اقبال کے یہاں صنفی شکلیں موسیقی اور مصوری کے تقاضوں سے متعین ہوتی ہیں۔ مثلاً مسدسات اور اور ترکیب بند مسلسل خیالات کے لیے ہیں..... اور اجتماعات میں سنائے جانے کے لیے لکھے گئے ہیں۔

لہ اب یہ میلان ناول اور ڈراما دونوں میں تسلیم ہے اب کردار ایک بھی ہو سکتا ہے۔ مگر نفس کے اندر پھر تصادم دکھایا جاتا ہے غرض مغرب کا ذہن SYNTHESIS کو کسی حال قبول نہیں کرتا۔

مسدس کا خاصہ ہے کہ اس میں چھٹے مصرع پر ایک فل شاپ لگ جاتا ہے اور اجتماع کے سامعہ کے نقطۂ نظر سے یہ وقفہ مفید ہوتا ہے۔ اس سے سامع کی تھکاوٹ کم ہوتی ہے اور دلچسپی بڑھتی ہے۔ مسدس کے برعکس مثنویات سننے کے لیے نہیں خود پڑھنے کے لیے ہوتی ہیں ان میں واقعات اور حقائق بیان ہوتے ہیں ایسے مضامین میں استدلال اور پھیلاؤ کی بھی ضرورت ہوتی ہے۔ مثنوی فارسی اردو میں، عموماً کہانی کے لیے مخصوص ہے۔ مگر واقعات کے بیان اور حماسہ کے لیے بھی اس کا استعمال کیا گیا ہے۔ اقبال نے اس کو افکار کے لیے برتا ہے اگرچہ مثنوی رومی کی بحر سے خاصی دلچسپی ظاہر کی ہے۔ مگر مثنوی کی دوسری بحریں بھی استعمال کی ہیں۔ غرض مثنویات تنہائی میں پڑھنے کے لیے موزوں ہیں۔

اقبال کی نظمیہ شکلوں میں مخمس مثلث اور قطعہ اور پوئم بھی خاص ذکر کے قابل ہے پوئم سے مراد وہ مختصر جذباتی نظم ہے جس کی سپرٹ CONTEMPLATIVE حیرت افزا تفکر ہے۔ ایسی نظمیں عموماً مغربی شعرا، خصوصاً انگریز شعرا کے تتبع میں لکھی گئی ہے۔ قطعہ ایک واقعاتی مکالماتی صنف ہے۔ جس میں کسی خیال کو واقعہ بنا کر پیش کیا جاتا ہے۔ اقبال نے پوئم سے زیادہ قطعے سے دلچسپی لی ہے۔

میرے خیال میں موسیقیت کے لحاظ سے اقبال کی بہترین نظمیں مخمسات و مثلثات ہیں۔ مخمسات جوش انگیز ہیں اور مثلثات میں جوش کے ساتھ فکری آگاہی اور بصیرت بھی پیدا ہوتی ہے۔ پیام مشرق کی مخمس (بہ عنوان "تنہائی") میں ملاحظہ ہو اس کا پہلا بند بطور نمونہ۔

به بحر رفتم و گفتم به موج بے تابے
همیشه در طلب استی چه مشکلے داری
هزار لولوی لالاست در گریبانت
درون سینه چو من گوهر دلے داری؟

تپید و از لب ساحل رمید و هیچ نگفت

اس مخمس کے پانچویں مصرعے کے آخر میں "ہیچ نگفت" کی تکرار ہے۔ جس سے یہ تصور ذہن پر جم جاتا ہے کہ کائنات کی ہر شے خاموش ہے اور شاعر اس بھری انجمن میں تنہا تنہا، محو فکر ہے۔ ہر بند میں ایک تصویر بھی ہے جس میں شاعر فطرت کی ہر چیز سے متکلم ہوتا ہے۔ مگر اسے ہر طرف صدائے بر نخاست کی صورت نظر آتی ہے۔ نظم کی تصویر، تعمیر، موسیقی اور ٹھہری ہوئی بحر سب سے مل کر ایک فضا تیار ہوتی ہے۔

اقبال کی شعری شکلوں یا سانچوں میں وہ نظمیں بہت شہرت رکھتی ہیں جن کے مصرعے سات تک پہنچتے ہیں مثلاً نظم سرود انجم۔ مگر میرا خیال ہے کہ مصرعوں کی یہ تشکیل اکتاہٹ پیدا کرنے والی ہے۔ نغمۂ ساربان حجاز (حدی)، اور سرود انجم، فصل بہار (پیام مشرق کی تین نظموں میں) تین مصرعوں کے بعد طبیعت اکتا جاتی ہے۔ البتہ نظم شبنم میں مصرعوں کی ترتیب ایسے اصول پر قائم ہے جس سے فرحت اور مطلوبہ اثر پیدا ہو جاتا ہے۔ زبور عجم کی اس قسم کی نظموں میں بھی کچھ ایسی صورت ہے از خواب گراں خیز والی نظم کامیاب ہے۔ مگر مجموعی طور پر اقبال کی طبیعت مثلثات اور مخمسات میں کھلی ہے۔ ایرانی مسمطات میں تتبع کا اثر اچھا ثابت نہیں ہوا۔ مثلث نوائے وقت (پیام مشرق)، اور کرمک شب تاب (ایضاً) پڑھنے والے کو خود دعوتِ فکر دیتی ہے اور اس کے سامنے مائدہ لذت پیش کرتی ہے ان طویل نظموں میں جن میں مصرعوں کی تکرار ہے اقبال کا تفکر پیچھے رہ جاتا ہے اور جوش انگیزی اور رجزیہ موسیقی اصل مقصود بن جاتی ہے۔ اس لیے یہ نظمیں ان کی صحیح نمائندگی نہیں کرتیں۔

اقبال کے یہاں شعری شکلوں کا بڑا تنوع ہے اور یہ تنوع مضامین مختلف کے تابع ہے۔ مگر اقبال کا اصل کمال ان کے مکالماتی قطعات اور مختصر نظموں میں ملتا ہے۔ جن میں فارسی کی صنف حکایت کا انداز ہے۔ مگر اس کی حدیں حکایت سے بہت وسیع ہو گئی ہیں۔ اقبال کی حکایت کی تمثیلی اور ڈرامائی صورتیں سعدی وغیرہ سے بہت بڑھ گئی ہیں۔ جن کی حکایت تمثیلی کم واقعاتی زیادہ ہے۔ اقبال کی رباعی بھی ہیئت اور موضوع دونوں میں بہت پھیل گئی ہے اور اس میں قطعہ و رباعی کا ایک ایسا امتزاج پیدا ہو گیا ہے جسے روایت سے انحراف یا روایت کی توسیع سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔

میں پہلے عرض کر چکا ہوں کہ اقبال کی عظمت یہ نہیں کہ اس نے کوئی نئی VERSE FORMS ایجاد کیں، ان کی بڑائی اس میں ہے کہ انہوں نے فکر کے خاکوں میں تخیل کا رنگ بھر دیا اور اس کے ساتھ ہی شاعرانہ مصوری کے عمدہ نمونے ہمارے سامنے رکھے اس کو ادوار کے لحاظ سے بھی دیکھا جا سکتا ہے اور مضامین کے اعتبار سے بھی۔

اقبال موسیقی کی اس عالمگیر اور آفاقی لے سے باخبر تھے۔ جس کا تعلق ایک فرد سے نہیں بنی نوع انسان کے عام ذوق اور قلب و دماغ سے ہے۔ اقبال کے یہاں مصوری جذبات کا وہ رنگ بھی ابتدائی زمانے میں نظر آتا ہے جو داغ کے تتبع کا نتیجہ ہے۔ مگر وہ مصوری داخلی اور محدود تھی اقبال کی مصوری

کا میدان اس سے بہت زیادہ وسیع ہے

شاعری میں مصوری کا کام اس قوت لیا جاتا ہے جو IMAGES یا خیالی تصویریں بناتی ہے اقبال کے IMAGERY یا IMAGEMAKING کا خاص انداز یہ ہے کہ اس میں اکثر تصویریں روایتی علامتوں اور استعاروں سے مرتب کی گئی ہیں۔ مگر یہ استعارے فرسودہ معلوم نہیں ہوتے۔ ان کی زبان بھی کلاسیکی ہے۔ مگر اس میں ہر جگہ نیا پن اور تازگی کا احساس پیدا ہوتا ہے وہی شمع و پروانہ، وہی گل وہی مے، وہی ساقی، وہی کعبہ و دیر اور ان میں سے بعض مثلاً لالہ، شاہباز و شاہین، ناقہ وحدی، وغیرہ ان کی خاص علامتیں ہیں جو روایتی مفہوم سے ابھری ہوں۔ اگرچہ ستارے اور جگنو کی علامت ان کی اپنی علامت ہے۔

یہ کہا گیا ہے کہ اقبال اصلاً DESCRIPTION کا شاعر نہیں۔ حقائق کا ترجمان اور مصور رہے تاہم اقبال کے ہاں خارجی دنیا کی مصوری کی بہت عمدہ مثالیں بھی موجود ہیں۔ خصوصاً ان کی شاعری کے رومانی دور میں مثلاً بانگ درا کی نظم دریائے نیکر کے کنارے پر ایک شام، ابر، جگنو۔ گورستان شاہی کے بعض حصے فارسی میں جوئے آب (پیام مشرق، وغیرہ۔ مگر اقبال اشیائے کائنات کی توصیف، محض توصیف حسن کی خاطر نہیں کرتے۔ ما سوا اولین رومانی دور کی بعض نظموں کے، وہ نیچر کی توصیف کو عموماً انکشاف حقیقت یا جستجوئے حقیقت کا ذریعہ بناتے ہیں۔

اقبال کے یہاں اثر آفرینی کے بعض ایسے وسائل بھی ہیں جن میں بے ساختہ اہتمام کے انداز ملتے ہیں۔ مثلاً ایک شام (بانگ درا) میں اقبال نے مطلب خیز جزئیات کی حسن آفریں ترتیب کے ساتھ الفاظ کی آوازوں سے بھی فضا پیدا کی ہے۔ چنانچہ اس میں س اور ش کے آوازوں کا مجموعی اثر مشاعر کیسا تھ اندرونی جذبات کے طلاطم اور فضا کی خارجی خاموشی کی اطلاع دیتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ اقبال آوازوں کی SUGGESTIVE تاثیر سے اچھی طرح باخبر تھے۔ اور بے ساختہ طور پر ان کے حروف کی شکلیں بھی مطابق مضمون ہوجاتی ہیں۔ مثلاً اس شعر میں جس میں مزار جہانگیر کے میناروں کی عظمت کے ساتھ ساتھ مغل تہذیب کی گزشتہ عظمت اور ماضی کے دھندلکوں میں اس کے تاثر کا تصور (حرف الف کی قامت کے ذریعے) دلایا گیا ہے ہے

کھڑے ہیں دور وہ عظمت فزائے تنہائی　　منار خوابگہ شہسوار چغتائی

آپ دوسرے مصرع میں میناروں کی مناسبت سے الف کی تکرار اور اس کی شکل کی امامت اور قامت پر غور فرمایئے اور پھر لفظ دُور کی واو معروف پر بھی نظر رکھیے جس سے دوری کا تصور ابھرتا ہے۔ مگر یہ یاد رہے کہ یہ اہتمام بے ساختہ ہے وہ دانستہ اور بالالتزام صنعت گری نہیں کرتے اور ایسی کوششیں کافی تعداد میں موجود بھی نہیں۔

اقبال کی شاعری میں موسیقی کا عنصر موڈ اور مضمون کی نوعیت کے مطابق ہے جیسا کہ ان کے اصناف کے ذکر میں، میں کہہ آیا ہوں وہ مطلوبہ موسیقی کے لیے بحر اور صنف کا موزوں انتخاب کرتے ہیں۔ اقبال بحر و صنف یا ہیئت دونوں کی ترکیب سے عجیب اثر پیدا کرتے ہیں۔ ان کی عام موسیقی ولولہ خیز اور تفکر خیز ہے۔ مگر حیرت افزا لے کی بھی کمی نہیں۔ جوش انگیز RYTHM کے لیے لمبی بحر اور مصرعوں اور لفظوں اور آوازوں کی تکرار سے بھی بڑا کام لیا ہے۔ شخصی نشاط کی لے اور ہے اور اجتماعی ولولہ انگیز لے اور مثلاً اجتماعی ولولہ انگیز لے، انقلاب اے انقلاب از خواب گراں خواب گراں، خواب گراں خیز وغیرہ میں ہے شخصی داخلی نشاط کی موسیقی کچھ اور انداز کی ہے مثلاً نظم کشمیر میں بحر کی پُر زور روانی اور آوازوں کی تکرار سے رقصِ دل کی کیفیت ظاہر ہوتی ہے۔

غرض اقبال کی شاعری کا خارجی پیکر ان کے داخلی تصورات کے مطابق ہے، اسی وجہ سے اس سے وہی تاثر پیدا ہوتا ہے جو اقبال کو مطلوب تھا۔ اقبال کی شاعری میں حسن کی ایک خاص شان پائی جاتی ہے۔ مگر اس کے حسن میں نسوانیت کے بجائے مردانہ بانکپن ہے اس میں بلاغت کی ہر کامیاب اور پُر جلال ادا پائی جاتی ہے۔ اس سے دل و دماغ پر رعب کا تأثر چھا جاتا ہے۔ مگر اس کے ساتھ سخن کی دل نوازی بھی موجود ہے۔

اقبال کی طویل نظموں میں وحدت اور تناسب اجزاء کی خوبیاں پائی جاتی ہیں۔ اقبال کے ذہن کا یہ خاصا ہے کہ وہ متجانس اجزاء سے اپنی نظم کو مرتب نہیں کرتے۔ بلکہ متناسب اجزاء سے مرتب کرتے ہیں یعنی وہ الگ الگ عناصر کا جائزہ لیتے ہیں اور ان کو رشتۂ وحدت میں پرو دیتے ہیں، نظم خضر راہ اور نظم مسجد قرطبہ۔ اس کی بہترین مثالیں ہیں۔

اقبال کی شاعری امر واقعہ FACT اور حقیقت سے گریز نہیں کرتی اسی وجہ سے اقبال کی شاعری میں جذباتی حقائق اور سماجی اور عقلی احوال اس طرح ایک دوسرے سے آمیز ہو گئے ہیں کہ شاعری اور فلسفہ بلکہ شاعری اور سائنس کے درمیانی فاصلے مٹ گئے ہیں۔ مزید برآں اقبال کا فن محض جمالیاتی مظاہرہ ذہنی

نہیں بلکہ ایک وسیلۂ تسخیر اور ذریعہ ترقی بھی ہے۔ جس کی مدد سے فن کار اپنی جذباتی تسکین ہی نہیں چاہتا بلکہ اپنے داخلی امکانات کی توسیع بھی کرتا ہے اور اس اساس پر قدم جماکر ماحول کی ذہنی اور جذباتی تسخیر کرتا جاتا ہے۔ لہذا اقبال کا ادب محض موسیقی یا محض بلاغت نہیں۔ بلکہ ایک انقلاب آفریں فکری پیش قدمی بھی ہے۔ جس کا دائرہ شخصی ذات وصفات سے گزر کر اجتماعی حیات و کائنات تک جا پہنچتا ہے۔

اس سلسلے میں یہ عرض کرنا بے جا نہ ہوگا کہ اقبال کا فن اس ادبی روایت کا وارث ہے۔ جس کے بڑے نمائندے سنائیؔ، عطارؔ اور رومیؔ تھے۔ ما از پئی سنائی و عطار آمدیم اور ظاہر ہے کہ عطارؔ اور رومیؔ ان اکابر ادب میں سے ہیں جن کی شاعری بے لگام تخیل اور محض ہیجان جذبات کی غلام نہیں۔ بلکہ روحانی اور فکری تجربات کی بھی آئینہ دار ہے۔ یہ شاعری کی اس روایت سے الگ چیز ہے۔ جس میں محض حسن بیان یا محض اظہار جذبات کو اہمیت دیتے ہوئے فکر اور تعقل کو نظر انداز کر دیا گیا ہے۔

اقبال کے فوراً بعد

(اثرات کی سرگزشت)

حکیم الامت ابھی زندہ تھے کہ ان کے فکر کے خلاف چند واضح ردّعمل ہوئے ان میں سے ایک ردّعمل ترقی پسند تحریک تھی اور دوسرا ردّعمل ہئیت پرستی اور زمین پرستی کی تحریک، جس کی نمائندگی میراجی نے کی۔

ادب و شعر کی دنیا میں ہئیت کے تجربے ہوتے رہتے ہیں اور ان تجربوں پر کسی کو اعتراض نہیں ہو سکتا۔ لیکن ان نئے تجربوں کے ساتھ ساتھ اگر اجتماعی فکر یا قوم کے بنیادی عقیدوں پر بھی زد پڑتی ہو تو معاشرے کو حق پہنچتا ہے کہ وہ آزادی سے ان نئے عقیدوں کی چھان بین کرے اور ان کے صحیح یا غلط ہونے کے بارے میں فیصلے صادر کرے۔ ہاں یہ مسلّمہ امر ہے کہ اس چھان بین میں انصاف کا دامن ہاتھ سے نہیں دینا چاہیئے۔

ترقی پسند تحریک ایک مستقل موضوع ہے۔ اور اس پر بہت لکھا جا چکا ہے اس لیے فکر اقبال کے اس ردّعمل پر اس وقت گفتگو مقصود نہیں۔ البتہ اس دوسرے ردّعمل کے بارے میں مختصر بحث ہوگی اس کا تعلق میراجی کی شاعری سے ہے۔ قابل غور مسئلہ یہ ہے کہ اقبال کے فوراً بعد فکرِ اقبال کے خلاف دانستہ یا نادانستہ یہ تحریکیں کیوں اٹھیں اور یہ بھی دیکھنا ہے کہ ان کی نوعیت کیا تھی۔

میری چھان بین کا خلاصہ یہ ہے کہ میراجی کی تحریک اکثر صورتوں میں اقبال کے خیالات کی ضد تھی اس کے علاوہ مجھے یہ بھی عرض کرنا ہے کہ میراجی کی شاعری لفظی موسیقی اور رمز کی شاعری تھی اور اس حد تک مجھے اس کے خلاف کوئی اعتراض نہیں۔ اعتراض اس فکر پر ہے۔ جو میراجی کی شاعری میں موجود ہے۔ میں اقبال کے ساتھ میراجی کو اس لیے معرض بحث میں لا رہا ہوں کہ اقبال کے افکار کے ساتھ ساتھ ان خودی شکن

انکار کا تصور بھی سامنے آجائے۔ جن کے خلاف حضرت علامہ نے ایک عمر جہاد کیا تعجب کی بات یہ ہے کہ شاعر مشرق نے جس ارضیت اور زمین پرستی کے خلاف شدید احتجاج کیا، وہی اب قوم کے ادب پسند حصے کے ایک مؤثر فرقے کا مذہب ہے اس کے لیے طرح طرح کے الفاظ اور اصطلاحیں تراشی گئی ہیں مثلاً اس ملک کا اصلی کلچر، اس ملک کی بوباس، پاکستان کا زمینی کلچر، وغیرہ وغیرہ۔ ادب کے نام سے ہندو دیومالا اور زمین کی پرستش کا سبق دیا جا رہا ہے۔ اس مذہب کی ابتدا میراجی سے ہوئی۔ اسی لیے میراجی کا میں خاص ذکر کر رہا ہوں۔

مجھے پورا پورا احساس ہے کہ حکیم مشرق اقبال کو جوگی میراجی اور ان کے پیرو شاعروں کے سامنے لانا شاید شاعر مشرق کے ساتھ بے انصافی ہوگی۔ پھر بھی میں جرأت اس لیے کر رہا ہوں کہ اثرات اور ردعمل کی بحث میں یہ ناگزیر ہے۔ یہ میں اس لیے بھی کر رہا ہے کہ میراجی کی شاعری نوجوانوں کے ایک گروہ میں بے حد مقبول ہے اور ایک خاص گروہ تو میراجی کو اپنا فکری امام مانتا ہے اور یہ رویہ اور یہ عقیدہ روز بروز بڑھ رہا ہے اور اگرچہ یہ لوگ دبی زبان سے اقبال کو بھی مانتے ہیں اور میراجی کو اقبال کے مقابلے پر نہیں لاتے۔ پھر بھی اپنی خلوتوں میں یہ برملا کہتے ہیں کہ اس ملک کا اصلی شاعر میراجی ہی ہے جو اس ملک کے دیوتاؤں اور اس سرزمین کے جنگلوں اور وادیوں کی تعریف کرتا ہے اقبال تو روم و شام اور سمرقند اور بخارا کا شاعر ہے اور یہ بات واقعی قابلِ غور ہے ان وجوہ سے ایک مدرس اور ادبی مورخ کا فرض ہو جاتا ہے کہ وہ ان جدید "فکر" آزماؤں کے اس رویے کو نظر انداز نہ کرے۔ اور عقلی، قومی اور اجتماعی نقطۂ نظر سے اس رویے کی صحیح نوعیت معلوم کرے اور قوم کو خود فیصلہ کرنے کا موقع دے کہ وہ رویہ قومی و اجتماعی زندگی کے حق میں کہاں تک صحت مند یا بے توازن ہے جو میراجی نے یا ان کے پیروں اور مقلدوں نے ہمیں دیا۔

میں میراجی کے ماننے والوں میں ہوں میراجی کی شاعری میں جو موسیقی ہے اور اس کے نغموں میں بِر اور بیراگ کا جو سوز ہے اس سے میں انکار نہیں کر سکتا میں ان لوگوں سے خود کو الگ سمجھتا ہوں۔ جو کسی شاعر کو محض اس لیے ادب کی تاریخ سے نکال دیتے ہیں کہ وہ میر کے مانند نہ لکھتا تھا۔ میں تو شیخ امام بخش ناسخ کو بھی مانتا ہوں جو بیضۂ فولاد سے ہما کا بچہ پیدا کرنے کی تدبیریں سوچتا رہتا تھا۔ میں تو انشا سے بھی بددل نہیں ہوا جس نے اچھی شاعری کرتے کرتے بیچ ہی میں ایک دن دیوار پھاندنے کی حرکت کر دی اور اس کا نقشہ بھی کھینچ دیا تھا۔

دیوار پھاندنے میں دیکھوگے کام میرا
جب دہم سے آکہوں گا صاحب سلام میرا

تو ایسے حالات میں بہ حیثیت مدرس کسی سے بددل ہونے کا سوال پیدا ہی نہیں ہوتا۔ اصل سوال یہ ہے کہ کسی شاعر کی شاعری کیا ہے اور یہ بھی کہ اس شاعر کی شاعری میں جو فکر ہے وہ فرد کی پاکیزہ زندگی اور اجتماع کے مقاصد کے نقطۂ نظر سے کیا قدر و قیمت رکھتا ہے۔

اس بحث کی دوسری صورتیں بھی ہوسکتی ہیں۔ کیونکہ ادب و فن کو جانچنے کے ایک نہیں بیسیوں معیار اور طریقے ہیں۔ مگر یہاں میں اقبال کے تصورات ادب و فن کی روشنی میں گفتگو کرنا ضروری خیال کرتا ہوں، یہ اس لیے بھی کہ معاملہ قوم کی فکری تعمیر کا ہے اور ہم ایک لحظہ بھی اس مسئلے کے اس رخ سے غفلت نہیں برت سکتے کہ ہماری تعمیر کے لیے کون سی چیزیں مفید ہیں اور کون سی مضر ہیں۔ لہٰذا میراجی کی شاعری کے متعلق مجھے جو کچھ کہنا ہوگا وہ اقبال کے تصور ادب کی روشنی میں کہنا ہوگا۔ اس کی خاص وجہ یہ بھی ہے کہ میں میراجی کی شاعری یا فکر کو اقبال کے فکر کی ضد سمجھتا ہوں، اس لیے اس کا جائزہ لینا ضروری ہے۔

اقبال کا تصور شعر (یا تصور فن) ان کے نظریہ خودی کے تابع ہے اور ان کا نظریہ خودی مسلمانوں کی اجتماعی قومی اور تہذیبی خود شناسی اور احیاء کا ایک پیغام، ایک دستور العمل ہے۔

اقبال کے تصور شعر کے لیے میں اقبال کے نثری مضمون "حضرت رسالت مآب کا ایک ادبی تبصرہ" کا حوالہ دیتے ہوئے آنحضرت کی دو ادبی تنقیدوں کا ذکر کرتا ہوں۔ آنحضرت نے امرء القیس کے بارے میں فرمایا ہو اشعر الشعراء وقائدہم الی النار (ترجمہ۔ وہ شاعروں کا سردار ہے۔ مگر جہنم کا رہنما بھی وہی ہے) ایک اور موقعے پر آنحضرت نے قبیلہ بنو عبس کے ایک شاعر عنترہ کا ایک شعر سن کر فرمایا۔ "میں کسی عرب کی ملاقات کے لیے اتنا مشتاق نہیں ہوا ہوں، جتنا اس شاعر کی ملاقات کا مشتاق ہوں۔"

وہ شعر یہ تھا۔

ولقد ابیت علی الطوی و اظلہ
حتی انال بہ الکریم الماکل

ترجمہ: میں رات بھر محنت مشقت کرتا رہا تاکہ میں باعزت کی روزی پر قادر ہوسکوں۔

ان دونوں حدیثوں کا ذکر کرکے اقبال نے ادب یا صحیح ادب کے بارے میں کچھ نتیجے نکالے ہیں

جن سے ایک خاص تصور نمودار ہوتا ہے اہم سوال یہ ہے کہ امرء القیس کی شاعری کیوں ناپسند کی گئی اور عنترہ کے شعر میں کیا خاص بات تھی جسے آپ نے پسند فرمایا۔ اقبال کے نزدیک وجہ یہ تھی کہ امرء القیس کی شاعری میں صنعت گری کا اگرچہ کمال ہے۔ مگر اس کے افکار پاکیزہ زندگی کے منافی ہیں اس کے برعکس عنترہ کے شعر میں زندگی کا ایک بلند نصب العین پیش کیا گیا ہے۔

اقبال نے اپنے مذکورہ بالا ادبی تبصرے میں یہ بھی فرمایا ہے کہ شاعری فرد کے جذبوں کی تسکین کے لیے بھی ہو سکتی ہے۔ مگر اس کی غایت حیات قومی کی خدمت ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ اقبال کے نزدیک شاعری پاکیزہ زندگی کے تابع ہے اور معلوم ہے کہ اقبال نے جس اجتماع کو مدنظر رکھا ہے۔ وہ ہندوستان کی حدود میں مقید نہ تھا بلکہ اس کی قلمرو نیل کے ساحل سے لے کر تابخاک کاشغر پھیلی ہوئی تھی۔ اقبال مقامیت کے شدید مخالفوں میں سے تھے اس لیے اس کی ہر شکل کو ملی اجتماعی مفاد کا دشمن سمجھتے تھے۔

اقبال کے نزدیک شاعری کا ایک مقصد عمل اور جد وجہد کی ترغیب اور ذاتی سطح پر وجدان صحیح اور ضمیر صالح کی دریافت ہے، جلال اقبال کی نظر میں ایک جمالیاتی قدر ہے۔ اقبال ضعف، نرمی، ملائمت اور مضمحل لہجوں کے بہت مخالف ہیں۔ توحید اقبال کا سب سے بڑا عقیدہ ہے اور توحید سے مراد اس وحدت کی تلاش ہے جو حی و قیوم، سمیع و بصیر اور ظاہر و باطن ہے اور حیات و کائنات کی مصدر اور خالق ہے یہی توحید ہے جسے شاعری کے سارے قماش میں موجود ہونا چاہیئے۔ رومی نے اسی شاعری کو گرمئی ہو اللہ کہا تھا اور اقبال بھی یہی اعتقاد رکھتے ہیں۔

یہ تو ہے اقبال کا تصور شاعری۔ اب تھوڑی دیر کے لیے میراجی کیطرف آجایئے میں عرض کر چکا ہوں کہ میں انفرادی سطح پر میراجی کی نظموں سے متاثر ہوتا ہوں۔ میراجی نے لفظوں کی موسیقی، آہنگ کی دلاویزی، آزاد نظم کی شیرازہ بندی اور اس میں علامتوں کے ہنرورانہ استعمال سے فن کاری کا ایک دلکش نمونہ ہمارے سامنے پیش کیا ہے۔ میراجی نے اپنے میٹھے گیتوں سے بہت سے جاگتوں کو سلایا ہے، بہت سے ہوشیاروں کو بے خود بنایا ہے، بہت سے راہروؤں کو چلتے چلتے رکنے پر مجبور کیا ہے۔ یہ ساحری، یہ جادوگری میراجی کو حاصل تھی اور اس سے کسی کو بھی انکار نہیں۔

مگر اہم سوال ان افکار اور رویوں کا ہے جن سے میراجی کی شاعری لبریز ہے۔ میراجی کے افکار

یہ ہیں۔

۱۔ دھرتی پوجا۔

۲۔ ہندو دیو مالا کا احیاء۔

۳۔ ادب و فکر کی ہندی روایت کی طرف رجعت،

۴۔ بے جہت، داخلیت، تشکیک اور زندگی سے گریز،

۵۔ موت، سمندر، عورت اور جنگل کے موضوعات،

۶۔ ہئیت پرستی، طرزِ اظہار میں علامت نگاری اور ابہام

میراجی کے رویوں کی اس مختصر سی فہرست سے ہی یہ ظاہر ہو سکتا ہے کہ ہمارا یہ سنیاسی شاعر ہر جہت خودی کے نظریئے کے خالق اقبال سے مختلف ہے۔ اقبال کے حبِ وطن میں کسی کو کلام نہیں مگر وطن سے وہ اس لیے محبت کرنا چاہتے ہیں کہ وہ ان کے محبوب عقیدوں کا گہوارہ ہے، ہندو فلسفیوں اور شاعروں کی عظمت سے اقبال نے بھی انکار نہیں کیا۔ بلکہ جاوید نامہ میں ان میں سے بعض دانوں کو اعلیٰ مقامات میں دکھایا ہے۔ مگر یہ اعتراف عظمت فکری رہنمائی کے نقطۂ نظر سے نہیں بلکہ ان کے ذہن کی رسائی اور ان کے حکیمانہ شغف کے اعتراف کے لیے ہے۔ میراجی نے جنگلوں سے دلچسپی لی ہے۔ مگر سب کو معلوم ہے کہ اقبال جنگلوں کے شاعر نہیں، پہاڑوں، کہساروں اور چٹانوں کے شاعر ہیں۔ میراجی نے عورت کو اپنے بہت سے مبہم تصورات کی علامت بنا کر عورت کے شخص کو مثالی بنانے کی کوشش کی ہے۔ مگر اقبال کے یہاں مردانِ حر بھی ہیں اور فاطمہ بنت عبداللہ بھی ہیں ان کے نزدیک ہر وہ شخص مثالی ہے جو کردار اور عمل کا مظہر ہو۔

میراجی ابہام کے دھندلکوں میں گم ہو جاتے ہیں اور نسوانی لہجوں میں بات کرتے ہیں۔ اقبال قطعی بیانِ حقائق کے شاعر اور توانا لہجے کے مالک ہیں۔ علامت کا استعمال اقبال بھی کرتے ہیں۔ مگر جہاں میراجی کی علامتیں ان کی بے حد پرائیویٹ زبان کا حصہ ہیں۔ وہاں اقبال کی علامتیں اجتماعی نوعیت کی ہیں اور ان کے انکشاف کے لیے شاعر کے گھپ اندھیرے نفس کے اندر بہت کاوش کرنے کی ضرورت نہیں پڑتی اور سب سے بڑی بات یہ ہے کہ اقبال زندگی کے شاعر ہیں اور میراجی زندگی کے بارے میں متشکک ہیں۔ اقبال ذات کو آفاق کے حوالے سے دیکھتے ہیں۔ مگر میراجی اس دور کے پہلے بڑے شاعر ہیں جو

اجتماع سے ہٹ کر ذات کے اندر گم ہوتے ہیں۔ یعنی جنگل میں جا چھپتے ہیں

ان تصریحات سے یہ اندازہ لگانا مشکل نہ ہوگا کہ میراجی بڑی حد تک اقبال کی ضد ہیں یا کم از کم اقبال کے ہم رنگ نہیں۔ یہ بات اگر تسلیم کر لی جائے تو پھر کوئی جھگڑا باقی نہیں رہتا۔ اگر پھر بھی کوئی شخص جھگڑا اٹھائے تو انصاف کا تقاضا یہ ہوگا کہ میراجی کی شاعری کی اصلی قدر و قیمت سے بھی انکار نہ کیا جائے۔ کم از کم میں نہیں کرتا، اسی لیے میں جہاں اقبال کو اجتماع اور ملت کا شاعر سمجھتا ہوں۔ وہاں میراجی کو غم آشنا فرد کا شاعر خیال کرتا ہوں۔ میں میراجی کی شاعری کو قومی درجہ دینے کے حق میں نہیں ہوں۔ یعنی میں اس کے حق میں نہیں کہ میراجی کو فرد یا اجتماع کے کردار کی تعمیر پر اثر انداز ہونے دیا جائے۔ مگر میں یہ ہر وقت تسلیم کروں گا کہ میراجی نے اپنے دکھ درد کی اچھی ترجمانی کی ہے۔ میراجی ہمارے معاشرے کا ایک روٹھا ہوا غم زدہ شخص تھا۔ لہٰذا میراجی کے دکھ کا منکر ہونا سراسر زیادتی ہے۔

آخر ہم میر تقی کو بھی تو بڑا شاعر مانتے ہیں۔ ہم یہ جانتے ہیں کہ فرد کا دکھ دونوں میں مشترک ہے۔ ہمیں یہ بھی معلوم ہے کہ میر سے لے کر میراجی تک غم کی ایک سیدھی لکیر ہے جو ہر انسانی دل کے پاس سے گزرتی ہے اور یہ معلوم نہیں کہ میر سے پہلے کتنوں کے دل کے پاس سے گزری ہوگی۔ جب صورت یہ ہے تو پھر ایک جوگی سنیاسی میراجی ہی کو ہم زیادہ کیوں کوسیں!

مگر شرط وہی ہے کہ میراجی کو صرف اپنے دکھ کی فریاد سمجھا جائے اور اسے کسی فکری مسلک کا رہنما نہ بنایا جائے یہ میں اس لیے کہہ رہا ہوں کہ میراجی کا دانستہ یا نادانستہ نا صاف تتبع ہوا ہے اس میں میراجی کی شخصیت اور شاعرانہ موسیقی کی بھی کشش تھی۔ مگر کوئی تسلیم کرے یا نہ کرے اقبال کے مقابلے پر ایک دوسرا مسلک کھڑا کرنیکا ارادہ بھی اس میں شریک تھا، یہ اور بات ہے کہ یہ مسلک دیر تک چل نہیں سکا۔ مگر میراجی کو اقبال کی بین الاقوامیت کا مخالف اور ہندی ارضیت کا نمائندہ و ترجمان بنانے کی بڑی دیر تک کوشش ہوتی رہی جو خدا کا شکر ہے کہ اب ناکام ہو چکی ہے۔ تمام گفتگو کا ماحصل یہ ہے کہ میراجی کے نغمے سننے کا شوق ہو تو ضرور سنئے۔ مگر اجتماعی نقطۂ نظر سے صحیح فکری مسلک اگر کسی کا ہے تو اقبال اور فقط اقبال کا ہے

اقبال کی اردو نثر

اقبال کے بارے میں بہت کچھ لکھا گیا ہے۔ بایں ہمہ ایک موضوع ایسا بھی ہے جس کے متعلق کچھ کہنے کی گنجائش ہے۔ یہ ہے اقبال کی اردو نثر اور ان کا اسلوب بیان۔۔۔۔ اس کے بارے میں کچھ باتیں کہی جا سکتی ہیں۔ خوش قسمتی سے اقبال کے اردو مضامین کا ایک مجموعہ مقالات اقبال بھی شائع ہو گیا ہے۔ جس کے مرتب سید عبدالواحد معینی ہیں۔ ان مضامین کے علاوہ ایک کتاب علم الاقتصاد اور مکاتیب اقبال کے چند سلسلے شائع ہو چکے ہیں۔ ان کے کلام اردو کے چند دیباچے بھی مدنظر ہیں۔ اس سارے مواد پر نظر ڈال کر کچھ نتیجے مرتب کیے جا سکتے ہیں۔

اقبال کے جن مضامین کا ذکر ہوا ان کا سلسلہ ۱۹۰۲ء سے شروع ہوتا ہے۔ پہلے چند مضامین "مخزن" کے لیے لکھے گئے ہیں۔ "مخزن" کا دور اردو نثر نگاری کی تاریخ میں دبستان سرسید کی نثر کے بعد، لطیف رومانی ردعمل کا دور تھا۔ سرسید کے دور میں مدعا پر خاص زور تھا۔ مخزن سے تعلق رکھنے والے ادیبوں نے مدعا نگاری کی نارسائی کا احساس کرتے ہوئے اظہار میں تخیل کی آمیزش کو ضروری خیال کیا اور سلاست کے ہمراہ لطافت بیان کا عنصر نثر میں داخل کیا اور ہلکے پھلکے مضمون لکھ کر ایک نئے ذوق کی بنیاد ڈالی۔

مجموعی لحاظ سے اقبال کے ان اولین مضامین میں بھی سلاست و لطافت کے عنصر پائے جاتے ہیں۔ اقبال کا ذوق مختلف ہے۔ کیونکہ ان کا ذہن مختلف اور ان کے اکتسابات اور مطالب مختلف ہیں۔ اقبال کا ذہن دو عناصر سے مرکب ہے۔ اول حقائق حکمیہ سے خاص شغف، دوم ۔۔ شدید جذباتی کیفیتوں سے وابستگی۔ حقائق کے بیان کے سلسلہ میں ان کا طریق کار مطلب کو عقلی انداز میں سمجھانا ہے اور ان کے بعض مضامین میں یہی رجحان کارفرما ہے۔ لیکن اقبال کے اکثر مضامین (خواہ وہ علمی ہوں یا ادبی) تخیل اور جذبات کی مدد لئے بغیر آگے نہیں بڑھتے

ان کا اسلوب ایک حکیم کا اسلوب بھی ہے۔ مگر ایسے حکیم کا جو حکمت میں شعر کا سارس پیدا کرنا ضروری سمجھتا ہے۔

اردو ادب میں رومانی تحریک کا بانی یا اس کا سب سے بڑا علم بردار کوئی بھی ہو۔ یہ ماننا پڑتا ہے کہ اقبال بھی اس رومانی تحریک کے اوّلین پیشرؤں میں سے ہیں۔ جن کے بڑے بڑے رہنماؤں نے بیسویں صدی کے ربع اوّل میں رومانیت کے پُرشور اور پر خروش نمونے ادب اردو کو دیئے۔

اقبال کی نثر میں اس جذباتی دور کا رنگ و آہنگ ایک حد تک پایا جاتا ہے لیکن یہ مدّنظر رہے کہ ان کا حقائق پسند ذہن ان کی نثر کو تخیل اور جذبات سے اتنا گراں بار، اتنا مجبور نہیں کر دیتا کہ لوگ شیرینیٔ بیان کے مزے میں محو ہو کر مدعا و مضمون سے یکسر غافل ہو جائیں۔

اقبال نے ہمیں علمی زبان کا ایک ایسا نمونہ دیا ہے جس میں علمی حقائق کا چہرہ اچھی طرح نظر آتا ہے اس میں زیبائش اگر کہیں ہے بھی تو اس نے حقائق کے رنگ کو پھیکا نہیں کر دیا۔

اردو میں علمی زبان کا مسئلہ ہمارے لیے خاصا پریشان کن ثابت ہو رہا ہے۔ لیکن اقبال کے ان مضامین کو دیکھ کر اندازہ ہوتا ہے کہ لکھنے والے کو اگر اپنے مضمون پر واقعی قدرت ہو تو وہ اپنے لیے ایک باوقار علمی زبان خود وجود میں لا سکتا ہے آج ہمارے بہانہ ساز لوگ علمی اصطلاحات کی مشکل کا سوال اٹھاتے ہیں لیکن علاوہ اس کے کہ علمی اصطلاحیں ہر زبان میں مشکل ہوتی ہیں، یہ لکھنے والے پر بھی موقوف ہے کہ وہ علمی بات کو وضاحت کے ساتھ کس طرح ادا کرتا ہے۔

میں اس موقع پر ایک ایسے مضمون "بچوں کی تعلیم و تربیت" (مخزن ۱۹۰۲ء) کا حوالہ دیتا ہوں جس کی بنیاد علوم جدیدہ پر ہے اس میں بچوں کی نفسیات، ان کی ترغیبات ذہنی ان کے ماحول کے محرکات وغیرہ کا علمی بیان ہے۔ لیکن توضیح اس قدر قابلِ فہم اور زبان اتنی باوقار اور سادہ ہے کہ اردو سے نابلد آدمی بھی تھوڑی سی کوشش کے ساتھ اس کو سمجھ سکتا ہے۔

اس ضمن میں پہلی بات جو ہر مطالعہ کرنے والے کو صاف دکھائی دیتی ہے وہ یہ ہے کہ اقبال کا انداز بیان تشریحی اور توضیحی تو ہے لیکن دلچسپی ہر حال میں موجود ہے اور وہ ماحول کی اشیائے تشبیہی مواد حاصل کر کے ایک عام سی بات کو جاذبِ توجہ بنا دیتے ہیں

ان کے بعض مضامین کو پڑھ کر یہ محسوس ہوتا ہے کہ فلسفی نثر نگار ادیب نثر نگار کے روپ میں جلوہ گر ہے۔ ان عبارتوں میں سادگی اور سلاست بھی ہے اور مدرسانہ تشریحی انداز بھی، ادیبانہ طرزِ تخاطب بھی ہے

اور حکیمانہ انداز نظم بھی ۔ ۔ ۔ نمونے کے طور پر ذیل کی عبارت ملاحظہ ہو۔

"بچّوں میں بڑوں کی نقل کرنے کا مادہ خصوصیت سے زیادہ ہوتا ہے۔ ماں ہنستی ہے تو خود بھی بے اختیار ہنس پڑتا ہے، باپ کوئی لفظ بولے تو اس آواز کی نقل اتارے بغیر نہیں رہتا ذرا بڑا ہوتا اور کچھ باتیں بھی سیکھ جاتا ہے تو اپنے ہمجولیوں سے کہتا ہے آؤ بھئی ہم مولوی بنتے ہیں اور تم شاگرد بنو، کبھی بازار کے دوکانداروں کی طرح سودا سلف بیچتا ہے، کبھی پھیر پھیر کر اونچی آواز دیتا ہے کہ "چلو آڑ انار سستے لگا دیے"۔"

اس عبارت میں نقالی کی توضیح بھی ہے اور تصویر بھی اور یہی مصوّری لکھنے والے کے متعلق یہ باور کراتی ہے کہ وہ ادیب کا مزاج لے کر آیا ہے۔ "مخزن" والے مضامین میں جو سادگی ہے وہ "مخزن" کے توسط سے آئی ہے۔ البتہ تمثیلی طرز تحریر ان کی حکیمانہ استعداد کا حصہ ہے جو بعد کے مضامین میں بھی ہے یہ اور بات ہے کہ فارسی ادب کے زیر اثر رنگینی استعارہ کے شوق میں وہ رگ چراغ اور خرمن آفتاب، شرار سنگ اور جلوۂ طور جیسے تلازمات میں بھی دلچسپی لیتے ہیں۔

یہ صحیح ہے کہ ان کے علمی مضامین میں مشکل الفاظ بھی ہیں۔ مگر ان سے چارہ نہیں۔ ہمارے ملک میں اُردو کے خلاف آجکل عجب سہل انگاری اور بہانہ سازی چل رہی ہے جو تقسیم ملک سے پہلے ہندوؤں سے منسوب تھی۔ یہ بہانہ ساز لوگ کہتے ہیں کہ اردو مشکل بہت ہے۔ حالانکہ اردو کا مایۂ خمیر جن زبانوں سے تیار ہوا ہے۔ ان کے ناگزیر علمی الفاظ ایک علمی عبارت میں علم کے کسی دعوے دار کے لیے مشکل نہ ہونے چاہئیں لیسے علمی الفاظ سے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ اقبال کی شاعری تو خیر معمور ہے ہی ان سے ان کی نثر بھی خالی نہیں اور "مخزن" والے مضامین میں بھی، جو بے حد دلچسپ اور سلیس ہیں، یہ ناگزیر الفاظ لازماً آگئے ہیں۔ مثلاً مندرجۂ ذیل دیکھیے۔

"جس طرح تصورات کے لیے مقابلۂ مدرکات اور تصدیقات کے لیے مقابلہ تصورات کی ضرورت ہے اسی طرح استدلال کے لیے جو مقابلۂ تصدیقات سے پیدا ہوتا ہے یہ ضروری ہے کہ بچے کے علم میں کافی تعداد تصدیقات کی ہو۔ استاد کو خیال رکھنا چاہیئے کہ بچے کے مدرکات تصورات تصدیقات اور استدلات اس کے علم کے اندازے کے ساتھ ساتھ ترقی کرتے جائیں۔

کسی عام علمی مضمون سے یہ توقع رکھنا بالکل بے جا ہے کہ لکھنے والا اقلیدس اور حکمت عالیہ کے

مسائل کو باغ و بہار اور طلسم ہوش ربا کی داستان میں لکھے۔ یہ صحیح ہے کہ وضاحت علمی زبان کا ممتاز وصف ہے لیکن ہر تحریر موضوع کے لحاظ سے ایک خاص "حجم" اور ایک خاص وقت رکھتی ہے۔ علمی تحریریں اگر "خفیف" ہوں یعنی "اس وزن" سے خالی ہوں جو علمی موضوع کی جزالت کے لیے ضروری ہے تو ان میں علمی تحریر کی شان پیدا نہیں ہو سکتی۔ وضاحت کے بعد وزن ہی کا وصف علمی تحریروں کا بڑا امتیاز ہے۔ عام لفظوں کے ساتھ ساتھ ایک ہی رشتے میں معنی دار علمی اصطلاحیں اور علمی لفظوں کی شیرازہ بندی اس "وزن" مطلوب میں اضافہ کرتی ہے جس کا میں ذکر کر رہا ہوں علمی عبارت سادہ بھی ہو سکتی ہے۔ مگر سادگی، غیر معمولی وضاحت کا دوسرا نام ہے۔ لیکن علمیت کو سادہ لفظوں میں تحلیل کر دینا بڑا نازک بلکہ خطرناک کھیل ہے اس میں ہر وقت یہ ڈر رہتا ہے کہ سادگی سے علمی تحریر "بے وزن" نہ ہو جائے۔

میں نے علمی عبارت میں "وزن" کے نظریے پر اس لیے زور دیا ہے کہ علمی تحریر دراصل عالموں کے لیے ہوتی ہے اور سہولت اس وقت مطلوب ہوتی ہے۔ جب وہی بات عالموں کے بجائے جمہور تک پہنچانی ہوتی ہے لہذا اصل علمی تحریر واضح تو ہوتی ہے۔ مگر علمی وزن کے بغیر محض عوامی معلوماتی تحریر بن کر رہ جاتی ہے۔ علمی نثر میں عبارتوں کا سہل اور سادہ ہونا تو ٹھیک ہے۔ مگر اس کے ہمراہ "وزن" ضروری ہے جو علمی عبارت کو خفیف اور عامیانہ نہ بننے دے۔

یاد رہے کہ گزشتہ سطور میں وزن سے میری مراد ناپ نہیں جو شعری عبارتوں میں یا نثری آہنگ میں استعمال ہوتا ہے۔ بلکہ "تول" ہے جو سنجیدہ اور باوقار علمی تحریروں میں علمیت کی شان پیدا کرتا ہے۔ تلنے میں محض لفظوں کا بوجھ مقصود نہیں۔ اصل وزن علمی جلالت اور جزالت مضمون سے پیدا ہوتا ہے۔ ہماری نثر میں ایسی وزن دار اور سنجیدہ تحریروں کا اول نمونہ شبلی کے یہاں پایا جاتا ہے اور دوسرا اقبال کے یہاں۔

شبلی کی فلسفیانہ نثر اور اقبال کی حکیمانہ نثر میں فرق یہ ہے کہ شبلی عبارتوں کی علمی شان کو قائم رکھتے رکھتے ہوئے بھی بیان کی شوخی اور محاورے کی بے تکلفی کو قائم رکھتے ہیں۔ لیکن اقبال محاورے کی بے تکلفی اور بیان کی رنگینی کا شعوری اہتمام نہیں کرتے۔ بلکہ علمی عبارت کی علمی فضا پر خاص نظر رکھتے ہیں۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ اگر شبلی نے ادبیانہ نثر کی آن قائم رکھی ہے تو اقبال نے حکیمانہ نثر کا وزن بڑھایا اور اس کا رتبہ اونچا کیا۔

میں نے ایک مرتبہ حضرت علامہ سے دریافت کیا "حضرت! تحریر میں سادگی و سلاست کے متعلق یہ جو غل غپاڑہ ہو رہا ہے آپ کا اس کے متعلق کیا خیال ہے۔" یہ سوال میں نے اس لیے کیا تھا کہ حضرت کی شاعری

میں روزمرے کی چاشنی اور محاورے کی بے تکلفی موجود نہ تھی اور اس پر بحثیں ہو رہی تھیں۔ خصوصاً ہندو یہ کہتے تھے کہ اقبال کی شاعری اردو شاعری نہیں۔ فارسی ہے یا فارسی ترکی آمیز۔ ڈاکٹر گوکل چند نارنگ یہ باتیں کہا کرتے تھے۔ علامہ نے فرمایا، میری تہذیب مرکب تہذیب ہے اس کی روح عربی ہے۔ مگر اس کا لباس ترک و تتار اور خوانسار و اصفہان نے تیار کیا ہے۔ میں جو اردو لکھتا ہوں میری تہذیب کی نمائندگی کرتی ہے اور میں اس کو چھوڑ نہیں سکتا۔ شان، جلالت، رعب اور دبدبہ اس کے اوصاف خاص ہیں۔ میں ہندی سے متاثر نہیں ہوں۔ میرے الفاظ کا ذخیرہ عرب سے پھر سمرقند و بخارا سے ماخوذ ہے۔

علامہ کی یہ رائے شاعری کی زبان کے بارے میں تھی۔ لیکن نثر کی علمی تحریروں میں بھی انہوں نے سمرقند و بخارا اور عرب کو نظر انداز نہیں کیا۔ کیونکہ ان کا خیال یہ تھا کہ علمی زبان کو وزن دار اور رعب دار ضرور ہونا چاہیئے اقبال ابوالکلام آزاد اور ظفر علی خان تینوں سہل زبان لکھنے پر بھی قادر تھے۔ لیکن وہ اپنی زبان کو اس تہذیب کا ترجمان اور نشان بنانا چاہتے تھے۔ جس میں برگستوان اور قہستان کا ساد بدبہ رکھتی تھی۔ یہ مقامی اور زمینی رنگ اور عورتوں کی بولی ٹھولی جو دہلی و لکھنؤ کے آخری دور میں ترقی پذیر ہوئی اس قہستانی تہذیب کے حسب حال نہیں ہو سکتی۔ یہ معلوم ہے کہ علامہ نے کہستان کو ہر جگہ قہستان لکھ کر اپنے لہجے اور ذوق کی خارا پسندی کا ثبوت دیا ہے۔ بعض لوگ اس کو روزمرہ کی مخالفت کہیں گے۔ بعض دوسرے اس کو مشکل پسندی قرار دیں گے۔ لیکن ظاہر ہے کہ قلعہ احمد نگر کا معمار قیصر باغ کا معمار نہیں بن سکتا۔

عبدالماجد دریاآبادی نے بھی حکیمانہ یا علمی نثر لکھی ہے اور ایک رنگ وہ بھی ہے۔ لیکن ہمارے یہاں علمی تحریر کی شان بہت کم لوگ برقرار رکھ سکتے ہیں۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم جب تک بذلہ سنجی سے دور رہتے ہیں حضرت علامہ کے رنگ کے قریب جا پہنچتے ہیں۔ لیکن مدرسی کے مشغلے نے ان کی تحریروں کو بذلہ و ظرافت کا مشتاق بنا دیا ہے اور اکثر ان کی تحریر محض ظریفانہ تحریر بن جاتی ہے۔ بہر حال اُردو نثر میں حضرت علامہ نے اگرچہ کم لکھا لیکن وہ علمی اسلوب کا ایک منفرد رنگ اردو نثر کو دے گئے ہیں۔ جو ان کے پیغام اور ان کی مرغوب تہذیب دونوں کا ترجمان ہے۔

میری تحریر سے یہ غلط فہمی ہو سکتی ہے کہ علامہ کی تحریر خشک اور محض سنجیدہ تھی۔ یہ غلط فہمی بے جا ہے صحیح یہ ہے کہ علامہ کی اُردو نثر کا علمی حصہ بھی خشک نہیں اور یہ عجیب بات ہے کہ مشکل سے مشکل تحریر کو بھی پڑھ کر ثقل کا احساس نہیں ہوتا۔ البتہ وہ "وزن" ہر جگہ ہے۔ جو ان کی تحریر کو خفیف ہونے سے بچاتا ہے۔

اس کا باعث ؟ اس کا ایک سبب یہ ہے کہ اقبال کی تحریر میں فکر کی جولانی، خیال کی برجستگی اور احساس کی توانائی اس قدر ہے کہ پڑھنے والا اپنے آپ کو طوفانی سمندر کے کنارے پر کھڑا محسوس کرتا ہے۔ سب جانتے ہیں کہ مواج تو سمندر ہوتا ہے۔ مگر دیکھنے والا موجوں کی کشاکش خود اپنے سینے میں محسوس کر رہا ہوتا ہے یہی حال اقبال کے قاری کا ہے اقبال حسن عبارت سے زیادہ توانائی فکر اور مضمون کے اندر کی غیر معمولی اور پر قوت لہر سے قاری کو اپنے ساتھ رو بہنا، بہلے جاتے ہیں۔ سرسید نے کہا تھا کہ عبارت کا اثر مضمون میں ہے نہ کہ ادا میں۔ اقبال شاید اس فارمولے سے کلیتہً متفق نہ ہوں۔ پھر بھی ان کی نثری تحریروں میں فکر ایک بہت بڑی قوت محرکہ ہے۔ چنانچہ پڑھنے والا لفظوں کے حسن و قبح پر غور کرنے کی فرصت پانے سے پہلے ہی فکر کے سیلاب کی زد میں آچکا ہوتا ہے۔ مگر پھر یاد رہے کہ اقبال کی تحریریں بے رنگ نہیں۔ آخر وہ ایک شاعر اور ادیب کی تحریریں ہیں اور ان میں تخیل اور جذبہ آفرین لفظوں کی کارفرمائی مسلم ہے۔

دیباچہ مثنوی اسرار خودی (اشاعت اول ۱۹۱۵ء) میں لکھتے ہیں:-

"یہ وحدت وجدانی یا شعور کا روشن نقطہ جس سے تمام انسانی تخیلات و جذبات و تمنیات مستنیر ہوتے ہیں۔ یہ پر اسرار شے جو فطرت انسانی کی منتشر اور غیر محدود کیفیتوں کی شیرازہ بند ہے یہ خودی یا انا یا میں جو اپنے عمل کی رو سے ظاہر اور اپنی حقیقت کی رو سے مضمر ہے..... کیا چیز ہے؟

بعض لوگ جو اپنی علمی زبانوں سے منقطع ہو چکے ہیں اس عبارت کو مشکل کہیں گے۔ مگر میں کہتا ہوں کہ یہ مشکل زبان نہیں۔ علمی زبان ہے اور جو شخص بھی اپنی علمی زبان میں لکھنا چاہے گا وہ ایسی ہی زبان لکھے گا۔

اس غرض کے لیے زیادہ مثالوں کی ضرورت نہیں اس کے برعکس وہ خط ملاحظہ ہوں جو انہوں نے ۱۹۰۵ء میں ایڈیٹر وطن کے نام لکھے تھے۔ یہ دو خط اس صنف نثر سے متعلق ہیں جس کو رپورتاژ کہا جاتا ہے ان میں اقبال ایک روداد نگار ادیب کے روپ میں جلوہ گر ہیں۔ روداد نگاری میں جزئیات روداد کو ارتقائی طور پر اس طرح مرتب کر دیا جاتا ہے کہ واقعات کی تصویریں ارتقائی حرکت کے ساتھ ایک ایک کر کے آنکھوں کے سامنے آجاتی ہیں۔ لیکن یہ فن ہر دوسرے فن کی طرح اپنی خاص مشکلات رکھتا ہے۔ اس میں لغزش کے دو مقام آتے ہیں۔ ایک تو یہ کہ جب قاری ادیب کی کمزوری کی وجہ سے خود کو ادیب کا ہم سفر نہیں پاتا تو روداد سے اس کا جی اچاٹ ہو جاتا ہے۔ دراصل کسی غائب آدمی کو اپنے مشاہدے میں شریک بنانے کے لیے بے حد ضروری ہے کہ ادیب قارئین کے قلب اور مشترکہ دلچسپیوں سے آگاہ ہو محض اپنے لیے روداد

لکھنا لکھے موسلے پڑھے خدا کے برابر ہے۔ بلکہ اس سے بھی کمتر یعنی لکھے موسیٰ پڑھے عیسیٰ۔

لغزش کا دوسرا مقام وہ ہے جب روداد نگار اپنے عمل کو محض سعیِ فراہمیِ جزئیات سمجھ لے۔ چونکہ رپورتاژ بھی ایک فن ہے اس لیے اس میں اثر آفرینی کا کوئی وسیلہ ضرور موجود ہونا چاہیئے۔ ورنہ خشک رزنامچے کے نوٹ گھاس پھونس کی روداد بن جاتے ہیں اور ظاہر ہے کہ ایسی بے اثر تحریر کو پڑھ کر کسی کو کیا مل سکتا ہے۔

میرا اپنا اندازہ یہ ہے کہ اقبال اگر شاعری نہ کرتے اور نثر ہی لکھتے تو بھی وہ اُردو نثر میں مرزا غالب کے مانند ایک خاص دبستان یادگار چھوڑ جاتے۔ وہ اپنی خاص شگفتہ تحریر کے زیادہ سے زیادہ نمونے ہمیں دے جاتے اور ایک ایسا ادبی انداز ایجاد کرتے جاتے۔ جس میں زیرِ دست قوتِ فکریہ کے ہمراہ ایک قوی قوتِ متخیلہ دست بدست چل رہی ہوتی۔ جس میں واقعاتی حس اور تخلیقی حس کا سنجوگ ہوتا۔ جس میں شاعری نثر سے ہم آغوش نظر آتی!

محولہ بالا دو خطوں میں لندن کے سفر کی روداد ہے۔ سمندر کا تلاطم، مسافروں کے حلیئے۔ ان کی ابوالعجبیاں بحری سفر میں شب و روز کے مشاغل اور موقعہ و محل کی نازک باریکیاں۔ مضامین میں ملی جذبات اور فکری تموج کا امتزاج نثر کا ایک ایسا مرقع پیش کرتا ہے۔ جس سے اقبال کے اندر ایک عظیم نثر نگار کے امکانات کا اندازہ ہوتا ہے اور وہ نثر نگار ایسا ہے جو کہیں کہیں اور کبھی کبھی نثری شاعری کی قلمرو میں داخل ہو جاتا ہے اور شاعری اور نثر کے علاقے اتنے دور بھی تو نہیں کہ ایک کا اثر دوسرے پر نہ پڑے۔ دونوں کا جوہر ایک ہی ہے۔ البتہ مقصد کے تحت شعاعوں کے رنگ بدل جاتے ہیں۔ اس لیے اقبال کا تخلیقی اور فکری جوہر ان کی نثر اور شاعری میں ہم رنگ نہ سہی ہم مزاج ضرور ہے ان کی نثر کے ان نمونوں کے سامنے آجانے سے یقین ان کی شاعری میں اور بھی تیقن ہو گیا ہے اور یہ بھی یقین ہو گیا ہے کہ شاعرِ اقبال ایک منفرد طرز کا نثر نگار بھی تھا۔

اقبال نے نثر میں ایک کتاب علم الاقتصاد لکھی اس کے اسلوبِ بیان کے بھی خصائص رہی ہیں۔ جن کا ذکر ہوا۔

ان کی نثر کا ایک رنگ مکاتیب میں ظاہر ہوا ہے، ان کے اردو خطوں کے جو مجموعے شائع ہوئے ہیں ان سب میں اسلوب کی یہ مشترکہ خصوصیت پائی جاتی ہے کہ ان میں مدعا کا بے تکلف اظہار ہے۔ اثر آفرینی کی کوئی کوشش نہیں۔ مخاطب کے جذبات کو ابھارنے کا کوئی اہتمام نہیں۔ بات پہنچانے کی پر خلوص سعی ہے

اس سلسلے میں شبلی اور سید سلیمان بلکہ مولانا ابوالکلام تک کے خطوں سے مقابلہ کیجئے۔ بڑا فرق یہ نظر آئے گا کہ یہ سب حضرات اپنے انشا پردازانہ ادیبانہ احساس سے باہر نہیں نکل سکتے۔ ان کے برعکس اقبال کسی جگہ یہ تاثر نہیں دیتے کہ وہ اپنے انشا پردازی کا شعوری مظاہرہ کر رہے ہیں۔

متین، راست طرزِ نگارش، بے تکلف پرخلوص نثر لکھنے کے معاملے میں اقبال اقبال ہیں اور کوئی دوسرا ادیب ان کا مثیل و ہمسر نہیں۔

چند سطور، اقبال کی زبان دارنہ و محاورے، کے بارے میں بھی بے محل نہ ہوں گی۔ اس موضوع پر انہوں نے اپنے خطوط میں جا بجا اظہار خیال کیا ہے اور بعض محاورہ پرست نکتہ چینوں کے اعتراضوں کا جواب دیا ہے اقبال پر "پنجابی لہجے" کا اعتراض تھا۔ جس کا انہوں نے اعتراف کیا اور اپنے لیے قدرتی قرار دیا..... اب پاکستان بن جانے کے بعد یہ امر قابلِ بحث بھی نہیں رہا کیونکہ بدلے ہوئے حالات میں اُردو کا نئے روزمرہ سے روشناس ہونا قدرتی اور تسلیم شدہ امر ہے۔

اقبال کی اُردو، اپنے خطے کے حق کو تسلیم کرتی ہے اور ان تبدیلیوں کو برحق سمجھتی ہے جو مقام و محل اور ماحول کے بدل جانے سے زبان میں خود بخود پیدا ہو جاتی ہیں۔ زبان کے اس عمل کے بارے میں، مندرجہ ذیل تین اقتباس (جو ان کے خطوں سے ماخوذ ہیں)، مفید ہوں گے۔

"زبانیں اپنی اندرونی قوتوں سے نشوونما پاتی ہیں اور نئے نئے خیالات و جذبات کے ادا کر سکنے پر ان کی بقا کا انحصار ہے"

ایک خط میں سردار عبدالرب نشتر کو لکھتے ہیں۔

"زبان کو میں ایک بت تصور نہیں کرتا۔ جس کی پرستش کی جائے۔ بلکہ اظہار مطالب کا ایک انسانی ذریعہ خیال کرتا ہوں۔ زندہ زبان انسانی خیالات کے انقلاب کے ساتھ ساتھ بدلتی رہتی ہے اور جب اس میں انقلاب کی صلاحیت نہیں رہتی تو وہ مردہ ہو جاتی ہے۔ ہاں تراکیب کے وضع کرنے میں مذاق سلیم کو ہاتھ سے نہ دینا چاہیئے

ایک خط میں لکھتے ہیں۔

اس اہم معاملہ میں کلیتہً آپ کے ساتھ ہوں۔ اگرچہ اردو زبان کی بحیثیت زبان خدمت کرنے کی اہلیت نہیں رکھتا۔ تاہم میری لسانی عصبیت، دینی عصبیت سے کسی طرح کم نہیں"

اقبال فارسی گو

اقبال فارسی کے عظیم شاعر تھے اور یہ ایک ایسی حقیقت ہے۔ جس کا اعتراف اب ہند اور پاکستان کے علاوہ ایران و توران میں بھی ہو چکا ہے۔ تاہم ان کی زبان کے متعلق بعض حلقوں میں، اعتراض بھی ہوئے ہیں۔ اس لیے اگر ان کی زبان اور محاورے کے بارے میں اجمالی طور پر کچھ بحث کر لی جائے تو غلط فہمیوں کا ازالہ ہو جائے گا۔

اقبال کی فارسی پر بڑا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ وہ روزمرہ کے مطابق نہیں۔ اگرچہ یہ اعتراض مکمل طور پر درست نہیں۔ مگر ہمیں اس امر کا اعتراف کر لینا چاہیئے کہ اقبال کی زبان عموماً کلاسیکی محاورے کے مطابق ہے اور کئی امور میں جدید روزمرے سے واقعی مختلف ہے۔ اقبال نے فارسی اپنے فارسی دان اساتذہ کے علاوہ ذاتی مطالعہ سے سیکھی اور اس میں مہارت پیدا کی۔ بااین ہمہ اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا ہے کہ وہ زبان دان ہی تھے۔ اہل زبان نہ تھے۔ اس لیے انداز بیان کی ان لطافتوں تک جو صرف اہل زبان کا حصّہ ہے ان کا نہ پہنچ سکنا بالکل قدرتی بات ہے اور اس امر واقعہ کا انہوں نے خود بھی اعتراف کیا ہے۔ چنانچہ اسرار خودی کے دیباچے میں لکھتے ہیں۔

شاعری زیں مثنوی مقصود نیست　　　بُت پرستی بت گری مقصود نیست
ہندیم از فارسی بیگانہ ام　　　ماہِ نو باشم تہی پیمانہ ام
حسنِ انداز بیان از من مجو　　　خوانسار و اصفہان از من مجو

ان اشعار میں اقبال نے اپنی فارسی کے متعلق خود اعتراف کیا ہے اور اپنے آپ کو "ہندی" کہہ کر یہ حقیقت کھول کر بیان کر دی ہے کہ ان کا لہجہ اور بیان بہرحال ہندی فارسی کے مطابق ہے نہ کہ

ایرانی فارسی کے مطابق، اسی طرح انہوں نے اپنے انداز بیان کے متعلق بھی قارئین کی توقعات کو زیادہ ابھارنے کی کوشش نہیں کی اور خوانسار و اصفہان کے طرز بیان کی فضیلت جتا کر، انکسار بھی کیا ہے اور اعتراف بھی۔

یہ سب کچھ درست ہے۔ مگر ہم ان کی فارسی تصانیف اور ان کے فارسی بیان و زبان پر جب غائر نظر ڈالتے ہیں تو ہمیں محسوس ہوتا ہے کہ ان کا یہ اعتراف بہت بڑی حد تک "درویشانہ انکسار" کی حیثیت رکھتا ہے۔ کیونکہ ان کی زبان اپنی بعض کمزوریوں کے باوجود (جن سے خود اہل زبان کی تحریر بھی خالی نہیں ہو سکتی) عموماً صحیح اور فصیح بلکہ بلیغ ہے، اور اگرچہ اس میں کلاسیکی رنگ نمایاں ہے۔ مگر اس زبان میں اور جدید ترین زبان میں رماسوا ان فضلا کی زبان کے جو "پارسی سرہ" کے قائل ہو کر اور تجدید میں انتہا تک پہنچ کر خود اپنے ملک میں بھی قدرے نامانوس اور بیگانہ ہو گئے ہیں) بہت کم فرق اور فاصلہ ہے۔ اکثر دیکھا گیا ہے کہ اقبال کی زبان کے اس پہلو کو اچھی طرح روشن نہیں کیا جاتا۔ لہذا ان کے محاورے کے متعلق غلط فہمیاں پھر بھی موجود رہیں۔ اس لیے میں ان اعتراضات پر سرسری نظر ڈالتا ہوں

اقبال کی زبان کے خلاف ایک شکایت یہ ہے کہ ان کی ترکیبیں "خود ساختہ" ہوتی ہیں وہ جدید اہل زبان کی پابندی نہیں کرتے اور اپنے مطالب کے لیے محاورات خود گھڑ لیتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ ان کی زبان میں صرفی و نحوی غلطیاں بھی پائی جاتی ہیں۔ ان شکایات کی وجہ سے ایران میں (جہاں اب کلام اقبال سے خاصی دلچسپی پیدا ہو رہی ہے) عرصے تک ان کے خلاف ایک بدگمانی کی فضا قائم رہی اور ان کی ندرتِ افکار کے اعتراف کے باوجود ان کی زبان کی ان خصوصیات پر بہت لے دے ہوتی رہی۔ جن کا اوپر تذکرہ ہوا ہے۔ اس کی ایک مثال آقای مجتبیٰ مینوی نے اپنی کتاب "اقبال لاہوری" میں بیان کی ہے۔ ان کے ایک دوست کو اقبال کے مندرجہ ذیل قطعے پر اعتراض تھا کہ اس کی زبان کمزور اور اس کی بندش الفاظ ڈھیلی ہے۔

ساحلِ افتادہ گفت گرچہ بسے زیستم
ہیچ نہ معلوم شد آہ کہ من چیستم
موج ز خود رفتہ اے تیز خرامید و گفت
ہستم اگر می روم گر نروم نیستم

اس میں اعتراض "تیز خرامید" پر ہے۔ معترض کا کہنا ہے کہ یہ اجتماع ضدین ہے کیونکہ خرامیدن کے معنی ہیں "راہ رفتن بہ تأنی و آہستگی" لہٰذا اس ترکیب میں "تیزی" اور "آہستگی" کا اجتماع ہے اور یہ عقلاً غلط ہے۔

ظاہر ہے کہ یہ اعتراض کچھ زیادہ وزنی نہیں اور میرا خیال یہ ہے کہ اقبال کے خلاف دیگر اعتراضات بھی اسی قسم کے ہوں گے۔ اور ان میں بے خبری اور بدگمانی کو بڑا دخل ہوگا۔

پہلے اسی اعتراض پر غور کیجئے کہ لفظ "خرام" کے ساتھ "تیز" کو جمع کرنے میں قباحت ہے۔ ہم اس اعتراض کو تسلیم کرتے مگر سعدی کے اس ارشاد کے متعلق کیا فیصلہ ہوگا؟ "آہستہ خرام بلکہ مخرام زیر قدمت ہزار جان است"۔ جب خرام کے معنی ہی "آہستہ چلنا" ہیں تو پھر سعدی کے کلام میں خرام کے ساتھ آہستہ کی تکرار کے کیا معنے ہوئے۔ اگر معترض کی رائے کو درست سمجھیں تو اس لفظ کے مطابق مخرام ہی کافی تھا۔ مگر ہم نہ سعدی پر معترض ہیں نہ اقبال پر۔ کیونکہ دونوں شاعروں نے اپنے مفہوم کے کامل اظہار اور خرام کی توضیح کے لیے ایک ایک لفظ کا اضافہ کرنا مناسب خیال کیا۔ جو بالکل بجا اور برمحل معلوم ہوتا ہے قصہ یہ ہے کہ خرامیدن کے معنی عمومی ہیں۔ محض "چلنا" جیسا کہ سعدی کی ترکیب سے ظاہر ہوتا ہے، تیز اور آہستہ کے اضافے سے نوعیت اور حالت کی تصریح ہوئی ہے۔

اقبال کا مفہوم یہ ہے کہ موج اپنی عام رفتار سے (جسے خرام کہا جا سکتا ہے) "تیز تر" بڑھی اور موج کا پیغام بھی ایسا ہی تھا۔ جس میں معمول سے زیادہ تڑپ اور خود نمائی کی ضرورت تھی۔ اسی طرح سعدی کے بیان میں "خرام" سے آہستہ تر کا مفہوم ہے جو اقتضائے مقام کے عین مطابق ہے پس اس لحاظ سے اقبال اور سعدی کی دونوں صورتوں میں سے کسی پر بھی گرفت نہیں ہو سکتی۔

اقبال کے خلاف "ترکیب سازی" (نئی تراکیب گھڑنے) کی شکایت اگرچہ حقیقت کے خلاف نہیں۔ مگر اس میں بھی ایک غلط فہمی کار فرما ہے۔ اصولاً نئی ترکیبوں کی ایجاد یا اختراع کوئی قابل اعتراض بات نہیں۔ نئی تراکیب زبان کی توسیع کا ایک جائز اور اہم وسیلہ ثابت ہوتی ہیں۔ کیونکہ شاعر بعض اوقات اپنے تجربات و معانی کے اظہار کے لیے پرانی تراکیب و الفاظ کو ناکافی پاتا ہے۔ اس لیے وہ نئی زبان ایجاد کرتا ہے۔ جو اس کی نظر میں اس کے معانی کی صحیح ترجمان اور شارح بن سکتی ہے۔ پس ترکیب سازی ایک ضروری معاون اظہار ہے اور دائرہ زبان کو وسعت دینے کے سلسلے میں مفید بھی شاعر لی

کی "ترکیب سازی" ان کے قادر الکلام ہونے کی علامت ہے نہ کہ "عجز" اور عدمِ قدرت کی۔ یہ صحیح کہ نئی تراکیب عام فہم اور سادہ و مانوس ہوں تو کلام کے سمجھنے میں آسانی ہوتی ہے۔ لیکن اگر کوئی شاعر اس اصول کو مدِ نظر نہیں رکھتا تو اس کی وجہ سے اس کی شاعری خود خسارے میں رہتی ہے۔ نئی تراکیب کو اصولاً عام فہم اور سادہ ہونا چاہیئے اور ہم آگے چل کر دیکھیں گے اقبال کی نو تراشیدہ تراکیب کمال اسمٰعیل ظہیر فاریابی انوری خاقانی، عرفی، بیدل اور غالب کی تراکیب کے مقابلے میں زیادہ عام فہم اور آسان ہیں

اقبال کی زبان میں صرفی و نحوی غلطیاں بھی بتائی گئی ہیں اور ان کی زبان کا یہ وہ پہلو ہے جس کا انکار نہ ہو سکتا ہے نہ کرنا چاہیئے۔ کیونکہ رودکی سے لے کر غالب تک اور قاچاری شاعروں تک شاید ہی کوئی ایسا شاعر ہو گا۔ جس کی زبان پر کسی نہ کسی پہلو سے صرف و نحو نے انگشت نمائی نہ کی ہو اور یہ وہ کلیہ ہے جس سے اقبال کو بھی مستثنےٰ نہیں کیا جا سکتا۔ مگر اس ضمن میں یہ ضرور واضح کرنا پڑتا ہے کہ اقبال کی بعض لفظی فروگذاشتیں ان کی ذاتی فروگذاشتیں نہیں بلکہ اس معاملے میں فارسی کے "پاک ہندی" دبستانِ ادب کے بڑے بڑے نمائندے بھی ان کے شریکِ حال ہیں۔ اقبال نے زبان کی یہ خصوصیات ہندوستان کے ممتاز ادیبوں اور انشاپردازوں سے ورثے میں پائی ہیں۔ اور ہندی ادیبوں اور شاعروں کی زبان کی یہ خصوصیات اتنی پختہ اور اتنی عام ہیں کہ اس کے لیے علمائے زبان کو ایک خاص اصطلاح "استعمالِ ہند" وضع کرنی پڑی جو عبارت ہے ان امتیازات خاص سے جو مقامی اور محلّی اثرات کے ماتحت ہندوستانی فارسی سے مخصوص اور وابستہ ہیں۔

میں اس موقع پر "استعمالِ ہند" کی بحث کو زیادہ طول نہیں دینا چاہتا۔ اس کے لیے قارئین کرام کو آخری دورِ مغلیہ کے بلند پایہ محقق اور نقاد خان آرزو کی تصنیف "مثمر" اور "دادِ سخن" کے علاوہ ایک مغربی ماہرِ زبان بلاخمن کے مختصر رسالہ CONTRIBNTOINTO PERSIAN LEXICOGRAPHY کی طرف متوجہ کرتا ہوں۔ جس میں اس مسئلے کے سب پہلو بڑے مدلل اور واضح انداز میں سامنے لائے گئے ہیں۔ البتہ سیاق کلام کی مناسبت سے اشارتاً یہ بتانا ضروری ہے کہ آخری دورِ مغلیہ میں بعض اہلِ زبان کا یہ عقیدہ تھا کہ ہندوستان کے بڑے ادیبوں اور شاعروں کی زبان بھی صحیح اور فصیح نہیں۔ چنانچہ بعض بڑے تذکروں میں ہندوستان کے اہم شاعروں کو یا تو نظرانداز کر دیا گیا یا پھر ان کو پست اور حقیر گردانا گیا۔ اس کے خلاف خان آرزو نے بدلائل یہ ثابت کرنے کی

کوشش کی کہ ہندوستان کے قادر الکلام فارسی شاعر اور ادیب محض اس وجہ سے کہ ان کے کلام میں ہندی الفاظ و محاورات کی آمیزش ہے کسی طرح فروتر اور کمتر قرار نہیں دیئے جا سکتے۔ خان آرزو نے بڑی دلیل یہ دی ہے کہ اگر محض مقامی تصرفات ہی کسی کے کلام کو پایہ فصاحت سے گرانے کے لیے کافی ہوتے تو پھر فارسی کے بعض بڑے شاعروں کا کلام بھی جن کے اشعار میں دوسری زبانوں کے الفاظ بکثرت پائے جاتے ہیں فصیح نہ سمجھا جاتا۔ مثلاً خاقانی کو لیجیے۔ ان کی فارسی میں ارمنیوں کی زبان کے الفاظ داخل ہو گئے ہیں۔ یا بابا طاہر عریان کی رباعیات کو دیکھیے۔ ان کی زبان شہری اور شستہ ادبی فارسی سے کتنی مختلف ہے اس کے باوجود شاید آج تک کسی نے ان کی شاعری سے اور شاعرانہ رتبے سے بدیں وجہ انکار نہیں کیا کہ ان کی زبان میں دخیل الفاظ شامل ہو گئے ہیں۔ یا ان کا کلام شہری ادبی زبان سے مختلف ہیں۔ پس جب حقیقت یہ ہے تو ہندوستان کے شعرائے فارسی پر اعتراض چہ معنی؟

کہا جا سکتا ہے کہ خان آرزو ایک ہندوستانی فارسی دان تھے۔ اس لیے ان کا دعویٰ چنداں قابل قبول نہیں ہو سکتا۔ تسلیم، مگر آقائے بہار (ملک الشعرا)، تو ہندوستانی نہیں خالص ایرانی بلکہ ایرانیوں کے سرتاج ہیں۔ انہوں نے اپنی ضخیم اور قابل قدر کتاب "سبک شناسی" میں ان بحثوں کو چھیڑا ہے اور اعتراف کیا ہے کہ زبان کے محاورے (لہجے) بدلتے رہتے ہیں اور چونکہ زبان بھی ایک جان دار جسم ہے اس لیے وہ بھی آب و ہوا اور مقام و محل کے اثرات سے متاثر ہو کر نئے نئے روپ اختیار کرتی رہتی ہے اس لیے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ کوئی ایک بولی (لہجہ) اصلاً و فطرتاً دوسری "بولی" سے فصیح تر ہے کیونکہ فصاحت کا فیصلہ کرنے والے عناصر محض اضافی زمانی اور محلی ہوتے ہیں۔ آقائے بہار نے اپنی بحث کے دوران میں یہ بھی لکھا ہے کہ ایک زمانہ وہ تھا۔ جب خراسان ادب و شعر کا مرکز تھا۔ اس وقت اسی لہجے کو فصیح ترین لہجہ قرار دیا جاتا تھا۔ اس کے بعد جب سلجوقیوں کے زمانے میں تبریز و عراق کو (سیاسی اثرات) کے ماتحت اہمیت حاصل ہوئی تو عراق و فارس کی زبان کو صحیح اور فصیح قرار دیا گیا، اس کے بعد ایک عرصے تک اصفہان اور کاشان میں علم و شعر کی محفل قائم رہی۔ اس کے سبب ان علاقوں کی زبان مقبول ترین زبان قرار پائی۔ غرض دربار اور سرکار کے بدل جانے سے نئے نئے مقامات اور شہر ادبی اہمیت اختیار کرتے گئے۔ جس کے زیر اثر ان جگہوں کی زبان ٹکسالی زبان قرار پائی۔ ان کی رائے میں فصاحت زبان کا یہی اصول صحیح ہے جو آج بھی کارفرما ہے۔ چنانچہ آج تہران اسی قاعدے کے ماتحت زبان و

ادب کی ٹکسال کا درجہ رکھتا ہے۔ (یہ بحثیں سبک شناسی، جلد اول صفحہ ۲۳ و بعد ص ۲۵۰ و بعد ص ۲۵، ص ۲۹، ص ۱۷۳ و بعد پر ملاحظہ ہوں)

یہاں پہنچ کر اس امر کی تصریح بھی ضروری معلوم ہوتی ہے کہ خان آرزو نے ہندوستان کی جس فارسی زبان اور جس فارسی انشا کے حق میں آواز بلند کی تھی۔ ان کے نزدیک وہ ان کی اپنی زبان تھی خواہ وہ ایران کی فارسی سے قدرے مختلف ہی کیوں نہ ہو۔ وہ ہندوستان کی فارسی کو ایک "لہجہ" (ایک شاخ، قرار دیتے ہیں۔ جس کے اپنے کچھ امتیازات ہیں۔ جو فارسی ان کے زمانے میں ہندوستان میں رائج تھی، ایران سے اکتساب نہ کی جاتی تھی۔ بلکہ تقریباً ۵ سو سال سے ہندوستان میں رائج تھی اس کے لانے والے اسے ماوراء النہر، ترکستان اور خراسان سے لائے تھے۔ یہ ان کی اپنی زبان تھی اور انہوں نے اس کو اپنی زبان بنائے رکھنے پر اصرار کیا، یہ صحیح ہے کہ مغلوں کے زمانے میں خالص ایرانی اثرات کا غلبہ ہوا اور زبان نے نیا رنگ روغن قبول کیا اور خالص مقامی اثرات کے ساتھ مل کر ایک مختص النوع زبان وجود میں آئی جو صرف دربار اور کاروبار کی زبان نہ تھی۔ بلکہ اعلیٰ ادب اور شاعری کی زبان بھی تھی۔ اس ہندوستانی فارسی کا مایۂ خمیر خراسان اور ترکستان میں تیار ہوا تھا اور وہیں سے فاتحوں اور کشورکشاؤں کے ساتھ اس ملک میں داخل ہوئی اور پھر مقامی خصوصیات پیدا کر کے ان پر جمی رہی۔ پس ایسی زبان کو جو اپنے حق سے ایک مستقل لہجہ رکھتی ہے اور اس میں ادب کا بہت بڑا وقیع سرمایہ بھی موجود ہے۔ مردود اور غیر فصیح قرار دینا محض اس وجہ سے کہ اس پر شیراز و اصفہان والے معترض ہیں۔ درست اور معقول معلوم نہیں ہوتا اگر کسی کا کسی پر طعن ہی عدم فصاحت کا ثبوت ہے تو پھر اس کا کیا جواب ہوگا کہ شیراز والے نیشاپور والوں کی زبان پر اور نیشاپور والے خراسان والوں کی زبان پر زبان طعن دراز کرتے رہتے ہیں۔ پھر کیا یہ سب غیر فصیح سمجھ لیے جائیں گے۔ خان آرزو کا موقف یہ تھا کہ ہندوستانی فارسی بھی اور لہجوں کی طرح ایک مقامی لہجہ ہے۔ جس کا اپنا روزمرہ اپنا محاورہ اور اپنا استعمال ہے اور اس میں ایران کے جدید محاورہ و روزمرہ کے تتبع کی ضرورت نہیں۔

اس طویل بحث سے یہ ثابت کرنا مقصود ہے کہ اقبال کی فارسی زبان وہی زبان ہے جس کے لیے خان آرزو نے مدتوں پہلے علم حمایت بلند کیا تھا اور بعض صرفی و نحوی غلطیاں اور روزمرہ کی فروگزاشتیں جو ان کے کلام میں دکھائی جاتی ہیں ان کو اس "لہجے" کے غیر فصیح ہونے کی دلیل نہیں

بنایا جا سکتا۔ ان کو استعمال ہند کی حیثیت حاصل ہے جس کے اثرات ہندوستان کے سب فارسی شاعروں کے کلام میں یہاں تک کہ خسرو کے کلام میں بھی پائے جاتے ہیں۔ مثلاً خسرو کا ایک شعر ہے۔

ادمی رود بہ ناز و گرہ می زند بزلف

مرون مراست ازگرہ اوچہ می رود

اس شعر پر اعتراض کیا گیا ہے اور وہ یہ ہے کہ صحیح "از گیسہ اوچہ می رود" ہے "ازگرہ اوچہ می رود" ایران میں نہیں بولا جاتا۔ ہندوستانی فارسی والوں کا اس کے متعلق وہی جواب ہے۔ جس کی مندرجہ بالا سطور میں تفصیل تشریح کی گئی ہے۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ یہ فارسی کا ہندوستانی محاورہ ہے اور ٹھیک ہے اس سلسلے میں ایران کی ادبی زبان کا ذکر بھی بے محل نہ ہوگا۔ یہ واقعہ ہے کہ شروع سے لے کر مغربی اثرات کے آغاز تک ایران کی ادبی زبان میں بہت کم فرق آیا۔ خصوصاً شاعری کی زبان، تھوڑا عرصہ ہوا ایران میں تجدد کی لہر چلی اور کوشش یہ ہوئی کہ کلاسیکی پیرائے ترک کر دیئے جائیں۔ اس پر بول چال کی زبان کی حد تک عمل بھی ہوا ہے مگر کلاسیکی پیرائے ادبی علمی کتابوں میں اب بھی موجود ہیں ان معنوں میں اقبال کی زبان بھی مسلم ادبی زبان سے کچھ زیادہ مختلف نہیں۔ یہ صحیح ہے کہ جدید اثرات کے تحت مغربی زبانوں کے الفاظ و محاورات ترجمہ ہو ہو کر بڑی کثرت سے زبان میں داخل ہوگئے ہیں اور اس طرح جدید محاورات نے نئی نئی صورتیں اختیار کر لی ہیں۔ اور استعمالات میں بھی فرق آگیا ہے۔ مگر کلاسیکی ادبی زبان سے لوگ نا آشنا و نامانوس نہیں ہوئے۔ اقبال بھی ان نئی صورتوں سے نا آشنا نہیں۔ مگر ان کی زبان کلاسیکی نمونے کی پیرو ہے۔ ہندی ادب خصوصاً اردو میں بھی غیر زبانوں سے اخذ و استفادہ کا یہ سلسلہ تقریباً متوازی طور پر جاری ہے اس لیے اقبال جدید مغربی اثرات سے ناواقف نہیں۔ چنانچہ انہوں نے اپنی فارسی میں جدید الفاظ بھی استعمال کئے ہیں۔ مگر انہوں نے زبان کی قدیم ادبی روایت کو بہر حال قائم رکھا ہے۔ جس کی مصلحتیں علمی تہذیبی اور ثقافتی نوعیت کی ہیں۔ ان میں سب سے بڑی مصلحت یہ تھی کہ انہوں نے اپنے مخصوص پیغام کے لیے وہ زبان اختیار کی ہے جو ایران کے علاوہ ہند، افغانستان، ترکی اور ماوراالنہر میں بھی سمجھی جاتی ہے۔ یہ وہ حقیقت ہے جس کی طرف آقائے بہار ملک الشعراء نے بھی ایک موقع پر اشارہ کیا جناب ممتاز حسن صاحب نے اپنے ایک مضمون میں ان کی یہ رائے نقل کی ہے۔ کہ جو لوگ اقبال کی زبان کو نامانوس قرار دیتے ہیں وہ شاید فارسی اور اس کی وسعت سے بے خبر ہیں۔ ان کے نزدیک اقبال

ایک مخصوص سبک یا اسلوب کے مالک ہیں جو فارسی میں بلند حیثیت رکھتا ہے۔ اس کے متعلق جناب ممتاز حسن نے لکھا ہے اور صحیح لکھا ہے کہ اقبال کی زبان پر وہی ایرانی اعتراض کر سکتا ہے جو سعدی اور حافظ کی زبان پر بھی اعتراض کرنے کے لیے تیار ہو۔

(ماہِ نو، اپریل ۱۹۵۱ء ص ۶۱)

آقائے مجتبیٰ مینوی کے خیال میں اقبال کی زبان کے متعلق غلط فہمی کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ انہیں اپنے خاص معانی اور مطالب کے لیے بعض ایسے الفاظ کی ضرورت تھی جو فارسی میں موجود نہ تھے۔ پس انہوں نے مجبوراً متداول الفاظ میں سے بعض کا انتخاب کر لیا اور مفہوم میں وسعت پیدا کر کے ان کو اپنے تصورات کے لیے اپنا لیا۔ اس سے بھی بعض اہلِ زبان کو شکایت پیدا ہوئی مگر حق یہ ہے کہ یہ شکایت بے جا ہے۔ کیونکہ انتقال معانی کا سلسلہ زبان کے عمل اور اس کی ترقی کا ایک مسلم اصول ہے جس سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔

مختصر یہ ہے کہ اقبال کی زبان وہی ہے جو صدیوں تک ہندوستان میں رائج رہی جس کو اہل ہند اپنی زبان سمجھ کر مدتوں استعمال کرتے رہے۔ ہندوستان کا وسیع ادبی ذخیرہ بھی اسی زبان میں ہے۔ اور یہ پاک و ہند کے بڑے بڑے شاعروں اور ادیبوں کی زبان ہے۔ جن کا سلسلہ مسعود سعد سلمان سے شروع ہو کر ہمارے زمانے تک جاری ہے۔ امیر خسرو، حسن دہلوی، ابو الفضل، فیضی، شیدا ہندی، منیر لاہوری بیدل، ناصر علی، آرزو، غالب اور ان کے ساتھ ساتھ واقف بٹالوی اور اقبال کے زمانے میں گرامی وغیرہ سب اسی سلسلے کے لوگ ہیں اور زبان و بیان کے اعتبار سے اقبال انہی کے وارث ہیں انہوں نے انہی بزرگوں سے زبان سیکھی اور اپنی خداداد ذہانت اور جودت طبع سے اس میں نئی روح پھونک دی اسکا بڑا ذریعہ ان کی قوت اختراع ہے جس کا اظہار ان کی ترکیب سازی سے ہوتا ہے۔

ان کی تراکیب کے تفصیلی بیان کا یہ موقع نہیں تاہم اجمالاً یہ کہا جا سکتا ہے کہ ان کو غالب کی طرح نئی ترکیبیں اختراع کرنے پر بڑی قدرت تھی اس ترکیب سازی میں عموماً دو باتیں ان کے لیے محرک ثابت ہوئی ہیں۔ اوّل نئے مطالب کے لیے پُر معنی تراکیب کی ایجاد، دوم عبارت کی صوتی فضا کی مناسبت سے لفظ کے ساتھ خاص آواز کی تخلیق جدید معنوی ضرورتوں نے انہیں نئے الفاظ اور نئے اصوات کی ایجاد پر مجبور کیا۔ اگرچہ وہ قدیم ذخیرہ الفاظ پر بھی حاوی تھے۔ خصوصاً خاقانی اور بے دل کے ثقیل الفاظ اور

ترکیبوں کا زیادہ وسیع سرمایہ ان کے زیر تصرف تھا جس کو وہ حسب مطلب استعمال میں لا سکتے تھے مگر انھوں نے اظہار کے لیے ایجاد کو زیادہ ضروری خیال کیا۔

ان کی ایجاد کردہ بعض ترکیبوں کی فہرست یہ ہے۔ آہ خانہ زاد، گرہ خوردہ نگاہ (زبور ص ۱۷۱) حاضر آرائی و آئندہ نگاری (زبور ص ۴۳) طائر پیش رس، حوصلۂ زمزمہ پرداز، زادہ باغ و راغ، شرر پریدہ رنگ (شاید بیدل سے حاصل کی ہو) شعلۂ نم ناک، چمن کدہ (شاید بیدل سے) تازہ کاری، افسونی، افرنگ، گراں کابی وغیرہ وغیرہ۔ ان تراکیب کی ایجاد کی تحریک عموماً انہی اسباب سے ہوئی ہے جس کا تذکرہ کیا جا چکا ہے۔ اس کے علاوہ اقبال کو اشتقاق کی ان صورتوں سے بڑی دلچسپی ہے جن کا تعلق رمیدن، گسستن، تپیدن، پیچیدن، طپیدن، رقصیدن، لرزیدن، زدن وغیرہ سے ہے۔ ان مصادر میں زندگی، حرکت، تڑپ، تصادم اور مزاحمت کے مفہوم پائے جاتے ہیں، اس لیے ان سے اقبال ذہناً بہت وابستہ معلوم ہوتے ہیں۔ ان میں سے بعض صورتیں بہار عجم وغیرہ میں مذکور ہیں مگر بیشتر ان کی اپنی بنائی ہوئی ہیں۔

فارسی میں یائے تنکیر اور یائے وحدت کا استعمال بکثرت ہے جس سے یہ قیاس کیا جا سکتا ہے کہ شاید ایرانی ذہن خاص سے زیادہ عام اور جمع کے مقابلے میں مفرد کی طرف عود اور رجوع کرنے کا شائق ہے۔ ہندوستان میں مغلوں کے زمانے کی نثر و نظم میں بھی یائے تنکیر اور یائے وحدت نے بڑا رواج پایا۔ چنانچہ نظیری، عرفی، فیضی وغیرہ کے کلام میں اس کی صدہا مثالیں پائی جاتی ہیں اور یوں عام فارسی (ایرانی) شعرا بھی اس کی طرف بہت جھکے نظر آتے ہیں۔ (ملاحظہ ہو بہار سبک شناسی جلد اول) اقبال اس معاملے میں دور مغلیہ کے فارسی شاعروں کے متبع ہیں۔ چنانچہ ان کے تتبع میں یائے تنکیر کے استعمال کی عجیب عجیب صورتیں نظر آتی ہیں مثلاً

ازان آبے کہ در من لالہ کارد ساتگینے دہ
کفِ خاکِ مرا ساقی بباد فرو دینے دہ

شرر پریدہ رنگم مگذر ز جلوۂ من
کہ بہ تابِ یک دو آنے تپ جاودانہ دارم

نہ در اندیشۂ من کار زار کفر و ایمانے
نہ در جان غم اندوزم ہوائے باغِ رضوانے

گرچہ شاہین خرد برسر پروازے ہست

اندریں بادیہ پنہاں قدر اندازے ہست

اقبال کی زبان میں یوں تو وسعت طلب اور پُرہیبت تصاویر و تصوّرات کا غلبہ ہے مگر کوتاہی، تنگی نرمی اور نازکی وغیرہ کی صورتیں بھی خال خال ہیں ان میں ایک یہ بھی ہے کہ وہ اسمائے مصغر یا کاف تصغیر کے استعمال میں دلچسپی کا اظہار کرتے ہیں۔ "فاصلوں" کے سلسلے میں بھی ان کو کاف کے استعمال کی ضرورت پڑی ہے اور حرکت اور روانی کے مفہوم میں تیزی پیدا کرنے کے لیے بھی کاف تصغیر لے آتے ہیں . . . غرض انہوں نے جسمانی "تصغیر زمان اور مکان بُعد اور فاصلہ کی تنگی یا کمی مقدار کے اظہار کے لیے حرف کاف سے بہت فائدہ اٹھایا ہے جس سے بعض اوقات خاص لطف پیدا ہوا ہے اور مسئی کے کامیاب اظہار میں بھی مدد ملی ہے۔

اقبال کی زبان میں سابقے (پیشاوند)، لاحقے (پساوند) اور حرف جار بھی بڑی اہمیت رکھتے ہیں۔ بعض نامانوس صورتوں کے باوجود یہ سابقے اور لاحقے تاکید معنی یا وسعت معنی کا کام دیتے ہیں جو افعال اور مصادر کے ساتھ مل کر بیان میں جوش اور عبارت میں ایک خاص صوتی کیفیت پیدا کرتے ہیں ان میں در، بر، فرا، وا، فرد وغیرہ مقبول ترین صورتیں ہیں، مثلاً:

از من حکایت سفر زندگی مپرس

در ساختم بہ دردِ گزشتم غزل سرا (زبور ۱۹۵)

کہنہ را در شکن و باز بہ تعمیر خرام (زبور ص ۱۲۸)

تا شناسی تیز تر گردد فرو پیچید مش

شعلۂ آشفتہ بود اندر بیابان شما (زبور ص ۱۰۷)

سخن تازہ زدم کس بہ سخن وانرسید

جلوہ خون گشت و نگاہے بہ تماشا نرسید (زبور ص ۱۲۸)

اقبال کے کلام کا ایک حصہ وہ بھی ہے جس کا تعلق فلسفۂ جدید یا عام علوم جدید اور تمدن جدید سے ہے۔ اس کی لفظیات کے سلسلے میں بھی انہوں نے حتی الوسع پرانے الفاظ استعمال کئے ہیں مگر ان کے معنی میں معمولی تصرف کر دیا ہے اگرچہ بعض صورتوں میں معانی کو بالکل بدل دینے کے سوا چارہ نہ تھا

توسیع و تصرف کی چند مثالیں یہ ہیں :-

اگر تاج کئی جمہور پوشد — ہمان ہنگامہ ہا در انجمن ہست

شرار آتش جمہور کہنہ سامان سوخت

ردائے پیر کلیسا قبائے سلطان سوخت

غلام گرسنہ دیدی کہ بر درید آخر

قمیص خواجہ کہ رنگین زخون ما بودہ ست

(خط کشیدہ الفاظ پرانے ہیں مگر ان کا مفہوم نیا ہے)

اقبال کی مخصوص لفظیات میں بعض ایسے پرانے الفاظ بھی ہیں جن کے معانی میں غیر معمولی وسعت پیدا کر لی گئی ہے اور اب وہ کلامِ اقبال میں خاص علامتوں کا درجہ رکھتے ہیں، مثلاً بولہبی، حیدری، کراری، خیبری، خواجگی وغیرہ۔ ظاہر ہے کہ اقبال کے کلام میں حیدر کی اصطلاح اپنی دلالت میں وسیع تر معانی کی حامل ہے، یہ اصطلاح ان تمام اوصاف کی جامع ہے جو ایک غیور ایمان کامل کے مالک، دنیا کے تمام تکلفات سے بے نیاز، فقر میں قاہری اور دلبری کے انداز رکھنے والے شخص میں جمع ہو سکتے ہیں۔ یہ کردار اقبال کے فکر کے "فقرِ غیور" کا نمائندہ ہے۔ اقبال نے توسیع زبان کے عمل میں اس طرح کے اور بھی کئی "الفاظ" منتخب کیے ہیں۔

اقبال کی لفظیات میں ان اختراع کردہ الفاظ کا بھی اہم حصّہ ہے جن کا تعلق رجال و مقامات سے ہے۔ مثلاً وادی یرغمید، جہاں دوست، وادی طواسین، زندہ رود، شہر مرغدین، افرنگین وغیرہ۔ یہ سب الفاظ مخصوص ڈرامائی اثرات کے حامل ہیں جو ان اہم مراحل و منازل سے بہت مناسبت رکھتے ہیں جن کا جاوید نامہ میں تذکرہ آیا ہے۔

یہ مختصر تبصرہ اس بات کو ثابت کرنے کے لیے کافی ہے کہ اقبال کی زبان ہر چند کہ جدید روزمرہ کی بعض خصوصیتوں سے مطابقت نہیں رکھتی مگر اپنی دو خاصیتوں کی وجہ سے نمایاں امتیاز کی مالک ہے۔ اوّل یہ کہ اس کا ادبی دائرۂ اثر مکانی اور زمانی لحاظ سے بہت وسیع ہے اگرچہ اس کا رنگ بیشتر کتابی ہے اور وہ وہی ہے جس میں فارسی کے تقریباً سارے قدیم شاعروں نے طبع آزمائی کی ہے۔ دوم یہ کہ یہ زبان اپنی معنی اور صورت ہم آہنگ اور ترنم

نیز تصویر آفرینی کے لحاظ سے اقبال کے مخصوص تصوّرات و معانی کی ترجمانی کا پورا حق ادا کر رہی ہے اور اس خاص نقطۂ نظر سے ایک زندہ زبان ہے کہ اس کے ذریعے اس روایت کا سلسلہ ابھی جاری ہے جس کے پیچھے فارسی زبان اور ادب کی ہزار سالہ تاریخ موجود ہے اور جس سے کوئی ذی علم اور صاحبِ ذوق فارسی دان (خواہ وہ کسی ملک کا باشندہ ہو) آج بھی انکار نہیں کر سکتا۔

اقبال کے نظریۂ علم کے چند پہلو

موجودہ مقالے کی تحریک، حضرت شاہ اسماعیل شہید کی کتاب عبقات[1] کے مطالعہ سے ہوتی ہے جو اسلامی الٰہیات (کلام اور عارفانہ فکر و حکمت) پر ایک محققانہ کتاب ہے اور جیسا کہ شاہ صاحب شہید نے خود بیان کیا ہے اسے شاہ ولی اللہ صاحب کی سطعات وغیرہ کی شرح کا درجہ حاصل ہے۔ عبقات کا عالمانہ اردو ترجمہ مولانا مناظر احسن گیلانیؒ نے کیا ہے۔ اس موضوع ترجمے کا مقدمہ نگار ضیاء الدین احمد شکیب نے ایک موقع پر یہ خیال بھی ظاہر کیا ہے کہ عبقات اپنی ہیئت اور موضوع کے اعتبار سے علامہ اقبال کے خطبات سے بہت قریب ہے اور یہ کہ شاہ صاحب شہید کی تشکیل الٰہیات، مغربی تعلیم یافتہ حضرات کے لیے اسی قدر دلچسپ اور سود مند ہوگی جس قدر کہ اقبال کے خطبات ہیں۔ اب اس تاثر کی صحت و عدمِ صحت معلوم کرنے کے لیے، میں نے اقبال کے تصورات پر دوبارہ نظر ڈالی ہے تاکہ صحیح صورت حال سے آگاہ ہو سکوں۔

عبقات واقعی ایک عظیم تصنیف اور مذہب، فلسفہ، نفسیات اور جدید ترین طبعیات کے علما کی خاص توجہ کی مستحق ہے۔ اس میں الٰہیات کے بہت سے بنیادی مسئلے زیرِ بحث آئے ہیں اور ان کیساتھ مسئلہ علم پر بھی مجتہدانہ بحث موجود ہے اور اس میں کچھ شبہ نہیں کہ اس کا اندازِ نظر بلکہ اندازِ بیان ایک خاص دائرے میں افکار اقبال سے جزوی مماثلت بھی رکھتا ہے۔

بایں ہمہ یہ کہنا پڑتا ہے کہ فکر اقبال کے مقابلے میں شاہ شہید کا دائرۂ بحث نسبتاً محدود ہے اور اندازِ بحث کے لحاظ سے قدرے مختلف بھی۔ چنانچہ جہاں شاہ شہید کا دائرۂ بحث محض الٰہیات و تصوف تک محدود ہے، وہاں اقبال کے یہاں علم بالحواس کے وہ سب جدید نتائج بھی ہیں جن سے جدید تجربی علوم پیدا ہوتے ہیں۔ اسی طرح جہاں شاہ شہید کا اندازِ بحث محض معقولاتی ہے، وہاں اولاً اقبال

---

[1] عبقہ رج عبقات کے معنی: خوشبو، مہک۔

کا طرزِ استدلال سائنسی ہے ...... اور یہ فرق دونوں بزرگوں کے زمانے کے مزاجوں کا فرق ہے۔

بہرحال میں نے مناسب خیال کیا کہ اقبال کے نظریہ علم کا دوبارہ مطالعہ کرکے، ان کے تصور کے ان خاص نقوش کو ابھاروں جو الٰہیات اسلامی کی تاریخ میں ان کے لیے باعثِ امتیاز ہوئے اور اس ضمن میں شاہ صاحب شہید کے افکار سے ان کی مماثلتوں کا بھی ذکر کرتا جاؤں

سب سے پہلے میں اس حقیقت کا اظہار کرنا چاہتا ہوں کہ اقبال کا سب سے بڑا کارنامہ ان کی مفاہمتی تطبیقی جامعیت پسندی ہے، یعنی یہ کہ وہ مختلف متضاد نقطہ ہائے نظر میں اپنی غایت فکری کے حوالے سے ایک طرح کی مفاہمت پیدا کرنے کے عادی ہیں۔ وہ اسلامی اور مغربی حکمت کے مختلف نظریات کی تنقید کرکے، ان تنقیدات کے اندر سے اپنا ایک جامع تصور مرتب کرتے ہیں جس کا رخ علوم کے لحاظ سے ایک نہیں ہوتا، بلکہ ہمہ جہت ہوتا ہے اور اس میں متعدد نظریات کے توانا حصے شامل ہو جاتے ہیں! اقبال کی غایت موجودہ سائنسی، تجربی دور میں اسلام اور قرآن کی فکر خالص کا اثبات ہے، لہٰذا ان کی جملہ فکری واجتماعی جدوجہد اسی ایک منہاجِ اعلیٰ کی حقانیت کے لیے عقلی ہی نہیں ایک سائنسی نظامِ استدلال کی تخلیق وتعمیر ہے۔

آج کے تشکیلی دور میں، افکار کا ایک بڑا حصہ اس کوشش کے لیے وقف ہے کہ مذہب کی بنیاد... یعنی وحی والہام کے امکان کو سائنسی دلائل سے ختم کر دیا جائے ...... اقبال نے اسی لیے غیر معمولی زور علم کی اس وجدانی بنیاد کے اثبات واستحکام پر صرف کیا ہے۔

علم کا ایک بہت بڑا مسئلہ علم کے سرچشموں کا مسئلہ ہے۔ علم کے ذرائع کی بحث صدیوں سے چلی آرہی ہے اور اس سلسلے میں مغرب میں بھی بہت سے دبستان فکر موجود ہوں، مگر سوءِ اتفاق سمجھئے کہ ان میں سے ہر دبستان کسی ایک ذریعہ علم پر زور دیتا ہے۔ کوئی محض حواس پر، کوئی صرف عقل پر، کوئی محض وجدان پر ...... اور جدید تر دور میں، محض حسی وعملی تجربے پر ...... حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ ان میں سے کوئی ایک نہیں بلکہ یہ سب ذریعے علم کے برحق ذریعے ہیں۔ ان کی تفریق یا جزوبیت مغربی فکر کی محرومی ہے

اقبال نے مکمل طور پر اور شاہ شہید نے محدود حد تک ان ذرائع علم کی جامعیت پر زور دیا ہے۔ تاہم جہاں شاہ صاحب شہید ایک مقام پر پہنچ کر یک طرفہ ہو گئے ہیں۔ اقبال مکمل طور پر علم کے سب سرچشموں

کو تسلیم کر کے ان میں سے ہر ایک کا مقام اور درجہ متعین کرتے ہیں۔ جامعیت کی اس کوشش میں اقبال کو مسلم حکما کی یک طرفہ حکمت اور مغربی حکما کی جزویت پرستی کے خلاف بیک وقت لڑنا پڑا ہے۔

مغرب کے سائنسی علوم اور مادی نقطۂ نظر کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ مغربی حکما صرف حواس، عقل عملی اور عملی تجربے میں اعتقاد رکھنے لگے ہیں اور صرف انہیں کو علم کے سرچشمے سمجھ کر علم بالوحی اور کشف و وجدان کے سارے سلسلے کے منکر ہیں، دوسری طرف مسلم حکما اور صوفیہ ہیں جو کشف اور وجدانی علم ہی کو واحد ذریعہ سمجھتے ہیں...... ان میں سے جو کچھ آگے بڑھتے ہیں اور عقل کے قائل بھی ہو جاتے ہیں، وہ علم بالحواس اور مشاہداتی اور تجرباتی علوم کے بارے میں بے اعتنائی کا رویہ رکھتے ہیں۔

ہم دور کی مثال نہیں دیتا۔ قریب کی مثال خود شاہ صاحب شہید کی کتاب عبقات ہے جو ایک لحاظ سے حضرت شاہ ولی اللہ کی لمحات، سطعات اور ہمعات کی شرح ہے، گویا یہ اس پورے خانوادے کی فکری جہت ہے جو عبقات میں سمٹ کر آگئی ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ عبقات میں شاہ شہید نے علم کے سرچشموں کی بحث کرتے ہوئے ان سب علموں کا ذکر کیا ہے جو حواس، عقل، نقل اور وجدان سے حاصل ہوتے ہیں،...... اور ان سب علموں کو شرعی علوم بھی بتایا ہے اور درجہ بدرجہ سب علوم کو مستحق توجہ بھی سمجھا ہے، لیکن ساتھ ہی حواس کے علم کو کمتر قرار دیا ہے، کیونکہ شاہ صاحب کے الفاظ میں "ان کی وجہ سے آدمی کسی خاص کمال کا مستحق قرار نہیں پاتا۔"

(عبقات...... ص ۸)۔ لہٰذا انہوں نے علم حواس کو چھوڑ دیا ہے اور علم کی صرف تین قسمیں بتائی ہیں:

ایک (۱) وہ جو تعقل سے حاصل ہوتا ہے۔

دوسرا (۲) وہ جو نقل سے حاصل ہوتا ہے۔

اور تیسرا (۳) وہ جو کشف کے ذریعے حاصل ہوتا ہے۔

اُنھوں نے اس فہرست میں علم بالحواس کو شامل نہیں کیا۔ بس یہی وہ جھکاؤ ہے جس کے خلاف اقبال نے اپنے انگریزی خطبات میں بڑے ہی انہماک اور قوت سے استدلال کیا ہے۔

مغربی حکمت کا جدید دور مذہبی کشف کے بارے میں متشکک ہے، مگر اقبال نے خود مغربی طرز استدلال سے یہ ثابت کیا ہے کہ طبیعیات اور محسوسات کا علم، کل حقیقت نہیں۔ اس سے ماورا بھی بہت سے تجربات و مشاہدات ہیں جن تک حواس تو کجا خود عقل بھی نہیں پہنچ سکتی۔

اس سلسلے میں اقبال نے خطبات کے خطبہ اوّل میں علم بالحواس اور علم بالوحی کے حدود اور غایتوں کا غائر جائزہ لیا ہے اور یہ قطعی رائے ظاہر کی ہے کہ

"جہاں تک حصولِ علم کا تعلق ہے، صوفیانہ مشاہدات کی دنیا ایسی ہی حقیقی اور معتبر ہے، جیسے ہمارے مشاہدات کا کوئی اور عالم، لہٰذا ان کو محض اس بنا پر نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ ان مشاہدات کی ابتدا ادراک بالحس سے نہیں ہوتی ......"

(خطبات ترجمہ سیّد نذیر نیازی ۔ ص ۳۴)

ادراک بالحواس اور حسی مشاہدہ و تجربہ کی آخری حد، سائنس ہے .... لیکن اگر کوئی یہ سمجھے کہ سائنس کل حقیقت ہے تو حضرت علامہؒ نے صاف صاف یہ واضح کر دیا ہے کہ

"علوم طبیعی کی مثال زاغ و زغن کی ہے جو فطرت کے مردے پر جھپٹتے اور اس کا ایک آدھ ٹکڑا نوچ لے جاتے ہیں ...... علوم طبیعی یا سائنس کا تو خاصہ ہی یہ ہے کہ جزئی ہو، اس لیے کہ باعتبار اپنی ماہیّت اور وظیفے کے اس میں یہ صلاحیت ہی نہیں کہ حقیقت کا کوئی واحد اور کامل و مکمّل نظریہ قائم کر سکے۔

(خطبات ..... اردو ترجمہ، ص ۶۵)

بہر حال انھوں نے بعض مغربیوں ہی کے حوالے سے، یہ حقیقت ذہن نشین کرانے کی کوشش کی ہے کہ قلم و عقل سے ماورا بھی بہت سی حقیقتیں ہیں جن کا ادراک حس و عقل کے لیے ممکن نہیں۔

"سائنسی حقیقت کشائی کی طرح عقل بھی ایک سطح تک حقیقت کشا ہے، مگر مدتوں یورپ کے عقل پرست اسے علم حقیقت کا واحد وسیلہ سمجھتے رہے بلا شرکت غیرے، چنانچہ فلسفہ ان عقل پرستوں کا نیرنگِ تماشا ہے۔ لیکن اقبال فرماتے ہیں کہ ہر چند کہ فلسفے کا دائرہ ادراک سائنس کے مقابلے میں وسیع تر ہے، لیکن معمولی غور و فکر سے یہ بات سمجھ میں آجاتی ہے کہ مذہب کا دائرہ فلسفے سے بھی وسیع تر .... اور اس کے عزائم فلسفے سے بھی بلند تر ہیں ان کا ارشاد ہے کہ فلسفہ حقیقت کا دور ہی سے مشاہدہ کرتا ہے، مذہب اس سے قرب و اتصال کا آرزومند ہے۔ ایک محض نظریہ ہے اور دوسرا تقرب و اتصال۔"

(خطبات ۔ ص ۹۳)

مگر تقرب و اتصال کس سے ؟ اس حقیقت مطلقہ سے جو بابصر اور خلاق منثبت ہے جو اپنی کنہ میں ایک انا، ایک روح ہے .... جس کا ایک ہلکا سا سایہ خود ہماری ذات کے اندر کی انا میں موجود ہے جس کا مرکز قلب ہے، وجدانی یا کشفی علم کا منبع یہی انائے مطلق ہے .... اس منبع سے حصول علم تبھی ممکن ہے کہ ہم اپنے فکر کو وسعت دینے کے لیے، جذب سے کام لیں جس کا طریقہ دعا ہے .... جو قلب انسانی کو اس انائے مطلق یا نور مطلق سے ملا دیتی ہے جس سے نور علم کی شعاعیں بندے کے دل پر ضیا بار ہوتی ہیں، ان سے وجدانیت کی ان تمام منزلوں کی طرف راستے کھلتے ہیں جن کے لیے صوفیہ نے صدہا اصطلاحات مثلاً تجرید، تفرید، فنا، بقا، جمع، جمع الجمع وغیرہ استعمال کی ہیں ..... اقبال کے ہاں ان سب کے لیے دو کلیدی الفاظ دعا اور عشق ہیں ...... مگر میں ان طلسمی الفاظ کی مزید تشریح اس لیے نہیں کرتا کہ میں اپنے اصل موضوع سے بہت دور چلا جاؤں گا۔ شاہ شہید کی عبقات میں بھی دعا اور شفاعت کے اسرار پر ایک شذرہ موجود ہے، لیکن بڑی مماثلت کے باوجود ان دونوں میں فرق ہے .... علامہ کے نزدیک دعا بھی حسی تجربے کا ایک درجہ ہے اور شاہ شہید کی نظر میں یہ حواس کی دنیا سے بالکل باہر کا کوئی معاملہ ہے۔

بہر حال اقبال نے علم کی بحثوں میں علم بالحواس سب کچھ سمجھنے والوں کی غلطی موثر الفاظ میں بے نقاب کی ہے اور یہ سب کچھ مفکرین مغرب یا ان کے متبعین کی آگاہی کے لیے کیا ہے ...... کیونکہ انہیں کو اس کی ضرورت تھی ..... اس کے برعکس الٰہیات کے اسلامی دبستان والوں کے لیے۔ استدلال کا یہ حصہ نامانوس نہیں انہیں حواس کی اہمیت سے آگاہ کرنا ضروری تھا۔ اقبال کا یہ کارنامہ ہے کہ انہوں نے مشرق و مغرب کے فاصلوں کو مٹانے کی سعی کی ہے، اب ایک اور نکتہ قابل غور ہے۔ شاہ اسمٰعیل کی کتاب میں علم کی وجدانی شاخ کے لیے تجلی کی اصطلاح استعمال کی گئی ہے .... اور طویل استدلال کے ذریعے اس تشریح کے لیے ایک مربوط نظام فکر مدون کیا گیا ہے جو کچھ تو پرانے صوفیائے کبار کا فیض ہے کچھ شاہ ولی اللہؒ صاحب کا عطیہ ہے، مگر ایک حصہ ان کی اپنی تخلیق کا خلاصہ ہے۔ (بزرگوں کے فیض کے لیے شاہ ولی اللہ کی کتاب لمحات اور سطعات وغیرہ ملاحظہ ہوں)

میں اس کی تفصیل میں نہیں جا سکتا۔ صرف تجلی[1] کے موضوع پر مجمل اشارے ہو سکیں گے۔

---

[1] شاہ ولی اللہ صاحب نے تجلی کے موضوع پر جو کچھ لکھا ہے، اس کے لیے دیکھیے ان کی کتاب لمحات (ترجمہ از ڈاکٹر پیر محمد حسن) مجلس ثقافت اسلامیہ لاہور ——— ص ۸۰۔

شاہ صاحب شہید کے نزدیک، احدیث ذات کے نیچے ایک وجود منبسط ہے جو احدیث کا آئینہ ہے۔ جس میں جملہ تجلیات منعکس ہو کر، نیچے کے جملہ عوالم کے ظہور و صدور کا باعث بنتی ہیں۔

وہ فرماتے ہیں کہ کسی شے کے ظہور کی کئی شکلیں ہو سکتی ہیں اسی لیے شے کے مظاہر مختلف ہوتے ہیں جن میں ایک مظہر تجلّی بھی ہے۔ عبقات میں اس تصوّر کے ارد گرد دقیق اور پیچ در پیچ اصطلاحات کا تانا بانا موجود ہے اس کے ذریعے ہم لاہوت سے ہو کر شخص اکبر تک اور پھر نفس ناطقہ تک پہنچتے ہیں۔ شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ مبدء فیاض سے جن چیزوں کا نفس ناطقہ پر فیضان ہوتا ہے اس فیضان کی صلاحیّت کا حامل نسمہ ہے۔

"جو ایک بخاری جسم کا نام ہے (یعنی آدمی جس غذا کو کھاتا ہے، ہضم ہونے کے بعد اسی کا لطیف جوہر پیدا ہوتا ہے وہ سارے جسم میں ساری ہو کر اس عضو کی شکل اختیار کر لیتا ہے جسے نسمہ کہتے ہیں) کبھی نسمہ روح کو بھی کہہ دیتے ہیں۔ بہر حال نفس ناطقہ نسمہ کے تعلق کے بغیر نہیں رہ سکتا۔

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ نسمہ کی کئی قوتیں ہیں ان میں سے ایک قوّت عاقلہ ہے اور ایک قوّتِ عازمہ جس کا مرکز قلب ہے — انہیں دو قوتوں کے ذریعے علم کی تجلّی ہوتی ہے — یعنی قطعی علم کی تجلّی عقل اور قلب دونوں کے اشتراک سے حاصل ہوتی ہے۔ اپنی اپنی حد میں قلب کی تجلّی پائیدار اور کلی ہوتی ہے اور عقل کی تجلّی جزئی اور عارضی اور تغیّر پذیر۔

غور کیجئے تو اپنی ساری دقیق مصطلحات کے باوجود بات وہی نکلتی ہے جسے علامہ اقبال نے متناہی اور لامتناہی کی اصطلاحوں میں ادا کیا ہے۔ اقبال کے خیال میں متناہی کی اس سعی کا نام علم ہے، جو وہ لامتناہی کے حصول کے لیے پے بہ پے کرتا رہتا ہے۔ اقبال کی رائے میں اس آرزو کا مرکز قلب ہے، اسی کے جوش و جذب (عشق) سے متناہی (انسان) علم کی اعلیٰ منزلوں کو طے کرنے کی ہمت کرتا ہے۔ یہاں شاہ صاحب شہید اور اقبال واقعی بہت قریب آ گئے ہیں، لیکن واقعہ یہ ہے کہ آج کے قاری کے لیے اقبال جتنے قابل فہم ہیں۔ شاہ صاحب شہید نہیں ہو سکتے۔

اب اس بحث کا ایک اور پہلو ہمارے سامنے ہے۔ اقبال جس طرح مغرب کی مادہ پرستی کی تردید کرتے ہیں اسی طرح وہ مسلم حکما عرفا کے غیر معتدل جھکاؤ کی بھی تردید کرتے ہیں۔ مثلاً ہم دیکھتے ہیں کہ عرفا میں سے بیشتر، الہام اور کشف کو کوئی ایسی شے بنا کر پیش کرتے ہیں جس میں ان کے نزدیک فکر کا کوئی عنصر نہیں اور عقل سے اس کا تضاد ہے۔ اقبال کے نزدیک یہ خیال صحیح نہیں۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ مذہبی ...

بھی فکر کے عنصر سے خالی نہیں ہوتے اور انہیں معیار عقلی سے جانچنا ممکن ہے۔ بعض عرفا کا یہ خیال بھی اقبال کو تسلیم نہیں کہ احساسی علم فکری علم میں کوئی ناقابل عبور فاصلہ ہے۔

اقبال کی رائے میں فکر مذہبی کے مشمولات کو عقلی نقطہ نظر سے دیکھنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ احساس کا اقتضا ہی یہ ہے کہ اس کا اظہار فکر کے پیرائے میں کیا جائے، کیونکہ دونوں کا تعلق ہمارے داخلی مشاہدات کی کسی ایک ہی وحدت سے ہے۔ فکر اس کا زمانی پہلو ہے اور احساس لازمانی۔

(خطبات — اردو ترجمہ — ص ۳۱)

دراصل شاہ صاحب شہید کی حکمت اور اقبال کی حکمت میں سب سے بڑا فرق یہ ہے کہ جہاں پرانی عام حکمت میں (خواہ وہ عرفانی ہو یا عقلی) مشاہدہ، کائنات اور تجربہ یہ محسوسات کو اہمیت کے قابل نہیں سمجھا گیا، وہاں اقبال نے مشاہدہ و منہاج تجربی کو قرآنی حکمت کا عین مقصود قرار دیا ہے۔

یہ صحیح ہے کہ بہت سے مسلم حکمائے جن کا اقبال نے خطبات میں فرداً فرداً ذکر کیا ہے تہذیب اسلام کے زمانہ عروج میں مشاہداتی اور تجرباتی طریق کار کو اپنایا جس سے سائنس کو فروغ ہوا، یہ بھی صحیح کہ شاہ ولی اللہ صاحب نے اپنے تفسیری اصولوں میں تذکیر بآلاء اللہ کے ساتھ ساتھ تذکیر بایات اللہ پر بھی خاص زور دیا ہے، مگر زوال بغداد کے بعد عمومی طور سے مسلمانوں کا رجحان باطن کی طرف رہا ہے جس کی وجہ سے مشاہدہ و تجربہ کی تحریک بہت کمزور رہی اور بعد میں بالکل ختم ہو گئی۔

اقبال نے اس رجحان کے خلاف بڑی سخت جنگ لڑی ہے جس کے استدلالی معرکے پوری شدت کے ساتھ ان کے خطبات میں دیکھے جا سکتے ہیں۔

اب میں اقسام علم کے بارے میں شاہ صاحب اور اقبال کے خیالات کی طرف آتا ہوں۔ اس بحث میں اقبال نے عالم فطرت اور وجدان کے علاوہ تاریخ کو بھی ایک اہم سرچشمہ علم قرار دیا ہے اور بدلے ہوئے الفاظ میں یہ تصور عبقات میں بھی موجود ہے اور شاید یہ کہنا درست ہوگا کہ عام اسلامی حکمت میں بھی اسے دوسرے طریقے سے تسلیم کیا گیا ہے۔ مثلاً ابن رشد کے یہاں اسباب العلم تین ہیں:

(۱) استدلال عقلی

(۲) خبر معتبر اور

(۳) کشف — یہی چیز عبقات میں بھی ہے جہاں اسے خبر کے بجائے نقل کہا گیا ہے اور لکھا ہے

کہ "یہ خیال کہ نقل کی راہ سے کسی قطعی اور یقینی علم کا حصول ناممکن ہے لغو اور بیہودہ ہے" ـــــ تاہم جن معنوں میں اقبالؔ نے (یا ابنِ خلدون یا سخاوی نے) تاریخ کو ایک ماخذ علم قرار دیا ہے، وہ بلحاظ نوعیت وسیع بھی ہے اور ایک خاص دائرے میں الگ بھی ہے۔

عبقات کی رو سے نقل کے معنی ہیں، "وہ نقل محکم و متواتر جو پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف تواتر کی راہ سے قطعی طور سے منسوب ہو اور مطلب و معنی کے لحاظ سے متشابہ نہیں، بلکہ محکم ہو"۔

ظاہر ہے کہ یہاں نقل سے مراد پوری تاریخ انسانی نہیں بلکہ محض حدیثِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔ اگرچہ اس نقل کے اصول 'تاریخ' تک پھیلائے جا سکتے ہیں، مگر شاہ صاحب کے یہاں اصلاً اس کا دائرہ حدیث تک محدود معلوم ہوتا ہے۔

البتہ ابن رشد کی خبر معتبر کا دائرہ اس سے وسیع تر ہے ان معنوں میں کہ اس سے ہر گروہ اور ہر شخص کی وہ نقل، معتبر قرار دی گئی ہے جو کسی معاملے میں بھی عقلی لحاظ سے قابل قبول ہو، لیکن یہاں بھی وہ اجتماعی علم بطور خاص زیر بحث نہیں جسے تاریخ کہا جاتا ہے۔

البتہ شاہ ولی اللہ صاحب کے اصول زیادہ واضح اور قطعی ہیں، کیونکہ ان میں تذکیر بایام اللہ بھی منجملہ اسباب علم و حکمت ہے۔

ان سب سے وسیع تر نظریہ سخاوی اور ابنِ خلدون کا ہے۔ اوّل الذکر نے تاریخ کا موضوع قرار دیا ہے: الانسان والزمان یعنی انسان کی کہانی مرورِ زمانی میں ـــــ اور اس کی غایتوں میں اصول حکمت کو بھی ایک غایت بتایا ہے ـــــ اور ابنِ خلدون کے نزدیک تو تاریخ اس کائنات کی سب سے بڑی خارجی اتفاقی حقیقت ہے جس میں بڑے بڑے عملی نمونے اور بڑی بڑی معرفتیں ہیں۔

اقبالؔ کے نزدیک، تاریخ مرورِ زمانی کے ذریعے لازمانی کے تعقل کا دوسرا نام ہے۔ اقبالؔ فرماتے ہیں:

"مشاہدات باطن صرف ایک ذریعہ ہیں علم انسانی کا"
قرآن پاک کے نزدیک اس کے دوسر چشمے اور بھی ہیں:

ایک عالم فطرت، دوسرا عالم تاریخ جن سے استفادہ کرنے میں عالم اسلام کی بہترین روح کا اظہار ہوا ہے۔

(خطبات ــــ اردو ترجمہ ــــ ص ۱۹۶)

اقبال کے نزدیک تاریخ سے ہمیں یہ سبق ملتا ہے کہ زندگی کی طرح انسانی علم بھی ایک ارتقائی تدریجی عمل ہے ــــ تاریخ سے ہمیں وہ اصول بھی ملتے ہیں جو اقوام کے اچھے بُرے اعمال کے سلسلے میں قانونِ مکافاتِ عمل سے آگاہ کرتے ہیں۔ انسانوں کی عادات و خصائل کا نظری نہیں، خارجی تجزیہ اور یہ سبق کہ اجتماعیت، ارتباطِ نسلِ انسانی کا ایک بڑا ذریعہ ہے۔ یہ سب معارف تاریخ ہی سے دستیاب ہو سکتے ہیں اور اس کے اولین اصول قرآن مجید میں موجود ہیں ــــ اور ظاہر ہے کہ یہ باتیں شاہ صاحب کی کتاب عبقات کے موضوع سے خارج ہیں۔

علم کے مسائل میں ایک مسئلہ غایتِ علم کا بھی ہے ــــ قدیم علمائے اسلام نے اپنے اپنے ذوق کے مطابق علم کی غرض و غایت متعین کی ہے۔ کسی کے نزدیک اس کا مقصد خدا کو پہنچاننا کسی کی نظر میں خود کو پہنچاننا، کسی کے نزدیک کمال حاصل کرنا اور کسی کی رائے میں وہ شرف پالینا جو انسانیت کی معراج ہے۔

حکمائے اخلاق و تصوّف کے یہاں تین اور غایتیں بھی بتائی گئی ہیں۔ یہ ہیں، فوز (۲) خیر اور (۳) سعادت ــــ اور آخر الذکر کا سب سے زیادہ رواج رہا ہے، چنانچہ ابن مسکویہ سے لے کر فارابی، غزالی طوسی ــــ اور آگے شاہ ولی اللہ تک سعادت کا حصول، علم کی سب سے بڑی غایت ہے۔ شاہ صاحب شہید نے بھی عبقات میں مراتب سعادت (یعنی کمالِ نفس) کو منتہا و مقصود قرار دیا ہے۔

سعادت (یا خود فوز، خیر اور کمال) کے جو بھی بلند مراتب و معانی مقرر کیے جائیں، ان میں دو نکات اُبھرے ہوتے ہیں ایک تو یہ کہ ان کا غالب تعلق، عقبیٰ سے ہے اور دوسرا یہ کہ یہ سب کچھ بڑی حد تک فرد سے تعلق رکھتا ہے۔ اس کا اجتماعی رُخ شاذونادر ہی زیرِ بحث آیا ہے۔ البتہ غزالی نے دنیوی فوز کو بھی سعادت کا حصّہ بتایا ہے۔

جہاں تک مجھ سے معلوم ہے اقبال نے سعادت کی اصطلاح استعمال نہیں کی، غالباً اس لیے کہ اس کا مرجع محض انفرادی ہے اور اس کے برعکس اقبال کی حکمت اجتماعی ہے ــــ اسی وجہ سے اقبال کے یہاں علم کی غایتوں میں یہ الفاظ مذکور نہیں ــــ ان کی جگہ اکثر تسخیر و تصرف کو علم کا مقصد ٹھہرایا گیا ہے ــــ یا ذرا کم درجے پر، علم کی غایت عمل کے لیے رہنما اصولوں کی دریافت ہے۔

ان سب باتوں کے باوجود یہ کہنے کو جی چاہتا ہے کہ پرانے بزرگوں نے جس سعادت پر زور دیا ہے۔ وہ سراپا نظر انداز کر دینے کے قابل نہیں۔ شاہ صاحب شہید نے سعادت کو نسمہ کی تہذیب سے متعلق کرتے ہوئے انسانی کمال کو اس سے وابستہ کیا ہے (ص ۳۲۴) اور اس کے معنی کیے ہیں: عالم قدس سے قرب مگر یہ قرب اس علم سے مختلف ہے جو وحی سے متعلق ہے ــــــ اور ظاہر ہے کہ یہ بھی تہذیب انفرادی کی کسی عملی و خارجی صورت کا نام ہوگا جو اچھے معاشرے کے لیے اچھے انسان پیدا کرتی ہے۔ تمام اسلامی حکمت فرد سے اجتماع تک بڑھتی ہے اور اچھے اجتماع کے لیے اچھے افراد کا ہونا ضروری خیال کرتی ہے۔ یہ بہر حال قابل توجہ ہے۔ شاہ صاحب شہید نے کمال حاصل کرنے والوں کے کئی طبقے بناتے ہیں۔ نوعیت، ان سب مراتب کمال کی انفرادی ہے اور یہ اسی مخصوص عقیدے پر قائم ہے کہ اجتماع کی پہلی اینٹ فرد ہی ہے، اچھے افراد ہی سے اچھی سوسائٹی بنتی ہے، اس لیے پرانے بزرگوں نے تہذیب نفس کے معاملے میں فرد ہی کی تطہیر پر زیادہ زور دیا ہے ــــــ اجتماع سے فرد کی طرف بڑھنے میں بعض سخت دشواریاں اور پیچیدگیاں پیدا ہو جاتی ہیں جن سے موجودہ مغربی معاشرہ دوچار ہے پس جہاں اقبال کا اجتماعی اور سائنسی تصور برحق ہے وہاں ان بزرگوں کا فردی اور روحانی نقطہ نظر بھی بہر حال غور کے قابل ہے۔

میں یہاں مسکویہ، فارابی اور محقق طوسی وغیرہ کے تصور سعادت کو زیر بحث نہیں لانا چاہتا کیونکہ اس میں ایک حد تک یونانیت بھری ہوئی ہے ــــــ میں صرف حضرت شاہ ولی اللہ کا خاص تذکرہ کرتا ہوں جن پر یونانیت کا الزام نہیں دھرایا جا سکتا۔

حضرت شاہ ولی اللہ کے نزدیک انسان کا کمال خود اس کی صورت نوعیہ کا اقتضا ہے۔

حقیقی سعادت یہ ہے کہ انسان کی بہیمیت اس کی ملکیت کی تابع ہو، لیکن ایک سعادت اور بھی ہے جو دنیوی سعادتوں سے بلند تر ہے، مگر یہ ہر شخص کی قدرت میں نہیں۔ لہذا تدبیر الٰہی کے اس اقتضا کو کہ دنیا کا نظام تمدن چلتا رہے، پہلی سعادت ہی انبیاء کے مدِ نظر رہتی ہے۔ وہ نوع کی شخصی و انفرادی بہبود کو بھی مدِ نظر رکھتے ہیں اور مجموعی فلاح کو بھی۔ دنیوی کو بھی اخروی کو بھی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ شاہ صاحب نے تمدنی اور نوعی بہبود کا اعتراف کرتے ہوئے خود تمدن کے مفاد میں، فرد کی تطہیر پر زور دیا ہے ــــــ جس کے بغیر معاشرہ عدل و ایمان کے اصولوں پر استوار ہو ہی نہیں سکتا۔

اس کا یہ مطلب نہیں کہ اقبال نے اس سے اختلاف کیا ہے، کہنا صرف یہ ہے کہ اقبال کے مدِّ نظر وہ حد سے بڑھی ہوئی داخلی اور فردی انتہا تھی جس کے باعث اجتماعیت اور تمدنی مصالح کو مسلم معاشرے میں کچھ کچھ ثانوی سی حیثیت حاصل ہو چلی تھی —— اقبال نے اس رجحان پر حملہ کیا ہے اور مسلمانوں کو لیظہرہ علی الدّین کلّہ کے نصب العین کے لیے کام کرنے اور اس کی طرف بڑھنے کی دعوت دی ہے —— چنانچہ ان کے نزدیک علم کی غایت یہی ہے کہ مسلمان اجتماعی طور سے اس استعداد کے مالک بن جائیں۔ جس سے دین کی خاطر قوّت اور غلبہ حاصل ہو —— اور ظاہر ہے کہ اس استعداد میں فرد کا استکمال نفس بھی شامل ہے۔!

شاہ صاحب شہید نے عبقات میں علوم کی اقسام کا ذکر کیا ہے —— ان میں جا بجا کچھ اس طرح کے تبصرے ہیں جو پرانے بزرگوں (مثلاً امام غزالی) کے یہاں علوم محمود و علوم مذموم کی تقسیم کی صورت میں موجود ہیں۔

شاہ صاحب کی یہ تقسیم ان کے داخلی اور عرفانی نقطہ نظر کے مطابق ہے —— اقبال کے یہاں بھی علوم کی اہمیت و فوقیت پر تبصرے موجود ہیں —— اقبال کی نظر میں وہ علوم جو شعور خودی کو کمزور کریں، مذموم ہیں جو مستحکم کریں محمود ہیں —— اور شعور خودی میں فردی اور اجتماعی دونوں نوعیتیں شامل ہیں، اسی لیے ان کی رائے میں، علوم دینی کے ساتھ ساتھ علوم عمرانی بھی ضروری ہیں۔ اور معقولات کا وہ حصّہ بھی جو تجربہ اور اصول بندی کے لیے مفید ہو —— اس کے برعکس شاہ صاحب شہید نے علم کی قسموں کو نسمہ کی تہذیب سے متعلقہ کرتے ہوئے ان کی پانچ انواع بتائی ہیں، لیکن غور کیا جائے تو ان کے بتائے ہوتے یہ فنون ہر چند کہ نئے اصطلاحی لباس میں پیش کیے گئے ہیں، وہی پرانے فنون ہیں جو حکمت و تصوف کی پرانی کتابوں میں موجود ہیں۔

بالکل واضح ہے کہ اقبال کے زمانے میں، ان میں سے بیشتر علوم اپنی نوعیت اور تفصیل کے لحاظ سے تبدیل ہو چکے ہیں اور طبعی اور فلسفیانہ علوم کی ایک کی ایک نئی اور عظیم الشان دنیا وجود میں آچکی ہے اقبال نے ان نئے علوم کی اصطلاحوں میں گفتگو کی ہے، جن کی اصطلاح آج کے دور کی سمجھ میں آسکتی ہے۔

ہاں یہ درست ہے کہ آج کے بعض نئے فلسفے مثلاً وجودیت وغیرہ، دلیل اور مدعا کی حد تک عبقات

کے مندرجات سے اگر مستفید ہونا چاہیں، تو اس کے امکانات کتاب میں موجود ہیں۔

ہاں یہ درست ہے۔ نقطہ نظر کا اختلاف بہت ہے۔

ہمارے پیش نظر مباحث میں ایک اہم مسئلہ اور بھی ہے ـــــ اور وہ علم کے دو مختلف ناموں کا مسئلہ جو بزرگوں کی طرح اقبال کے یہاں بھی موجود ہے۔ چنانچہ بار بار ہم اقبال کی شاعری میں علم و عشق کے مقابلے میں دیکھتے ہیں۔

علم نے مجھ سے کہا ـــــ عشق ہے دیوانہ پن
عشق نے مجھ سے کہا ـــــ علم ہے تخمین و ظن
بندۂ تخمین و ظن ـــــ کرم کتابی نہ بن،
عشق سراپا ظہور ـــــ علم سراپا حجاب

اور ساری نظم کے آخر میں فرمایا ہے۔

عشق ہے ابن الکتاب ـــــ عشق ہے ام الکتاب

لیکن معمولی غور و فکر سے بھی یہ بات سمجھ میں آسکتی ہے کہ یہ دوئی نہیں بلکہ تخصیص ہے۔ یعنی علم کے ابن الکتاب ہونے کا مطلب ہے علم حصولی۔ اور عشق کے ام الکتاب ہونے کے معنی ہیں، علم حضوری ـــــ گویا ان میں سے ایک علم ہے اور دوسرا "برتر علم" یہ برتر علم جذب سے پیدا ہوتا ہے، جس کا دوسرا نام عشق ہے۔ بلا شبہ انگریزی خطبات میں اقبال نے KNOWLEDGE اور (RELIGIOUS KNOWLEDGE) کے درمیان ایک تفاوت قائم کیا گیا ہے، لیکن انگریزی خطبات میں اقبال کی دقت یہ تھی کہ انہیں اپنا مضمون انگریزی کی مروجہ اصطلاح میں ادا کرنا تھا اس لیے انہوں نے KNOWLEDGE پر اکتفا کیا، ورنہ انہیں خود بھی اس کا اطمینان نہ تھا، کیونکہ انہوں نے اپنے خطبہ اوّل میں RELIGIOUS EXPERIENCE اور KNOWLEDGE دو استعمال کیے ہیں جس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ KNOWLEDGE کا لفظ کافی نہیں سمجھا گیا ـــــ اور شاید کافی ہے بھی نہیں۔ اقبال کی اصطلاحی دوئی دراصل اس اعتقاد کی وجہ سے ہے کہ علم کی سادہ اصطلاح سے اس برتر علم کا تصور دلانا مشکل ہے۔ جس کے لیے صوفیہ نے معرفت کی اصطلاح سے کام لیا اور مغربی حکمت نے RELIGIOUS EXPERIENCE. سے

اسی طرح کی دقت مسلم علما و حکما اور صوفیہ کو بھی پیش آئی تھی، چنانچہ خدا کی صفات علیم و حکیم کے تحت انہیں ایک طرف علم اور حکمت اور دوسری طرف علم و معرفت میں فرق کرنا تھا۔

راقم KNOWLEDGE کی معینت کے بارے میں تو کچھ کہہ نہیں سکتا، لیکن جہاں تک لفظ علم کا تعلق ہے یہ لفظ جامع ہے اور باقی الفاظ یا تو تحدیدی ہیں یا توسیعی ــــ ورنہ قرآن مجید میں خدا تعالیٰ کے لیے صفت علم، بار بار استعمال نہ ہوتی۔

میری مراد اس گفتگو سے یہ ہے کہ اقبال نے علم کی اصطلاح ترک نہیں کی (جیسا کہ علم و عشق کے موازنہ کی وجہ سے بعض اوقات گمان ہوتا ہے، اقبال علم اور شک کو بھی ہم معنی اصطلاحات قرار نہیں دیتے، جیسا کہ مغرب کے ارتیابیوں کے یہاں موجود ہے جو یہ کہتے ہیں کہ علم مسلسل شک کا نام ہے۔ جس سے دریافت کے نئے سلسلے کھلتے ہیں اور یہی تسلسل علم ہے ــــ اقبال نے اسے یوں ادا کیا ہے کہ انسان فطری طور سے اپنی بے علمی و جہالت کو دور کرنے اور علم کو وسعت دینے کی طلب رکھتا ہے ــــ یہی طلب اسے بتدریج علم تک پہنچاتی ہے لہٰذا علم شک کا نام نہیں، بلکہ یقین کا نام ہے۔ سعی علم مزید اس فطری آرزو اور طلب کا نتیجہ ہے جو لامتناہی تک پہنچنے کے لیے قلب انسانی میں موجود ہے۔ بایں ہمہ علم کے ساتھ شک کی ملامت اسی زمانے میں نہیں لگی، یونانیوں کی منطق کی وجہ سے بلکہ زمانۂ اسلام میں بھی لگی رہی۔ یہی وجہ ہے کہ صوفیہ نے اس شک کی مصیبت سے نجات پانے کے لیے ایک اور اصطلاح معرفت ایجاد کی اور پھر عارف اور عالم میں فرق کیا ہے؛ چنانچہ ایک صوفی نے لکھا:

العالم	دون مایقول
العارف	فوق مایقول

اسی طرح کا مقولہ ہے:

العارف یهتدی به والعالم یقتدی به۔

علم اور عرفان کے مابین یہ جنگ ہر دور میں جاری رہی جس طرح مدتوں شریعت طریقت اور حقیقت میں کش مکش رہی۔ یہ بحثیں ابن سبعین کی کتاب بدّ العارف اور الآمدی کی ابکار الافکار میں موجود ہیں، اور حقیقت کچھ یوں معلوم ہوتی ہے کہ یہ نزاع اصل میں ماخذ علم کی نوعیت کے حوالے سے پیدا

ہوئی۔ یہ تو ظاہر ہے کہ علم کا سلسلہ وسیع ہے اور اس کے حصول کے راستے اور مآخذ بھی جدا جدا ہیں، اس کے نتیجے میں ان راستوں کی جستجو کرنے والوں نے اپنے اپنے راستے کو قطعی اور واحد مستقل راستہ قرار دے کر نزاع پیدا کر دی جس کا ہم ذکر کر رہے ہیں۔

بہرحال اقبال کے یہاں اصطلاحی الفاظ کی یہ دوئی کوئی غیر معمولی بات نہیں، بلکہ عبقات میں ایسے الفاظ کی اس سے بڑھ کر کثرت ہے —— یہ دراصل تحدید و توسیع کا معاملہ ہے۔ دوئی یا تضاد کا نہیں

اقبال کے نظریہ علم کے بہت سے پہلو اور بھی ہیں۔ وہ اس وقت میرے مدنظر نہیں —— میرا موجودہ تجزیہ یا تبصرہ بڑی حد تک، شاہ صاحب شہید کی عبقات کے حوالے سے ہے جس کے متعلق یہ قیاس کیا گیا ہے کہ اس میں اقبال کی الٰہیات سے کچھ مماثلتیں پائی جاتی ہیں —— میں چونکہ حکمت کا طالبعلم نہیں اس لیے الٰہیات کے باقی مسائل پر نظر ڈالنے سے معذور ہوں —— البتہ علم کے بارے میں کچھ مماثل و متقابل موضوعات پر غور کر سکا ہوں وہ بھی شاید ناتمام۔ بہرحال اس سے خطبات و عبقات دونوں کے گہرے مطالعہ کی تحریک ہونے کی توقع ہے۔

اقبال کا تصورِ پیکار

اقبال کے تصورِ پیکار کے موضوع پر بہت کچھ لکھا گیا ہے لہٰذا اس پر مزید خامہ فرسائی بظاہر بے ضرورت ہے، مگر یہ بحث تصورات کے اتنے متنوع گوشوں سے وابستہ ہے کہ اس پر کچھ کہنے کی اب بھی گنجائش ہے۔

نکلسن نے اقبال کے تصورِ خودی پر گفت گو کرتے ہوئے یہ خیال ظاہر کیا تھا کہ اقبال کے یہاں کشمکش کا تصور جارحانہ اور سیاسی ہے اسے اس میں اقبال کی "جنگ پسندی" کے عناصر نظر آئے۔ اور اس "جنگ پسندی" کا میلان، اسے شاید وہی محسوس ہوا جو مغرب کے بعض فلسفیانہ اور سائنسی نظریوں کا ثمر تھا جس نے اب بالآخر مشرق و مغرب کو باقاعدہ "جنگ جو" کیمپوں میں تقسیم کر دیا ہے۔

میں اس مختصر مقالے میں یہ عرض کرنا چاہتا ہوں کہ اقبال کا تصورِ پیکار بعض مماثلتوں کے باوجود ان مغربی نظریات و تصورات سے مختلف ہے جن کا اوپر ذکر آیا ہے —— اور اس کی اقبال خود بھی تردید کر چکے ہیں۔

اقبال کے تصوراتِ پیکار کو عموماً ہیگل کے تصورِ جدل، ڈارون کے نظریۂ ارتقاء فختے (FICHTE) کے تصورِ اقتدارِ مطلق اور نطشہ کے تصورِ "طاقت" سے وابستہ کیا جاتا ہے اور اس میں کچھ شبہ نہیں کہ یہ اکابر اقبال کی نظر میں تھے۔ اور اقبال نے ان کا حوالہ بھی دیا ہے لیکن یہ درست نہیں کہ اقبال مغربی مادی تصور کے جنگجو اور جارحیت پسند مفکر ہیں یا ان کا تصورِ پیکار ان بزرگانِ مغرب کے افکار کا رہینِ منت ہے۔

اس بحث کو دو عنوانات میں تقسیم کیا جا سکتا ہے :

ا۔ کیا مذکورہ بالا نظریے واقعی اتنے قطعی اور بے عیب اور مثالی تھے کہ اقبال کے لیے انہیں تسلیم کیے بغیر کوئی چارہ کار نہ تھا۔

ب۔ اقبال کے یہاں پیکار (کشمکش) کا جو تصور ملتا ہے، وہ مذکورہ تصورات سے کن کن بنیادوں پر مختلف ہے۔

پیکار کے مغربی تصوّرات، مغربی ذہن میں کئی راستوں سے داخل ہوئے ہیں۔ مغرب کے بعض مفکرین نے حیاتیاتی تحقیقات کی روشنی میں یہ نتیجہ نکالا کہ انسان چونکہ بنیادی طور پر حیوان ہے لہٰذا اس میں حیوانی جبلتوں اور ضرورتوں کا یہ لازمی نتیجہ ہے کہ وہ پہلے فرد کی سطح پر، (اور مجموعاً اجتماع کی صورت میں) اپنے ماحول سے اپنی ضرورتوں کے خاطر، غلبہ حاصل کرے اور پھر اسی میلان کے تحت اپنے ماحول سے باہر کے دوسرے اجتماعات سے متصادم ہو کر اپنی ضرورتیں بھی حاصل کرے اور اپنے جذبۂ تغلب (DOMINANCE) کی بھی تسکین کرے۔

ڈارون کے حیاتیاتی خیالات ہر کسی کو معلوم ہیں۔ سب جانتے ہیں کہ اس نے انواع مخلوقات میں بقائے اصلح کی حکمت دریافت کی اور بقا یعنی زندہ د پائیدار رہنے کی نعمت انہیں انواع کے لیے مخصوص سمجھی جو زندہ رہنے کی صلاحیت رکھتی ہیں اور اس صلاحیت کا امتحان جسمانی یا عنصری طاقت کو قرار دیا اور کہا کہ پیکار بقا کے لیے یہ لازمی ہے۔

اسی تصور کے تحت یہ غیر اخلاقی تصور مغربی معاشرہ کی ذہنیت کا ایک حصہ بن گیا کہ بڑی مچھلی چھوٹی مچھلی کو کھا جاتی ہے (اور بعض انتہا پسند یہاں تک کہہ بیٹھے کہ کمزور کے ساتھ یہ سلوک فطرت کا عین مقصود بھی ہے) اسی سے وہ طاقت آزمائی اور عسکری غلبہ پسندی (MILITARISM) پیدا ہوئی جس نے یورپ کو بیسویں صدی میں دو مرتبہ موت کا محشرستان بنایا اور اب شاید تیسری مرتبہ پوری انسانیت کی مکمل ہلاکت کا اہتمام کر رہی ہے۔

اس میں کچھ شبہ نہیں کہ ڈارون کے بعض خیالات مشاہدہ و تجربہ کی رو سے درست معلوم ہوتے ہیں، لیکن ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ڈارون کے بعض تجربے یا نا تمام رہے یا اس کے شارحین نے ان کی تفسیر غلط کی۔ یہ بھی صحیح ہے کہ مخلوقات (ذی حیات انواع) میں جبلی طور پر جارحیت کا عنصر موجود ہے جو ان کے لیے وسیلۂ دفاع ہے لیکن ڈارون کا یہ خیال کہ طاقت ور مخلوق کمزور مخلوق کو لازماً کھا جاتی ہے (اور اسے کھا جانا چاہیئے) عام مشاہدات کی رو سے بھی درست نہیں۔ اگر ایسا ہوتا، تو فضا آسمانی میں، طاقت ور پرندوں (مثلاً شہباز و شاہین) کے پہلو بہ پہلو لاکھوں چھوٹے پرندے اڑتے نظر نہ آتے۔ سمندر کی تہہ میں آب پیما دوربینوں کے ذریعے صاف نظر آتا ہے کہ بڑے دریائی جانور، چھوٹے دریائی جانوروں کے ساتھ ساتھ بہ تعداد کثیر تیرتے نظر آتے ہیں۔ اگر یہ صحیح ہوتا کہ طاقت ور نوع کمزور نوع کو بالضرور ختم کر دیتی ہو تو یہ ممکن نہ ہوتا اور سمندروں کے اندر صرف طاقت ور انواع ہی موجود ہوتیں، باقی فنا ہو چکی ہوتیں۔

اس سے معلوم ہوا کہ ڈارون نے صلاحیت کے اصول کی حد تک تو یہ بات ٹھیک کہی، لیکن اس سے آگے خدا کی حکمتوں کو نہ پا سکا۔ زندگی کی بقا تنوع پر اور صلاحیت کا حسن رنگا رنگی پر منحصر ہے اس میں سب انواع کا موجود رہنا خالق کل کی مصلحتوں کے عین مطابق ہے اور اس کا لازمی تقاضا یہ ہوا کہ ہر نوع (چھوٹی یا بڑی) کو زندہ رہنے کی حکمت اور دانش بھی خود ہی سکھا دی۔

انواع کی اہم ضرورتیں دو ہیں (۱) خوراک حاصل کرنا اور (۲) ــــ اتنی طاقت و قوت پیدا کرنا کہ اپنی حفاظت کر سکیں، چنانچہ انواع میں جارحیت کا میلان بھی انہیں ضرورتوں کے تحت ہے۔ ورنہ بلا وجہ بیکار اور مار دھاڑ انواع کی فطرت میں نہیں۔

خدا کے قانون تخلیق میں، اپنی خاص حکمتوں کے تحت، کمزور انواع کو بھی زندہ رہنے کا حق ہے۔ انہیں اپنی بقا کے لیے خدا نے دانش عطا کی ہوئی ہے ، اور وہ دانش ہے اجتماعی رفاقت میلان کا۔۔۔۔ عموماً یہ دیکھا گیا ہے یہ اجتماعی رفاقت (COLLECTIVE COMPACTNESS) کمزور انواع میں ہوتی ہے اور یہی شے ان کو بچاتی ہے۔

اس گفتگو کا مقصد یہ ہے کہ ڈارون کے تصور پیکار میں انواع کی بات، اس کے شارحین اچھی طرح سمجھ نہیں سکے۔۔۔۔ اور یہ اندازہ لگانا اور بھی غلط ہے کہ انسان کے لیے بھی (جو اشرف المخلوقات ہے) ایسی حیوانی قانون رائج ہے کہ طاقت ور اقوام کمزور اقوام کو ضرور کھا جاتی۔۔۔ ۔۔۔۔اسی غیر اخلاقیت نے یورپ کو اپنی تنظیم اور شائستگی کے باوجود، ظلم اور بربریت کے نئے طریقوں کا موجد بنا دیا ہے۔

یہ باور نہیں کیا جا سکتا کہ اقبال اس قسم کے غیر اخلاقی فلسفے کے مؤید ہوں۔ حیاتیاتی زاویۂ نظر کے بعد ہیگل کا جدلیاتی فلسفیانہ نظریہ بھی اکثر زیر بحث آتا ہے۔ ہیگل کا مشہور فارمولا۔۔۔۔ شے اور ان کی پیکار سے ایک نئی شے کا ظہور۔۔۔۔۔ فلسفیانہ تحقیق کی حد تک شاید کچھ حقیقت رکھتا ہو، لیکن کارل مارکس نے جب اس کی تطبیق اجتماعیات و معاشیات کے مسائل پر کی تو اس سے ایک ایسی عالمی تفریق اور منافرت پیدا ہوئی جس کی تفصیل سے قارئین خود آگاہ ہیں اور اس کے سلسلے میں اقبال کے خیالات بھی سب کو معلوم ہیں۔

اگر ہیگل کی جدلیاتی تحقیق کو پھیلا کر اسلام کے اجتماعی نظریوں کی تنقید تک پہنچایا جائے تو عجیب و غریب صورتِ حال سامنے آتی ہے۔

فرض کیجئے کہ ہیگل کا قضیہ اول (THESIS) حق ہے اور اس کے مقابلے میں قضیہ ثانی (ANTI THESIS) باطل ہے ..... تو کیا ان کے تصادم یا امتزاج سے کوئی ایسی شے پیدا ہوگی جو نہ حق ہوگی اور نہ باطل ... بلکہ ایک عجیب و غریب قسم کی حقیقت ہوگی جسے کے اصول کے تحت تو تسلیم کیا جا سکتا ہے لیکن "حق" اور باطل کی اصطلاحوں میں تسلیم نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ حق حق ہے ... وہ باطل سے ٹکراتا رہتا ہے اور اس کا مقدر یہ ہے کہ وہ باطل کو مٹا ڈالے اور خود قائم رہے:
یہ تو تسلیم کیا جا سکتا ہے کہ حق (THESIS) باطل (ANTI THESIS) سے ٹکراتا رہے اور اس کے نتیجے میں باطل فنا ہو کر پھر حق کا اثبات کرے۔

ستیزہ کار رہا ہے ازل سے تا امروز

چراغ مصطفوی سے شرار بولہبی

یہ پیکار خیر و شر دائمی ہے لیکن حق اور باطل کے تصادم سے کوئی مخلوط دوغلی حقیقت پیدا ہو یہ ناقابل فہم ہے۔

اب خود ہی غور فرمایئے کہ اقبال کو اس قسم کی جدلیات کا متبع کس طرح قرار دیا جا سکتا ہے۔

فختے کے نظریۂ اقتدار مطلق (اور اس کے لیے مکمل عسکریت) ..... اور نطشے کے فوق الانسان کی غیر اخلاقی اور اندھی بہری قوت اور خواہش تغلب کو بھی اقبال کی طرف منسوب کرنا خاصی زیادتی ہے۔
مغرب کے فلسفیوں میں جرمن فختے (FICHTE) اور ہیگل نے انسانی سطح پر پیکار کی تحسین و تقدیس کی ہے۔ فختے کی دلیل یہ ہے کہ پیکار تہذیب انسانی کے ارتقا کا ذریعہ ہے اور ہیگل (جدلیات کا امام) جرمن کی سلطنتِ عظمیٰ کی حفاظت و توسیع کی خاطر، جنگ کو ایک سیاسی عبادت کا درجہ سمجھتی ہے اور ظاہر ہے کہ یہ سب دلیلیں سیاسی نوعیت کی ہیں، اگرچہ ظاہر میں ان کا تعلق تہذیب کے ارتقا قائم کیا گیا ہے ..... اور تو اور وہ راہب اول، افلاطون حکیم جسے اقبال گوسفندی مسلک کا پیشوا قرار دیتے ہیں، وہ بھی ریاست کو تنظیم جارحیت کا مشورہ دیتا ہے اور مشیاولی اور ہابز کا تو کہنا ہی کیا ہے کہ وہ تو جنگ اور جارحیت کو ریاست کا اصول اول کہتے ہیں۔

اس میں شبہ نہیں کہ اقبال کے کلام میں ان مفکروں کے حوالے ملتے ہیں ..... اور کہیں کہیں مماثلتیں بھی نظر آتی ہیں لیکن حقیقت یہ ہے کہ اقبال کے خیالات منفرد ہیں اور ان کا تصور پیکار اسلام کے

تصورِ زندگی کے تابع ہے۔

اس میں مطلق کلام نہیں کہ اقبال کے یہاں حرب وضرب اور تیغ و تبر .... اور شمشیر و سنان، کی علامتیں اور استعارے موجود ہیں اور صدہا ______________ اشعار اور بیسیوں نظمیں ایسی موجود ہیں جن میں قوت اور استیلا کی تقدیس پائی جاتی ہے .... اور ستیز اور تصادم کے افکار کی کثرت ہے۔ ان کی نظر میں ضعیفی ایک جرم ہے جس کی سزا مرگِ مفاجات ہے ... ضرب کلیمی ان کے نزدیک وسیلۂ حیات و فلاح ہے۔ اور یہ مسلم ہے کہ اقبال جلال و شکوہ اور ہیبت و دبدبہ کے شاعر ہیں ...، ملائمت و ضعف اور نازکی ان کی نظر میں علامت انحطاط ہے اور صلابت و قوت، ان کی محبوب صفت کردار ہے۔

ان سب باتوں کے باوجود، اقبال کو مغرب کے جنگ جو فلسطین کے افکار کا پیرو سمجھنا غلط اور بے حد غلط ہے ...، اقبال کے کلام میں پیکار کا تصور موجود ہے مگر اس کی نوعیت جدا ہے ... اس کا پس منظر جدا ہے ...، اس میں ایک مادی پہلو موجود ہے مگر اسے اخلاقی و روحانی پہلو سے جدا کر کے نہیں دیکھا جا سکتا۔

اقبال اسلام کے شاعر ہیں، ان کے افکار کی تشریح کے لیے اسلامی فکر کی تاریخ ہی سے استفادہ کرنا چاہیے۔

اقبال کے کلام میں پیکار کے تمام اشارے تصورِ جہاد سے وابستہ ہیں اور اس تصورِ جہاد کی سب سے واضح اور قطعی تصویر، اسرارِ خودی کے اس باب میں موجود ہے جس کا عنوان ہی یہ ہے کہ اسلام میں جوع الارض (ہوس ملک گیری) کے لیے جنگ حرام ہے ... ایسی جنگ کو جہاد نہیں کہا جائے گا، یہ جنگ ہی ہوگی۔ یہ مسلم ہے کہ اسلام کا جہاد ملک گیری کے لیے نہیں بلکہ سچائی (حق) کے اثبات اور اس کی حفاظت کے لیے ہے ...، یہ کمزوروں کو مٹانے کے لیے نہیں بلکہ اس عقیدے کو پھیلانے کے لیے ہے کہ خدا کی وسیع کائنات میں، تنوع کا اصول جاری ہے اور اس تنوع میں ضعیف اور قوی دونوں کو اخلاقی اصولوں کے تحت زندہ رہنے کا حق ہے۔ یہ تو صحیح ہے کہ افراد و اقوام کو ضعیف نہیں ہونا چاہیے لیکن یہ عقیدہ

کہ طاقت والا کمزور کو کھا جائے درست نہیں۔

بہر طور اقبال کا تصورِ پیکار، اسلام کے عقیدہ جہاد کے تابع ہے، اور یہاں اہم سوال یہ ہے کہ اسلام کے جہاد کے معنی کیا ہیں۔؟

مغرب کے مستشرقین، صلیبی ذہن کے مصنفوں اور ان کے شاگرد دیسی مغرب زدگان، . . . یا ہمارے یہاں کی انتہا پسند غالی ذہنیت رکھنے والوں کے نزدیک فاقتلوھم حیث ثقفتموھم کی آڑ میں بے محابا تلوار چلاتے رہنے کا نام جہاد رکھ چھوڑا ہے لیکن اس نعرے کی جوش آفرینی کے باوجود اس کی غلط تعبیر کا اسلام کی سچی تعلیمات پر بہت برا اثر پڑتا ہے اور جہاد کی یک طرفہ اور ادھوری تصویر سے اسلام کے بارے میں توحش بڑھتا ہے۔

قرآنی جہاد کیا ہے؟

حق کے فروغ اور برائی کو روکنے کے لیے معمولی سعی سے لے کر، جنگ تک ہر سرگرمی جہاد میں شامل ہے یہاں تک کہ اپنے نفس کے برے میلانات کا مقابلہ کرنا بھی جہاد (بلکہ جہادِ اکبر) ہے۔

قرآن مجید میں آتا ہے: اذن الذین یقتلون باھم ظلموا . . . . الذین اخرجو من دیارھم بغیر حق الا ان یقولو ربنا اللہ۔ ولولا دفع اللہ الناس بعضھم ببعض لھدمت صوامع و بیع و صلوات ومساجد یذکر فیھا اسم اللہ کثیرا (الحج)

جہاد حق وصداقت اور ضمیر کی پاسداری کے علاوہ مظلوموں اور ضعیفوں اور کمزوروں کی حفاظت کے لیے بھی ضروری ہے . . . . ، فتنے اور شر کے ازالے کے لیے بھی . . . اور ہوس ملک گیری میں مبتلا اقوام کے مقابلے کے لیے بھی۔

اسلام میں جہاد کے لیے بہت سی شرطیں ہیں مثلاً یہ کہ اس کا مقصد خالص حق کی حمایت ہو، اور شہرت اور نفع پرستی سے پاک ہو . . . ، اور مدِ نظر محض دینی مقصد ہو ملک گیری نہ ہو۔

اس کے علاوہ، اسلامی جہاد کے سلسلے میں معرکہ کارزار سے متعلق جنگی احتیاطیں تجویز ہوئی ہیں ان کو دیکھ کر کون کہہ سکتا ہے کہ اسلام کی سچی لڑائیاں آگ اور خون کی ہولی کا دوسرا نام ہے۔

مثال کے طور پر یہی دیکھیے کہ صحیح اسلامی جنگوں میں لوٹ مار کی ممانعت ہے، قتل میں احتیاط کا حکم ہے، باندھ کر مارنے کی سخت مذمت کی گئی ہے، آگ میں جلانے، لاشوں کی قطع و برید، عام تباہی، غفلت کے عالم میں حملہ، اِن لوگوں کو قتل کرنا جو جنگ میں شامل نہیں، سفیروں کو قتل کرنا . . . اور حالت جنگ میں معاہدہ ہو جانے کی صورت میں اس کو توڑنا . . . فصلوں کی بربادی، پانی میں زہر ملانا . . . غرض ہر نوع غیر اخلاقی حرکت منع ہے۔

ان احتیاطوں کو دیکھ کر کون کہہ سکتا ہے کہ جہاد اس قہر و غضب اور تباہ کاری کا مظاہرہ ہے جس کے نمونے موجودہ زمانے کی جنگوں میں ملتے ہیں، . . . یا خود مسلمانوں کی تاریخ میں بعض کشور کشا قبائلی سلاطین نے پیش کیے جو صریحاً اسلامی جہاد کے مصالح سے بے خبری کا نتیجہ تھا۔

اقبال کے مدِنظر یہی اصولی تصور جہاد ہے . . . ، اقبال کو جنونِ جنگ کا مریض کہنا (جیسا کہ بعض مغربی مصنف اور ان کے دیسی شاگرد کہتے ہیں)، مکروہ جسارت ہے۔ اقبال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک حدیث کے مطابق، جہاد کو اسلام کی رہبانیت کہہ رہے ہیں۔ یعنی ہر مادی، دنیوی، ذاتی، غیر اخلاقی غرض سے قطع تعلقی . . . ، پس ایسی جنگ کے پاکیزہ ہونے میں کسے کلام ہو سکتا ہے؟

اِس کا یہ مطلب نہیں کہ اقبال آج کل کی اصطلاح میں خالص آشتی پسند ہیں . . . اقبال آشتی کی بحالی اور پائیداری کی خاطر پیکار کو ضروری سمجھتے ہیں۔ ان کی رائے ہے کہ جو اقوام اس وقت امن و آشتی کی علمبردار ہیں وہ دوسری اقوام کو غافل، اور بے اثر کرنے کے لیے ایسا کرتی ہیں۔

ایک اہم سوال یہ ہے کہ انسان، اپنی حیوانی جبلتوں (خود غرضی، ہوس غلبہ اور جارحیت) کے ساتھ مکمل آشتی پسند ہو سکتا ہے؟ جواب نفی میں ہے۔ البتہ انسان کی ان جبلتوں کو تہذیب بنایا جا سکتا ہے جس کی مدد سے جنگ کے دائرے کو محدود اور جنگ کے طریقوں کو زیادہ شریفانہ بنایا جا سکتا ہے۔

ہم دیکھتے ہیں کہ کچھ دردمند اور انسان دوست مفکر مذکورہ بالا دونوں مقاصد کے لیے سرگرم

ہیں اور سرگرم رہے ہیں اور اس وقت فکر کی دنیا میں آشتی پسندی (PACIFISM) ایک دردمندانہ مسلک کے طور پر موجود ہے مگر اِن مفکّروں کی اپیلوں اور خطبوں کے باوجود ہولناک لڑائیاں ہوئیں اور مزید کا شدید خطرہ ہے۔

اِن آشتی پسندوں میں پیش پیش برطانوی فلسفی برٹرینڈ ڈرسل ہیں جو جنگ کے کھلے مخالف رہے ہیں اور دونوں عالمگیر لڑائیوں میں ضمیر داری کے اصول پر لڑائی کی مخالفت کرتے رہے ہیں۔

چند لوگ اور بھی ہیں جو جنگ کے محدود حد تک مخالف ہیں، ولیم جیمز کا مشہور مقالہ یا رسالہ THE MORAL EDUIVALENT OF WORK خاصا مشہور ہوا۔ البرٹ شوائٹزر (SCHWEITZER) اور مارٹن لوتھر کنگ نے امن کا نوبل پرائز حاصل کیا۔ لیو طالسطائی، الڈوس ہکسلے، اور رچرڈ گریگ (مصنف THE POWER OF NON VIOLENCE) وغیرہ نے اپنے اپنے رنگ میں جنگ کی مخالفت کی ہے۔

لیکن نتیجہ کیا ہوا؟ یہی کہ کسی کی بات نہیں چلی۔ ہندوستان میں گاندھی جی نے آہنسا (عدم تشدد) کی بہت تبلیغ کی مگر ان کے پیرو برابر کشور کشائی کے لیے جنگ آزما رہے، اور یہ بھی عجیب قصہ ہے کہ روس سے بھی امن کا انعام دیا جاتا ہے، حالانکہ مارکسی اعتقادات میں کچھ ہیگل کی جدلیت کے زیرِ اثر اور کچھ مارکس کے نظریہ انارکی کے تحت امن کی کوئی گنجائش نہیں۔

قصہ یہ ہے کہ مکمل آشتی اور انسانی اخوّت کو حقیقی نصب العین سمجھنے اور اس کے لیے مسلسل کوشش کرنے کے باوجود، مکمل امن (یعنی کبھی جنگ کی حالت پیدا نہ ہونا) ناقابلِ عمل مفروضہ ہے۔ اسے نصب العین بنایا جاسکتا ہے اور اس کے لیے ایک روحانی اور ذہنی فضا تیار کی جانی چاہیے اور جنگ کو مہذب بنانے اور جنگ کے بجائے متبادل مفاہمتی تجویزوں کی مسلسل حوصلہ افزائی ہوتی رہنی چاہیے . . . . لیکن انسان کی حیوانی جبلتوں کے غیر متوازن ظہور کا کسی وقت بھی خطرہ ہوسکتا ہے۔

جنگ کی صورتِ حال کیوں پیدا ہوتی ہے؟ اس کے اسباب حیاتیاتی بھی ہیں، معاشی

اور عمرانی بھی ہیں . . . . اور نظریاتی بھی۔ افرادِ انسانی کی جارحانہ جبلت اور خود غرضی اور گروہوں کی خواہش تغلّب اور ہوس استحصال ہے۔ اس گزرتے لمحے میں، تیسری عالمگیر جنگ کا خدشہ نظریاتی تصادم کی وجہ سے ہے "آزاد معاشرہ" اور "جبری نظامات" کے مابین شدید کش مکش ہے۔ مگر کون کہہ سکتا ہے کہ یہ نظریاتی کشمکش بھی در پردہ ہوس استعمار و استحصال نہیں ہو سکتی۔

ہمارے زمانے میں جنگ کو روکنے کے لیے "لیگ آف نیشنز" اور یونائیٹڈ نیشنز جیسے ادارے قائم ہیں لیکن تجربہ شاہد ہے کہ یہ بھی بڑی طاقتوں کی ہوس استعمار اور تغلّب کے اکھاڑے ہیں . . . . اور ان کا اثر چھوٹی اقوام میں ثالث بننے اور اس میں بھی FOUL PLAY کرنے تک محدود ہے۔

اِن حالات میں PACIFISM کے علمبردار قطعاً غیر موثر ہو چکے ہیں اور بدگمانی کرنے والے یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ یہ مجبور و مقہور دنیا کو فریب دینے کی کوشش کے سوا کچھ نہیں۔

جب صورتِ حال یہ ہے تو امن کے نصب العین کے باوجود جنگ (خصوصاً دفاع کے لیے یا کسی برتر مقصد کی خاطر) انسانی صورتِ حال کے پیشِ نظر ایک ناگزیر اور مجبوری فطری عمل معلوم ہوتا ہے۔

اقبالؔ زندگی کی کش مکش کو تو تسلیم کرتے ہیں، اور حق کے اثبات کے لیے قوّت کو بھی ضروری سمجھتے ہیں لیکن یہ سب اخلاقی اور روحانی اصولوں کے تابع ہے۔

اگر مزید غور کیا جائے تو معلوم ہو گا کہ اقبالؔ کا تصورِ پیکار، ان کے تصوّرِ فقر اور تصوّرِ عشق سے لاینفک طور سے وابستہ ہے . . . . اِس کا تعلق رحمۃ للعالمین کے عظیم عقیدے سے بھی ہے جو غلبہ و قہر، اور تغلب و استبداد کے ان مظاہر سے کسی طرح ہم آہنگ ہو ہی نہیں سکتا جن کے نمونے یورپ میں ہم دو صدیوں سے دیکھتے ہیں۔

وہ جہاد جو فقر اور رحمت کے انسانیت پرور اصولوں پر قائم ہے وہ ان نتیجوں کو تسلیم نہیں کر سکتا جو ڈارون کے سائنسی خیال اور ہیگل کے فلسفیانہ نظریے سے نکلے ہیں۔

مغرب کی محرومی یہ ہے کہ اس کے پاس، صحیح اور غلط کے لیے کوئی میزان اور کوئی منہاج نہیں . . .

وہ محض جدت اور محض تبدیلی کو حق مانتا ہے اور اس کی بنا پر بڑے بڑے معاشرتی فیصلے کر دیتا ہے۔
اقبال کے پاس ایک منہاج ہے اور وہ قرآن اور شخصیت رسولؐ ہے۔ وہ حق و باطل کا فیصلہ ان کی روشنی میں کرتا ہے۔

ہم جس دور میں سے گزر رہے ہیں اس میں غیر دینی سطح پر ایک نظریاتی محاربہ قائم ہے۔۔۔۔ اس محاربے نے یہ ثابت کیا کہ کسی بھی معاشرتی عمل کے لیے، کسی نظریاتی بنیاد کی ضرورت ہوتی ہے۔۔'، موجودہ مغربی نظریاتی محاربے کی بنیادیں غیر دینی ہیں۔۔۔۔، اور اس فلسفے پر مبنی ہیں کہ زندگی کا کوئی منہاج ازلی ابدی نہیں۔ اسی لیے یورپ کا منہاج ہر روز بدلتا ہے اور اس کے بدلنے میں سب سے زیادہ حصہ خود غرضی یا عقل خام کا ہے۔

اقبال کے سامنے ایک برتر منہاج ہے جو ازلی و ابدی ہے اور اس کی رو سے جہاد (پیکار) کے اصول پہلے سے موجود ہیں۔۔۔ اور میں سمجھتا ہوں کہ یہ اصول خدا کی رحمت اور ربوبیت کی بنیادوں پر قائم ہیں نہ کہ تسلط برائے تسلط اور تغلب برائے تغلب کے لیے۔

اقبال کے کلام میں، خطر طلبی اور دشوار پسندی کے مضامین کی بنا پر، بعض اہل قلم نے یہ تاثر پیدا کر دیا ہے کہ اقبال محض ستیز اور مصاف کے شاعر ہیں حالانکہ انہوں نے "چنگیزی" فلسفیوں کی ہمیشہ مذمت کی ہے۔ اور محبت اور جمال زندگی سے کبھی کنارہ کشی نہیں کی۔ اس کے ثبوت میں یہی دو شعر کافی ہوں گے

مصاف زندگی میں سیرتِ فولاد پیدا کر
شبستان محبت میں حریر و پرنیاں ہو جا
گذر جا بن کے سیل تند رو کوہ و بیاباں سے
گلستاں راہ میں آئے تو جوئے نغمہ خواں ہو جا

میں نے اقبال کے فلسفہ پیکار کی اسی تشریح کی ضرورت اس لیے محسوس کی ہے کہ اقبال کے اکثر محققین نے ان کے عقیدہ رحمتہ للعالمین کو نظر انداز کرنے کی کوشش کی ہے۔۔۔۔ وہ فطرت اور حیات کے قوانین کو مانتے ہیں لیکن انسان اور مسلمان ہونے کے لحاظ سے ان قوانین کو، اسلام اور قرآن کے منہاج اعلیٰ کے تابع بنانے کی کوشش کرتے ہیں تاکہ انسان محض

حیوان نہ سمجھا جائے بلکہ ایک برتر مخلوق ثابت ہو جو اپنی حیوانی جبلتوں کو ارفع اور پاکیزہ تر بنانے کی کوشش کر کے اس میں کامیاب ہو سکتی ہے۔

اقبال نے ایک خاص ضمن میں مسولینی وغیرہ کی جو تحسین کی ہے اس کی بنا پر انہیں جنگ جو اور استبداد پسند قرار دینا بالکل بے محل ہے۔ وہ جرم ضعیفی کے مخالف ہیں مگر جرم استبداد کے بھی مخالف ہیں۔ . . . ان کے کامل نمونے حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ بھی ہیں . . . اور حضرت بوذرؓ اور سلمان فارسی بھی۔

بہرحال اقبال کا تصورِ پیکار اور تصورِ قوت خالص دینی اور اخلاقی ہے اور اس کا مغرب کے غیر اخلاقی تصورات سے کوئی تعلق نہیں۔ ایران پر جب حملے کرنے پڑے تو حضرت عمرؓ نے فرمایا: کاش ہمارے اور ایران کے درمیان آگ کا پہاڑ ہوتا۔ اسی طرح مصر پر حملہ سے پہلے حضرت عمرؓ کی طبیعت میں بڑی رکاوٹ رہی۔

اس بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ اقبال کی نظر میں، کش مکش کے اصول سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ انسان کی تخلیق (بلکہ کائنات کی تخلیق) جن عناصر سے ہوئی ہے ان میں تصادم اور کش مکش کے سارے امکانات رکھے گئے ہیں اور انسانی سطح پر جنگ کا مکمل خاتمہ بعید توقع سے زیادہ کچھ گنجائش نہیں رکھتا۔ . . لیکن جنگوں کو محدود اور اخلاقی بنایا جا سکتا ہے۔

اقبال پیکارِ حیات کے نظریے کے نمایاں علمبردار ہونے کے باوجود "اسکندری و چنگیزی" جنگ آزمائیوں اور یلغاروں کے مخالف ہیں۔ . . . اور اس قسم کی نبرد آزمائیوں کو روکنے کے لیے روحانی و اخلاقی وسیلوں کو ضروری جانتے ہیں۔

مغرب میں روحانیت اور اخلاقیت کی تقریباً دو صدیوں سے جس طرح تضحیک ہوتی رہی ہے اس سے مغربی ادبیات کا ہر قاری باخبر ہے۔ مگر یہ دیکھ کر ہمیں خوشگوار حیرت ہوئی ہے کہ مغرب کے وہ سائنس دان اور فلسفی بھی جو جنگ کو حیاتیاتی، عمرانی اور سائنسی بنیادوں پر ناگزیر کہہ کر اس کے سدباب کے اخلاقی و روحانی وسائل کا مضحکہ اڑایا کرتے تھے۔ اب تیسری عالمگیر جنگ کی متوقع ہلاکت خیزی سے خوفزدہ ہو کر، اخلاقی وسیلوں اور اپیلوں کا ذکر کرنے لگے ہیں۔

اقبال اور قومیت

نیشن یا قوم انسانوں کے کسی ایسے اجتماع کو کہتے ہیں جس میں وحدت کے کچھ جذباتی یا عقائدی وجوہ موجود ہوں ـــــ اور اس کے افراد نے ایک ہیئت اجتماعی کی صورت میں باہم مل کر رہنے کا فیصلہ کر لیا ہو۔ اس وحدت کے جذباتی احساس اور اس کے لیے عصبیت کا نام قومیت ہے۔

یہ وحدت کسی کی طرح ہو سکتی ہے، اور مغرب کے رائج شدہ نظریۂ وطن کے علاوہ بھی۔

نسل، زبان اور ثقافت یعنی طرز بود و ماند کو بھی وحدت کی اساس سمجھا جاتا ہے۔ اسے اصطلاحاً نیشنلزم کہا گیا ہے۔ نیشنلزم کا یہ عقیدہ یورپ میں کلیسائی نظام کی شکست و ریخت اور اس کے بعد کی مشینی اور صنعتی رقابتوں سے ابھرا اور اس سے وحدت کے وسیع تر دائرے جو مذہبی عقیدے سے قائم ہوئے تھے سمٹ سکڑ کر محدود سے محدود تر ہوتے گئے، دور انحطاط میں یہی تصور ایشیا اور افریقہ میں بھی پھیل گیا اور اب مخلوق خدا رقابتوں کے مادی اصول پر صدہا اقوام میں بٹ چکی ہے۔

نیشن اور نیشنلزم کی بحث بہت پیچیدہ ہے، اس کا تعلق ایک طرف حیاتیات، بشریات، اجتماعیات اور نفسیات سے ہے اور دوسری طرف قانون، بین الاقوامی قانون، معاشیات و سیاسیات اور اخلاق و مذہب سے اور اہل علم نے ان علوم کی مدد سے، نیشن اور نیشنلزم پر ہمہ اطراف بحثیں کی ہیں۔

بد قسمتی سے کل تک (یعنی جب تک ایٹمی توانائی اور ایٹم بم نے ظہور نہیں کیا تھا) عام مغربی اہلِ علم، یہی سوچتے اور کہتے رہے کہ قومیت صرف مادی اساس وحدت پر قائم رہ سکتی ہے، یعنی وطن اور نسل اور زبان و ثقافت پر ـــــ اور مجرد روحانی عقیدے مثلاً مذہب یا اخلاقیات کا کوئی اصول، وحدت قومی کا ذریعہ نہیں بن سکتا ـــــ اس کی اہلِ مشرق اور ممالک اسلامیہ نے بھی خوب نقالی کی بلکہ اب تک اندھی تقلید کر کے، پارہ پارہ اور ریزہ ریزہ ہو رہے ہیں، بہر حال اب یورپ کے عقلاء، ایٹم

بم کی ہلاکت آفریں خبر سن کر اور کسی متوقع یا ممکن عالمگیر جنگ کے خدشے سے کسی ایسے روحانی یا اخلاقی اصول کے امکان یا ضرورت کے بارے میں سوچنے اور بحث کرنے لگے ہیں جس سے نسل انسانی کی موجودہ تفریق مٹ جائے اور وہ آپس میں زیادہ سے زیادہ شیرازہ بند ہو جائے — اور آنے والے حشر سے نجات کی کوئی صورت نکل سکے (یہ بحث ذرا آگے پھر آئے گی)

بہر حال یہ تھا نیشنلزم کا مغربی تصوّر جسے اقبال نے مسترد کر دیا اور زور دیا کہ قومیّت یا نیشنلزم کا یہ تصوّر نفرت آفریں اور عداوت خیز ہے، اس کے بجائے قومیّت کی حقیقی و تعمیری اساس کلمہ توحید اور عقیدہ اخوّت انسانی ہے جس کا استحکام نظام رسالت و نبوّت نے کیا ہے، نسل زبان اور محض جغرافیہ قومیّت کی تعمیری اساس نہیں بن سکتا۔ اقبال کے اس تصوّر پر، مغربی افکار سے متاثر حضرات کی طرف سے بہت سے اعتراضات ہوتے ہیں — ان میں سے صرف دو اعتراضوں کا تجزیہ کروں گا، ایک اعتراض یہ ہے کہ اپنے اس تصوّر کو پیش کر کے اقبال نے وطن اور حبّ الوطنی کی مخالفت کی ہے — اور اس مخالفت کے ہوتے ہوئے پاکستان کا مطالبہ یا اس سے محبّت کی دعوت (معترضوں کی رائے میں) اپنے اندر تضاد رکھتی ہے۔ دوسرا اعتراض مادی اغراض و وسائل پر یقین رکھنے والوں کی طرف سے عقیدے کی حکمرانی کے اصول پر وارد کیا گیا ہے — اور کہا گیا ہے کہ اس سائنسی دور میں اخلاقی و روحانی اقدار کی یہ ترجیح رجعت پسندی اور مجہولیت (Obscurantism) ہے۔

اقبال پر وطن کے سلسلے میں جو اعتراض ہوا ہے، وہ چند در چند غلط فہمیوں سے پیدا ہوا ہے۔ بلکہ یہ کہنا ہی غلط ہے کہ اقبال نے وطن یا حب الوطنی کی مخالفت کی ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ حضرت علامہ نے وطنیّت یعنی روحانی عقیدے کے مقابلے میں، وطن کی تقدیس و برتری کے مغربی تصوّر سے شدید اختلاف کیا ہے۔ اور اس میں وہ اپنے مجموعی نظامِ فکر کے لحاظ سے حق بجانب ہیں، جیسا کہ آگے چل کر بیان ہو گا۔ لیکن وطن اور حب الوطنی دونوں کو اپنے نظام فکر میں انھوں نے اہم جگہ دی ہے ان کا عقیدۂ وطن قرآنی تصوّر استخلاف فی الارض اور تمکن فی الارض سے وابستہ ہے۔ قرآن مجید کے ان الفاظ ہی سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ استخلاف اور تمکن دونوں کے لیے "ارض" یا زمین یا وطن کی ضرورت ناگزیر ہے۔ ایسے میں اقبال زمین یا وطن کی کیسے مخالفت کر سکتے تھے۔

ہاں یہ صحیح ہے کہ اقبال کی اصطلاح وطن سے مراد عقیدے کا وطن ہے۔ یعنی وہ سرزمین

جیسے عقیدوں کا نخلستان بنا یا گیا ہو۔ اس نخلستان سے محبت اور اس کی حفاظت اقبال کی نظر میں ایمانی فرض ہے ——— وطن اور عقیدہ لازم و ملزوم ہیں اور ایک کو دوسرے سے جدا کرنا خطرناک اور مکروہ ترین صورتِ حال ہو گی۔ ظاہراً اقبال کے کلام میں، وطن کی مخالفت نظر آتی ہے، مگر یہ وہ وطن ہے جس کا تعلق مغربی گفتارِ سیاست سے ہے، اس کے برعکس ارشادِ نبوت میں جس شئے کو وطن کہا گیا ہے، اقبال اس کے محافظ ہیں۔

گفتارِ سیاست میں وطن اور ہی کچھ ہے

ارشادِ نبوت میں وطن اور ہی کچھ ہے

مسلمانوں کے سیاسی فقہی ادب میں یہ واضح اصول موجود ہے کہ مسلمانوں پر امامت و خلافت کا قیام فرض ہے دینی لحاظ سے وہ بے حکومت رہ ہی نہیں سکتے" اور ظاہر ہے کہ حکومت کے لیے سرزمین لازمی ہے جسے دارالاسلام کہا جاتا ہے۔ ایسی سرزمین جس میں اس کے عقیدے چھین لیے گئے ہوں، دارالحرب کہلاتی ہے۔ ایسی سرزمین میں عقیدوں کی بازیافت کے لیے جہاد فرض ہو جاتا ہے۔ اس صورت میں بھی سرزمین اور وطن کا تصور موجود ہے اور یہ مسئلہ اس خلائی دور میں عجیب معلوم ہوتا ہے لیکن دنیا پر کھلی نظر ڈالنے والوں کو معلوم ہے کہ دنیا میں ہر جگہ خصوصاً بڑے خلفشار ——— ر (crisis) یا بحران میں بالآخر کسی نہ کسی عقیدے ہی کا سہارا لیا جاتا ہے، امریکی قوم، اپنی بقا کے لیے یا اپنے تزضع کے لیے (Free) کا فقرہ نعرہ لگاتی ہے، امریکی قوم کی جمہوریتیں آزادی، اخوت اور مساوات انسانی کا علم بلند کرتی ہیں، اشتراکی ممالک، استحصال سے آزاد معاشرے کا اخلاقی اصول پیش کرتے ہیں ——— ان سب نعروں کے پیچھے، کچھ عقیدے صاف نظر آ رہے ہیں، غرض عقیدے کی حکمرانی ہر جگہ کسی نہ کسی صورت میں تسلیم شدہ ہے۔ ان حالات میں، اقبال کا وطن اور قومیت کو عقیدے سے وابستہ کرنا کوئی انوکھی بات نہیں، غرض یہ ہے کہ اقبال کا تصور قومیت عقیدے پر مبنی ہے اور اس عقیدے کے لیے کسی وطن کا ہونا ضروری ہے ——— گویا ان کے تصور کے دو ارکان ہیں اوّل عقیدہ دوم سرزمین یا ارض یا وطن مگر جہاں وطن کی اہمیت بنیادی ہے، وہاں نسل، زبان اور رنگ کو اقبال نے ایک فاسد اساس قرار دیا ہے کیونکہ یہ عناصر قومیت کو محدود سے محدود کرنے کا باعث ہوتے ہیں اور اس سے وسیع تر اوطان بھی تقسیم در تقسیم ہو کر منعدم ہو

سکتے ہیں۔

اقبال کا تصور وطن و قومیت (یا بلیت) عقیدے کی حکمرانی کے اصول پر دو دائروں میں گھومتا ہے ——— ایک مقامی دائرہ ہے جس میں مقامی جغرافیہ مرکزی اہمیت رکھتا ہے اس مرکز کو عقیدوں کے اولین کیمپ یا حصار کا درجہ حاصل ہے ——— یہ وطن، صرف کھانے پینے کی منڈی نہیں عقیدوں کی چھاونی ہے۔ اس کے بعد دوسرا دائرہ وسیع تر وطن کا ہے، یعنی وہ سب اقالیم جن میں مشترک عقیدے کی حکمرانی ہو، ان مشترک عقیدوں والے دوسرے وطن بھی اپنے ہی وطن کی طرح سمجھے جا سکتے ہیں، فرق صرف انتظامی سہولت کا ہوتا ہے کہ ہر یونٹ کو اپنی جگہ ہیئت منتظمہ بنانے کا حق حاصل ہوتا ہے، مگر اساسی اصول اور عقیدے ہر جگہ مشترک ہوتے ہیں جو مقاصد عالیہ کے لیے آپس میں اشتراک و اتحاد قائم رکھتے ہیں۔ تیسرا دائرہ ان اوطان کا ہے جنہیں حلیف کہا جا سکتا ہے۔

یہ تینوں اوطان مل کر ایک عالمگیر برادری بن جاتی ہے جس کی اساس عقیدے کی حکمرانی ہے۔ اقبال کا یہ سہ سطحی تصور کوئی ناقابل عمل تخیل نہیں۔ مسلمانوں کے سیاسی تجربے میں خلافت و امامت کو یہ حیثیت حاصل رہی ہے، چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ اوطان کے چھوٹے دائرے اپنی اپنی جگہ قائم ہو کر وسیع تر دائرے میں مرکز خلافت کو تسلیم کرتے رہے ——— یہی وہ سلسلہ عمل تھا جس نے سلجوقوں اور غزنویوں، ترکوں اور تغلقوں سامانیوں اور عثمانیوں کو مجبور کر دیا تھا کہ وہ اپنے دائرے کو حصار اول بنا کر وسیع تر دائرے کو بھی تسلیم کریں ——— اقبال کا تصور وطن و قومیت اسی عقیدہ امامت و خلافت کا پرتو ہے اور اس میں کوئی عملی اور منطقی اشکال نہیں۔

وطن کی اس فوق الکل اہمیت کو تسلیم کر لینے کے بعد، صاف صاف اقرار کر لینا چاہیے کہ اقبال کی نظر میں نوع انسان کے لیے نسلیت سے بڑھ کر کوئی فتنہ، ہلاکت خیز نہیں ——— اقبال لسانی اصول پر قائم شدہ قومیت کو بھی اچھی نظر سے نہیں دیکھتے، یہ درست کہ سب زبانیں خدا کی ہیں مگر ان کو بت بنا کر ان پر ایسی قومیت کی بنیاد رکھنا جو ہم عقیدہ برادری میں تفریق کا باعث ہو۔ روحانی عقیدوں کی حکمرانی کے اصول سے انحراف ہے، زبان ایک امدادی عنصر تو ہے، مگر بنیادی عنصر نہیں بن سکتی، اسے اساس قومیت کی بنانے سے ایک ہی "ارض" یا جغرافیے میں بیسیوں متخالف گروہوں کا ظہور یقینی ہے، ثقافت کے نقوش ہر بیس میل کے بعد ہم کسی نئی قومیت کی

رکھنے پر رضا مند ہو سکیں گے ـــــ اور مصیبت آج کل یہ ہے کہ ہم ثقافت کے لیے شمار مشترک نقوش کو تو نظر انداز کر دیتے ہیں، مگر چند معمولی اختلافی نقوش پر زور دے کر، افتراق کی دیواریں کھڑے کرتے رہتے ہیں۔

اور تازہ ترین یہ کہ اپنی پوزیشن کو زیادہ معقول ظاہر کرنے کے لیے Nationalities

قومیتوں کی اصطلاح سے فائدہ اٹھایا جا رہا ہے، حالانکہ یہی لسانی اور نسلی قومیتوں آگے چل کر پوری قومیں بننے کی کھلی یا چھپی آرزو رکھتی ہیں ـــــ اور افسوس یہ ہے کہ پاکستان میں بھی یہ فتنہ سر اٹھا چکا ہے۔ دراصل یہ تصورات "خواجہ اہل فراق" کی ایجاد ہیں جو بنی بنائی اقوام کو گروہوں میں اور گروہوں کو ٹولیوں میں تبدیل کرنے کا آرزو مند رہتا ہے۔

اقبال پر دوسرا اعتراض یہ ہے کہ روحانی عقیدے کی حکمرانی کا تصور، فرسودہ، سطحی اور رجعت پسندانہ عقیدہ ہے ـــــ لیکن اہل مغرب کے آخری احساسات اور تجزیے یہ ظاہر کرتے ہیں کہ مادی اور حیوانی بنیادوں پر قائم قومیتوں کا تصور ہلاکت آفریں ثابت ہو چکا ہے اور اب دنیا کو کسی روحانی و اخلاقی عقیدے کی اشد ضرورت ہے، چنانچہ مغرب کے اہل فکر ایٹمی جنگ کے بڑھتے ہوئے خطرے کے مد نظر آفاقی نقطہ نگاہ (World view) عالمگیر مذہب (World Kingdom)

اور اخلاق کی بادشاہت (Moral Kingdom) کی باتیں کرنے لگے ہیں، اس سلسلے میں مغربی مفکر (Schweitzer) کی کتاب (Ethics & civilization) اس تمنا کی منہ بولتی ہوئی تصویر ہے، فاضل مصنف نے سپنگلر کی طرح یہ تو نہیں کہا کہ مغرب عالم نزع میں ہے۔ مگر اس پر خاص زور دیا ہے کہ اگر مغربی تہذیب موت سے بچنا چاہتی ہے تو اسے کوئی عالمگیر اخلاقیاتی نظام اپنانا چاہیے

اپنانا پڑے گا، وہ کہتا ہے کہ دنیا بیالوجی اور سائیکالوجی کے حیوانی اصولوں کو اپنا کر، حیوان بلکہ درندہ بن چکی ہے لہٰذا اگر اسے نجات درکار ہے تو اسے حیوان سے برتر ہونے کی دوبارہ کوشش کرنی چاہیے۔

مگر ان نئے اخلاقی مفکروں کے سامنے بڑا سوال یہ ہے کہ یہ انقلابی تبدیلی ظہور میں کیسے آئے؟ کیونکہ شاعر نے کہا ہے۔

جو دل قمار خانے میں بُت سے لگا چکے

وہ کعبتین چھوڑ کے کعبے کو جا چکے

واقعی کام مشکل ہے، مگر مشہور سیاسی مفکر Ginsberg نے ہمیں ایک عمدہ اصول بنایا ہے جو اس نے Unesco کے منشور سے حاصل کیا ہے جس کے الفاظ یہ ہیں:

"Since wons begin in the minds of men, it is in the minds of men that the defences of peacs mist be constructed"

واقعی یہ بہت اچھی رہنمائی ہے، مگر قصہ وہی قمار خانے میں بت سے دل لگانے کا ہے، چنانچہ، اس زریں مقولے میں کھوٹ کی ایک شکل پھر نکل آتی ہے اور وہ یوں کہ ذکر minds of men ہی کا کیا ہے، Souls of men کا نہیں کیا اور ان لفظوں میں ظاہری ترادف کے باوجود خاصا فرق ہے۔ چلیے ہم mind ہی کو تسلیم کر لیتے ہیں مگر اس ذہنی تبدیلی کے لیے بھی تو کسی نہ کسی روحانی عقیدے پر انحصار کرنا ہوگا ــــ اور وہ عقیدہ بجز اس کے کیا ہے کہ کسی ایسی ملت کی تجدید کی جائے جو بقول اقبال ازلی و ابدی و روحانی بنیادوں پر قائم ہوتی ہو ــــ یہ وہ ملت ہو جس کا ہر فرد مرد آفاقی ہو ــــ وہ چینی و عربی اور رومی و شامی ہونے کے باوجود خود کو عملاً وسیع تر انسانی برادری کا حصہ خیال کرے اور اس کی اخوت اپنے جغرافیے سے پھیل کر فضائے عالم تک پھیل گئی ہو۔

یہی وہ تصور ہے جسے کانٹ کے ذہن یا وجدان نے بھی سوچا اور یوں بیان کیا کہ

ESTABLISHMENT OF A UNIVERSAL RULE OF LAW MAY SEEM UTOPIAN. YET IT IS THE IN EVITABLE ES-CAPE FROM.... DISTRESE INTO WHICH HUMAN BEIGNS BRINGS EACH OTHER.

(وَمَا ظَلَمَهُمُ اللّٰهُ وَلٰكِنْ اَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُوْنَ) (۳ [آل عمران]: ۱۱۷)

کانٹ ایک نیک دل سعادت مند فلسفی تھا۔ افسوس کہ اس کی بات خود اس کے اپنے ملک میں نہ سنی گئی اور نتیجے اس کے جو نکلے سب نے دیکھ لیے۔ اب Allgnos یونیورسٹی کے پروفیسر پال آرتھر سلپ Schilpp آتے ہیں۔ وہ اپنی کتاب NATIONAL SOVEREIGNTY and INTERNATI-

میں نیوکلیر بم سے ڈرے ہیں اور فرمایا ہے کہ یہ نسلی و لسانی قومیتوں کا غرور onal anarchy
اور احساس وہ نقطۂ عظیم ہے، جسے انسانوں کے خلاف سب سے بڑا جرم The single greatest
sin against mankind
کہنا چاہیئے گویا وہ بھی ایک عالمگیر نظامِ حکمرانی کی ضرورت جتلانے لگے ہیں، ہاں یہ کہنے کو
جی چاہتا ہے۔ ع

یار لائے میرے بالیں پہ اسے مگر کس وقت

بہر حال روحانی عقیدے کی حکمرانی کی ضرورت وہ بھی محسوس کرنے لگے ہیں جو کل تک ایسے خیالات کو رجعت پسندی اور مجہولیت کہا کرتے تھے۔ اور ہم خوش ہیں کہ اب دنیا میں اقبال کے ہم نوا اور رازداں اور بھی پیدا ہوتے جاتے ہیں اور یہ انسانیت کے لیے نیک آثار ہیں۔

آخر میں عرض ہے کہ اقبال کے عقیدہ قومیت میں، موجودہ دنیا کے بعض پیچیدہ مسائل کی بنا پر بظاہر کچھ دشواریاں بھی ہیں۔ عقیدوں کی قومیت اور عقیدوں کے اوطان کو تسلیم کر لینے کے بعد کچھ عملی اور منطقی مشکلات بھی نظر آتی ہیں ـــــ لیکن ایسے تصوری اور مثالی عقیدوں کے سلسلے میں کچھ دشواریاں ناگزیر ہیں ـــــ دنیا میں کونسا تصور ایسا ہے جس میں عملی مشکلات نہیں، لیکن ان مشکلات کی وجہ سے ان کی صداقت مشتبہ نہیں ہو جاتی۔ اگر کوئی عقیدہ سچ مچ بنی نوعِ انسان کے لیے باعثِ نجات ہے تو خطرات و مشکلات اور چند نظری پیچیدگیوں کی وجہ سے تجربے سے گریز، بددلی بلکہ سنگدلی ہو گی ـــــ اور اقبال کا عقیدہ ملیّت تو یوں بھی قابلِ تسلیم ہے کہ یہ پہلے بھی (خواہ جزوی طور پر ہی سے سہی) امامت و خلافت کی صورت میں عملی تجربے میں آ چکا ہے ـــــ اور آج بھی عمل میں آ سکتا ہے، بشرطیکہ دلوں میں یقین کی قوت موجود ہو ـــــ اور اس عقیدے کے پہلے مخاطب لیظہرہ علی الدین کلہ پر اب بھی ایمان رکھتے ہوں۔ ورنہ سچ یہ ہے۔

در مدرسہ کس را نرسد دعویٰ توحید منزلگہِ مردانِ موحد سرِ دار است

کیا اقبال محض خوشہ چیں تھے؟

ہمارے اعلیٰ تعلیم یافتہ طبقے کا ایک خاص حصہ اس خوفناک غلط فہمی کو بڑی شدّت اور پورے انہماک کے ساتھ پھیلا رہا ہے کہ اقبال کے پاس اپنا کچھ نہیں، وہ جو کچھ کہہ گئے ہیں دوسروں کے خیالات و نظریات کی محض نقل ہے۔ گویا بہ حیثیت حکیم اقبال کا رتبہ کچھ نہیں۔

ہمارے دانش کدوں میں جو خود فروش غلام تیار کیے جاتے ہیں وہ علم و حکمت میں اقبال کی مرعوب بے مائگی کا جب ذکر کرتے ہیں (اور یہ ذکر بکثرت ہوتا ہے) تو یہ خویش کش غیر نواز غلامان افرنگ، اپنے ہونٹوں کو اس طرح چاٹتے ہیں گویا مزے میٹھے اثر خواب آوری کا پورا جادو اپنا کام کر رہا ہے۔

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس غلط فہمی کو رفع کرنے کی کوشش کی جائے۔ سب سے پہلے دیکھنا یہ ہے کہ حکمت میں منفرد ہونے کے معنی کیا ہیں؟ یہ بھی معلوم کرنا ہے کہ جو مفکر آج تک عظیم مانے گئے ہیں، ان کے منفرد ہونے کے انداز کیا تھے؟ کیا کسی کو ہم منفرد کہہ بھی سکتے ہیں یا نہیں؟ اور پھر یہ بھی دریافت کرنا ہے کہ ایک مسلمان مفکر بیک وقت مسلمان اور مفکر ہو کر اُس بے محور فکری جولانیٔ طبع کا متحمل بھی ہو سکتا ہے یا نہیں جو یورپ کا طرۂ امتیاز ہے۔ اور آخر میں یہ کہ قرآن حکیم کے عملی انداز نظر پر اعتقاد رکھنے والا کوئی حکیم یا مفکر، خصوصاً ہمارا حکیم مشرق، محض مفکر THINKER ہو بھی سکتا ہے یا نہیں —— اور اگر نہیں ہو سکتا، تو اس کے کارنامۂ خاص کے تعیّن کی صورت کیا ہوگی اور اس کی عظمت اور انفرادیّت کو ثابت کرنے کے لیے کس برہان پر اعتماد کرنا ہوگا۔

فکریات انسانی کی تاریخ پر نظر ڈالی جائے تو معلوم ہوگا کہ نامور مفکّر دو اقسام میں بٹے ہوتے نظر آتے ہیں۔ ایک تو وہ جنھوں نے کسی اہم تصوّر کو ایک نظام بنانے کی سعی کی ہے اور اپنے سارے افکار کو ایک ہی تصوّر کے گرد اس طرح ڈھال دیا ہے کہ وہی تصوّر ان کی انفرادیّت کا موجب بن گیا ہے، دوسری قسم ان عظیم تر مفکّروں کی ہے، جو کسی خاص تصوّر کو محور و مرکز نہیں بناتے، بلکہ تمام موجود سرمایہ فکری کے

تضادات کے مابین جمع و مفاہمت کا فریضہ انجام دے کر، ایک جامع خلاصہ افکار تیار کرتے ہیں جس سے مجموعی فکر انسانی، اپنے تضادوں سے پاک ہو کر، ایک قابلِ فہم اور باہمی ضابطہ دانش بن جاتا ہے ـــــ اور ہر سوچنے والے کے لیے باعثِ اطمینان اور لائقِ اعتماد برہان تیار کر دیتا ہے۔ قدیم فکر کی تاریخ میں یہ کام چار بڑے مفکروں نے کیا ـــــ افلاطون، کانٹ، شیخ الرئیس بو علی سینا، شیخ الاشراق شہاب الدین سہروردی۔

ان اساطین فکر کا کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے اپنے اپنے زمانے تک کے تمام سرمایہ فکری کی تنقید کر کے اور اس کے تضادات کو رفع کر کے، ربطِ معنی پر مبنی ایک برہان کی تشکیل کی۔ ان کے سوا جتنے مفکر ہوتے ہیں وہ "یک تصوری" تھنکر تھے۔ ان کی مثال تاریک گوشے میں شمع روشن کرنے والے کی سے ہے۔ گویا میر نے اسی کی تصویر کھینچی ہو۔

روشن ہے اس طرح دلِ ویران میں داغ ایک
اُجڑے نگر میں گویا جلے ہے چراغ ایک

بعض ایسے لوگ بھی مفکر مشہور ہو گئے ہیں جو محض اس لیے شہرت حاصل کر گئے ہیں کہ وہ ہر بڑے نظریے کی نفی کا فن جانتے تھے، لہٰذا وہ ان سب خود بیزار انسانوں کے ہیرو بن گئے جن کے قلب ویران ہو چکے ہوں، وہ ہر قلب آباد و معمور کو ویران کر کے یک گونہ آسودگی RELIEF حاصل کرتے ہیں۔

ہمارے ملک میں برٹرینڈ رسل کو تمام بے یقینے لوگ پیغمبر کا درجہ دیتے ہیں، اسی لیے کہ رسل ان فن کار ایسے مفکروں میں سے تھا جس کا کل فن نفی تھا۔

ایک معمولی سی مثال ملاحظہ ہو۔ رسل اپنی خود نوشت سوانح عمری میں لکھتا ہے:

میں خدا کو مانتا تھا، لیکن ابھی میں اٹھارہ ہی برس کا تھا کہ مل کی خود نوشت سوانح عمری میں میری نظر سے یہ فقرہ گزرا: "میرے والد نے مجھے بتایا کہ مجھے خدا نے بنایا، ایک ایسا سوال ہے جس کا جواب ممکن نہیں کیونکہ اس سے فوراً ہی ایک اور سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ خدا کو کس نے بنایا؟" بس اسی وقت میں نے یہ فیصلہ کر لیا کہ علتِ اولیٰ کی دلیل مغالطہ آمیز ہے۔

نفی اور تشکیک کے دیوتا کا یہ استدلال بہت سوں کو اچھا لگتا ہے ـــــــ مگر یہ لوگ یہ نہیں سوچتے کہ عقل و منطق کی موجودہ رسائی کے باوجود اس بات کا بھی تو شافی جواب نہیں ملا کہ آخر حیات کے اس سارے کاروبار میں نظم کیونکر قائم ہو گیا؟ سائنس زیادہ سے زیادہ کیفیت بیان کرتی ہے، اگر علّت اولی کی دلیل ترک کر دی جائے، تو کسی بات کا کوئی جواب نہیں مل سکتا اور بالآخر ہم وجودیوں کی اس پوزیشن پر جا پہنچتے ہیں کہ یہ سب کچھ بے سبب اور لایعنی ہے ـــــــ، دیوانے کا خواب ہے، مجذوب کی بڑ ہے ـــــ اس کے سوا کچھ نہیں۔

میں کہہ یہ رہا تھا کہ بعض فلسفی محض نفی کی مشق سے بے یقینے لوگوں میں مقبول ہو جاتے ہیں بعض کسی ایک آدھ کسی پرانے تصور کو اجاگر کر کے جلد ختم ہو جاتے ہیں، عظیم فلسفی وہ ہیں جو کل فکر انسانی کی شیرازہ بندی کرتے ہیں اور اس میں نظم پیدا کر کے زندگی کو بامعنی اور تفکر کو نتیجہ خیزِ عمل بنا دیتے ہیں۔ میں نے افلاطون، کانٹ، بو علی سینا، حکیم اشراق اور کسی حد تک غزالی اور شاہ ولی اللہؒ کو اس صف میں رکھا ہے ـــــ اور میں کافی اعتماد کے ساتھ اقبال کو بھی اس صف میں رکھ سکتا ہوں۔

اقبال کی خصوصیت یہ ہے کہ اُنھوں نے قدیم و جدید اور مشرقی و مغربی حکمت کے تضادوں پر غور کر کے ان میں جمع و تطبیق کی ہے ـــــــ اور کُل فکرِ انسانی کو سامنے رکھ کر، اس میں نظم پیدا کر کے ہمیں قابل اعتماد برہان سے روشناس کیا ہے ـــــ اقبال بھی "جامع حکما" میں سے تھے اور اس لحاظ سے ان سے اس اوریجنلٹی کی توقع رکھنا فضول ہے جو یک نظریہ حکما کی خصوصیت ہے۔

اقبال کے امتیازی کارناموں کی فوقیت چند باتوں پر منحصر ہے۔ جامعیت کے علاوہ، ان کا امتیاز اس میں ہے کہ وہ ایک مسلمان فلسفی ہیں، مسلمان فلسفی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ان کی حکمت بے محور نہیں، وہ طامس اکویناس کے مانند مرکزی ادعان و یقین کو اپنے افکار کا محور بنا کر آگے بڑھتے ہیں، ان کا یہ خیال ہے کہ کچھ نہ مان کر چلنے کے مقابلے میں جو نفی و تشکیک کا خاصہ ہے، یقین سے چلنا بہتر ہے، وہ خدا کی ہستی کی یقین سے چلتے ہیں اور اپنی حکمت کو اس محور کے اردگرد پھیلا دیتے ہیں اور اس میں انہیں کوئی دشواری پیش نہیں آتی۔ چنانچہ اُنھوں نے اپنے ایک خطبے میں جس کا عنوان ہے۔ (IS RELIGION POSSIBLE ?) یہ ارشاد فرمایا ہے۔

IS RELIGION POSSIBLE
THE TRUTH IS .... SCIENCE

کیا مذہب کا امکان ہے ؟

دراصل مذہب اور سائنس کی منزل مقصود، گو ان کے مناجات ایک دوسرے سے مختلف ہیں، ایک ہے، دونوں کی آرزو ہے کہ حقیقت کی تہ اور کنہ تک پہنچیں، حتیٰ کہ مذہب سائنس سے بھی کہیں بڑھ کر حقیقت وطلقہ تک پہنچنے کا خواہش مند ہے۔

جو لوگ بے محور استدلال کے قائل ہیں ان کی بڑی محرومی یہ ہے کہ وہ کسی نتیجے پر نہیں پہنچ پاتے اپنی ہر بات کو خود ہی رد کرتے جاتے اور اپنے قارئین کو انتشار خیال میں مبتلا کر کے سعیٔ بے مقصود کے مرتکب ہوتے ہیں، اقبال کی حکمت، قرآن کے رہنما اصولوں کے محور پر گھومتی ہے اسی لیے اس میں نظم و نظام بھی ہے ـــــ اور نتیجے کے لحاظ سے مثمر اور بھی ہے۔

اقبال نے اسلامی حکمت کی اصطلاحوں کو زندہ کیا ہے ـــــ اور معلوم ہے کہ قوموں کی زندگی کی سب سے بڑی شناخت ان کی مخصوص اصطلاحات سے ہوتی ہیں، کوئی زندہ قوم دوسروں کی اصطلاحوں میں بات نہیں کرتی، بلکہ یوں کہیے کر سکتی ہی نہیں۔

مغرب کے غلبے کے بعد، عالم اسلام میں محکومی وغلامی کی نحوست یہاں تک پہنچی کہ مسلمان اپنی علمی روایات واصطلاح سے منقطع ہو گئے ـــ جس دن ان سے ان کی اصطلاح چھن گئی اسی دن سے ان کی ہستی مشکوک ہو گئی۔

اقبال نے اپنی علمی اصطلاح کو زندہ کیا ـــــ اسے وقار بخشا اور اس میں وہ معنی پیدا کیے جو حیات دماغی کے ارتقا کے لیے ناگزیر تھے۔

اقبال سے پہلے، سرسید کی تحریک کے زیر اثر تعلیم یافتہ مسلمانوں کی نظر میں اپنی اصطلاحات حقیر ہو چکی تھیں، ہمیں صرف مغرب کی اصطلاحیں با وقار نظر آتی تھیں، اقبال نے ان کو نیا وقار بخشا اور نئی زندگی عطا کی۔

ان اصطلاحوں کے ساتھ لازمی طور سے ہمیں وہ مسلمان شخصیتیں بھی عظیم نظر آنے لگیں جو ان اصطلاحوں کی واضع تھیں ـــــ ہم ان کے کارناموں پر فخر کرنے لگے اور ان کے درخشاں واقعات زندگی کی ہمیں جستجو ہونے لگی ـــــ ورنہ ہماری نظر میں ہیوم اور مل اور سٹوارٹ اور سپنسر اور ڈارون کے سوا کوئی بھی

نہ چھپتا تھا — اب ہم روسو، ابنِ خلدون، غزالی، فارابی، شبستری، شیخ مجدد، شاہ ولی اللہ اور ابنِ تیمیہ کا نام عزت و احترام سے لینے لگے ہیں اور ہمیں محسوس ہوا ہے کہ یہ بھی بڑے لوگ تھے اور فکرِ انسانی کی تاریخ میں ان کا رتبہ بھی بلند ہے اور کسی مغربی مفکر سے کم نہیں — ملت پر اقبال کا یہ سب سے بڑا احسان ہے۔

خودشناسی کی اس تحریک سے ہمیں اپنے علمی نشاۃِ ثانیہ کی ضرورت محسوس ہوئی جس کی بنیادیں اقبال کی نظم و نثر نے مہیا کیں۔

یہ صحیح ہے کہ اقبال کی خودشناسی کی یہ تحریک بہت جلد مغرب پرستی کی ایک زبردست نئی لہر سے متصادم ہو گئی — اور اشتراکیت کے مادیاتی معاشی نظریے نے اسلام کے عادل انسان کے تصور سے ٹکراؤ پیدا کر کے، ملت کو ایک نئے چیلنج کے بالمقابل لا کھڑا کیا ہے۔ لیکن اقبال کی حکمت بڑی توانا اور اس کی قوت بے کراں ہے، کیونکہ اس کا محور — قرآن موجود ہے

قرآن کی شہادت یہ ہے کہ اقبال نے جس منہاجِ اعلیٰ کی دعوت دی ہے، وہ جدید دور کے ہر مادی نظریے کو باطل کر دے گا۔

ماحصل یہ ہے کہ اقبال خوشہ چیں نہ تھے، وہ وسیع المطالعہ شخص تھے، انہوں نے ہر بڑے مفکر کو پڑھا اور ہر بڑے مفکر کے تضادات واضح کر کے ایک جامع نظامِ فکر مرتب کیا، یہ صحیح ہے کہ ان کی فلاسفی مسلمان مفکر ہونے کی وجہ سے محورِ توحید و سنت کے گرد گھومتی ہے — مگر اس مرکز پر قائم رہ کر اقبال کا دائرۂ فکر وسیع سے وسیع تر ہوتا گیا ہے اور وہ افلاطون اور کانٹ کے مانند صدیوں پر حاوی و محیط ہو گئے ہیں۔

اقبال کا برتر معاشرہ

میں ابتدا ہی میں یہ کہہ دینا چاہتا ہوں کہ اقبال کے سلسلے میں مثالی معاشرے کی اصطلاح مجھے پسند نہیں، کیونکہ مثالیت سے غیر حقیقی اور ناممکن الوقوع خیالی چیز کا گمان گزرتا ہے، اس لیے میں اقبال کے سلسلے میں برتر اور مکمل معاشرے کی اصطلاح استعمال کروں گا اور اپنی بحث کو مندرجہ ذیل عنوانات میں تقسیم کر کے ان پر گفتگو کروں گا۔

۱۔ اقبال کا تصورِ معاشرہ کیا ہے؟ اور اس میں ملت کے کیا معنی ہیں؟

۲۔ اس کا ان کے تصورِ خودی سے کیا تعلق ہے؟

۳۔ تصورِ خودی میں اصولِ پیکار کے ہوتے ہوئے کیا یہ معاشرہ شائستہ یا مکمل یا برتر کہلا سکتا ہے؟

۴۔ اگر یہ سچ ہے کہ انسانی تہذیب کی ترقی بھی حیاتیاتی اصولوں کے تابع ہے، تو کیا کوئی ایسا معاشرہ بھی ہو سکتا ہے جو دائم و قائم رہے؟ اس صورت میں کیا اسلامی معاشرہ قائم و دائم رہ سکتا ہے۔

۱۔ معاشرہ ع ش ر مادے سے ہے۔ اس کا مطلب ہے: باہم مل جل کر رہنے والا کوئی گروہ۔ عشیرۃ یعنی کنبہ بھی اسی مادے سے ہے۔ قرآن مجید میں آیا ہے: وعاشروھن بالمعروف، عورتوں سے کنبہ داری میں اچھی طرح رہن سہن رکھو۔ اس سے معلوم ہوا کہ معاشرت میں کنبہ داری کا مفہوم شامل ہے۔ جو محدود بھی ہو سکتی ہے اور اپنے کنبے سے نکل کر محلے، شہر، ملک اور سارے بنی نوع تک بھی پھیل سکتی ہے۔

کنبہ داری تعاون و تناصر کا تقاضا کرتی ہے جس کا ہر فرد، دوسرے افراد کے لیے تعاون ہی نہیں ایثار بھی کرنے پر مجبور ہے ـــــ یعنی جز کا کل سے مجموعی کنبے کی فلاح کے لیے تعاون کرنا ضروری ہے۔

جو معاشرہ ایسی معاشرت (اچھی کنبے داری) کی تنظیم کر سکتا ہے جس سے ہر ہر فرد کو بقا، راحت، فلاح اور ترقی میسر آ سکے، عمدہ معاشرہ ہو گا ـــــ اور وہ معاشرہ مثالی ہو گا جس میں نسل انسانی

کی بقا، راحت، فلاح اور ترقی کی ناقابل یقین حد تک ضمانت ہو اور یہ تبھی ہو سکتا ہے کہ معاشرہ کے اصول ٹھیک ہوں اور اس میں ضمیری شعور، آرزوئے عدل وخیر اور آرزوئے ترقی نسل انسانی جیسے اوصاف اور جذبات زیادہ سے زیادہ موجود ہوں۔ اب سوال یہ کہ

۵۔ اگر اقوام کا عروج و زوال ایک حقیقت ہے تو کیا ملت کا زوال بھی ممکن ہے؟

۶۔ مستقبل میں اس برتر معاشرے کے امکانات کیا ہیں؟

۷۔ دوسرے مثالی معاشروں (SOCIETIES) کی ملت کے معاشرے سے کیا نسبت اور کیا اختلاف ہے؟

یہ سب نکات قابلِ غور اور قابلِ بحث ہیں۔

ہر دوسرے تصورِ معاشرہ کی طرح اقبال کا معاشرہ بھی فرد و اجتماع کے ربط و ضبط سے وجود میں آتا ہے۔ مگر اقبال نے اس کے لیے اصطلاحات اپنی استعمال کی ہیں۔ چنانچہ ان کی زبان میں فرد کے لیے مردِ مومن کی اور معاشرہ کے لیے ملت کی اصطلاح آئی ہے۔ ان الفاظ کی وجہ سے اقبال کے تصور پر طرح طرح کے اعتراضات کیے گئے ہیں۔ اقبال نے یہ خصوصی الفاظ کیوں استعمال کیے ہیں یہ بحث تھوڑی دیر کے بعد آئے گی، فی الحال اقبال کے اس اجتماعی تصور کی حقیقت بیان کی جاتی ہے۔

اقبال کی نظر میں ہر چند کہ فرد و اجتماع دونوں ضروری ہیں اور اجتماع کی فائق حیثیت مسلّم ہے مگر ان کے نزدیک فرد اجتماع کا وہ سنگِ بنیاد ہے جس کی صحیح تربیت سے اچھا اجتماع اور اچھا معاشرہ وجود میں آسکتا ہے اس لیے اقبال نے بعض دوسرے سوشل فلسفوں کے برعکس فرد کو محض پرزہ اور اجتماع کا بے شعور کارندہ قرار نہیں دیا بلکہ ان کی نظر میں یہ ایک ایسا خود آگاہ جزء ہے جو اگرچہ خود کے شعور سے بھرپور ہے مگر یہی معرفت اسے یہ بھی سکھاتی ہے کہ اجتماع کے لیے قربانی ہی میں خودی کی بقا ہے۔ یہ حقیقت اقبال کی کتاب رموزِ بیخودی میں بیان ہوئی ہے۔

اقبال نے خودی کی تربیت کے اصول اپنے فلسفہ خودی و بے خودی کی روشنی میں مرتب کیے ہیں، اقبال نے کہا ہے کہ خودی نقطہ نوری بھی ہے اور جوشِ حیات بھی —— مگر خودی کا استحکام ایک ڈسپلن کا طلب گار ہے اور اس ڈسپلن کے لیے اطاعت، ضبطِ نفس اور نیابتِ الٰہی کی صفات فائقہ ضروری ہیں یہ صفات یا یہ اصول اس وقت تک اپنائے نہیں جا سکتے جب تک فرد میں عشق کا پرخلوص جذبہ عمل نہ

ہو۔ اس کے علاوہ خودی کے راستے کی مزاحمتوں کو دور کرنے کے لیے جذبہ پیکار بھی درکار ہے۔ خودی میں محبت اور عقل بھی ایک مقام رکھتے ہیں، مگر یہ بھی عشق و پیکار کے ممد و معاون ہو کر ہی کارآمد ہو سکتے ہیں خودی اپنے لیے مقاصد خود پیدا کرتی ہے ـــــ یہ مقاصد اور یہ آرزوئیں باعثِ لذّت بھی ہیں اور باعثِ ترقی بھی ـــــ اور عشق اور پیکار ان مقاصد کے لیے بہترین ہتھیار ہیں، افراد کے درجہ بدرجہ استحکام خودی سے ایک ایسا اجتماع وجود میں آتا ہے جو مقاصد کی تنظیم کرتا ہے ان میں معنی پیدا کرتا ہے اور نظم و تناسب کے ذریعے، انہیں ترقی و ارتقا اور راحت و فلاح عام کے لیے استعمال کرتا ہے اس تنظیم میں فرد پر اجتماعی ذمّے داریاں عائد ہو جاتی ہیں ـــــ اور معاشرہ اجتماعی فلاح کے لیے فرد پر بے خودی کے قوانین نافذ کرتا ہے۔ مگر یاد رہے کہ بے خودی کے یہ احکام ظالمانہ، جابرانہ اور غرض مندانہ نہیں ہوتے یہ تو سب افراد کے مجموعی مقاصد کی روح کے نمائندہ ہوتے ہیں اور ایک قانون الٰہیہ اور شرع کے تابع ہوتے ہیں کسی ایک فرد یا گروہ کی اغراض کے آئینہ دار نہیں ہوتے کہ ان کے خلاف کسی بغاوت کی ضرورت پڑے۔

اس معاشرے کا قانون ۔قانون الٰہی اور اس کا ڈسپلن ہے، اطاعت قانون الٰہی اور تادب بہ سیرت محمدیہ اور اس کا عمل ہے، پیروی اسوہ پاکان امت کی ـــــ اس سے ایک اجتماعی خودی نمودار ہوتی ہے ـــــ اس اجتماعی خودی سے خود فرد کی خودی اس طرح محکم ہوتی اور سنورتی ہے کہ ہر ہر فرد اپنے وجود کو بامعنی سمجھ کر، خود کو امامت الٰہی اور خلافت ارضی کے قابل پاتا اور خود کو اس کا امانت دار گردانتا ہے۔

جب فرد اور اجتماع کے مقاصد (PURPOSES) یوں یکساں اور ہم آہنگ ہو جائیں گے، تو ایک برتر اور کامل معاشرہ وجود میں آئے گا جس کا ہر ہر فرد مقاصد عالیہ کا آرزومند ہوگا، زندگی کی ترقی اور انسان کی نیک آرزوؤں کا امین ہوگا۔ صاحب فقر یعنی مادی اغراض کے سلسلے میں اختیاری قربانی کرنے والا ہوگا۔ ضرورتوں کی حکمت سے آشنا ہوگا۔ دوسروں کے ساتھ عدل بلکہ احسان کرے گا۔ نرم دم گفتگو، گرم دم جستجو ہوگا۔ جلال میں جمال پیدا کرنے والا ہوگا، جہاد یعنی نیکیوں کے امر اور برائیوں کی نہی کے لیے ہر وقت سینہ سپر ہوگا۔ خدا کے سامنے جھکنے والا مگر برائی پھیلانے والی قوتوں کے سامنے فولاد ہوگا۔

مصاف زندگی میں سیرۃ فولاد پیدا کر

شبستانِ محبت میں حریر و پرنیاں ہو جا

غرض اقبال کی نظر میں ایک بہتر و برتر معاشرہ، انسانی تقدیر کا ایک ناگزیر حصّہ ہے۔ اقبال کی اصطلاح میں یہ ملّت ہے اس کا آئین قرآن مجید اور اس کی شرح سنت نبوی ہے۔ اس کا جغرافیہ سارا عالم ہے۔ اس کا مرکز کعبہ ہے اور اس کے نمونے اس سے قبل بھی پاکان امّت پیش کر چکے ہیں جنکے عدل، جن کے فقر، جن کی حیا اور جن کی صالح رہنمائی سے معشر الانسان اس سے قبل بھی فیض یاب ہو چکا ہے۔

اقبال کا معاشرہ ملّت کا معاشرہ ہوگا جو فلاحِ عامّہ کا ضامن ہوگا۔ میں عرض کر چکا ہوں کہ اقبال کے اس تصور پر چند در چند اعتراض ہوتے ہیں۔ آیئے ان اعتراضوں کی حقیقت سے کچھ بحث کی جائے، اقبال کے برتر معاشرے پر سب سے بڑا اعتراض یہ ہے کہ اس میں ملّت اسلامیہ مخاطب ہے اور اس کی جملہ اصطلاحیں اسلامی ہیں، بالآخر سمجھ میں نہیں آتا کہ اس پر بھی کوئی خاص اعتراض کیوں ہو؟ ملّت سے مراد وہ ہم عقیدہ برادری ہے جس کی اساس عالمی ہے جو رنگ، نسل اور زبان کے اختلافوں کے باوجود ایک ہے، اس کا اصول خدا کی توحید اور انسان کی وحدت ہے۔ جو زندگی کا ایک وسیع نظریہ رکھتی ہے، وہ خدا کو قیامت کی کھیتی سمجھتی ہے اور نیکیوں میں گہرا یقین رکھ کر، ان کے لیے جہاد کرتی ہے۔ اس ملّت کا مذہب اسلام ہے جو ایک ازلی و ابدی حقیقت ہے جو ہر زمان اور ہر مکان کے لیے ہے، پس ملّت اسلامیہ سے مراد وہ عملی معاشرتی کیفیت ہے جو اسلام کے زیرِ اثر زندگی کے قلب میں عدل کی صورت میں ہمیشہ سے موجود ہے اور موجود رہے گی اور مسلمانوں سے مراد صرف وہی لوگ نہیں جو آج کلمہ گویوں کی صورت میں موجود ہیں، بلکہ وہ بھی ہیں جو آئندہ ہوں گے۔ صرف وہ معاشرہ نہیں جو آج عالم اسلام میں موجود ہے بلکہ وہ برتر گروہ بھی جو عالمِ اسلام میں آئندہ ہو سکتا ہے۔ ملّت اسلامیہ کسی مقامی جغرافیائی برادری کا نام نہیں، بلکہ توحید و رسالت، خیر اور عدل و علم میں اعتقاد رکھنے والا ہر اجتماع ہے، یہ صرف عقیدے کا نام نہیں، بلکہ عمل بھی ہے، اس کی اساس بین الاقوامیت پر قائم ہے اور اب تک بارہا یہ ہوا ہے کہ یہ عقیدہ اگر کسی ایک جغرافیے میں افسردہ ہوا تو کسی دوسرے خطّے میں شگفتہ ہو گیا۔ وہ جہاں اور جس قوم میں اپنا لیا گیا اس کا ہو گیا۔ تاریخی و عمرانی قوتوں نے جہاں بھی اسے پھلنے پھولنے کا موقع دیا، وہی اس کا چمن بن گیا اور آئندہ بھی ایسا ہو سکتا ہے۔

ان وجوہ سے اس کی اسلامی لفظیات پر اعتراض بے محل ہے اور یہ اعتراض معترض کے اپنے ہی

یک طرفہ ذہن کی غمازی کرتا ہے جسے جدید مغربی تہذیب کے حق میں تعصب ہے۔

ایک اعتراض یہ ہے کہ اقبال کا یہ معاشرہ محض یوٹوپیا (خیالی جنت) ہے حقیقت نہیں۔ مگر یہ اعتراض صحیح نہیں "یوٹوپیا" کیا ہے؟ یہ ایک ایسی ذہنی کیفیت یا تصور کا نام ہے جو حقیقت یا ممکن الوقوع سے مطابقت نہیں رکھتا۔ Mannheim نے اپنی کتاب میں کہا ہے:۔

Ideology and utopia when it is incongruous with the state of reality within which it occurs. (P.173)

"اگر اس تعریف کی رو سے اقبال کے معاشرے پر نظر ڈالی جائے تو اسے کسی صورت میں یوٹوپیا نہیں کہا جا سکتا۔ ثبوت اس کا یہ ہے کہ دورِ خلافت راشدہ میں اس قسم کا ایک معاشرہ وقوع میں آچکا ہے اور جو چیز ایک دفعہ وقوع میں آچکی ہے، وہ دوسری مرتبہ بھی وقوع میں آسکتی ہے، پس یہ یوٹوپیا نہیں ہو سکتا۔ امکانات حقیقت کے اندر ہے۔ وہ برتر اسلامی معاشرہ جو وقوع میں آچکا ہے۔ یوٹوپیا نہ تھا، اب دنیا باور نہیں کر سکتی، مگر یہ ہوا کہ ایک آدمی، عرب کے طول و عرض میں سونا اچھالتا نکل جاتا تھا اور اس سے کوئی تعرض نہ کرتا۔ ملک کے ایک سرے سے دوسرے سرے تک بھوک اور ضرورت کا نام تک نہ تھا۔ لوگوں نے اپنی ضرورتوں کا مسئلہ اپنی رضا اور ضبط نفس سے حل کر لیا تھا۔ یہ وہ معاشرہ تھا جس میں

نیم نانے گر خورد مرد خدا
بذل درویشان کند نیمے دگر

پر عمل تھا، جس میں غلام اور آقا برابر تھے۔ انہیں غلاموں نے جب بادشاہتیں قائم کیں، تو ان کی اطاعت ہوئی، جس میں لوگوں نے ملک دوسروں کو بخش دیے۔ جس میں بوریا نشینوں کو مسند نشینوں پر ترجیح تھی۔ جس میں خلفا اپنے بیٹوں کو سرعام سزا دے سکتے تھے۔ پس ایسے معاشرے کو کوئی آج بھی برتر کہہ دے اور اسے نمونہ بنائے تو اس پر کسی کو اعتراض کیوں۔ یہ تو نفع ہی نفع ہے۔ یہ سچ ہے کہ مسلمانوں میں آج عدل وغیرہ اور علم کی وہ حالت نہیں مگر اس معاشرے کے چند نمایاں اوصاف ایسے ہیں جن کا رجحان یا مزاج یا ذوق آج بھی مسلمانوں میں اوروں سے زیادہ موجود ہے۔ مساوات و اخوت کا ایک خاص تصور، عدل کا ایک

خاص تصور، ثواب کا ایک خاص تصور اور نیکیوں کے لیے اپنا سب کچھ قربان کر دینے کا تصور ——— مجموعی طور سے "فقر" و عدل کی جو کیفیت (اگرچہ بدرجہ انحطاط ہی سہی) مسلمانوں میں آج بھی موجود ہے، دنیا کی کسی قوم میں آج بھی نہیں ——— یہ میرا دعویٰ ہے اور مجھے یقین ہے کہ میں اس کے حق میں قوی دلائل رکھتا ہوں پس ان اوصاف کی ملت اسلامیہ آئندہ کے کسی برتر معاشرے کے لیے اولین کارکن یا مبلغ کا درجہ حاصل کرے تو اس میں مضائقہ کیا ہے؟

ایک اعتراض یہ بھی ہے کہ تاریخ کا عمل جب ایک مرتبہ کسی عروج یافتہ قوم کو گرا دیتا ہے تو اسے دوبارہ عروج کا موقعہ کم ہی ملتا ہے۔ پہلے تو ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ تاریخی عمل کا یہ اصول ابدی ہے ہم نے بارہا دیکھا کہ قومیں دوبارہ اٹھیں اور تہذیب نے بار دیگر ان اقوام کو مشرف کیا جو اپنے پہلے عروج کے بعد زوال کا شکار ہوگئی تھیں اور یہی مسورو کنا ——— کا خیال ہے ۱۔ لیکن یہ اگر سچ بھی ہو تو بھی اس کا اطلاق ملت اسلامیہ پر نہیں ہو سکتا۔

ملت اسلامیہ مروج اصطلاح میں قوم نہیں جو ایک ہی خطے اور نسل میں محدود ہوتی ہے۔ بلکہ ملت ہے یعنی ایک بین الاقوامی عقیدہ ہے جو کسی ایک زمانے، یا جغرافیہ و نسل تک محدود نہیں، بلکہ اس کا دائرہ مشرق سے مغرب تک اور شمال سے جنوب تک پھیلا ہوا ہے اور اس میں دنیا کا ہر بڑا نسلی گروپ شامل ہے۔ یہ ہر آب و ہوا، ہر جغرافیے کے لیے ہے ——— آفتاب چرخ چہارم اس کی قلمرو میں طلوع کرتا ہے اور اسی میں غروب ہوتا ہے۔ وللہ المشرق والمغرب اس کا جغرافیائی حدود اربعہ ہے

اور ان اکرمکم عند اللہ اتقاکم اس کا معنوی رقبہ ہے۔ اگر کسی ایک خطے میں اس کا چمن افسردہ ہے، تو ساون کی برسات کی طرح کسی دوسرے خطے میں جھڑی لگ سکتی ہے۔

جہاں میں اہل ایماں صورت خورشید جیتے ہیں
ادھر نکلے اُدھر ڈوبے ادھر ڈوبے اُدھر نکلے

اقبال کے تصور پر ایک اور اعتراض تاریخ کے حیاتیاتی (بیالوجیکل) نقطہ نظر کے تحت ہے، پروفیسر فلنڈر پیٹری ( ) نے اپنی کتاب "انقلابات تمدن" ——— میں یہ تصور دیا ہے کہ تہذیبوں کا درجہ برتر معاشروں کی نمائندگی

کرتی ہیں) بلوغ یا عروج ایک حیاتیاتی مسئلہ ہے، یعنی افراد کی طرح اقوام بھی اپنی حیاتیاتی قوت کے کم یا بیش ہونے سے جوان یا بوڑھی ہوتی ہیں اور پھر مر جاتی ہیں، ان میں سے بعض خصوصی طور سے توانا ہوتی ہیں اور بعض کمزور، توانا اقوام زندگی کا بہتر عمل دکھاتی ہیں اور ضعیف سال خوردہ اقوام مر جاتی ہیں۔ یہ توانا نسلوں کا کام ہے کہ وہ تہذیب انسانی میں توانائی پیدا کریں اور اس کا بہتر عمل کر دکھائیں (یہ ابنِ خلدون کے تصوّر تہذیب کے قریب ہے جس میں بدویت کی توانائی حضارت پیدا کرتی ہے) بہرحال یہ توانائی (پیٹیری کے خیال میں) مختلف نسلوں کے اختلاط و امتزاج سے پیدا ہوتی ہے۔ اگرچہ پیٹیری کا یہ نظریہ اختلافی ہے کیونکہ گوبینو، لطنے، چمبرلین اور گرانٹ وغیرہ وغیرہ اس سے اختلاف کر چکے ہیں لیکن اگر درست بھی ہو تو بھی یہ ملت کے تصوّر کی تائید ہی ہے۔ اس سے ملت کی توانائی کی نفی نہیں ہوتی۔ لیکن اگر اس سے کوئی یہ نتیجہ نکالے کہ مسلمانوں کی چند خاص توانا نسلی اقوام اپنی توانائی صرف کر کے، پھر نہ زندہ ہونے کے لیے ختم ہو چکی ہیں، تو یہ غلط فہمی اگر ہو گی تو مغرب کے تصوّر قومیت کی وجہ سے ہو گی، جس میں قوم خاص جغرافیے اور خاص نسل اور خاص زبان تک محدود ہوتی ہے، اسلام کی قومیت یہ نہیں۔ اگر ملت کے اندر کی ایک توانا قوم کی توانائی ختم ہو جاتی ہے تو اس ملت کی ساری توانائی ختم نہیں ہو جاتی۔ ملت کے اندر کی کوئی دوسری قوم توانائی حاصل کر لیتی ہے۔ اسلامی معاشرتی تہذیب پورے عالم انسانیت کو احاطہ کیے ہوئے ہے۔ اس کے اندر کے بعض اجزا اگر کمزور ہو جاتے ہیں، تو دوسرے توانا ہو جاتے ہیں۔ اس طرح یہ سلسلہ جاری رہتا ہے اور جاری رہے گا۔ پیٹیری کے اس خیال سے کہ توانا اقوام نسلوں کے اختلاط سے پیدا ہوتی ہیں۔ ملت کے تصوّر کی مزید تائید ہوتی ہے۔ کیونکہ اسلام عرب و عجم اور کالے گورے کے امتیاز کو مٹا کر ایک ایسے مخلوط معاشرے کی تشکیل کرتا ہے جس میں مخلوط نکاح و مزاوجت کی اجازت کے ذریعے اختلاط کے راستے کشادہ ہیں، لہٰذا ملت میں ایسی توانا نسلوں کی کمی نہ ہو گی جو از خود بھی اور اختلاط سے بھی حیاتیاتی توانا تہذیب قائم کر سکیں گی۔

لیکن یہ یاد رہے کہ ملت کے اس تصور کے باوجود ملت، نسلی اساس معاشرت میں اعتقاد نہیں رکھتی بلکہ وہ نیکیوں کے عقیدے میں اور حسنِ عمل اور حسنِ تربیت میں عقیدہ رکھتی ہے اور خیر و صداقت کی ابدی حکمرانی اور عروج بذریعہ علم کی معتقد ہے (طلب العلم فریضۃ علی کل مسلم و مسلمۃ) اس معاشرے میں حکمت کو خیر کثیر کہا گیا ہے، عدل اس کا معمول اور علم با عمل اس کی عبادت۔ یہاں یہ غلط فہمی رفع کر دی جاتے

تو مناسب ہوگا کہ "عروج بذریعہ علم عام" کا یہ تصور اس خیال سے جسے آج کل "سوشیالوجی آف نالج" کہا جاتا ہے، مختلف ہے۔ علم کی مذکورہ سوشیالوجی ایک دماغی عمل اور علم انسانی کی نظری تخلیص و ترتیب کا نام ہے، اس میں علم کی وہ شق جسے دل کی ریاضی کہا جاتا ہے موجود نہیں۔ فریدالدین عطار نے فرمایا: کہ اصل علم

> نتیجۂ کار و حال است نہ ثمرہ حفظ و قال است، عیان است نہ بیان است، از اسرار است نہ از تکرار است ... از جوشیدن است نہ از کوشیدن ..... "
>
> (تذکرۃ الاولیا طبع یورپ)

غرض اقبال کی نظر میں علم کی خارجی سرگرمی اپنی ذات میں مستقلاً ایک برتر انسانی معاشرہ کے لیے کافی نہیں، اس کے لیے علم کی داخلی روح یعنی ایمان کی بھی ضرورت ہے۔

اقبال جس آئیڈیالوجی یعنی ضابطہ عقائد میں ایمان رکھتے ہیں اس میں محض علم کافی نہیں بلکہ نیک عقیدے (یعنی توحید و رسالت اور عقیدہ خیر و شر) اور نیک عمل (اعمال صالحہ) ضروری ہیں اور یہ اعمال دل بیدار، ضمیر روشن اور عشق مقاصد سے وابستہ ہیں۔

آخر میں یہ اشارہ بھی ضروری معلوم ہوتا ہے کہ مادیاتی دائرے میں چند نئے تصورات اور بھی ہیں جو اقبال کے تصور معاشرہ سے ٹکراتے ہیں۔ ان میں جدید ترین مساواتی نظریہ ہے (جسے مارکس اور اینگلز نے پیش کیا ہے) اور اس سے بھی جدید تر نظریہ (جدید مارکسزم) ہے جسے (Lukacs) نے مرتب کیا ہے) اور اسی طرح Spann کا تصور آفاقیت (Univerzalizm) بھی ہے۔ یہ سارے تصورات اپنی جگہ انسانی معاشرہ کو وحدت اور عالمیت کی طرف لے جاتے ہیں، لیکن ان سب کی بنیاد مادی ہے۔ اقبال کی رائے ہے کہ کوئی عالمی معاشرہ محض اقتصادی اصولوں پر متحد نہیں کیا جا سکتا۔ اقبال سے قبل شاہ ولی اللہ صاحب نے بھی انسانی معاشرہ کے ارتقا و تکمیل کو ارتفاقات کے اصول پر مرتب کیا ہے ——— ارتفاق کے معنی ہیں۔ انسانوں کا امور زندگی میں تعاون جو ایک طرف تو حیوانی جبلتوں کی تسکین کرتا ہے اور دوسری طرف رفق و رفاقت کو قلب کا عمل گردانتا ہے۔ شاہ صاحب ہی کی طرح اقبال کی رائے ہے کہ سچی عالمیت دنیا میں تب پیدا ہو گی جب اقوام و افراد اصول ارتفاق کے مطابق چلیں گے یعنی رضا کارانہ طور پر اپنی خواہش حصول پر پابندیاں لگا دیں گی۔ وہ اپنے

مطالبوں کو عالمیت کی بقا کے لیے محدود ہی نہیں کریں گی، بلکہ بعض صورتوں میں ترک کر دیں گی۔ ظاہر ہے کہ اقتصادی مساوات کا مارکسی نظریہ نہ رضاکارانہ ہے نہ مساواتی، یہ طبقوں کو مٹانے کے دعوے سے خود نئے طبقے پیدا کرتا ہے اور صرف جبر سے قائم ہو سکتا ہے، کیونکہ اس میں "خواہش حصول" کی تادیب کے لیے قلب کو رضامند اور آمادہ نہیں کیا جا سکتا، [illegible] کا تصور عالمیت علم کی عالمگیر فرمانروائی اور عقلی تعاون کی عالمیت پر قائم ہے، مگر اس کے لیے دنیا کے کل انسانوں کا یکساں طور سے عقلمند ہونا ضروری ہے اور یہ محال ہے لہذا یہ بہت خوش آئند ہونے کے باوجود ناممکن ہے پس جذبہ حصول کی تربیت اگر ممکن ہے تو تخاطب بذریعہ قلب سے ممکن ہے۔ اور یہی اقبال کی رائے ہے۔

اس ضمن میں ایک اور نکتے پر غور فرمایئے۔ کارل مارکس کا خیال ہے کہ جب دنیا میں اس کے تصور کا معاشرہ قائم ہو جائے گا، تو پھر کسی حکومت کی ضرورت نہ رہے گی۔ دراصل بہت سے اور تصورات کی طرح مارکس کے اس خیال میں بھی تضاد ہے —— غور فرمایئے کہ جو انسان ہوس اور خود غرضی کے معاملے میں اتنا ناقابل اصلاح ہے کہ اس کے دل سے استحصال کا کانٹا نکالنے کے لیے شدید جبر کی ضرورت ہے تو کیا وہی انسان دفعتاً اتنا نیک اور بے غرض ہو جائے گا کہ بے طبقہ معاشرے میں کسی رہنما اور حاکم یا منتظم کے بغیر خود ہی اعتدال اور نیکی کی راہ پر ناک کی سیدھ چلتا رہے گا —— اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ طبقات کے مٹ جانے سے انسان کی ان جبلتوں کو آپ کدھر لے جائیں گے، جو بھوک کے علاوہ بھی انسان میں ہیں اور وہ بھی بہت طاقتور ہیں؟ ہمیں مارکس جیسے بڑے سائنسی مفکر سے یہ امید نہ تھی کہ وہ جوش استدلال میں اس قدر دور اور اتنے حیران کن یوٹوپیا میں جا پہنچے گا۔ یہاں فکر مارکس کی حدیں، رومانیت سے جا ملی ہیں۔ حق یہ ہے کہ حاکمیت، نظام انسانی کا ناگزیر عمل ہے۔ اسی لیے اسلام کے تصورات کی رو سے حاکمیت (امامت) کی ہر وقت ضرورت ہے۔ کیونکہ اجتماعیت کا یہ فطری تقاضا ہے۔ چونکہ بعض انسان دوسروں کے مقابلے میں زیادہ فائق فی العقل اور اور فائق فی العدل ہوتے ہیں، پس یہ ذہنی تفاوت ہمیشہ برقرار رہے گا اور دنیا میں عدل قائم کرنے کی ہمیشہ ہی ضرورت رہے گی، چنانچہ اسلام میں امامت کے بغیر ایک لمحہ بھی گناہ ہے اور اقبال کی بھی یہی رائے ہے۔ مگر یہ حاکمیت حکمرانی نہ ہوگی، فقری ہوگی۔

آں مسلماناں کہ میری کردہ اند

در شہنشاہی فقیری کردہ اند

یعنی ایسی حاکمیت ہوگی جو خیر خواہی ــــ نصیحتہ اور فلاح عام پر مبنی ہوگی۔

یہ ہیں اقبال کے خیالات برتر معاشرہ یعنی ملّت کے بارے میں۔ میں نے اقبال کے اشعار اس مقالے میں انتخاب پیش نہیں کیا لیکن جو نتائج اخذ کیے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک کے لیے کلام اقبال میں شواہد موجود ہیں۔

اقبال کے حضور

(تاثر)

"اقبال کے حضور ـــ نشستیں اور گفتگوئیں" ـــ میں نے سید نذیر نیازی صاحب کی مرتب کردہ یہ کتاب جس کا تعلق سلسلہ ملفوظات اقبال سے ہے، پڑھی اور سوچا کہ اس پر اپنے تاثرات قلمبند کروں۔ مگر یہ سمجھ میں نہ آتا تھا کہ اس دریا کو کوزے میں بند کرنے کا کیا طریقہ اختیار کروں، کیونکہ بقول نظیری

زفرق تا بقدم ہر کجا کہ می نگرم
کرشمہ دامن دل می کشد کہ جا اینجاست

یہ بیاض یادداشت (جزو اول۔ جنوری تا ۲۱ جنوری ۱۹۳۸ء) ہے اور ظاہر ہے کہ یہ حضرت علامہ کے آخری ایام حیات سے متعلق ہے، اس لحاظ سے، یہ ان کے افکار و خیالات کے دور کمال و انتہا کا ـــ لب لباب ہے۔

اس بیاض میں مختلف اور گوناگوں موضوعات پر گفتگوئیں نقل ہوتی ہیں جن میں سے بعض وقتی اور ہنگامی ہیں۔ مگر بعض ایسی ہیں جن کا اقبال کے مسلمہ نظام افکار سے گہرا ربط و تعلق ہے۔ اس میں اس دور کی شخصیات و تحریکات پر تبصرے بھی ہیں اور ملکی و بین الاقوامی سیاست کے بارے میں اشارے بھی، اس کے علاوہ حضرت علامہ کی نجی زندگی، ان کی علالت و علاج اور مزاج و طبیعت کے نت بدلتے ہوئے احوال بھی ہیں اور اگرچہ اس دور کے بارے میں کچھ اور کتابیں اور بیاضیں بھی موجود ہیں، خصوصاً ڈاکٹر عاشق حسین بٹالوی کی کتاب "اقبال کے آخری دو سال" کہ کافی مشہور و مقبول ہے، اس کے باوجود سید نذیر نیازی کی یہ بیاض "اقبال کے حضور" صحیح معنوں میں "چیزے دیگر" ہے۔ کیونکہ یہ دوسری مماثل کتابوں سے مختلف بلکہ کئی اعتبار سے ارفع و اعلیٰ ہے اور اس کے بہت سے اسباب و وجوہ ہیں، مطلب یہ کہ "بسیار خوباں دیدہ ام" کے بعد میرا اس کتاب کے بارے میں "لیکن تو چیزے دیگری" کہنا کسی طرح بے محل اور بے جواز نہیں۔

ملفوظات کی نوعیت کچھ ایسی ہوتی ہے کہ ان میں ایک وقت میں کوئی ایک مسئلہ زیر بحث نہیں ہوتا۔

متفرق باتیں ہوتی ہیں، ان میں غیر متعلق بحثیں بھی آجاتی ہیں، کچھ مزاح، کچھ طنز، کچھ نکتہ آفرینی، کچھ شخصی چھیڑ چھاڑ ...... بات سے بات پیدا ہوتی ہے اور تلازمہ خیال کے سلسلے انتہا کو ابتدا سے خاصا دور لے جاتے ہیں۔

"اقبال کے حضور" میں بھی یہ صورتِ حال موجود ہے۔ لیکن سید نذیر نیازی کی تدوین کا کمال یہ ہے کہ اُنھوں نے عام ملفوظات کی "پریشان منظری" کے برعکس، گفتگوؤں میں ایک بامعنی ربط پیدا کر کے، ہر نشست کو ایک مکمل درس اور ایک مربوط سبق بنا دیا ہے، چنانچہ پڑھنے والا اگر صرف ایک ہی نشست کی گفتگو کو پڑھ لے تو موضوعات گفتگو کے بارے میں، اسے کسی تشنگی، یا خلا یا ناتمامی کا احساس نہ ہوگا۔ ہر نشست ایک مکمل باب کی حیثیت رکھتی ہے اور اگر کہیں، اشخاص و واقعات کے سلسلے میں ناتمامی کا پہلو نکل آیا ہے، تو نیازی صاحب نے اپنے ذیلی حواشی کے ذریعے وہ کمی پوری کر دی ہے، جیسا کہ فاضل مرتب نے خود فرمایا ہے۔ اس بیاض کو روزنامچے کی حیثیت حاصل ہے جو کبھی باقاعدہ اور کبھی بے قاعدہ کئی کئی دنوں کے بعد لکھا جاتا رہا ...... مگر ہر حال نشستوں کے دوران، نظر حضرت علامہ کی شخصیت و افکار پر مرکوز رہی .... فاضل مرتب اپنے اس ارادے میں کامیاب ہوتے ہیں اور اُنھوں نے شخصیت نگاری اور افکار کی شیرازہ بندی کا حق ادا کر دیا ہے اور مجھے اعتراف ہے کہ میں نے اس نوع تصنیف میں اس رتبے کی کوئی کتاب آج تک نہیں دیکھی ...... ایکرمن اور گوئٹے کی گفتگوؤں کا بڑا شہرہ ہے .... اور یونانی حکماء کا تو طریق درس ہی مکالماتی تھا، مگر یہ بیاض بھی (جو مکالمہ یعنی سوال و جواب پر مشتمل ہے) اردو میں ایک نئی صنف کی حیثیت رکھتی ہے اور مذکورہ بالا اندازِ پیش کش کے اعتبار سے ایک بے نظیر چیز ہے، جسے بیک وقت سوانح عمری، تنقید افکار، شخصیتوں کا مرقع، نقل محفل اور ادب کی کتاب کہا جا سکتا ہے۔ میری دانست میں یہ بیاض واقعاتی، شخصیاتی اور ذاتی ہونے کے باوجود اور معاصر سیاسی زندگی کی تاریخ ہونے کے باوصف حضرت علامہ کے احساسات، جذبات، افکار و خیالات اور تاثرات و انتقادیات کا ایک گراں بہا مخزن ہے، جس میں علامہ کے افکار موتیوں کے مانند چمک رہے ہیں جنھیں نیازی کی ہنروری اور کمال علمی نے مربوط و منظم کر کے سلک گہر بنا دیا ہے۔

ظاہر ہے کہ علمی ملفوظات کو قلم بند کرنے کا کام، کوئی عالم ہی کر سکتا ہے جو افکار کی نوعیت اور متعلقہ علمی تاریخ و پس منظر سے خود بھی باخبر ہو۔ اس وقت علامہ کی ملفوظات نگاری کے لیے نیازی صاحب سے

بہتر کون ہو سکتا تھا اور حق یہ ہے کہ نیازی نے اس منصب کا حق ادا کر دیا ہے۔ اس بیاض کے علمی، موضوعات پر میں بحث نہیں کرتا، کیونکہ موضوعات کا تنوع، قلم کو روک رہا ہے۔ یہ وہی معروف موضوعات ہیں جن پر حضرت علامہؒ نے مجتہدانہ بحثیں اپنی نظم و نثر میں کی ہیں۔ مجھے صرف یہ عرض کرنا ہے کہ افکار حضرت علامہ کے ہیں اور قلم نیازی کا۔ علامہ نے جو کچھ فرمایا نیازی نے سب لکھ دیا۔ میں دونوں کے سامنے جھکتا ہوں۔ حضرت علامہؒ نے جو کچھ فرمایا وہ ہمارے جدید فکر دینی و اجتماعی کا اہم عنصر بن چکا ہے، نیازی نے جو کچھ لکھا اس کے سچ ہونے میں کلام کی گنجائش اس لیے نہیں کہ سب کچھ علامہؒ کے معروف افکار کے مطابق ہے......... اور اس کی تصدیق دوسرے مآخذ سے بھی ہو سکتی ہے، اگر اس بیاض اور دوسرے سلسلہ ملفوظات میں کچھ فرق ہے تو یہ کہ اس بیاض کا مرتب، فکر اقبال کے متعلق سب سے قریبی اور سب سے گہری واقفیت رکھنے کے باعث، بہترین روداد نگار اور بہترین شارح ثابت ہوا ہے۔

اس بیاض میں بعض شخصیتوں کے بارے میں علامہؒ کی تنقیدات سے اختلاف کیا جا سکتا ہے اور جو کوئی اختلاف کرنا چاہتا ہے اسے اس کا حق ہے...... لیکن بیاض کے مرتب کا اس میں کچھ قصور نہیں...... مرتب نے جو کچھ سنا لکھ دیا.......... ہم فاضل مرتب کو سچ بولنے پر مبارک باد ہی دے سکتے ہیں۔

حضرت علامہؒ کے بارے میں یہ کہا گیا ہے کہ وہ اس لحاظ سے بدقسمت تھے کہ انہیں اچھے شارح اور اچھے شاگرد میسر نہیں آتے اور اس تاثر میں کچھ صداقت بھی ہے، مگر مجھے یہ دیکھ کر خوشی ہوئی کہ کم از کم، ایک شارح اور عقیدت مند حضرت علامہ کو ایسا ضرور ملا جو انہیں سمجھ بھی سکا اور پھر ان کے فکر کو سمجھا بھی سکا۔ میرا خیال ہے کہ نیازی صاحب کی اس بیاض نے کسی حد تک مذکورہ بالا تاثر کی تردید کر دی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ نیازی صاحب کی یہ کتاب علامہؒ اقبال کے علمی اور حکیمانہ افکار کی بہترین شرح کا درجہ رکھتی ہے۔

اگر میرے لیے ممکن ہوتا، تو میں ایک ایک موضوع پر مختلف نشستوں میں ظاہر کردہ خیالات کو یکجا کر کے ان کی شیرازہ بندی کر دیتا...... مگر میں نے فاضل مرتب کے ڈر سے (بوجہ احترام) ایسا نہیں کیا........ اب مناسب یہ ہوگا کہ فاضل مرتب ہی کسی وقت

یہ فرض ادا کر دیں۔

علامہ کے مختلف علمی و اجتماعی موضوعات میں سے ہر ایک پر جو جو خیالات کئی نشستوں میں بکھرے پڑے ہیں، انہیں یکجا کر کے ایک خلاصہ افکار و خیالات اقبال (ملفوظات کے حوالے سے) تیار کر دیں، تاکہ فکرِ اقبال کی تشریح و تسہیل سے طالبان علم بقدر ذوق و شوق مستفید ہو سکیں۔

خودی اور آخرت

علّامہ اقبال کے افکار پر دو محاذوں سے حملے کیے گئے ہیں ایک محاذ سے متعلق نکتہ چین یہ کہتے ہیں کہ اقبال کا نظام فکر از سرتاپا حکمائے مغرب سے ماخوذ ہے اور اس میں کوئی مستقل اور مربوط نظریہ جسے اقبال کا اپنا نظریہ کہا جا سکتا ہو موجود نہیں۔ دوسرے محاذ کے لوگ یہ کہتے ہیں کہ اقبال کے بہت سے افکار قرآن مجید کے مسلمات کے خلاف ہیں، مثلاً تصورِ حیات مابعد الموت کے بارے میں ان کے خیالات اور اس کی ذمے داری وہ اقبال کی فلسفہ پسندی پر ڈالتے ہیں۔

میں اپنی مُدرّسی کے زمانے میں (اپنی کلاسوں میں) اور اس کے بعد مختلف مذاکرات و مجالس میں جہاں بھی گیا مجھے ان دوطرفہ اعتراضات کا سامنا کرنا پڑا —— اور میں نے اپنے دائرے میں ان اعتراضوں کی حقیقت کو سمجھنے اور ان کے ازالہ کے لیے مطالعہ و تحقیق کی کچھ کوشش بھی کی —— لیکن مجھے اعتراف ہے کہ حکمت (اسلامی و مغربی) کا باقاعدہ طالب علم نہ ہونے کی وجہ سے مذکورہ بالا اعتراض میں سے کسی ایک کا بھی شافی جواب میں نہیں دے سکا۔ بلکہ مسائل متعلقہ کے اشکالات کو سمجھ بھی نہیں سکا۔

اب میرے محترم عزیز مظفر حسین صاحب نے اپنا ایک مجموعہ مضامین مجھے پڑھنے کے لیے دیا ہے جس کا عنوان ہے "خودی اور آخرت" ان مضامین میں موصوف نے حیات بعد الممات کے بارے میں خودی کے حوالے سے حضرت علّامہ کے موقف اور عقیدے کی تصریح و تشریح کی ہے۔

میں نے جب اس سلسلہ مضامین کا مطالعہ کیا تو معاً میرے سامنے بہت سے وہ اعتراضات ابھر آئے جو ایک زمانہ دراز سے میں سنتا آیا تھا اور اب مظفر حسین صاحب کے مضامین میں ان کے شافی جواب موجود پائے۔

دراصل فکر اقبال کی صحیح معرفت کے راستے میں دو بڑی رکاوٹیں ہیں، پہلی رکاوٹ شاعرانہ زبان ہے جس نے ان کے کلام کو پُر تاثیر تو بنا دیا ہے۔ لیکن شعری ایمائیت و کنائیت کے باعث فہم مطالب کو

مشکل بھی بنا دیا ہے۔

دوسری بڑی رکاوٹ اقبال کا امتزاجی و تطبیقی طریق بحث ہے جس میں اسلامی حکمت کے اسرار کو مغربی حکمت کے لباس میں ـــــ اور بالعکس، مغربی حکمت کے رموز کو اسلامی حکمت کی اصطلاحوں میں جذب کر دیا ہے۔ اس طریق کار کے باعث، اقبال کے شارحین و محققین کا کام بہت دشوار ہو گیا ہے .... اس پر مستزاد یہ کہ ملک میں جامع الطرفین محققین کی تعداد بمنزلہ صفر ہے۔ مغربی حکمت کے ماہرین کی استعداد حکمت میں موجود نہیں اور اسلامی حکمت والوں کی (جو اب اپنے دائرے میں بھی نادر الوجود ہیں) دسترس مغربی حکمت میں نہیں: یہی وجہ ہے کہ فکر اقبال کی شرح و تعبیر کا معاملہ ہنوز مرحلۂ اوّل ہی میں ہے۔

اس سلسلے میں (مذکورہ بالا مشکل کو دور کے معاملے میں) اوّلین نتیجہ خیز کوشش، ڈاکٹر رفیع الدین مرحوم نے کی جن کی حکمت اقبال، اس امتزاجی طریق کار سے پیدا شدہ مشکلات میں رہنمائی اور تفہیم کی طرف ایک مثبت قدم کا درجہ رکھتی ہے ـــــ اور اب اس کے بعد مظفر حسین صاحب کی یہ کاوش ہے جسے ایک اور مثبت قدم کہا جا سکتا ہے۔

موصوف کے لکھے ہوئے ان مضامین کے مندرجات پر تبصرہ و تنقید میرے بس کی بات نہیں۔ معلوم نہیں جناب مصنف نے کس توقع پر اور کیا سمجھ کر یہ مضامین میرے سپرد کیے ہیں ـــــ میں اپنے علم کے بارے میں نہ کبھی غلط بیانی کا مرتکب ہوا ہوں ـــــ اور نہ مجھے اپنے بارے میں کوئی غلط فہمی ہے۔ میں نے آج تک اقبال کے بارے میں جو کچھ لکھا، اس کی حیثیت مدرسانہ (یعنی طالب علمانہ) ہے۔ پڑھنے کو میں نے اقبال کے متعلق ہر کتاب پڑھنے کی کوشش کی، لیکن حکمت اقبال کے بارے علمی تحقیقی موضوعات پر میں نے کبھی کچھ لکھنے کی کوشش نہیں کی۔ باعث اس کا اپنی بے مائگی ـــــ!

مظفر حسین صاحب کے ان عالمانہ مضامین پر بھی کسی تبصرہ و تنقید کی پوزیشن میں نہیں ہوں۔ البتہ اتنا کہہ سکتا ہوں کہ حیات بعد الممات کے بارے میں عمومی بصیرت کے علاوہ، خصوصی طور سے علامہ اقبال کے خیالات کے بارے میں ان مضامین کے مطالعہ سے میرے علم و ادراک میں بے حد اضافہ ہوا ہے، میں نے اس مجموعے کے مطالعہ سے جو نتائج اخذ کیے ہیں، وہ میری معلومات میں ایک نئے توسیعی باب کی حیثیت رکھتے ہیں۔

ان نتائج کا خلاصہ یہ ہے کہ علامہ اقبال کے تصورات کا حقیقی ماخذ قرآن مجید ہے جس کے حقائق کی تعبیر و تشریح کے لیے علامہ نے زمانے کی رائج علمی اور حکیمانہ زبان استعمال کی ہے، علامہ نے مذہبی حقائق کو فلسفیانہ اور شاعرانہ زبان میں پیش کر کے، فلسفہ کی عقلی اپیل اور شاعری کی جذباتی تحریک دونوں سے کام لیا ہے جس کا مقصد امت مسلمہ کو عمل پر ابھارنا ہے،

اقبال بعثت ثانیہ کا قرآنی تصور بیان کرتے ہوئے وحوش وطیور تک کی بعثت ثانیہ پر دلیل قائم کرتے ہیں۔

اقبال کے نزدیک خودی ہی حقیقت اولی ہے —— اور موت وحیات خودی کے احوال ہیں اور کچھ نہیں، زندگی کا مقصد عمل ہے اور عمل صالحہ اور عمل حسن سے خودی کی نشوونما ہوتی ہے۔ اصل اہمیت حسن عمل کو حاصل ہے نہ کہ موت وحیات کو۔

دنیوی زندگی آخروی زندگی کی تیاری ہے —— اس زندگی کے لیے اس زندگی ہی میں ذوق پیدا کیا جاتا ہے، اقبال بعثت بعد الموت کو خارجی حادثہ نہیں مانتے، بلکہ خودی کی زندگی کا ایک اندرونی عمل سمجھتے ہیں، شخصی بقا بعد الموت ان کے نزدیک کسی کیفیت یا حالت کا نام نہیں بلکہ ایک عمل (Process) ہے جس میں اجر، غیر ممنون کے ذریعے ثبات و دوام حاصل ہوتا ہے۔ خودی کو ثبات بخشنے والا کلمہ طیبہ ہے جسے اقبال نے خودی کا سر نہاں قرار دیا ہے۔

اقبال کی نظر میں انسان کی اصل شخصیت کوئی چیز نہیں، بلکہ ایک فعل یا عمل ہے، شخصی بقائے دوام کے حصول کے لیے کوشش کرنی پڑتی ہے —— موت اس بقائے دوام —— کی جدوجہد میں پہلا امتحان ہے۔ حیات اخروی انسان کے ذوق حیات کی شدت پر منحصر ہے۔ خودی کا ظہور اگرچہ زمان سے وابستہ ہے لیکن اس کا وجود زمان سے متقدم نہیں۔

انسانیت کا کمال حصول نظام عبدیت ہے۔ عبدیت اس معراج کا نام ہے جس کے اکمل فائز المرام آنحضرت تھے، یہ عبدیت انسان کی خوشنودی اور خدا کی خوشنودی کی تطبیق کامل کا نام ہے —— بعثت ثانیہ میں دوام خودی کی اسی تطبیق سے حاصل ہوگا۔

اس کا حصول اپنی کوشش سے بھی ممکن ہے، مگر دراصل یہ فضل الٰہی پر بھی موقوف ہے۔

حیات بعد الممات کا تعلق ایک نظام زمانی سے ہے، مگر آخرت کا نظام زمانی موجودہ زندگی کے نظام

زمانی سے مختلف ہو گا۔ آخرت ایک ایسی حقیقت ہے جو انسان کے ابعادِ ثلاثہ میں سے ایک بعد ہے۔
خواب کی حقیقت پر غور کرنے سے حیات بعد الموت کی حقیقت سمجھ میں آ سکتی ہے۔

علامہ اقبال نے خوف کو اثباتِ خودی اور بقا و دوام کے لیے قاطع راہ قرار دیا ہے۔ ان کے نزدیک خوف کا سبب انسان کی قوانین فطرت سے بے خبری بھی ہے اور قادرِ مطلق پر یقین کی کمی بھی ——— پس بقا و دوام کی سعی کرنے والوں کے لیے ضروری ہے کہ وہ ایک طرف فطرت کے بارے میں حقیقی علم حاصل کریں اور دوسری طرف قادرِ مطلق پر یقین پیدا کریں۔

بقائے دوام کے لیے آزادی ایک ناگزیر شرط ہے، آزادی سے مراد ایمان کے وہ نفسیاتی مضمرات ہیں جو انسان کو دنیوی علائق سے رستگاری دلاتے ہیں۔

روح کی آزادی میں جو چیز انسانی شخصیت کو بقائے دوام بخشتی ہے وہ عشق ہے، جس کے معنی بہت وسیع ہیں۔ یہ عشق کثرتِ ذکر پر منحصر ہے جو رفتہ رفتہ روح کی ایک داخلی کیفیت بن جاتی ہے۔ اور اس سے ذوقِ للبیت اور ملکۂ خدا شعوری ابھرتا ہے۔ چونکہ زمانہ ارادہ الٰہی کا دوسرا نام ہے۔ اس لیے جو شخص للبیت سے سرشار ہو کر اپنے ارادے کو ارادہ الٰہی میں ضم کر دیتا ہے، زمانہ یا وقت اس کے تابع ہو جاتا ہے۔

بقائے دوام درحقیقت خود شعوری کی سطح پر انسانی زندگی کے ان امکانات سے عبارت ہے، جو زندگی میں بالقوہ پائے جاتے ہیں اور جو بالفعل وجود میں آ کر زندگی کو قائم و دائم رکھتے ہیں، زندگی نام ہے کو بالفعل وجود میں رواں رہنے کے عمل کا ——— اصل زندگی اسی عمل میں مضمر ہے۔ موجودہ زندگی میں حسنِ عمل سے، زندگی کا ذوق اتنا پختہ ہو جاتا ہے کہ بعد الممات بھی باقی و دائم رہتا ہے۔ یہی آخرت ہے اور یہی ہے بقا و دوام کا مرحلہ۔

مظفر حسین صاحب کے مضامین کا ناقص سا جو خلاصہ میں نے تیار کیا ہے، ظاہر ہے کہ وہ کسی طور تشفی بخش نہ ہو گا۔ قارئین سے استدعا ہے کہ وہ اصل مضامین کو بغور پڑھیں۔ میں اس بات سے بہت متاثر ہوا ہوں کہ مصنف نے نہایت ہی مربوط طریقے سے، اپنے استدلال میں موجودہ زمانے کے "علومِ غالبہ" کے حوالے پیش کیے ہیں اور فکرِ اقبال کے ہر پہلو کو (جس کی اساس قرآن مجید پر ہے) بڑے یقین افروز طریقے سے روشن کر کے، اس اتہام کی گنجائش نہیں چھوڑی کہ فکرِ اقبال غیر علمی قیاسات

پر مبنی ہے۔ یا یہ کہ جدید علوم غالبہ کے نتائج کے خلاف ہے۔ بس مجھے اگر شکایت ہے تو یہ کہ یہ مطالب

ع کچھ اور چاہیئے وسعت مرے بیان کے لیے

کے مصداق کچھ زیادہ تفصیل اور مزید شرح و بسط کے ساتھ بیان ہوتے تو افادے کا دائرہ وسیع ہوتا — ہیرایۂ بیان کو قدرتی طور سے علمی ہونا ہی تھا — مگر متوسط استعداد کے قاری کے لیے مفصل ذیلی حواشی کا خاص اہتمام ہونا چاہیئے تھا تاکہ کتاب صرف عالموں کے لیے نہ ہوتی بلکہ عام تعلیم والا قاری بھی لُبّ لبابِ فکرِ اقبال سے مستفید ہو سکتا۔

باایں ہمہ مجھے مایوسی نہیں — اس مجمل کے بعد مفصل کی باری بھی آ ہی جائے گی — منظفر حسین وسعتِ مطالعہ میں اعتقاد رکھتے ہیں، ابھی ان کی جستجو جاری اور قلم شاداب ہے، پس یہ اُمید رکھی جا سکتی ہے کہ اس کے بعد وہ مفصل بلکہ (مُطوّل) کتاب لکھ کر اپنی ژرفیٔ فکر ہی سے عام قارئین کو بھی بانصیب کرتے رہیں گے۔