ماہنامہ

قومی زبان

انجمن ترقی اُردو پاکستان
بابائے اُردو روڈ۔ کراچی نمبر ۱۱

ماہنامہ

قومی زبان

کراچی

(شاعرِ مشرق، مفکرِ پاکستان علامہ اقبالؒ کی یاد میں)

نومبر ۱۹۸۱ء

جلد ——— ۵۱

شمارہ ——— ۱۱

قیمت فی پرچہ ——— ایک روپیہ پچاس پیسے

سالانہ قیمت ——— سترہ روپے

بیرون ملک ——— ستائیس روپے

انجمن ترقی اُردو پاکستان

بابائے اُردو روڈ کراچی نمبر ۱

فون : ۲۱۷۱۳۷

فہرست

اداریہ		
تصور خیر و اختیار ۔ روحی و اقبال	ڈاکٹر سید نعیم الدین	۵
اقبال اور ہم	ڈاکٹر آفتاب احمد	۱۱
حکیم امت	ساقی جاوید	۱۶
اقبال اور ورڈ سورتھ	پروفیسر علیم صدیقی	۱۷
نجدی تحریک اور اقبال	ڈاکٹر معین الدین عقیل	۳۲
منصور حلاج اور اقبال	معین زلفی	۴۲
گرد و پیش	———	۴۹
رفتارِ ادب	———	۵۱
نئے خزانے	ابو سلمان شاہجہان پوری	۵۳

ادارۂ تحریر

جمیل الدین عالی

سید شبیر علی کاظمی

اداریہ

ماہ نومبر کا شمارہ قومی زبان حسبِ دستور سابق شاعرِ مشرق، مفکرِ پاکستان علامہ اقبالؒ سے منسوب ہے۔ ہم ہر سال علامہ کے یوم پیدائش اور یوم وفات پر انجمن ترقی اردو پاکستان کی طرف سے علامہ مرحوم کو خراج عقیدت پیش کرتے ہیں۔ علامہ کی پیدائش ایک سو چار برس ہوئے۔ ۹ اکتوبر ۱۸۷۷ء کو ہوئی تھی۔ وہ دن ہمارے لئے مبارک تھا اور ہمیشہ یادگار رہے گا۔ علامہ اقبالؒ اپنی اسلامی فکر، فلسفیانہ خیالات اور اسلوب بیان کی وجہ سے ادبی و علمی دنیا میں بے مثال ہستی ہیں۔ مرحوم کو انجمن ترقی اردو سے خصوصی رابطہ تھا۔ وہ انجمن کی مجلس نظما کے دوامی رکن تھے اور بابائے اردو مولوی عبدالحق کے مشیرِ کار تھے۔ ایک مرتبہ انھوں نے فرمایا تھا کہ وہ بابائے اردو کے ساتھ اردو کی خدمت کے لیے اپنے ایام وقف کر دیں گے۔ بابائے اردو بھی علامہ اقبال کے مداح اور ان کی ملی خدمات کے معترف تھے۔ بابائے اردو نے ۱۹۵۰ء میں بزم اقبال کے تحت کراچی کے ایک جلسے میں علامہ اقبالؒ کی عظمت کو مندرج ذیل الفاظ میں بیان کیا تھا۔

ایک ایسے نازک وقت میں جب کہ ہم شکستہ دل اور مایوس تھے اور ہر طرف تاریکی ہی تاریکی تھی اللہ تعالیٰ نے اپنے رحم و کرم سے ہماری قوم میں اقبال جیسی عظیم المرتبت ہستی کو پیدا کیا، جس کی نظیر نہ صرف اس برصغیر بلکہ اس عہد کی تمام دنیائے اسلام میں نہیں ملتی یہاں تک کہ غیروں نے بھی اس کی عظمت کا اعتراف کیا اور انھیں کہنا پڑا کہ اقبال بہت بڑا شخص تھا۔

بڑے شخص سے کیا مطلب ہے؟ ایک صاحبِ جاہ و ثروت بھی بڑا شخص ہو سکتا ہے، ایک عالی دماغ فلسفی بھی بڑا شخص مانا جا سکتا ہے۔ ایک نازک خیال شاعر، ایک ماہر صناع، ایک عالم متبحر، ایک کامل سیاست دان، یہ سب بڑے شخص ہو سکتے ہیں۔ لیکن ہم جسے بڑا شخص مانتے اور سمجھتے ہیں وہ ہے جو اپنے افکار اور اپنی زندگی سے دلوں میں ولولہ، دماغوں میں جلا اور خیالات میں انقلاب پیدا کر دے۔ اور ان کے طرزِ فکر ہی کو نہیں بلکہ ان کے دماغوں کی ساخت کو بھی بدل دے اور زندگی کا نیا تصور عطا کرے۔ قوم کو تاریکی سے نکال کر اجالے میں لے آئے اور پستی و ضلالت کی راہ سے موڑ کر اس راستے پر آئے جسے ہم صراطِ مستقیم کہتے ہیں۔

دنیا کے بڑے بڑے مصلحین، مفکرین اور انبیاء و اولیا نے یہی کیا، اور خلقِ خدا کی یہی خدمت اقبال نے انجام دی۔ وہ بہت بڑا بت شکن بھی تھا۔ اس نے جمود و سکون کے بت کو توڑا، زنگی تہذیب کے بت کو توڑا، یونانی، عجمی اور ہندی توہمات اور خیالات باطلہ کے بت کو توڑا۔ یہ حیرت انگیز انقلاب اس نے اپنے حیات آفریں خیالات کی قوت سے برپا کیا۔

خیال کی قوت دنیا میں سب سے بڑی قوت ہے۔ ایٹم بم کی قوت سے بھی زیادہ۔ ایک ایک خیال نے دنیا کے طبقے الٹ دیئے ہیں قوم کی کایا پلٹ دی ہے، ان میں نئی زندگی پیدا کر دی ہے۔ بلکہ یوں کہنا چاہیئے کہ مردوں کو زندہ کر دیا ہے۔ ہیگل نے خوب کہا ہے اور

اس قدر خوب کہا ہے کہ اس کی داد نہ دینا ظلم ہوگا۔ وہ کہتا ہے : EVEN THE THOUGHT OF A CRIMINAL IS MORE MAGNIFICIENT THAN ALL THE WONDERS IN HEAVENS جب ایک مجرم کا خیال آسمانوں کے تمام عجائبات سے بھی زیادہ شان دار ہے تو ایک مفکرِ اعلیٰ کی شان کی کیا انتہا ہو سکتی ہے۔ وہ ساری کائنات کو ہلا سکتا ہے۔

اقبال کے کلام میں ایسے انقلاب انگیز اور حیات آفریں خیالات جا بجا ملتے ہیں۔ اس کے کلام میں حکمت و ہدایت کے بے بہا جواہرات بھرے ہوئے ہیں جن سے ہر شخص اپنی افتادِ طبع اور مزاج کے مواقف ہدایت اور روشنی حاصل کر سکتا ہے۔ میرے دل میں اقبال کی جس بات کی بڑی قدر ہے وہ یہ ہے کہ اس نے اپنے عالی خیالات اور افکارِ بلند سے ہماری قومی زبان اردو کا مرتبہ اس قدر بلند کر دیا کہ اس سے پہلے اسے کبھی نصیب نہیں ہوا۔ ہمیں اردو کا ممنون ہونا چاہیئے کہ اس کے واسطے سے ہم نے اقبال کو پہچانا۔ اگر اقبال کسی مقامی زبان میں لکھتا تو کیا یہ غیر معمولی مقبولیت، یہ اثر، یہ جوش اور یہ بیداری پیدا ہو سکتی تھی؟ ہرگز نہیں"۔

"قرآن حکیم کی مقدس آیات اور
احادیث نبویؐ آپ کی دینی معلومات
میں اضافے اور تبلیغ کے لئے شائع کی
جاتی ہیں۔ ان کا احترام آپ پر فرض
ہے۔ لہٰذا جن صفحات پر یہ آیات درج
ہیں ان کو صحیح اسلامی طریقے کے مطابق
بے حرمتی سے محفوظ رکھیں"۔

تصوّرِ خیر و اختیار — رومی و اقبال میں

ڈاکٹر سید نعیم الدین

انسان کو زندگی میں سکون کہاں؟ اسے شاہراہِ حیات پر سیکڑوں مشکلات سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔ وہ جسمانی و اخلاقی ہر قسم کی برائی کا کبھی نہ کبھی شکار ہوتا ہے۔ انسان کی انسان کے ساتھ بدسلوکی کے علاوہ بیماری، زلزلہ، سیلاب جیسی مکروہاتِ دنیاوی سے نہ جائے ماندن نہ پائے رفتن۔ پھر ہزاروں خواہشیں دل میں موجزن ہوتی ہیں۔ لیکن کتنے ارمان ہیں جو نکل پاتے ہیں؟ خدا سراپا خیر و رحمت ہے تو وہ کیوں چاہتا ہے کہ ہم بیکار مصیبت اٹھاتے رہیں۔ یہ سب کچھ سہی لیکن رومی جیسے نیک بین صوفیوں کے نزدیک بات کچھ اور ہے۔ شر بقولِ رومی مطلق نہیں، اضافی ہے۔ اشیاء بذاتہ نہ بری ہیں نہ اچھی، مثلاً زہر ہمارے لیے بلائے جان سہی، سانپ کی جان ہے۔

خدا چاہے تو، خدمت بزرگوں پر زہر کا بھی کچھ اثر نہیں ہوتا۔ معمولی انسان کے لیے شر زحمت ہے ان کے لیے رحمت۔ اصل چیز ہمارا رویّہ ہے۔ اگر ہمارے خیالات اچھے ہیں تو برائی میں بھی اچھا پہلو نظر آسکتا ہے۔ بقول رومی اگر انسان کا خیال پھول ہے تو وہ چمن ہے۔ اور اگر اس کا خیال خار ہے تو وہ گلخن ہے۔

یہ ملحوظ رہے کہ رومی کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے۔ کہ وہ ایک ہی چیز پر مختلف زاویوں سے نظر ڈالتے ہیں۔ مثلاً شر ہی کو لیجئے۔ وہ اسے اضافی بھی سمجھتے ہیں۔ اور اگسٹائن کے انداز میں اصولِ ضد کی مثال بھی۔ بھوک کی مثال ملاحظہ ہو کیا بھوک کی تکلیف غذا کو اور مزے دار نہیں بنا دیتی؟ غرض شر خیر کو بامعنی بلکہ بعض اوقات خیر کے "خیر پن" کو بڑھا دیتی ہے۔ شر ایک روحانی آزمائش ہے، اس سے انسان کے روحانی قویٰ نمو پاتے ہیں انسانی خواہشات کو قابو میں رکھنے والا انسان شر سے نہیں ڈرتا۔ وہ اس آگ میں پڑ کر مزید جلا پاتا ہے۔

چہ خوش است زرِّ خالص کہ چو آتش اندر آید
چو کند درونِ آتش ہنرِ گہر نمائی
مگریز اے برادر، تو ز شعلہ ہائے آذر
ز برائے "امتحاں را چہ شود اگر در آئی"؟
بخدا ترا نہ سوزد، رخ تو چو زر فروزد
کہ خلیل زادۂ تو، نہ قدیم آشنائی (۱)

---

(۱) بدیع الزمان فروزانفر (مرتب): کلیاتِ شمس تبریز، جزو ششم ابیات نمبر ۳۰۱۷۵ - ۳۰۱۷۷

رومی شر میں محض خیر کی نشاں دہی کرتے ہیں۔ اور مختلف طریقوں سے شر کا جواز پیش کرتے ہیں۔ صبر، ہمت، استقلال جیسی صفات اس وقت پیدا ہوتی ہیں جس وقت کہ مشکلات و مصائب کا سامنا ہو۔ اگر صبر آزما حالات نہ ہوں تو صبر کی ضرورت ہی کیا رہے گی؟ اگر شہوت نہ ہو تو عفت کا پتہ کیسے چلے گا؟ قرآن کا اتباع کرتے ہوئے، رومی بھوک اور نقصِ اموال جیسے مصائب کو خدا کی طرف سے ایک امتحان سمجھتے ہیں۔ (ولنبلونکم بشیء ۔۔۔) روح کے اصلی جوہر اسی طرح کھلتے ہیں اور وہ اسی طرح ترقی کی منزلیں طے کرتی ہے۔

شر کے فوائد اقبال کے بھی پیش نظر ہیں۔ یہ خودی کے فروغ کا باعث ہے جو انسانی شخصیت کا جوہر ہے جس سے اُسے پھلنے پھولنے کا موقع ملتا ہے، وہ خیر ہے اور جو مانع ترقی ہے، وہ شر ہے۔ مشکلات سے کون پریشان نہیں ہوتا؟ لیکن اقبال ان کو خوش آمدید کہتے ہیں کہ یہ تیغ خودی کو تیز کرنے کے لیے فساں کا کام دیتے ہیں نطشے نے کہا تھا کہ زندگی موانعات پیدا کرتی ہے تاکہ ہم ان کا مقابلہ کرتے ہوئے آگے بڑھیں۔ اگر کشمکش اور مصیبت نہ ہوتی تو ارتقا ممکن نہ ہوتا۔ شر کا ترجمان شیطان ہمیشہ سے موجود ہے مگر اس کا وجود ضروری ہے اگر یہ نہ ہوتا تو معرکۂ حیات میں دشمن ہی غائب ہو جاتا۔ ہم کس سے لڑتے؟ کس پر فتح پاتے؟ اس لیے اقبال پیامِ مشرق میں کہتے ہیں۔ کہ شیطان سے نہیں، اس مقام سے بھاگو جہاں شیطان نہ ہو۔

مزی اندر جہانِ کور ذوقے۔ کہ یزداں دارد و شیطان ندارد۔ اگر مادہ نہ ہوتا تو ہم کس کو مسخر کرتے؟ اور اپنی خودی کو کس طرح قوی بناتے؟ یہ ضروری ہے کہ ہم اپنی مخفی صلاحیتوں کو بروئے کار لائیں۔ علم حاصل کریں اور خرد کو فطرت کے زور برد کرکے سنگ کو آئینہ اور زہر کو تریاق میں تبدیل کرنے کی سعی کریں۔ مگر تقویت خودی کے لیے تسخیرِ مادہ سے زیادہ اہم تسخیرِ نفس ہے ساری برائیوں کی جڑ نفس کی سرکشی ہے۔ ضبط نفس اور امر و نہی کی پابندی ہی سے فطری اور سماجی دنیا میں فتوحات حاصل ہو سکتی ہیں۔ اور نیابت حق کی منزل پر پہنچنا ممکن ہے۔ جو اسلام میں انسانیت کا اعلیٰ آئیڈیل ہے۔ چنانچہ اقبال اپنی پہلی فلسفیانہ نظم 'اسرارِ خودی' میں ترتیبِ نفس اور متابعتِ قوانینِ الٰہی کو 'تکمیلِ خودی' کی لازمی شرط قرار دیتے ہیں۔ مردِ مومن کو اپنے نفس پر قابو ہوتا ہے۔ وہ ہوا و ہوس کا نہیں 'ہو' بندہ ہوتا ہے۔ دنیا و مافیہا سے بے نیاز، وہ صرف ایک کی یاد میں مگن ہے۔ ایک کے سامنے سر بسجود رہنے کا مطلب یہ ہے کہ ہزار آستانوں پہ سر جھکانے، اور دوسروں کا خوف کھانے سے انسان کو نجات مل جاتی ہے۔

یہ ایک سجدہ جسے تو گراں سمجھتا ہے ہزار سجدوں سے دیتا ہے آدمی کو نجات

اکثر کمزوریاں از قبیل مکاری، ریاکاری اور جھوٹ خوف ہی کا نتیجہ ہیں

لابہ و مکاری و کین و دروغ این ہمہ از خوف می گیرد فروغ

آزادی پسندی اور بے خوفی جیسی صفات کے علاوہ رومی و اقبال کا مردِ مومن صبر و سکون اور خود مکتفیت (self-sufficiency) جیسی اولیائی اور پیغمبرانہ صفات کا حامل ہوتا ہے۔ وہ ہر طرح کی مصیبت کا مقابلہ خندہ پیشانی سے کرتا ہے۔ عشق نے اس کی شخصیت کو ایک نئے قالب میں ڈھال دیا ہے۔ وہ پہلے تاروں سے اثر پذیر تھا، اب تاروں پر اثر انداز ہے۔ رومی اُسے ایک جگہ "امیر اختر" کہہ کر پکارتے ہیں۔ اور اقبال اسے زمانے کا راکب کہتے ہیں۔ خدا کی

محبت میں مگن دل، علم و اقتدار کا ایک قلعہ ہے جس پر کیا۔ مجال ہے کہ شر کی قوتیں حملہ کرسکیں۔ سچ تو یہ ہے کہ وہ بقولِ رومی زہر و شکر یعنی شر و خیر دونوں سے بالا ہوچکا ہے۔ وہ وجودِ محض کے دیدار میں سرشار ایسے عالم میں پہنچ گیا ہے جہاں خیر و شر کی تفریق بے معنی ہوجاتی ہے۔ جہاں گل سے خار اور خار سے گل اگتے ہیں۔

چوں گل از خار است و خار از گل چرا　　ہر دو در جنگند و اندر ماجرا[1]

اقبال رومی سے اس تخیل کو اخذ کرکے کہتے ہیں۔

چہ گویم نکتۂ زشت و نکو چیست　　زبان لرزد کہ معنی پیچ دار است

بروں از شاخ بینی خار و گل را　　درونِ او نہ گل ہمراز خار است[2]

یعنی اپنے مصدر و ماخذ میں خیر و شر ایک ہیں۔ مگر واحد کثرت میں کس طرح تبدیل ہوا۔

اقبال اس مسئلہ کو مہمل چھوڑ دیتے ہیں۔ بہرحال ان کے نزدیک یہ مسلّم ہے کہ کمزوری اُمّ الخبائث ہے۔ معرکۂ حیات میں جیت اسی کی ہے جو پتھر اور ہیرے کی طرح سخت ہو۔

کیا انسان اس قدر اقتدار و اختیار رکھتا ہے کہ رزم گاہِ عالم میں ہمیشہ فاتح اور غالب ہی رہے؟ قرآنِ کریم کی رو سے جبر و اختیار دونوں کی تائید ہوتی ہے۔ مثلاً آیت نمبر ۶: ۱۰۴ اور ۱۸: ۲۹ اختیار کی موید ہیں اور ۳۰: ۴، ۷ اور ۸۱: ۲۹ جبر کی۔ خدا فعال لما یرید ہے۔ وہ جو چاہتا ہے کرتا ہے۔ اور ہم کچھ نہیں چاہ سکتے۔ مگر جو خدا چاہے۔ (وما تشاؤن الا ان یشاء اللہ رب العلمین) مگر ساتھ ہی یہ بھی کہا گیا ہے: لہا ما کسبت وعلیہا ما اکتسبت۔ غرض ظاہر ہے کہ انسان کسی حد تک مختار کسی حد تک مجبور ہے۔ حضرت حسن بصری (المتوفی ۷۲۸ء) غالباً پہلے مفکر ہیں جنھوں نے مشیتِ خداوندی کے ساتھ ساتھ انسانی ذمہ داری کی طرف بھی اشارہ کیا ہے[3] اختیار کا پرچار کسی نہ کسی صورت میں عہدِ رومی تک ہوتا رہا، رومی نے اس کی لے تیز کردی یہ ایسے زمانے میں ہوا جبکہ رازی نے جبر کا صور پھونکا تھا۔ اس لحاظ سے رومی کی تبلیغِ اختیار کی جس قدر داد دی جائے کم ہے۔

یہاں اس کی وضاحت ضروری ہے کہ رومی کے خیال میں خیر و شر دونوں خدا کی طرف سے ہیں لیکن خدا خیر کی تصویب کرتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں انسان کو اختیار ہے کہ وہ خیر و شر میں سے جسکو چاہے قبول کرے۔ امر و نہی کے احکام کا مفہوم یہ ہے کہ خدا چاہتا ہے کہ ہم کچھ پسند کریں اور کچھ ترک کریں۔ اگر انسان کو اختیار حاصل نہ ہوتا تو یہ کہنے کے

---

[1] مثنوی (نکلسن اڈیشن) دفتر اول بیت نمبر ۲۴۷۲

[2] جاوید اقبال (مرتب): کلیاتِ (اقبال و فارسی) لاہور، اشاعتِ سوم ۱۹۸۰ء، ص ۲۲۲، پیامِ مشرق ۵۳

[3] ہیلموٹ ریز: درالعلوم جلد ۲۱، ۱۹۳۳ء، صفحات ۱ - ۸۳؛
میکائیل شعرا رز: مکتوب حسن البصری، اورینٹس جلد ۲۰، ۱۹۶۸ء،
لیڈن - ۱۹۶۹ء، صفحات - ۱۵ - ۳۰۔

کوئی معنی ہی نہ ہوتے کہ یہ کرو اور یہ مت کرو۔ بے اختیاری میں کیے ہوئے افعال پر سزا دینا ظلم ہوگا سزا کے لیے اختیار ضروری ہے۔ غرض مذہبی زندگی اور اختیار لازم و ملزوم ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ قضا مطلق ہے لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ مقضیٰ یعنی تقدیرات میں اپنے پسند کی چیز لینے کا انسان کو اختیار نہیں ہے[1]۔ اکثر ہمارے سامنے دو شقیں رہتی ہیں۔ کہ یہ کام کریں یا وہ کام کریں۔ اس کا کیا مطلب ہے؟ یہی کہ ہم کو انتخاب کی آزادی حاصل ہے۔ کبھی ہم سے غلطی ہوتی ہے پھر ہم پچھتاتے ہیں۔ اس پچھتاوے کے بھی معنی یہی ہیں۔ کہ ہم چاہتے تو دوسرا راستہ اختیار کر سکتے تھے۔ جبری و قدری میں رومی کے نزدیک جبری بدتر ہے اس لیے کہ وہ اس چیز کا انکار کر رہا ہے جو وہ محسوس کر رہا ہے یعنی اپنی حسِ باطن اور اپنا شعورِ آزادی، اس کے برخلاف قدری اس چیز کا انکار کر رہا ہے جو وہ دیکھ نہیں سکتا۔ یعنی خدا کی غیبی قدرت۔ جبری ممکن ہے عبادت سے احتراز کرے یہ سمجھ کر کہ وہ عبادت نہ کرنے پر مجبور ہے۔ اس کی عقل بہانہ جو اس بات کا جواز پیش کرتی ہے جو وہ نہیں کرنا چاہتا۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ رومی کا سب سے سخت حملہ جبر و عقل ہی پر ہے۔ جبری جب بھی کوئی "برائی" کرتا ہے تو چاہتا ہے کہ اس کی وضاحت تقدیر کے حوالے سے، عقلی دلائل سے کرے۔ آدم و ابلیس میں یہی فرق تھا، آدم نے گناہ کیا لیکن اپنی طرف منسوب کیا، اور معافی طلب کی ابلیس نے کہا یہ جو میں نے آدم کو سجدہ نہیں کیا۔ تو یہ کارفرمائی مشیت کی تھی۔ تو نے مجھے گمراہ کیا (فبما اغویتنی) میں بیچارہ کیا کرتا۔ یہ بیچارگی دراصل بہانہ بازی ہے۔ فی الواقع مجبوری نہیں۔ رومی کو اس رویہ سے سخت نفرت[2] اقبال نے بھی اپنی نظم "تقدیر" میں اس ابلیسی ذہن پر خوب چوٹیں کی ہیں۔ اور ابلیس سے اعتراف کروایا ہے۔ کہ ترکِ سجدہ اس نے پہلے کیا، بعد میں اسے سوجھا کہ یہ اس کی تقدیر میں تھا۔ مکار، ریاکار، کمزور لوگوں کا یہی شیوہ ہوتا ہے۔ اچھے کاموں میں تساہل برتنے والے اکثر تقدیر کا سہارا لیتے ہیں رومی چاہتے ہیں کہ ہم اس قسم کی ابلیسانہ کج بحثیوں سے باز آئیں۔ الٰہی احکام کی پابندی کریں۔ اور اپنی خودی کو عشق سے مستحکم کر کے اعلیٰ مقاصد کے حصول میں پوری سرگرمی دکھائیں۔ حقیقی عاشق خود کو مجبور محسوس نہیں کرتا۔ یہ غیر عاشق ہے جسے جبر واقعی مجبور کر دیتا ہے۔ عاشق میں ایسی تبدیلی آگئی ہے کہ اس میں جبر کا وہ احساس نہیں رہتا جو معمولی انسان میں ہوتا ہے، وہ عشق میں ڈوبا ہوا عبادت و ریاضت کیے جا رہا ہے۔ خدا کا ایسا ہی بندہ صحیح معنوں میں آزاد ہوتا ہے۔ مشہور ہے کہ بہلول نے ایک دفعہ ایک درویش سے پوچھا کہ بتاؤ کیسی گزر رہی ہے؟ اس نے جواب دیا دنیا کے سارے کام میری ہی مرضی سے ہو رہے ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ جس نے اپنی مرضی کو مرضیٔ خداوندی میں فنا کر دیا ہے۔ اس کا معاملہ ہی دوسرا ہے۔ وہ جو کچھ کرتا ہے خدا کے لیے کرتا ہے اور اس کے خیال میں جو کچھ ہو رہا ہے خدا کی مرضی سے ہو رہا ہے۔ اور وہ اسے منظور ہے۔ جو متقی ہوتے ہیں وہ خدا کے محبوب بن جاتے ہیں۔ اور کون عاشق ہے جو اپنے معشوق کا خیال نہ رکھے۔ رومی مثنوی میں واضح الفاظ میں کہتے ہیں کہ خدا کے لیے جینے والے متقیوں کی ہر آرزو پوری ہو کر رہتی ہے۔ اقبال کا آئیڈیل انسان بھی خودی کو اس قدر بلند کر لیتا ہے کہ خدا خود اس کی رضا پوچھتا ہے۔ یعنی پر قوت شخصیت کا مالک اپنی دنیا آپ پیدا کر لیتا ہے اسے ناسازگار کو سازگار بنانے میں لطف آتا ہے۔ خالد کی طرح قوی انسان

---

[1] مثنوی، نکلسن اڈیشن، دفترِ سوم، بیت ۱۳۶۷۔

[2] مثنوی، دفترِ چہارم، ۱۳۹۴ - ۱۳۹۷

ساری دنیا کو تباہی سے بچا سکتا ہے۔ لیکن کمزور خود تباہ ہو جاتا ہے۔ کیا یہ صحیح نہیں کہ شکست کمزوری کی ہوتی ہے۔ اقبال کے لفظوں میں کمزوری "غارت گرِ حیات" ہے۔ رومی قوت کو کمزوری کے لفظوں میں نہیں سوچتے۔ وہ زیادہ تر فقر و درویشی پر زور دیتے ہوئے تقوے کی تعلیم دیتے ہیں کہ بالآخر درویشی یعنی قوتِ روحانی ہی کامیابی کی ضامن ہے۔ درویشی مادیات سے بے نیازی، خواہشاتِ نفسانی سے اجتناب، صبر و حلم اور محبتِ خداوندی سے عبارت ہے۔ درویش وہ ہیں جنھوں نے خدا کی راہ میں جان کی بازی لگا دی ہے۔ چنانچہ رومی فیہ مافیہ میں کہتے ہیں کہ مذہبی و دنیوی کوئی مقصد ایسا نہیں جو درویش کو حاصل نہ ہو[1] مرید ہندی بھی ایسی ہی خیال درویشی کے قائل ہیں۔

بانشۂ درویشی درساز و دمادم زن ۔۔۔ چوں پختہ شوی خود را بر سلطنتِ جم زن

درویشی کا مدعا رضاے الٰہی ہے۔ جو نشۂ عشقِ الٰہی میں سرشار ہے اسے یہ محسوس بھی نہیں ہوتا کہ جو کچھ وہ کر رہا ہے آزادی سے کر رہا ہے مجبور ہو کر۔ یہ تو فتنہ انگیز عقل ہے جو جبر و اختیار کے سلسلے میں کج بحثی کرتی ہے۔ عاشق اپنے معشوق کے لیے بے تکلف اور بے محابا کام کیے جاتا ہے اسی لیے رومی اپنی مثنوی (جلد پنجم) میں کہتے ہیں کہ اگر انسان محبتِ خداوندی سے مست ہو جائے تو اس کا اختیار الٰہی اختیار سے اس طرح ہم آہنگ ہو جائے گا کہ جبر و اختیار کا سارا قصہ ہی ختم ہو جائے گا۔

اقبال اپنے طور پر کہتے ہیں کہ ضبطِ نفس کے جبر سے ایسا اختیار پیدا ہوتا ہے، کہ آپ پوری کائنات کو اپنے سانچے میں ڈھال سکتے ہیں۔ یہ بے عملی کی مجبوری نہیں، عمل کا اختیار ہے۔ ایسا عمل جس سے زندگی جنت بن جاتی ہے۔ تم عمل سے کام لے کر قلزم بن سکتے ہو۔ اور اگر بے عمل رہے تو شبنم بن کر یعنی کمزوری کی حالت میں شبنمی یعنی افتادگی تمھاری تقدیر بن جائے گی وہ مجبور رہے کہتے ہیں ذرا چل کر تو دیکھو کس نے کہہ دیا کہ تمھارے پیروں میں زنجیر ہے؟

بپائے خود مزن زنجیرِ تقدیر

اپنے شعور کو تبدیل کر کے، اپنی تشکیلِ نو کر کے دیکھو۔ کہ تم میں کیسی جہاں ساز طاقت پیدا ہو جاتی ہے قرآن کہتا ہے کہ اللہ نے ہر چیز بنائی اور اس کی تقدیر مقرر کی (۵۴ : ۵۰) اس لیے اگر تم نئی تقدیر چاہتے ہو تو بالکل بجا ہے۔ خدا کی تقدیرات لا انتہا ہیں اور تم ان میں سے اپنے حسبِ منشا اپنی تقدیر کا انتخاب کر سکتے ہو[2] تقدیر کیا ہے؟ اس سوال کا جواب دیتے ہوئے اقبال نے الٰہیاتِ اسلامیہ کے دوسرے خطبے میں کہا ہے کہ وہ خارج سے عائد کردہ ظالم قسمت نہیں۔ "خلق کل شئی، وقدرہ تقدیرا" کے مصداق خدا نے ہر شے کی تقدیر مقرر کر دی ہے۔ لیکن یہ سختی سے کام لینے والے آقا کی طرح کارفرما نہیں یہ شے کے اندر مضمر اس کے قابلِ تحقیق امکانات سے عبارت ہے۔ جو بغیر کسی بیرونی دباؤ کے کارفرما ہوتے ہیں۔ غرض رومی و اقبال انسان کو بڑی حد تک مختار تصور کرتے اور اس کی ذمہ داریوں کی طرف توجہ دلاتے ہیں۔ اثباتِ اختیار کے سلسلے میں رومی مختلف دلائل پیش کر کے اسے دین و تقوے کے کاموں میں سرگرم رہنے کی ترغیب دیتے ہیں۔ ایک دیندار متقی کے پاکیزہ باطن میں بدی خیر میں اس طرح بدل جاتی ہے۔ جیسے کہ قطراتِ بارش موتیوں میں تبدیل ہو جاتے ہیں۔

---

[1] فیہ مافیہ، تہران اڈیشن، ص ۱۰۰،

[2] کلیاتِ اقبال، فارسی، ص ۶۹۵، جاوید نامہ ص ۱۰۷

اس نے خوشبوئے وحدت پائی ہے اور وہ خیر و شر کی دوئی سے بالا ہو گیا ہے۔ خیر و شر اور جبر و اختیار کے سارے جھگڑے تصفیئے رومی کی اصطلاح میں محبت کے ہاتھوں اور اقبال کے لفظوں میں خودی کے ہاتھوں ختم ہو جاتے ہیں۔ انسان کی نظر میں پوری دنیا خودی سازی کی ایک کارگاہ ہے۔ شر کی طاقتوں سے نبرد آزمائیوں میں خودی کو مزید قوت حاصل ہوتی ہے۔ اصل میں خیر و شر کا ماخذ ایک ہے۔ اقبال ایک دفعہ بانگِ درا میں، اور ایک دفعہ پیامِ مشرق میں 'خیر و شر کے ایک غیر ممیز' وحدت سے نکلنے کا ذکر کرتے ہیں۔[1] لیکن برخلافِ رومی وہ اس وحدت کو صرف محسوس کرنے پر اکتفا نہیں کرتے۔ ان کا ردِ عمل ہے وہ حیاتِ روزانہ کے اعمال و افعال میں خود کو مختار سمجھ کر قدم اٹھانے کی تلقین کرتے ہیں۔ ان کا مقصد جسمانی، ذہنی، اخلاقی ہمہ جہتی ترقی ہے۔ نارمل شخصیت میں ایک قسم کا تناؤ برسرِ کار ہوتا ہے۔ اس تناؤ کو جو چیز برقرار رکھتی ہے۔ وہ خیر ہے۔ جو ڈھیل دیتی ہے' وہ شر ہے۔ رومی نے اپنی مثنوی (جلد ششم) میں کہا ہے کہ اگر انسان زاغ صورت نہ بنے اور اپنی صلاحیتوں سے کام لے تو باز کی طرح زندگی بسر کر سکتا ہے۔ زاغ اور باز دونوں کے پر ہیں لیکن باز اپنے پروں سے کام لے کر بادشاہ تک پہنچ جاتا ہے۔ یعنی انسان کی سربلندی اس کی ہمت پر منحصر ہے۔ بالِ جبریل میں رومی کے ساتھ خیالی مکالمے میں اقبال نے رومی کے اس شعر کو نقل کر کے ان کے فلسفۂ اختیار سے اپنی کامل ہمنوائی کا اظہار کیا ہے۔ اچھا عمل کیا ہے اور برا کیا ہے؟ یہ اسی وقت سمجھ میں آسکتا ہے۔ جب حیات خود شارحِ حیات بن جائے۔ مطلب یہ ہے کہ شاہراہِ حیات پر ہر طرح کی مشکلات سے مقابلہ کرتے ہوئے گزر جاؤ۔ خیر کیا ہے؟ شر کیا ہے؟ تمھیں خود عملاً پتہ چل جائے گا۔ فعّال زندگی ہی زندگی کے اسرار بے نقاب کر سکتی ہے۔ ایسی جنت سے اقبال بیزار ہیں۔ جہاں بغیر کام کئے ہر چیز مفت مل جائے یہ انسان کی فطرت میں شامل ہے کہ وہ کوئی امید باندھے، کوشش اندھیرے، کوشش کرے، اور پھر اس کی آرزو بر آئے۔ ہو سکتا ہے کہ اس کی کوشش اندھیرے میں ایک جست ثابت ہو۔ بہرحال کوشش ضروری ہے۔

کوششِ بیہودہ بہ از خفتگی

کاش سماج ایسا صحت مند ہو کہ انسان اثباتِ خودی سے کام لے کر اپنے پورے قد کو پہنچنے میں، خود کو آزاد محسوس کرے، مگر کیا ایسا معاشرہ ہمیشہ ملتا ہے؟ یا یہ محض خواب ہے؟ اور کیا انسان کی توانائیاں ہمیشہ اپنے شباب پر رہتی ہیں؟ معاملہ کچھ بھی ہو یہ خیال کہ ہم کچھ کر سکتے ہیں۔ اور یہ کہ بالآخر خیر شر پر غالب ہو کر رہے گا، کس قدر خوش آیند ہے!

---

[1] کلیاتِ اقبال' اردو، ص ۹۹، بانگِ درا، ص ۹۹ کلیاتِ اقبال، فارسی، ص ۲۲۳، پیامِ مشرق، ص ۵۲

محمد حسین آزاد

(حصہ اول و دوم)

از

ڈاکٹر اسلم فرخی

اقبال اور ہم

ڈاکٹر آفتاب احمد صدیقی

اقبال خوب خوب پڑھے گئے، پڑھے گئے، ان پر جی کھول کھول کر لکھا گیا، لکھایا گیا، ان کے کلام کو طرح طرح سے گایا گیا گنگنایا گیا۔ گلی گلی اور کوچہ کوچہ میں ریڈیائی لہروں اور ٹیلی وژن کے اسکرینوں پر اور یہ سلسلہ اب بھی جاری ہے مگر یہ توفیق کتنوں کو ہوتی کہ ان کے فرمودات پر عمل کرنا تو الگ رہا، سمجھنے کی طرح سمجھنے کی کوشش کرتے۔

اقبال کے کلام کی تشریحیں، تجزیے اور افرنگ گزیدہ، دانشوروں کی ان پر آنکھیں کھول دینے والی تنقیدیں پڑھیں، سنیں، دیکھیں اور اب خوبی تقدیر سے ان کے فارسی کلام کے منظوم اردو ترجموں سے بھی ان دونوں سبق اور عبرت دونوں بہ یک وقت حاصل ہوتے رہتے ہیں پھر بھی یہ کہے بغیر۔

شرحِ او کردند اورا کس ندید		معنیٔ او چوں غزال از ما رمید
"رقص تن" از حرف او آموختند		چشم را از "رقص جان" بر دوختند[1]

رہا نہیں جاتا۔

کاش اقبال کے "رقص تن" سے لطف اندوز ہونے والے ایک نظر ان کے "رقص جاں" پر بھی ڈال سکتے۔

کیا ہم میں سے ایک شخص بھی اقبال کے ان فرمودات کو (آپ چاہیں تو شکایتیں بھی کہہ سکتے ہیں)

۱۔ چو رختِ خویش بربستم ازیں خاک		ہمہ گفتند با ما آشنا بود
ولیکن کس نہ دانست ایں مسافر		چہ گفت و با کہ گفت و از کجا بود

۲۔ کم نظر، بیتابیٔ جانم ندید		آشکارم دید و پنہانم نہ دید

ناروا یا بیجا کہنے کی جرأت کر سکتا ہے۔

اقبال نے مغرب سے بہت کچھ سیکھا، لیکن آنکھیں بند کر کے نہیں، کھول کر، اس لیے اس سے خاطر خواہ فائدہ اٹھایا ہمیں

---

[1] جاوید نامہ ص ۲۰۹

[2] ارمغان حجاز ص ۱۲۹

چونکہ بہتر مواقع اور سہولتیں حاصل تھیں اس لیے مغرب سے سیکھ تو نہ جانے کیا کیا کچھ لیا، مگر اس "سیکھ" سے فائدہ اٹھانا تو الگ جو گرہ میں تھا اس سے بھی ہاتھ اٹھا بیٹھے، کاش ہم نے "استفادے" اور تقلید کے فرق و فاصلہ کو ترقی پسندی کی بھینٹ نہ چڑھا دیا ہوتا

تقلید اندھا دھند پیروی کا نام ہے، اس میں اچھے برے، جائز و ناجائز اور حرام و حلال کے طوطے نہیں پالے جاتے اس کی معراج تو بس مٹھو بیٹا بن جانے میں ہے۔ اس کے علم بردار تنقید کے تیر باراں سے بچنے کے لیے، شریف النفس حالی کے بھی کے اس مشورہ کو۔

حالی اب آؤ پیروئ مغربی کریں بس اقتدائے مصحفی و میر ہو چکی

اپنی سپر تو ضرور بنا لیتے ہیں، مگر یہ بھول جاتے ہیں کہ یہ مشورہ کب کسی نے دیا ہے اور کس پر آشوب دور میں دیا گیا تھا۔ حالی کا دور محکومی، غلامی اور دار و گیر کا دور تھا، اس لیے جو باتیں "سلطنت اور کشور کشائی" کے لیے ضروری ہوتی ہیں، ان کی اس وقت واقعی ضرورت نہ تھی مگر سوال یہ ہے کہ کیا وہ ضرورت اب بھی باقی ہے؟ پھر بقول اکبر الہ آبادی

تقلید مغربی میں ہیں سب کے حواس گم ایسی یہ تپ چڑھی ہے کہ چہرے اتر گئے

کا کیا جواز ہے۔

"استفادہ" کسب کے دوران "تنقید" کو مقدم رکھتا ہے۔ اور کسی چیز کو قبول یا رد کرنے کے لیے "خذ ما صفا ودع ما کدر" کو اپنا معیار قرار دیتا ہے۔

"قبول" اور "رد" کا یہی معیار اقبال کا بھی تھا۔ یہی وجہ ہے کہ وہ ہر چمک دار چیز کو نہ تو سونا کہہ سکے اور نہ تقلید مغرب کو ہم جیسے "انحطاط خویش" کو "تہذیب"[1] کا خوش نما نام دے کر اترانے والوں کی طرح فلاح و نجات کا واحد ذریعہ سمجھنے پر آمادہ ہوتے۔ اس سے انہیں یہ نقصان تو ضرور پہنچا کہ "احساس کمتری" کا جو طرۂ امتیاز انعام کے طور پر ہم نے حاصل کیا ہے۔ وہ اس سے محروم رہے، پھر بھی وہ گھاٹے میں نہیں رہے۔ کیونکہ اسی محرومی نے انہیں خود شناسی، اور خودداری کی قدر و قیمت بتا کر، خود اعتمادی کی راہ دکھائی جس پر چل کر وہ نہ صرف "خودی" کا اپنا فلسفہ پیش کر سکے بلکہ بہ بانگ دہل اس اعلان سے بھی نہ جھجکے۔

سرودِ رفتہ باز آید کہ ناید نسیمے از حجاز آید کہ ناید
سرآمد روزگارِ ایں فقیرے دگر دانائے راز آید کہ ناید

دوسری طرف خدا بھلا کرے ہماری "ناخوش اندیشی" یا "ترقی پسندی" کا کہ ہم جو کچھ کہتے یا لکھتے ہیں اس کی صحت پر ہمیں اس وقت تک اعتماد نہیں ہوتا، جب تک کسی پیر مغرب کے "قول" کا سہارا نہ مل جاتے۔

ہم خوصاً ہمارے مغرب زدہ دانشوروں اور اقبال "فکر" میں تضاد کی حد تک جو فرق ہے اس کی وجہ یہی ہے کہ جہاں ہم نے ہاتھ باندھ اور سر جھکا کر "مغرب" کے حضور میں گھٹنے ٹیک دیئے ہیں، اقبال نے اس کی آنکھوں میں انکھیں ڈال اس کو دیکھا ہی نہیں پرکھا ہے۔ اقبال کی اس "پرکھ" کے نتائج کو قبول یا رد کرنے کے لیے کیا ضروری نہیں کہ انہیں ایک نظر دیکھ لیا جائے۔

---

[1] "آنحطاطِ خویش را تہذیب گفت" اقبال

قدحِ خرد فروزے کہ فرنگ داد مارا ہمہ آفتاب لیکن اثرِ سحر ندارد[1]

نظر کو خیرہ کرتی ہے چمک تہذیبِ حاضر کی یہ صناعی مگر جھوٹے نگوں کی ریزہ کاری ہے[2]

این خراباتِ فرنگ است و ز تاثیرِ میش آنچہ مذموم شمارند نمایند محمود[3]

بہ افرنگی بتاں دل باختم من ز تابِ دیریاں بگداختم من[4]

چناں از خویشتن بیگانہ بودم چو دیدم خویش را نشناختم من

ز میناے کہ خوردم در فرنگ اندیشہ تاریک است

سفر ورزیدۂ خود را نگاہِ راہ بینے دہ[5]

گرچہ دارد شیوہ ہائے رنگ رنگ من بجز عبرت نہ دیدم از فرنگ[6]

ما ہمہ افسونیِ تہذیبِ غرب کشتۂ افرنگیاں بے حرب و ضرب[7]

اور پھر چیخ اٹھتے ہیں۔

در گزر از جلوہ ہائے رنگ رنگ خویش را دریاب از ترکِ فرنگ[8]

اے بہ تقلیدش اسیر آزاد شو دامنِ قرآں بگیر آزاد شو[9]

اقبال کی فرنگ، افرنگ، یا کلیسا سے یہ بیزاری بے جا یا بلا وجہ نہیں، اس بیزاری کے ان کے پاس متعدد وجوہ ہیں مضبوط اور پہاڑ کی طرح مستحکم:۔

تفریقِ ملل حکمتِ افرنگ کا مقصود اسلام کا مقصود فقط ملتِ آدم[10]

۱؎ زبورِ عجم ص ۵۷

۲؎ بانگِ درا ص ۲۷۴

۳؎ پیامِ مشرق ص ۲۸۳

۴؎ ارمغانِ حجاز ص ۷۴

۵؎ زبورِ عجم ص ۳۰

۶؎ جاوید نامہ ص ۷۲

۷؎ پس چہ باید کرد ص ۵۰

۸؎ جاوید نامہ ص ۸۰

۹؎ جاوید نامہ ص ۷۲

۱۰؎ ضربِ کلیم ص ۵۸

اور یہ اہل کلیسا کا نظام تعلیم ایک سازش ہے فقط دین و مروت کے خلاف[1]

دانش مغربیاں، فلسفۂ مشرقیاں ہمہ بتخانہ و در طوف بتاں چیزے منیست[2]

اور جب یہ قیامت دیکھتے ہیں۔

مومن از افرنگیاں دید آنچہ دید
فتنہا اندر حرم آمد پدید[3]

تو صبر کا دامن ہاتھ سے چھوٹ جاتا ہے، قوت برداشت جواب دے جاتی ہے اور بے اختیار منہ سے نکل جاتا ہے۔

فریاد از افرنگ و دلآویزی افرنگ فریاد ز شیرینی و پرویزی افرنگ
عالم ہمہ ویرانہ ز چنگیزی افرنگ[4]

"چنگیزی افرنگ" ہمارے لیے دور غلامی میں بھی سب سے بڑا فتنہ تھا، اور آج بھی ہے۔ اس سے نجات کی بقول اقبال ایک ہی صورت ہے اور وہ ہے:-

"معمارِ حرم باز بہ تعمیر جہاں خیز"

مگر "معمارِ حرم" کو "تعمیر دیر" سے فرصت کب ہے جو اس طرف توجہ دے سکے۔ "تعمیر دیر" کی ایک دو نہیں بہت سی صورتیں ہیں، مثال کے طور پر انگلش میڈیم اسکولوں ہی کو لے لیجئے کیا ان کی سرپرستی "تعمیر دیر" کے مترادف نہیں۔ کوئی ہے جو اس حقیقت کو جھٹلا سکے۔

خشت اول چوں نہد معمار کج تا ثریا می رود دیوار کج

"تعمیر دیر" سے مراد ہر وہ شعوری یا غیر شعوری، انفرادی یا اجتماعی قول، فعل اور عمل ہے جو ہماری تہذیب، تمدن، ثقافت، روایات یا یہ کہہ لیجیے کہ اسلامی اقدار و روایات کے خلاف یا ان کے ضعف کا باعث ہو۔

کیا ہم دانستہ یا نادانستہ طور پر ایسے افعال کے مرتکب نہیں ہو رہے جو من حیثیت القوم ہمارے لیے مضر ہی نہیں تباہ کن ہیں، اور جو زیادہ تر دین ہیں اس غلامانہ انداز فکر و نظر کی جس کا بڑا خوبصورت اور جاذب قلب و نظر نام "ترقی" رکھ لیا گیا ہے۔

اس انداز نظر کو نظر انداز کیے بغیر، جہاں تک میں سمجھتا ہوں اقبال تک رسائی ممکن نہیں انہیں سمجھنے کی طرح سمجھنا ہے تو ان کے اس مشورہ پر عمل کرنا ہی ہوگا۔

---

[1] ضرب کلیم ص ۸۶
[2] پس چہ باید کرد ص ۶۷
[3] جاوید نامہ ص ۴۶
[4] زبور عجم ص ۸۳

مثل آئینہ مشو محو جمال دگراں از دل و دیدہ فرو شوی خیال دگراں
آتش از نالۂ مرغانِ حرم گیر و بسوز آشیانے کہ نہادی بہ نہال دگراں
در جہاں بال و پرِ خویش کشودن آموز کہ پریدن نتواں با پر و بال دگراں [1]

---

[1] پیام مشرق صہ ۱۷۴

علامہ اقبالؒ کی شخصیت اور فن پر لکھی جانے والی پہلی کتاب

اقبالؒ

مصنفہ : احمد دین (مصنّف "سرگزشت الفاظ)

مرتبہ : مشفق خواجہ

یہ کتاب پہلی ۱۹۲۳ء میں طبع ہوئی تھی اور اس ایڈیشن کے تمام نسخے جلا دیئے گئے تھے۔ دوسری مرتبہ یہ کتاب ۱۹۲۶ء میں ترمیموں اور اضافوں کے ساتھ شائع ہوئی تھی۔ نئے ایڈیشن میں متن ۱۹۲۶ء کے ایڈیشن پر مبنی ہے اور ۱۹۲۳ء کے ایڈیشن کے تمام حذف شدہ مباحث اور اختلافات کو کتاب کے آخر میں شامل کر دیا گیا ہے۔ کتاب کے شروع میں مرتب نے طویل مقدمہ لکھا ہے جس میں احمد دین کے حالات زندگی، ادبی کاموں اور علامہ اقبالؒ سے ان کے تعلقات کی تفصیل پیش کی گئی ہے۔

صفحات : ۵۲۸

قیمت : ۴۰ روپے

انجمن ترقی اُردو پاکستان

بابائے اردو روڈ کراچی، نمبر ۱

حکیمِ اُمّت

ساقی جاوید

حکیم امّت! سلام تجھ کو
تو ارضِ مشرق کا وہ مفکّر
کہ حرفِ حق ہے کلام تیرا
پیامِ مشرق پیام تیرا
دلوں پہ نقشِ دوام تیرا
لہو کو تو نے حرارتیں دیں
نئی سحر کی بشارتیں دیں
عجب تو اپنے وجود میں تھا
تو ایک کربِ نمود میں تھا
کہ ہاتھ میں جو قلم تھا تیرے
سوال کرتا رہا خدا سے
کتاب لکھتا رہا خودی کی
وہ جذب تیرا
سرور تیرا
کہ اپنے لفظوں میں تو جو اُترا
تو لفظ تیرے اذاں بلب تھے
ہمہ تلاش و ہمہ طلب تھے
گرفتِ گوش و زباں میں کب تھے
حکیم امّت! سلام تجھ کو
کہ تو نے اہلِ حرم کو تاب فراتؔ و نیلؔ و چناب دی ہے
چراغِ عظمت کیا ہے روشن
زمینِ مشرق کو روشنی کی کتاب دی ہے۔

اقبال اور ورڈسورتھ

از: پروفیسر علیم صدیقی

انگریزی ادب کے جن شعراء سے اقبال کو ذہنی قربت اور دلی لگاؤ تھا ان میں رومانی تحریک کے علمبردار ورڈسورتھ کو ایک اہم مقام حاصل ہے علامہ کو ورڈسورتھ سے اس قدر عقیدت تھی کہ ایک بار انھوں نے لکھا تھا کہ ورڈسورتھ نے انھیں الحاد سے بچالیا اقبال اور ورڈسورتھ کی شاعری کا مطالعہ کیجیے تو ان ہر دو حضرات میں کئی ایسی مماثلتیں ملتی ہیں جو انھیں ذہنی اعتبار سے قریب کرتی ہیں۔

اقبال اور ورڈسورتھ نے جس ماحول میں تعلیم حاصل کی وہ ان کے لیے آئندہ عملی زندگی میں ممد و معاون ثابت ہوا۔ اقبال اسکاچ مشن اسکول سیالکوٹ، گورنمنٹ کالج لاہور اور بعد ازاں کیمبرج میں اعلیٰ تعلیم سے بہرہ ور ہوئے اور اچھے اساتذہ کی سنگت اور سرپرستی نے ان کے ذہن کو جلا بخشی۔ ورڈسورتھ نے ابتدائی تعلیم HAWKSHEAD اسکول میں حاصل کی اور اعلیٰ تعلیم کے شوق نے اسے انگلستان کی شہرہ آفاق کیمبرج یونیورسٹی سے منسلک کیا جہاں اس نے سینٹ جان کالج کیمبرج میں اپنی ذہنی صلاحیت کو ابھارا کیمبرج پہنچ کر ورڈسورتھ نے صرف کلاسیک کے مطالعہ کے سلسلے میں گوشہ تنہائی اختیار نہ کی بلکہ اس کی متجسس طبیعت نے انگلستان کے آس پاس کے علاقوں سے مثلاً یارک شائر، ڈربی شائر اور لیک لینڈ کی وادیاں جو فطرت کے مناظر سے مالا مال تھیں سیر کروائی اور مناظر قدرت کے قریبی مطالعہ کا موقع ہاتھ آیا۔ علامہ اقبال بھی سیالکوٹ اور لاہور کے آس پاس کے علاقوں سے جو قدرت کی رنگینیوں کے شاہکار تھے متاثر ہوئے اور جب وہ اعلیٰ تعلیم کے لیے انگلستان اور جرمنی تشریف لے گئے وہاں بھی مناظر قدرت سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے اس لیے ان کے ہاں ہمالہ اور کنار رادی کے ساتھ ساتھ دریائے نیکر، ہائیڈلبرگ کے کنارے پر بھی نظمیں ملتی ہیں اقبال کے ہاں بے شمار عناصر فطرت جن میں ندی نالے، پہاڑ، بادل، چاند، سورج، ستارے شامل ہیں اپنا جلوہ دکھاتے ہیں۔ صبح و شام اور رات کے مناظر کی بھی اس خوبصورتی سے عکاسی کی گئی ہے کہ ہر منظر اپنے طور پر بے نظیر ہے چند اشعار پیش خدمت ہیں:

اے ہمالہ اے فصیل کشور ہندوستان
چومتا ہے تیری پیشانی کو جھک کر آسمان
ایک جلوہ تھا کلیم طور سینا کے لیے
تو تجلی ہے سراپا چشم بینا کے لیے (ہمالہ)

ساحلِ دریا پہ میں اک رات تھا محوِ نظر
گوشۂ دل میں چھپائے اک جہانِ اضطراب
شب سکوت افزا، ہوا آسودہ، دریا نرم سیر
تھی نظر حیراں کہ یہ دریا ہے یا تصویرِ آب
جیسے گہوارے میں سو جاتا ہے طفلِ شیر خوار
موجِ مضطر تھی کہیں گہرائیوں میں مستِ خواب

(خضرِ راہ)

سورج نے جاتے جاتے شامِ سیہ قبا کو
طشتِ افق سے لے کر لالے کے پھول مارے
پہنا دیا شفق نے سونے کا سارا زیور
قدرت نے اپنے گہنے چاندی کے سب اتارے

(بزمِ انجم)

صف باندھے دونوں جانب بوٹے ہرے ہرے ہوں
ندی کا صاف پانی تصویر لے رہا ہو
پانی کو چھو رہی ہو جھک جھک کے گل کی ٹہنی
جیسے حسین کوئی آئینہ دیکھتا ہو
مہندی لگائے سورج جب شام کی دلہن کو
سرخی لئے سنہری ہر پھول کی قبا ہو۔

(ایک آرزو)

ورڈسورتھ کے ہاں بھی طلوعِ آفتاب کا منظر، غروبِ آفتاب کی رنگینی، چاند تارے، قوسِ وقزح، آبشار، پرندوں کا چہچہانا، موسمِ بہار کی فرحت، موسمِ گرما کی حوصلہ شکن شدت، کوئل کی کوک اور ساتھ ہی ساتھ دوشیزہ کے دل کی ہوک، فلک بوس پہاڑوں کی عظمت، دشت و صحرا کی ہیبت، سبزہ کا مخملی بستر اور نہ جانے کتنی ایسی باتیں ہیں جن کا اس کے ہاں بھرپور اظہار ہے۔ چند اشعار ملاحظہ فرمائیے۔

Earth has not anything to show more fair.
May teach you more of man
A sight so touching in its majesty.
This city now doth like a garment wear.
The beauty of the morning silent bare.

Ships, towers, domes threatres and temples lie.
All bright and glittering in the smokeless air.
Never saw I never felt a calm so deep.
The river glideth at his own sweet will.
Dear God, the very houses seem asleep.
And all that mighty heart is lying still!

(Lines composed upon Westminster Bridge).

It is a beauteous evening calm and free.
The Holy time is quiet as a Nun.
Breathless with adoration.
The silence that is in the starry sky.
The sleep that is among the lonely hill.

It was an April morning fresh and clear
The rivulet delighting in its strength,
Ran with a young man's speed.
Flaunting summer when he throw
His soul into the briar rose.

My heart leaps up when I behold
A rainbow in the sky,
So was it when my life began.
So is it now I am a man.
I wandered lonely as a cloud.
When all at once I saw a cloud,
A host of golden daffodils

Beside the lake, beneath the trees.
Fluttering and dancing in the bree ze.

جہاں تک مناظرِ فطرت کی عکاسی کا تعلق ہے اقبال اور ورڈسورتھ میں کافی مماثلتیں ملتی ہیں لیکن جب تسخیرِ فطرت کا معاملہ آتا ہے تو ان ہر دو شعراء کے نظریات میں اختلاف پایا جاتا ہے اقبال شیدائے فطرت ہونے سے زیادہ حریفِ فطرت نظر آتے ہیں اقبال کے ہاں ابتدائی دور میں فطرت سے گہرا لگاؤ ملتا ہے لیکن ان کا متجسس دماغ کئی ارتقائی منازل طے کرنے کے بعد اس نتیجہ پر پہنچا کہ انسان کو چاہیئے کہ وہ فطرت کی بے رنگ غلامی اور اندھی تقلید کے بجائے اس کا مدِ مقابل بن جائے اور فطرت کو تسخیر کرنے کی کوشش کرے چنانچہ فرماتے ہیں :

فطرت کی غلامی سے کر آزاد ہنر تو صیاد ہیں مردانِ ہنر مند کے نخچیر

بال جبریل میں اقبال نے ایک جگہ اپنی دنیا کا مقابلہ دنیائے فطرت سے کرتے ہوئے اپنی محکومی و مجبوری کا ذکر کیا ہے اور انھیں قدرت کے اس فیصلہ سے اختلاف ہے کہ فطرت جیسی ہے اسے ویسا ہی رہنے دیا جانا چاہیئے وہ چاہتے ہیں کہ قدرت نے بے شمار چیزیں انسان کے تصرف میں دی ہیں وہ اِن تمام کو قابو میں لاتے ہوئے مزید اُن تمام قدرت کے راز سربستہ کو آشکار کرے جو اس کی نظر سے اوجھل ہیں چنانچہ فرماتے ہیں :

کھول آنکھ، زمیں دیکھ، فلک دیکھ، فضا دیکھ
مشرق سے اُبھرتے ہوئے سورج کو ذرا دیکھ
ہیں تیرے تصرف میں یہ بادل یہ گھٹائیں
یہ گنبدِ افلاک یہ خاموش فضائیں
یہ کوہ، یہ صحرا، یہ سمندر، یہ ہوائیں
تھیں پیشِ نظر کل تو فرشتوں کی ادائیں
آئینہ ایام میں آج اپنی ادا دیکھ
خورشیدِ جہاں تاب کی ضو تیرے شرر میں
آباد ہے اک تازہ جہاں تیرے ہنر میں
جنت تیری پنہاں ہے ترے خونِ جگر میں
اے پیکرِ گل کوششِ پیہم کی جزا دیکھ

موجودہ صدی کے پچھلے چند سالوں میں سائنسدانوں نے چاند پر پہونچنے کی کوشش میں جو کامیابی حاصل کی ہے اور مریخ و دیگر سیاروں تک رسائی کی کوشش میں مصروف عمل ہیں یہی وہ تسخیرِ فطرت کا عمل ہے جس کا اقبال اپنی نظموں میں بار بار ذکر کر چکے ہیں اس طرح اقبال چاہتے ہیں کہ انسان شیدائے فطرت بننے کے بجائے حریفِ فطرت بنے اور اسی میں اس کی کامیابی کی ضمانت ہے۔

ورڈسورتھ کی شہرہ آفاق نظم کا مطالعہ کیجیے یہی وہ نظم ہے جس میں ہمیں ورڈسورتھ فطرت کے مطالعہ میں تمام ارتقائی منازل طے کرتا ہوا ملتا ہے اپنی زندگی کے ابتدائی ایام میں وہ ایک کھلنڈرا لڑکا نظر آتا ہے جس کو صرف کھلی فضا اور پہلہاتے کھیت سے دلچسپی تھی جوانی میں اس نے اپنا وقت پہاڑوں اور وادیوں کی جادہ پیمائی میں گذارا اور قدرت کے بیرونی دلکش مناظر سے لطف اندوز ہوتا تھا۔

In youth from rock to rock I went
From hill to hill in discontent
of pleasu:e high and turbulent
Most pleased when most uneasy.
The sounding cataract
Haunted me like a passion the tall rock.
The mountain and the deep gloomy woods,
Their colour and their forms were then to me
An appetite; a feeling and love.

اس کے بعد اچانک اس میں ایک تبدیلی رونما ہوتی ہے جس کی آواز سب سے پہلے ہمیں اس کی نظم NUTTING میں سنائی دیتی ہے واقعہ یوں ہے کہ ایک مرتبہ شاعر صبح سویرے جب سیر سے واپس ہو رہا تھا کہ طبیعت کی مستی نے اسے ایک درخت پر پتھر پھینکنے کو اکسایا جس سے درخت کے پتوں میں ایک عجیب سرسراہٹ پیدا ہوئی اس بے جا سرسراہٹ نے شاعر میں ایک عجیب کیفیت پیدا کی اور اسے اپنے فعل پر ندامت ہوئی کہ اس نے خواہ مخواہ درخت پر سنگ باری سے ماحول کے سکوت کو توڑا ہے اس واقعہ کے بعد ورڈسورتھ کا مزاج فلسفیانہ رنگ اختیار کرتا ہے اور یہیں سے فطرت کے مطالعہ میں سنجیدگی رونما ہوتی ہے جو آخری وقت تک اس کی شاعری میں کارفرما نظر آتی ہے۔ وہ مناظر فطرت کا مطالعہ ایک اور انداز سے کرنے لگا۔

A spirit that impels
All thinking things, all objects of all thoughts
And rolls through all things.

ورڈسورتھ فطرت کی رعنائیوں سے اس قدر مغلوب ہوا کہ اس نے فطرت سے اپنی زندگی کے ہر موڑ پر رہنمائی حاصل کرنے کی کوشش کی اور اسی میں اس کو اپنی نجات نظر آئی۔

She (Nature) can so inform
The mind that is within us, so impress
With quietness and beauty

That neither evil tongues
Rash judgements nor the sneers of selfishmen
Shall ever prevail against us.

اقبال اور ورڈسورتھ میں یہی وہ فرق ہے جو نمایاں نظر آتا ہے یعنی بچپن اور جوانی میں ورڈسورتھ فطرت کی بیرونی رعنائیوں سے محظوظ ہوتا ہے لیکن بعد ازاں اس میں ایک خاص تقدس نظر آیا اس کے برخلاف اقبال اپنے ابتدائی زمانہ میں فطرت کی سحر انگیزی کے زیر اثر رہے لیکن بعد میں فلسفہ خودی نے انہیں فطرت سے ٹکر لینے کا سلیقہ سکھایا اور فطرت کو انسان کا مدمقابل بنا دیا جس کے بغیر اس کا رزم حیات میں اپنی کشمکش جاری رکھنا ممکن نہیں۔

اقبال اور ورڈسورتھ کی شاعری میں ایک اور قدر مشترک ان ہر دو حضرات کی تصوف سے دلچسپی ہے اقبال ایک جانب رومی کو اپنا مرشد مانتے ہیں اور عطار و سنائی کو اپنا پیشوا گردانتے ہیں تو دوسری طرف انہوں نے کلام حافظ کی شدت سے مخالفت کی آخر وہ کون سی وجوہات ہیں جن کی بناء پر ان میں یہ ظاہری تضاد پایا جاتا ہے اگر ہم تصوف کی تاریخ پر نظر ڈالیں تو یہ بات ہمارے علم میں آتی ہے کہ کئی عظیم صوفی شعراء PANTHEISM یعنی نظریہ حیات وحدت الوجود کے قائل تھے اور اسی نظریہ کے زیر اثر وہ خدا بہ مقابل انسان اور کائنات کی خدا کے سامنے کوئی حقیقت نہیں یہ نظریہ تیسری صدی عیسوی سے نو افلاطونی ترجمانی اور تبصرہ کی وجہ سے مقبول ہوا اس نظریہ کے تحت ہر چیز کا منبع خدا کی ذات ہے اور اس دنیا میں جو کچھ بھی ہے وہ خدا کی ذات کا ایک عکس ہے صرف خدا کا وجود دائمی اور ہر چیز کا وجود عارضی ہوتا ہے اس کے علاوہ صوفیوں کے قول کے مطابق یہ نظریہ "ہمہ اوست" اور ہمہ از اوست پر مبنی ہے۔

اس کے علاوہ خدا صاحب الوجود ہے وہ کسی تجزیہ اور اعدادی شمار و حساب کتاب سے برتر بالا ہے مزید برآں استغراق اور تصور فنا بھی نظریہ وحدت الوجود کے اہم اجزاء ہیں ابن عربی نے نظریہ وحدت الوجود کے تصورات قرآن کی روشنی میں ثابت کرنے کی کوشش کی اردو، فارسی اور عربی کے شعراء نے اس سلسلہ میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا اور توحید کا تصور آہستہ آہستہ ان کے اشعار میں مفقود ہونے لگا اقبال نے اس نظریہ کی مخالفت کی اور خصوصاً حافظ شیرازی کی شاعری پر سخت تنقید کی حافظ شیرازی فارسی صوفیانہ شاعری کے امام مانے جاتے تھے چنانچہ خواجہ حسن نظامی مرحوم اور اکبر الہ آبادی نے علامہ کے خیالات پر نکتہ چینی کی اور حافظ کے مقام کا موثر دفاع کیا۔ علامہ اقبال نے اپنے مکاتیب میں ان ہر دو حضرات کو قائل کرنے کی کوشش کی کہ انہیں حافظ شیرازی کی بزرگی اور ان کی قادر الکلامی پر اعتراض نہیں لیکن حافظ کے کلام کے ان مضر اثرات سے جن سے کئی لوگوں کے طبائع پر حالت سکر پیدا ہوتی ہے انہیں اختلاف ہے اقبال کا خیال تھا کہ قدرت کا قانون یہ ہے کہ قوموں کے عروج و زوال پر نظریہ خودی کارفرما ہوتا ہے اس دنیا میں صرف وہی قوم اپنا وقار اور طاقت برقرار رکھ سکتی ہے جسے اپنی خودی کا احساس ہو اقبال کے خیال میں نظریہ وحدت الوجود کے مضر اثرات خودی کے لیے سم قاتل ہیں اس لیے انہیں اس پر اختلاف ہے اقبال تصوف کے خلاف نہیں تھے لیکن انہوں نے انسانی ترقی کے لیے ان تمام عجمی صوفیوں کی مخالفت کی جن کی ریشہ دوانیوں نے انسانیت کو سخت نقصان پہونچایا اور انہیں تساہل کی جانب

مائل کیا۔ چند اشعار پیش خدمت ہیں جن سے علامہ کے نظریہ تصوف اور خودی کے سمجھنے میں مدد مل سکتی ہے۔

تمدن، تصوف، طریقت تمام بتان عجم کے پجاری تمام

حقیقت خرافات میں کھو گئی یہ امت روایات میں کھو گئی

یہ ذکر نیم شبی یہ مراقبے یہ سرور تری خودی کے نگہبان نہیں تو کچھ بھی نہیں

تو شب آفریدی چراغ آفریدم سفال آفریدی ایاغ آفریدم
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
فطرت کو خرد کے روبرو کر تسخیر مقام رنگ و بو کر
ہیں تیرے تصرف میں یہ بادل یہ گھٹائیں
یہ گنبد افلاک یہ خاموش فضائیں
یہ کوہ و بیابان یہ سمندر یہ ہوائیں
تھیں پیش نظر کل تو فرشتوں کی ادائیں
آئینۂ ایام میں آج اپنی ادا دیکھ
خورشید جہاں تاب کی ضو تیرے شرر میں
آباد ہے اک تازہ جہاں تیرے ہنر میں
جچتے نہیں بخشے ہوئے فردوس نظر میں
جنت تری پنہاں ہے ترے خون جگر میں
اے پیکرِ گل کوششِ پیہم کی جزا دیکھ
خودی کیا ہے؟ رازِ درونِ حیات
خودی کیا ہے؟ بیداریٔ کائنات

ازل اس کے پیچھے ابد سامنے
نہ حد اس کے پیچھے نہ حد سامنے

خودی کا نشیمن ترے دل میں ہے
فلک جس طرح آنکھ کے تِل میں ہے

عالم سوز و ساز میں وصل سے بڑھ کے ہے فراق
وصل میں مرگ آرزو ہجر میں لذت طلب
گرمی آرزو فراق، لذتِ ہائے و ہو فراق
موج کی جستجو فراق، قطرہ کی آبرو فراق

ورڈسورتھ کا اقبال کے برخلاف نوافلاطونی تصوف سے زیادہ لگاؤ تھا۔ اپنی شاعری کی ابتداء میں ورڈسورتھ کا فطری میلان تصوف کی جانب نہ تھا لیکن جوں جوں عمر اور تجربہ میں اضافہ ہوا اسکی ذہنی پختگی نے اسے ایک صوفی مزاج شاعر بنا دیا تھا۔ تصوف میں بصارت سے زیادہ بصیرت کا دخل ہوتا ہے اس کے علاوہ فنا اور استغراق کا عنصر زیادہ کار فرما ہوتا ہے خودی کے مقابلہ میں بے خودی کی اہمیت زیادہ ہوتی ہے صوفیوں کے مطابق خدا کی وحدانیت میں کسی کی شرکت ناممکن ہے اور اس کائنات کے ذرہ ذرہ میں خدا کا حسن جھلکتا ہے ترک دنیا اور گوشہ تنہائی میں خدا کا قرب حاصل ہوتا ہے اور جب تک انسان خدا کی ذات میں اپنے آپ کو مدغم نہ کر دے بے ثباتی دنیا کے اسرار و رموز آشکار نہیں ہوتے ورڈسورتھ کی شاعری کا مطالعہ کیا جائے تو ان میں کی اکثر باتیں اس کے کلام پر صادق آتی ہیں ورڈسورتھ اپنے زمانہ کا نہ صرف ایک عظیم صوفی شاعر تھا بلکہ اپنی شاعری میں تصوف کے ساتھ اپنا گہرا تعلق منوانے کا خواہشمند تھا وہ قدرت کے حسین مناظر کی عکاسی پر ہی قانع نہ تھا بلکہ وہ اپنی زندگی کے تمام صوفیانہ تجربات اپنی شاعری میں سمو دینا چاہتا تھا اس کی شاعری نہ صرف قدرت کی سنگت میں گذارے ہوئے لمحات اور مشاہدوں کی ایک جیتی جاگتی تصویر ہے بلکہ صوفیانہ تجربوں کا ایک حسین مرقع ہے ورڈسورتھ کا ایمان تھا کہ خدا اور اس کی قدرت کی روح پوری کائنات میں جاری و ساری ہے چاہے وہ جاندار ہو یا بے جان یہی وہ قدرتی فیضان ہے جو ہر ذی روح میں سرایت کرنے کے بعد اس کی زندگی کا ایک جز بن جاتا ہے ورڈسورتھ کی شہرۂ آفاق نظم کا مطالعہ کیجیے تو اس میں یہی صدائے بازگشت ملتی ہے۔

And I have felt
A presence that disturbs me with jov
Of elevated thoughts, a sense sublime
Of something far more deeplv interfused
Whose dwelling is the light of setting sun
And the round Ocean and the living air
And the blue sky, and the mind of man

آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ کس طرح اس نظم میں اس شاعر فطرت نے بہ بانگ دہل قدرت کی موجودگی اور مکمل سرایت کا برملا اظہار کیا۔ ورڈسورتھ کے خیال میں روح فطرت اور انسانی دماغ میں ایک ہم آہنگی پہلے سے موجود ہے جو قدرت کو انسان سے رابطہ قائم کرنے میں مدد دیتی ہے اور آخر کار اپنا مکمل اثر قائم کرتی ہے یہی وہ صوفیانہ عقیدہ ہے جو انسان اور قدرت میں ایک ذریعہ اتصال بنتا ہے مثال کے طور پر۔

One impulse from a vernal wood
Of moral evil and of good
Than all the sages can

ورڈسورتھ کے ہاں اس کائنات میں ہر بڑی اور چھوٹی تخلیق فطرت کا ایک ہی مقام ہے چاہے وہ معمولی کیڑا ہی کیوں نہ ہو ہر چیز اپنے تئیں قدرت کے نظام میں برابر کی شریک ہے اس کے ذہن میں ساری عمر یہ خیال کارفرما رہا کہ قدرت کے بیرونی روپ کے نیچے ایک ایسی روح اور اصول کارفرما رہتا ہے جو ہمیشہ ہر چیز کو ایک خصوصی رنگ اور انداز بیان عطا کرتا ہے۔

In all things in all natures in the stars
This active principle abides, from link to link
It circulates the soul of all the worlds.

بہرحال یہ واضح فرق اقبال اور ورڈسورتھ کے ہاں ملتا ہے جو ان ہر دو شعراء کو میدان تصوف میں ایک دوسرے سے ممیز کرتا ہے۔

اقبال اور ورڈسورتھ کی زندگی میں ایک خاتون شخصیت کا خاصہ عمل دخل رہا اور ان کے اثرات ہر دو شعراء کی نجی زندگی اور شاعری پر مرتب ہوئے۔ اقبال کی زندگی کا ایک جذباتی دور اس وقت شروع ہوتا ہے جب ان کی ملاقات قیام یورپ کے وقت ایک ایسی ذہین طالبہ سے ہوئی جس کو اقبال اپنے لیے ایک آئیڈیل تصور کرتے اقبال کی نظمیں "وصال" اور حسن و عشق اور ان کے مکاتیب بنام عطیہ فیضی اس جذباتی دور پر روشنی ڈالتے ہیں اقبال عطیہ بیگم سے اس قدر متاثر تھے کہ انہوں نے اپنا ڈاکٹریٹ کا مقالہ بھی عطیہ بیگم کو سنایا اور وقتاً فوقتاً وہ اپنی شاعری اور نجی زندگی کے بارے میں بھی مشورہ کرتے تھے یہ سلسلہ ساری عمر جاری رہا اور عمر کے تقاضوں کے ساتھ ساتھ اس میں کمی و بیشی آتی رہی۔ چند اشعار پیش خدمت ہیں پڑھئے اور خود اندازہ قائم کیجیے۔

ہے مرے باغ سخن کے لیے تو باد بہار
میرے بے تاب تخیل کو دیا تو نے قرار

جب سے آباد ترا عشق ہوا سینے میں نئے جوہر ہوئے پیدا میرے آئینے میں

حسن سے عشق کی فطرت کو ہے تحریک کمال
تجھ سے سرسبز ہوئے میری امیدوں کے نہال
قافلہ ہو گیا آسودۂ منزل میرا

اقبال کی نجی زندگی اور شاعری کے بارے میں عطیہ بیگم کے مشوروں نے اقبال کو اپنی اُلجھنوں سے نجات پانے میں کافی مدد دی اور وہ ان کے ہمیشہ ممنونِ احسان رہے۔

ورڈسورتھ کی شاعری کے ارتقاء میں اس کی چھوٹی بہن DOROTHY کا خاصہ اہم رول ہے کہا جاتا ہے۔ کہ ورڈسورتھ کی کئی نظموں کی ابتدائی DOROTHY کی رہین منت ہے اس کی بہن کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اس نے ورڈسورتھ کے مشاہدہ قدرت میں باریک بینی کو پیش نظر رکھنے کے لیے توجہ دلائی اور وہ ہمیشہ اسی راہ پر چلتا رہا چنانچہ ورڈسورتھ کو خود اس بات کا اعتراف ہے اور اس نے اپنی بہن کی تعریف میں بخل سے کام نہیں لیا۔

She gave me eyes, she gave me ears
And humble cares and delicate fears
And love and thought and joy.

کئی دوسری نظموں کے علاوہ LUCY POEMS کی تقریباً ساری نظمیں اِسی بہن کی رہین منت ہیں اور ورڈسورتھ کی شاعری میں اس بہن کی سنگت نے ایک عظیم خدمت انجام دی۔

فن اور نظریہ فن، فن برائے حسن آفرینی اور فن برائے مقصد پر خاصی باتیں ہو چکی ہیں ٹالسٹائے، میتھیو آرنلڈ، برنارڈ شا اور ابسن فن کو تنقید حیات کا ذریعہ گردانتے ہیں اور ان کے خیال میں فن کا مقصد اعلیٰ ترین جذبات اور احساسات کو دوسروں تک منتقل کرنا چاہیے۔ افلاطون سے برنارڈ شا تک فن میں مقصدیت پر زور دیا گیا ہے اقبال اور ورڈسورتھ بھی اس خیال کے حامی ہیں کہ فن کو زندگی کا خادم ہونا چاہیے اور اس فن کا کوئی مطلب نہیں جس کا تعلق انسانی مسائل اور انسانی معاشرت سے نہ ہو۔

فن کی مقصدیت کے بارے میں علامہ کے ہاں کئی اشعار ملتے ہیں۔ چند اشعار ملاحظہ فرمائیے۔

سرود شعر و سیاست، کتاب و دین و ہنر
گہر ہیں ان کی گرہ میں تمام یک دانہ
اگر خودی کی حفاظت کریں تو عین حیات
نہ کر سکیں تو سراپا فسون و افسانہ

گر ہنر میں نہیں تعمیر خودی کا جوہر
وائے صورت گری و شاعری و نائے و سرود

علم و فن از پیش خیزانِ حیات
علم و فن از خانہ زادانِ حیات
دلبری بے قاہری جادوگری است
دلبری با قاہری پیغمبری است

فن کی مقصدیت کے بعد اقبال کے نزدیک شاعر کے بہ حیثیت فن کار وہ کون سی خصوصیات ہیں جو اسے معاشرہ میں ایک خاص مقام عطا کرتی ہیں۔ اور معاشرہ بہ حیثیت مجموعی کس حد تک اس کا رہینِ منت ہوتا ہے چند اشعار پیشِ خدمت ہیں۔

شاعرِ رنگیں بیاں ہے دیدۂ بینائے قوم
مبتلائے درد کوئی عضو ہو روتی ہے آنکھ
کس قدر ہمدرد سارے جسم کی ہوتی ہے آنکھ
جمیل تر ہیں گل و لالہ فیض سے اس کے
نگاہِ شاعرِ رنگیں نوا میں ہے جادو
از نگاہش خوب گردد خوب تر
فطرت از افسون او محبوب تر
شاعر اندر سینۂ ملت چو دل
ملتے بے شاعرے انبارِ گل

اقبال کے ہاں اچھے فنکار کی کچھ خصوصیات ہونی چاہئیں ورنہ اس کا فن بے معنی ہوتا ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں۔

نغمہ می باید جنوں پروردۂ — آتشے در خونِ دل تو کردۂ
نغمہ گر معنی ندارد مردہ است — سوز او از آتش افسردہ است
آں ہنر مندے کہ بر فطرت فزود — راز خود را بر نگاہ ما کشود
مقصودِ ہنر سوزِ حیاتِ ابدی ہے — یہ ایک نفس یا دو نفس مثلِ شرر کیا
شاعر کی نوا ہو کہ مغنی کا نفس ہو — جس سے چمن افسردہ ہو وہ بادِ سحر کیا
بے معجزہ دنیا میں ابھرتی نہیں قومیں — جو ضربِ کلیمی نہیں رکھتا وہ ہنر کیا
شعر را مقصود اگر آدم گری است — شاعری ہم وارثِ پیغمبری است

جہاں تک اپنی شاعری کا تعلق ہے اقبال نہایت عجز و انکساری سے کام لیتے ہیں اور فرماتے ہیں۔

نغمہ کجا و من کجا ساز سخن بہانہ است — سوئے قطار می کشم ناقۂ بے زمام را

میری نوائے پریشاں کو شاعری نہ سمجھ کہ میں ہوں محرمِ رازِ درونِ میخانہ

ان تمام اشعار کو پیش نظر رکھتے ہوتے اقبال کے نظریہ فن پہ اور فن کار پر ان کا نقطہ نظر بہ آسانی معلوم کیا جاسکتا ہے۔ اقبال نے فن اور فن کار پر جو ذمہ داریاں عائد ہوتی ہیں اس کی مکمل تشریح اپنے اشعار میں پیش کی ہے اور ان تمام خامیوں کی ساتھ ساتھ نشاندہی بھی کی ہے جو ایک اچھے فن اور فن کار کی راہ میں حائل ہو سکتی ہیں۔

ورڈسورتھ کے ہاں بھی شاعری کا ایک خاص مقصد ہوتا ہے۔

To console the afflicted to add sun shine to day light by making the happy happier to teach the young and the gracious to see, to think and and therefore to become more actively and securely virtuous".

Every great poet is a teacher, I wish either to

شاعر کے بارے میں وہ یوں گویا ہوتا ہے۔

be considered as a teacher or nothing".

ورڈسورتھ کے نزدیک شاعری محض تفنن طبع کے لیے نہیں ہوتی ہے اس کا ایک خاص مقصد ہوتا ہے۔

Poetry is the breath and finer spirit of all knowledge, it is the impassioned expression which is the countenance of all. A Poetry or revolt against moral ideas is a poetry of revolt against life; a poetry of indifference towards moral ideas is a poetry of revolt against life.

اس کے علاوہ ایک اور جگہ وہ شاعر کو مخاطب کر کے کہتا ہے۔

a higher object

sanctioned, chiefly for that end.

اقبال اور ورڈسورتھ کے ہاں رجائیت کا پہلو زیادہ نمایاں ہے ورڈسورتھ خاص طور پر اپنی نظم "Resolution and independence" میں رجائیت کا درس دیتا ہے اور نا امیدی سے باز رہنے کو کہتا ہے اس کا خیال تھا کہ تکالیف میں مبتلا رہنے کے باوجود زندگی کی شمع کو جلائے رکھنا چاہیے اور اسی میں انسان کی کامیابی مضمر ہے اقبال کا تو سارا کلام ہی رجائیت پر مبنی ہے ان کا فلسفہ خودی ہر حالت میں اپنی صلاحیتوں کو اجاگر کرنے پر زور دیتا ہے اور ناکامی، نامرادی، پست ہمتی، زبوں حالی اور احساس شکست خوردگی سے مقابلہ کرنے کا درس دیتا ہے۔

اقبال اور ورڈسورتھ اپنے دور کے مقبول ترین شعراء تھے ہر دو حضرات کے معتقدین کا ایک بہت ہی بڑا حلقہ تھا مولانا غلام رسول مہر اور مولانا عبدالمجید سالک سے ان کے گہرے مراسم تھے ہر دو حضرات علامہ اقبال کی صحبت کو ایک نعمت غیر مترقبہ سمجھتے اور اقبال بھی ان کی سنگت کو اہمیت دیتے تھے یکم جنوری ۱۹۲۳ء کو حکومت نے حضرت علامہ کو سر کے خطاب سے نوازا ہو سکتا ہے کہ اقبال کے انگریز نواز دوست اس خبر سے مسرور ہوئے ہوں لیکن سالک کو یہ بات بہت ہی ناگوار گذری کیونکہ اقبال ان خطابات سے برتر و بالا تھے وہ ایک قومی شاعر تھے وہ شخص جس نے انگریز کی ملازمت سے ہر وقت اجتناب کیا ہو یہ کیسے ممکن ہوا کہ انہوں نے اس خطاب کو قبول فرمایا چنانچہ سالک نے اپنی ناپسندیدگی کا اظہار اپنے مستقل کالم "افکار و حوادث" میں کیا "ہمارا اقبال ہماری قوم کی آنکھوں کا تارا اقبال اگر ہم سے چھن جائے اور حکومت ایک دو حرفی لفظ دکھا کر موہ لے تو یقیناً ماتم کا مقام ہے" اس کے علاوہ انہوں نے ایک نظم بہ عنوان "سر ہو گئے اقبال" بھی اور اپنے جذبات کا کھل کر اظہار کیا۔

لو مدرسۂ علم ہوا قصرِ حکومت — افسوس کہ علامہ سے سر ہو گئے اقبال
پہلے تو مسلمانوں کے سر ہوتے تھے اکثر — تنگ آ کے اب انگریزوں کے سر ہو گئے اقبال
پہلے تو سرِ ملتِ بیضا کے تھے وہ تاج — اب اور سنو تاج کے سر ہو گئے اقبال
کہتا تھا یہ کل ٹھنڈی سڑک پر کوئی گستاخ — سرکار کی دہلیز پہ سر ہو گئے اقبال
کیا کہنے ہیں اس شیوہ تسلیم و رضا کے — سرکار ہوئی تیغ تو سر ہو گئے اقبال
سر ہو گیا ترکوں کی شجاعت سے سمرنا — سرکار کی تدبیر سے سر ہو گئے اقبال
سودائے غم عشق سے سالک تو ہرا قید — اور خوبیٔ قسمت ہے کہ سر ہو گئے اقبال

ورڈسورتھ بھی جمہوریت کا دلدادہ اور فرد کی آزادی کا علمبردار تھا ساری عمر جو شاعر آزادی، مساوات اور اخوت کے گیت گاتا رہا اپنی زندگی کے آخری حصہ میں یعنی اپنی وفات سے سولہ سال پیشتر ۱۸۴۲ء میں اس نے ملک الشعراء کا عہدہ قبول کیا حکومتِ وقت نے ورڈسورتھ کو اعزاز بخشا اور حتی المقدور اس کی خدمات کا اعتراف کیا لیکن

ورڈسورتھ کے ہم عصر شعراء کو اپنے ساتھی اور ممدوح کی یہ ادا ایک آنکھ نہ بھائی اور خاص طور پر رابرٹ براؤننگ نے اس اعزاز کی اپنی نظم LOST LEADER کے ذریعہ دھجیاں اڑادیں اور ورڈسورتھ کو اپنی آزادی تحریر و تقریر پر داؤ لگانے کا مورد الزام ٹھہرایا اور شخصی آزادی حمیت، عزت اور خودداری کے دامن پر ایک بدنما داغ کی نشاندہی کی نظم کے چند اشعار پیش خدمت ہیں۔

Just for a handful of silver he left us
Just for a riband to stick in his coat.
Found the one gift of which fortune bereft us
Lost all the others she let us devote
They with the gold to give doled him out silver
So much was theirs who so little allowed.
How all our copper had gone for service.
Rags were they purple his heart had been prou d.
We that had loved him so, followed him honoured him.
Lived in his mild and magnificent eye.
Learned his great language caught his clear accents.
Made him our pattern to live and today.
Shakespeare was of us, Milton was for us
Burns, Shelley were with us - thev watch
from their graves!
He alone breaks from the- Van and the free men,
He alone sinks to the rear and the slave.

اقبال اور ورڈسورتھ کے تقابلی مطالعہ کے بعد ہم اس نتیجہ پر پہونچے ہیں کہ ہر دو حضرات میں خاصی مماثلت پائی جاتی ہیں جہاں تک مناظر فطرت کی عکاسی کا تعلق ہے ان میں مکمل ہم آہنگی پائی جاتی ہے اور اگر کہیں اختلاف ہے تو وہ تسخیر فطرت کے نظریہ میں ہے تصوف کے میدان میں ہر دو حضرات نے طبع آزمائی کی ہے لیکن ایک واضح فرق جو ان میں ملتا ہے وہ یہ ہے کہ اقبال ورڈسورتھ کے مقابل وحدت الوجود کے نظریہ کے مخالف تھے کیونکہ یہ نظریہ خودی کے راستہ میں حائل نظر آتا ہے اور ورڈسورتھ اپنی تمام تر رعنائیوں کے باوجود PANTHEISM کا قائل تھا اقبال صوفیوں کے مخالف نہ تھے لیکن اس تصوف کے خلاف تھے جس سے افیونی کیفیت پیدا ہو۔ ان دونوں حضرات کے

ہاں رجائیت کا عنصر ملتا ہے لیکن اقبال ورڈسورتھ سے زیادہ رجائی شاعر ہیں۔ ورڈسورتھ اور اقبال کو وہ عزت نصیب ہوئی جس کے وہ مستحق تھے۔ ورڈسورتھ کو ملک الشعراء کا لقب عطا کر کے حکومت وقت نے اس کی قدر دانی کی اور اقبال کو بحیثیت قومی شاعر اور مفکر پاکستان کا قومی اعزاز بخشا گیا ہر سال یوم اقبال انتہائی تزک و احتشام سے منایا جاتا ہے اور قوم اپنے محسن کی یاد کو تازہ کرتی ہے زبان کی سلاست، شاعر کا منصب اور نظریہ فن پر ان ہر دو حضرات میں ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔ اقبال اور ورڈسورتھ کے دور میں ایک صدی کا فرق ہے لیکن خیالات کی ہم آہنگی اور اتحاد طبع اس فرق کو کم کرتی ہے اقبال اس عظیم انگریزی شاعر کی مومنیت پر فخر کرتے ہیں کیونکہ ورڈسورتھ نے ابتدائی عمر میں ان کو الحاد سے بچا لیا اور انہیں زندگی کے نئے روپ سے آشنا کر دیا۔

اسٹنڈرڈ انگریزی اردو ڈکشنری کا تیسرا ایڈیشن

یہ لغت اہل علم کی ایک جماعت کے تعاون سے تیار ہوئی۔ اس لیے اس کی جامعیت افادیت اور صحت مطالعہ کو درجۂ استناد حاصل ہے۔

اس میں انگریزی زبان کے تمام مروجہ الفاظ کے معانی دیئے گئے ہیں۔

انگریزی الفاظ کے صرف اردو مترادفات درج کرنے پر ہی اکتفا نہیں کیا گیا بلکہ ضروری جگہوں پر الفاظ کی تشریح بھی کی گئی ہے۔

اس بات کا پورا اہتمام کیا گیا ہے کہ انگریزی کے محاورے یا روزمرہ کے لیے اردو محاورہ یا روزمرہ انگریزی مثل کے لئے اردو مثل اس طرح درج کی جائے کہ انگریزی کا صحیح مفہوم پوری طرح ادا ہو جائے۔

انگریزی الفاظ کے معانی کے نازک فرق بھی اردو مترادفات الفاظ سے ظاہر کیے گئے ہیں۔ جن الفاظ کے مختلف اور متعدد معنی ہیں وہاں معانی کا نمبر شمار دیا گیا ہے تاکہ معانی کا امتیاز صاف طور پر نظر آسکے ہر معنی کا فرق مثالیں دیکر واضح کیا گیا باطنی حسن کیساتھ صوری اعتبار سے بھی یہ ایڈیشن اپنی مثال آپ ہے اسے اعلیٰ درجے کے بائبل پیپر پر چھاپا گیا ہے۔ یہ کاغذ خاص طور پر اس ایڈیشن کیلئے درآمد کیا گیا ہے۔

سائز: $\frac{23 \times 18}{4}$ قیمت: ۲۵۰ روپے

انجمن ترقی اردو پاکستان، بابائے اردو روڈ، کراچی نمبر ۱۔

نجدی تحریک اور اقبال

ڈاکٹر محی الدین عقیل

اقبال نے جو موجودہ صدی میں ملت اسلامیہ کے ذہن کے اولین معمار ہیں، اپنے نظام فکر میں جن ماخذ سے فیض اٹھایا ہے ان کی فہرست طویل ہے۔ اسلامی فکر کی تشکیل جدید اور وقت کے فکری اور جذباتی رجحان کو تبدیل کرنے میں ان کا حصہ سب سے نمایاں ہے۔ انہوں نے مسلمانوں کے انحطاط کے حقیقی اسباب کا جائزہ لیا تھا اور ان کی تشخیص کے بعد اسلام کے تصور حیات اور اس کی بنیادی اقدار کو ان کی اصلی شکل میں پیش کیا اسلام کی جو تشریح و توضیح اقبال نے کی ہے اس کی امتیازی خصوصیت اس کا حرکی اور انقلابی پہلو ہے۔ اپنے مقصد کے تحت انہوں نے ایک تو اسلامی فکر کی تشکیل جدید کی، مغربی افکار اور ان کے زیر اثر رونما ہونے والی مختلف تحریکوں پر سخت تنقید کی اور قوم کو تمدن اور سیاسی اعتبار سے اسلام کی تعلیمات کو اختیار کرنے کی تلقین کی اور ان کے جذبۂ عمل کو بیدار کیا۔ مشرق اور مغرب کے علوم کے امتزاج نے ان کو اپنے لیے ایک نئی اور مستقل راہ اختیار کرنے میں مدد دی۔ لیکن اس کے باوجود دراصل اقبال نے اپنی فکر کی بنیاد اسلام کے عقائد اور حکمائے اسلام کی حکمت پر رکھی ہے۔ اور اس فن میں وہ مختلف علمائے اسلام اور ان کے افکار اور ان کی تحریکات سے بھی اثر پذیر ہوئے۔ اپنی تحریروں میں گاہے گاہے انہوں نے ان ماخذ کے حوالے دیئے ہیں جن سے ان کے ذہن نے اثرات قبول کئے اور ان شخصیات و تحریکات کی نشاندہی کی ہے جن سے ان کی فکر کی آبیاری ہوئی ہے۔ جدید دنیائے اسلام میں مسلمانوں کے زوال کو روکنے کی جتنی بھی کوشش ہوئی ہیں ان میں اپنے ہمہ گیر اور دور رس اثرات کے لحاظ سے، وہابی تحریک کو اولیت حاصل رہی۔ باوجودیکہ اس تحریک کا حادی مقصد مسلمانوں کی بحیثیت مجموعی اصلاح تھا اور یہ مسلمانوں کو واپس اسلام کے قرون اولیٰ کی طرف لے جانا چاہتی تھی، لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ ملت اسلامیہ کی نشاۃ الثانیہ کا ایک اہم سبب تھی۔ اور جو بیداری اس کی وجہ سے پیدا ہوئی، اقبال نے اس کی قدر و قیمت کا بھرپور اعتراف کیا ہے۔

وہابی تحریک اپنے دور کے زوال آمادہ حالات کا فطری تقاضا تھی۔ یہ محمد بن عبدالوہاب نجدی سے منسوب ہے جن کی ولادت ۱۷۰۳ء میں ہوئی[1] ان کی پیدائش کے وقت تک دنیائے اسلام کا دینی و اخلاقی انحطاط اپنی انتہا کو پہنچ چکا تھا۔ تصوف کے غیر اسلامی شعائر اور فرسودہ توہمات کی کثرت نے اسلامی عقیدۂ توحید کو پس پشت ڈال دیا تھا۔ مسجدیں سنسان اور ویران رہتی تھیں، جاہل عوام ان سے گریزاں تھے اور زیادہ تر تعویذ، گنڈوں اور فقیروں پر اعتقاد رکھتے تھے۔ بزرگوں کے مزارات

---

[1] سعود عالم ندوی "محمد بن عبدالوہاب، ایک مظلوم اور بدنام مصلح" (حیدرآباد دکن، ۱۹۴۷ء) ص ۱۶

کی زیارت اور اپنے عقائد کی ان سے وابستگی روزمرہ کا شعار تھا۔ انہیں نجات دہندہ سمجھ کر ان کی پرستش کی جاتی تھی۔ اسلام کی بنیادی اخلاقی تعلیمات کو نہ صرف نظرانداز کر دیا گیا تھا بلکہ ان کی خلاف ورزی بھی کی جاتی تھی[1] کتاب و سنت کے مقابلے میں مذہبی عالموں، پیروں اور فقیروں کے اقوال کو ترجیح دی جا رہی تھی۔ لوگ محض برائے نام مسلمان رہ گئے تھے۔ سیاسی شعور نہ کسی طور پر بھی ظاہر نہیں تھا۔ جہاں کچھ طاقت تھی وہاں ملوکیت کا دور دورہ تھا۔ نام نہاد خلیفہ کی ساکھ ختم ہو چکی تھی اور بعض صوبوں میں اطاعت بھی نہیں کی جاتی تھی۔ یمن ایک صدی پہلے خود مختار ہو چکا تھا۔ مکہ کے اشراف عیسائیوں کی نسبت اپنے سردار کی مخالفت میں زیادہ سرگرمی دکھانے پر تیار تھے۔ یکجہتی کا احساس مفقود تھا اور مکہ، جو بہرحال روحانی مرکز تھا، مادی عیاشیوں کی آماجگاہ بن چکا تھا، حالانکہ اس وقت دنیائے اسلام کی روبہ زوال صورت حال ان سب کے سامنے تھی کہ ہندوستان عیسائیوں کے قبضۂ اختیار میں آ چکا ہے اور یورپ میں بھی غیر مسلم طاقتیں ترکوں پر ضربیں لگا رہی تھیں پھر بھی خانہ جنگی اور سیاسی بدحالی عام تھی۔ اس ابتری اور زوال کو روکنے کی کسی بھی کوشش کو متعدد مشکلات پیش آ سکتی تھیں، چنانچہ مولانا محمد بن عبدالوہاب کی تحریک کو بھی متعدد دشواریوں کا سامنا کرنا پڑا۔ انہوں نے ابتدائی عمر ہی میں، جب کہ وہ عرب کے ممتاز اور متبحر علماء میں شمار ہونے لگے تھے، اصلاح و تجدید کی دعوت دینا شروع کی۔ ان کی تحریک کا مقصد یہ تھا کہ مسلمان اسلام کی اصل اور خالص تعلیمات کو اختیار کریں[2]۔ صدیوں کے بگڑے ہوئے اخلاق کی اصلاح اس صورت حال میں کچھ آسان نہ تھی۔ وہ بدوؤں سے چوری، رہزنی اور مکاری چھڑا کر ان میں راست بازی اور ہمدردی کی صفات پیدا کرنا چاہتے تھے جاہلوں کے غلط عقائد، بدعت و شرک کی اصلاح ان کی زندگی کا مقصد بن گیا۔ انہوں نے اپنی دعوت کی بنیاد توحید کی پاکیزگی پر رکھی اور تمام عبادات کو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ وابستہ کرنے پر زور دیا۔ روزمرہ کی زندگی میں مسنون طریقے کے خلاف جو بدعتیں رائج ہو گئی تھیں، ان کو ختم کرنے کے لیے عملی قدم اٹھایا۔ انہوں نے لوگوں میں اس بات کی تبلیغ کی کہ وہ مذہب کی اصل پاکیزگی اور سادگی کی طرف لوٹیں اور ان بدعتوں کو ترک کر دیں جو مذہب میں سرایت کر گئی ہیں اور امتداد زمانہ کے ساتھ اتنی زیادہ جمع ہو گئی ہیں کہ مذہب کی حقیقی شکل و معنی محو ہو گئے ہیں۔ ان کی تعلیم کا مقصد مذہب کا تزکیہ اور ایمان داروں کی مذہبی زندگی کی تجدید تھا۔ اس ردعمل میں مخالفتوں اور رکاوٹوں کا پیدا ہونا غیر یقینی نہیں تھا لیکن ان سب کے باوجود انہوں نے دعوت و تبلیغ کا سلسلہ جاری رکھا۔ ان کے بڑھتے ہوئے اثر کو دیکھ کر علاقے کے حکمران خاصے متردد تھے، جس کے نتیجے میں وہ اپنے آبائی وطن عینیہ

---

[1] ان حالات کا نقشہ ایل۔ اسٹوڈرڈ "the new world of islam" (نیویارک، ۱۹۲۱ء) ص ۲۵-۲۶ میں عمدگی سے کھینچا گیا ہے۔

[2] جیب این کورانی "the interaction of islamic and western thought in the Arab world" مشمولہ "Near Eastern culture and society" مرتبہ ٹی۔ سی۔ ینگ (پرنسٹن، ۱۹۶۶ء) ص ۱۵۹۔

[3] نجلا عزالدین "عرب دنیا" ترجمہ ڈاکٹر محمود (لاہور، ۱۹۶۳ء) ص ۷۷

سے نکلنے پر مجبور ہوئے۔ اور چند برسوں کے ابتلاء کے بعد نجد کے امیر محمد بن سعود کے ہاں پناہ لی۔[1] امیر اور اس کے مقربین اس دعوت توحید کے حامی بن گئے اور سرگرمی سے اس کے لیے کوشاں رہے۔ ان کی مدد و معاونت کے سبب مولانا محمد بن عبدالوہاب نے اب زیادہ سرگرمی اور مستعدی سے تبلیغ شروع کی۔ امیر کی وفات ۱۷۶۵ء کے بعد ان کے ایک فرزند عبدالعزیز سربراہ مملکت ہوئے ان کے زمانہ "اقتدار" میں دعوت کی توسیع و تبلیغ زیادہ بڑے پیمانے پر ہوئی۔ اطراف و اکناف سے متعدد علماء اور طلباء مولانا محمد بن عبدالوہاب کے حلقۂ درس میں شریک ہوتے اور پھر لوٹ کر اپنے اپنے علاقوں میں اس دعوت کو عام کرتے۔ خود مولانا محمد بن عبدالوہاب بہ نفس نفیس عام تبلیغی کاموں کی نگرانی کرتے تھے۔ مولانا محمد بن عبدالوہاب نے نواسی سال کی عمر میں وفات پائی۔ ان کے بعد ان کے بیٹے اور پوتے دعوت و تبلیغ کا فریضہ سرگرمی سے انجام دیتے رہے اور دوسری طرف امیر عبدالعزیز اپنا دائرۂ حکومت وسیع کرتے رہے۔ یہاں تک کہ نجد کا پورا علاقہ ان کے ماتحت آگیا۔ حجاز اور مکہ معظمہ بھی ان کے زیر حکومت آگئے اور سعودی حکومت خلیج فارس سے بحیرہ احمر تک پھیل گئی۔ اس حکومت کے سیاسی استحکام اور پھیلاؤ سے جزیرہ نمائے عرب کو بڑا فائدہ پہنچا۔ مولانا محمد بن عبدالوہاب محض اسلام کی تبلیغ و تلقین پر ہی قانع نہ تھے بلکہ وہ ایک ایسا معاشرہ قائم کرنے کا عزم رکھتے تھے جس میں اسلام کی خالص اور پاکیزہ تعلیمات کو زندگی کے عملی دستور کی صورت میں نافذ کیا جاسکے۔ سعودی حکومت کے زیر سایہ لوگوں کا طرز زندگی عقائد اور کردار یکسر بدل گئے۔ ہر طرف امن و امان قائم ہوگیا۔ ناجائز محصول ختم کردیئے گئے۔ عیش و عشرت کا خاتمہ ہوا، شریعت پر لوگوں کا عمل بڑھ گیا اور متعدد بدعتیں ترک کردی گئیں۔[2]

وہابی تحریک کو آغاز ہی میں شدید مخالفتوں سے دوچار ہونا پڑا اور مولانا محمد بن عبدالوہاب کی زندگی کا اکثر و بیشتر حصہ ان سے نبرد آزما رہنے میں بسر ہوا۔ ان کے مخالفین نے یہ الزامات اس تحریک کے عقائد پر لگائے کہ مولانا محمد بن عبدالوہاب ایک نئے مذہب کی تعلیم دیتے ہیں، جس کا اسلام سے کوئی تعلق نہیں وہ ایک نیا فرقہ بنا رہے ہیں اور یہ کہ جو لوگ ان کی سیادت تسلیم نہیں کرتے انہیں کافر قرار دیتے ہیں۔ ان الزامات میں گو کہ صداقت نہیں تھی لیکن مولانا محمد بن عبدالوہاب کے مخالفین اپنے متبعین کو اس جھوٹ کے باور کرانے میں کامیاب ہوگئے۔ چنانچہ لفظ "وہابی" عیب سمجھا جانے لگا۔ اس صورت حال سے برطانیہ نے اپنے مسلم مقبوضہ علاقوں میں خاطر خواہ سیاسی فائدے اٹھائے اور مسلمانوں کے درمیان افتراق کی خلیج کو وسیع کرنے کے لیے ہر اس شخص اور تحریک کو "وہابی" کے لقب سے موسوم کیا، جو اس کے سیاسی مفادات کے منطقوں میں اس کے لیے رکاوٹ یا مضرت کا سبب

---

[1] مسعود عالم ندوی "ہندوستان کی پہلی اسلامی تحریک" (حیدرآباد دکن، طبع سوم) ص ۱۷

[2] ایضاً، ص ۱۷ - ۱۸، یہی مصنف "محمد بن عبدالوہاب" ص ۴۰ و بعدہ، شیخ احمد عبدالغفور عطا "محمد بن عبدالوہاب" ترجمہ محمد صادق خلیل (لائلپور، بار اول) ص ۹۶ - ۹۷ و بعدہ، مریم جمیلہ "اسلام ایک نظریہ، ایک تحریک" ترجمہ بادشاہ پوری (لاہور، ۱۹۶۹ء) ص ۱۶۵، بی۔ بروکلیمن "History of Islamic people" (لندن، ۱۹۵۹ء) ص ۳۵۲ - ۳۵۳ البرٹ ہورانی "Arabic thought in the liberal age 1798 — 1939" (آکسفورڈ، ۱۹۷۰ء) ص ۳۸

بن رہی تھی۔ جیسے ٹیپو سلطان کو، اس کی مذہبی اصلاحات کے بہانے سے، "وہابی" مشہور کرایا۔ اور سیاسی فوائد حاصل کیے۔ تحریک مجاہدین، جو ایک طویل عرصے تک برطانیہ کے لیے دردِ سر بنی رہی، "وہابی تحریک" قرار دی گئی۔ مصر کے البانوی حکمران محمد علی نے جب وہابیوں کو شکست فاش دی تو حکومت برطانیہ نے اپنے جذبات مسرت ایک وفد بھیج کر ظاہر کیے[5]۔ اگرچہ وہابی تحریک خالص سیاسی معنوں میں جزیرہ نمائے عرب تک محدود رہی تاہم روحانی اعتبار سے اس کے نمایاں اثرات عالم اسلام میں ہر جگہ، کم یا زیادہ، محسوس کیے جا سکتے ہیں۔ اس تحریک کی قابل تقلید مثال سے ہندوستان میں تحریک مجاہدین اور افریقہ میں سنوسی تحریک اور بعد میں مصر میں کچھ اور تحریکوں کو حرکت ملی۔ اسلام کی نشاۃ الثانیہ کی کوششوں میں فی الحقیقت اس تحریک کو اولیت حاصل ہے[6]

مولانا محمد بن عبدالوہاب بلند پایہ عالم اور مجدد اور صحیح معنوں میں امام احمد بن حنبل اور امام ابن تیمیہ کے جانشین تھے۔ انہوں نے توحید، قرآن حکیم کی اصل تعلیمات اور خالص سنت رسولؐ کو اختیار کرنے پر زور دیا۔ ہر طرح کے شرک سے بچنے اور قرآن حکیم کی متصوفانہ اور اعتزالی تفاسیر اور شروح پر توجہ دینے کے بجائے سیدھے سادے متن اور اس کے معنوں کی طرف رجوع کرنے کی تاکید کی۔ ان کو یہ اندیشہ تھا کہ چونکہ تفاسیر اور حواشی انسان کی ذہنی کاوش کا نتیجہ ہوتے ہیں اس لیے بے خطا نہیں ہو سکتیں۔ ان کا موقف یہ تھا کہ اگر قرآن کو مختلف تفسیروں کے ساتھ خلط ملط کر دیا گیا تو کلام اللہ کی اصل تعلیم تک مسلمانوں کی رسائی ناممکن ہو جائے گی۔ اسی طرح انہوں نے مسلک تصوف کی ان تمام کج رویوں کے خلاف جدوجہد کی جو اسلام کے بنیادی عقیدۂ توحید سے متصادم تھیں۔ اس لحاظ سے اولیا پرستی، قبر پرستی، اہل قبور سے استعانت، بدعات و منکرات اور قبروں پر مسجدیں بنانے اور مقبرے تعمیر کرنے کا رواج ان کی تنقید کا نشانہ بنا۔ اس کے برعکس بعض عمدہ اخلاق و عادات پر انہوں نے خاصہ زور دیا جیسے انکساری، قناعت اور صبر و استقلال اور حرص و طمع اور حسد اور غرور کی بیخ کنی وغیرہ۔ اسلام کے پانچ ارکان نماز، روزہ، زکوٰۃ، حج اور جہاد پر سختی سے عمل کرنے کی تلقین بھی ان کی تعلیمات کا بنیادی حصہ تھی ان کے تمام تر نظریات حقیقتہً خالص اسلام کی تعمیل میں تھے۔ ان کی مذہبی اصلاحات بنیادی طور پر تین پہلوؤں میں منقسم ہیں۔

توحید ۔ خدا موجود بالذات اور کل کائنات کا خالق ہے۔ وہ اپنی صفات میں وحدہٗ لاشریک ہے۔ روحانی بلندی اور نجات قرآن حکیم اور شریعت کے احکام کی کامل بجا آوری میں مضمر ہے، نہ کہ خدا کے وجود میں مخلوط ہو جانے کے متصوفانہ مسلک میں۔

اجتہاد ۔ حالات حاضرہ کے مطابق مسلمانوں کو جو حق تاویل دیا گیا ہے، وہ اس کے قائل تھے۔ اور اس حق پر عمل کرنے

---

[5] مریم جمیلہ، تصنیف مذکور، ص ۱۶۸، ترکی میں بھی، جو برطانیہ کی سیاسی ریشہ دوانیوں کے زیر اثر تھا، اس تحریک کے خلاف شدید ردعمل پایا جاتا تھا۔

[6] اس تحریک کے اثرات کا ایک جائزہ، کینتھ کریگ "Counsels in Contemporary Islam" (ایڈنبرا، ۱۹۶۵ء) ص ۱۶، ۵۰، ۹۴، ۱۱۱، ۱۸۸، ۱۹۹، معین الدین احمد خان "Faraizi Movement" (کراچی، ۱۹۶۵ء) ص xli، xlvii، xlvi، ای۔ آئی۔ جے روزنتھال "Islam in the Modern National State" (کیمبرج، ۱۹۶۵ء) ص ۱۳، حورانی، تصنیف مذکور، ص ۱۵۵، ۲۲۲، ۲۲۵ وغیرہ میں ہے۔

کی مصلحت پر اصرار کرتے تھے، لیکن ان کا خیال تھا کہ ائمہ اربعہ کے پیرو علماء اس حق سے لاتعلق ہو گئے ہیں۔ مولانا محمد بن عبدالوہاب اندھی تقلید کے مخالف تھے، چنانچہ انہوں نے اس کے حامیوں پر تنقید کی۔

رد بدعات:۔ مولانا محمد بن عبدالوہاب نے ان تمام مذہبی اور سماجی اعمال اور رسوم کی مذمت کی ہے جن کی کوئی مثال یا جواز شریعت میں موجود نہیں ہے۔ ان میں سب سے زیادہ قبر پرستی، پیروں کی حد درجہ تعظیم، بیوہ کے نکاح ثانی کا امتناع اور مختلف تقریبات میں فضول خرچی جیسے مفاسد شامل ہیں [۱]۔

مولانا محمد بن عبدالوہاب نے خود کو اور اپنے پیروکاروں کو "موحدین"، عقیدۂ توحید کے حامل، کے لقب سے موسوم کیا ہے۔ اور اپنی تحریک کا مقصد "سلف صالحین" کی طرف رجوع کرنا قرار دیا ہے۔ اسلام، مولانا محمد بن عبدالوہاب کے خیال میں، محض الفاظ کا مجموعہ یا دوسروں کے اقوال کی تقلید کا نام نہیں ہے۔ حشر کے دن محض یہ دلیل کافی نہ ہو گی کہ "جو کچھ لوگوں نے کہا میں نے اسے تسلیم کیا اور دہرا دیا"[۲] ہمیں لازماً علم ہونا چاہیے کہ اسلام حقیقتاً کیا ہے؟۔ یہ شرک کو ترک کرنا اور ایک خدا کو ماننا ہے" [۳] حقیقی اسلام۔ مولانا محمد بن عبدالوہاب کے مطابق، محض سلف صالحین کے دور تک رہا۔

اپنے عقائد و نظریات کے اعتبار سے مولانا محمد بن عبدالوہاب نے کسی نئے عقیدے یا نظریے کو اسلام میں شامل نہیں کیا وہ حنبلی مکتبۂ فکر سے تعلق رکھتے تھے اور ان پر امام ابن تیمیہ کا اثر تھا[۴] وہ محض یہ چاہتے تھے کہ اسلام اپنی روح میں اور اصل صورت میں رائج ہو جائے اور مسلمان اپنے عقائد و کردار کے لحاظ سے قرون اولیٰ کی طرف رجوع کریں۔ اپنے نتائج کے اعتبار سے ان کی تحریک نے عصری زوال کی کمزوریوں اور بدعملیوں کا انقطاع کیا اور ساتھ ہی اس نے قرون وسطیٰ کی شہنشاہیت کی پیدا کردہ تہذیبی قباحتوں اور مسلک تصوف کی بے عملیوں کا تدارک کیا اور اس کے علاوہ اس نے صرف غیر اسلامی فلسفے ہی کا نہیں بلکہ مذہبی فکر کا بھی رد کیا۔ اس طرح اس نے تمام فرقوں، یہاں تک کہ شیعت کی، جو اب بہت مستحکم ہو چکا تھا، مخالفت کی [۵] مولانا محمد بن عبدالوہاب اس لحاظ سے ایک مصلح نہیں تھے کہ وہ اسلام کے عقائد میں کوئی تبدیلی چاہتے تھے یا اس کی تعلیمات کی کوئی نئی تعبیر ضروری سمجھتے تھے بلکہ وہ ان معنوں میں ایک مصلح تھے کہ انہوں نے دوراز اسلام عقائد اور اعمال کی مذمت کی اور ان کی تطہیر کی [۶]۔

---

[۱] تفصیلات کے لیے، مسعود عالم ندوی کی "محمد بن عبدالوہاب" ص ۱۳۲ - ۱۴۸، عطار، تصنیف مذکور، ص ۱۷۸ - ۱۸۲

[۲] مجموعات الرسائل والمسائل النجدیہ" (قاہرہ - ۱۹۲۵ - ۱۹۳۱ء) جلد اول، ص ۳ بحوالہ ابرٹ ہورانی، تصنیف مذکور ص ۲،

[۳] مجموعات الرسائل" بحوالہ ایضاً

[۴] ڈبلیو۔ سی۔ اسمتھ "Islam in Modern History" (نیویارک، ۱۹۵۹ء) ص ۴۹، دیگر تفصیلات کے لیے، ایضاً ص ۴۸ - ۵۱

[۵] جارج انٹونیس "the Arab Awakening" (نیویارک، ۱۹۶۵ء)، ص ۲۲

اقبال نے کسی طور پر بھی مولانا محمد بن عبدالوہاب کے ان مقاصد سے صرف نظر نہیں کیا ہے۔ ان کی حکمت اور ان کی شاعری کا حادی رجحان ان ہی مقاصد کا حامل تھا، جن پر وہابی تحریک کاربند رہی۔ اقبال نے مولانا محمد بن عبدالوہاب کی تجدیدی مساعی پر اپنی ستائش کا اظہار کیا ہے۔ مجددین اسلام کا ذکر کرتے ہوئے ایک جگہ انہوں نے لکھا کہ۔

"زمانہ حال میں میرے نزدیک اگر کوئی شخص مجدد کہلانے کا مستحق ہے تو وہ صرف جمال الدین افغانی ہے۔ مصر، ایران و ترکی و ہند کے مسلمانوں کی تاریخ جب کوئی لکھے گا تو اسے سب سے پہلے عبدالوہاب نجدی اور بعد میں جمال الدین افغانی کا ذکر کرنا ہوگا"[1]

اس اعتبار سے اقبال مولانا محمد بن عبدالوہاب کی تجدیدی مساعی کو جدید دنیائے اسلام میں اولیت کا درجہ دیتے تھے۔ ان کے خیال میں مولانا محمد بن عبدالوہاب نے۔

"..... اس آگ کو جو ان کی بے چین روح میں دبی ہوئی تھی سارے عالم اسلام میں پھیلا دیا..... اور جن کی بدولت اس میں زندگی کی ایک نئی لہر دوڑ گئی"[2]

ایک اور جگہ انہوں نے وہابی تحریک کو۔ "جدید دنیائے اسلام میں زندگی کی پہلی تڑپ" سے تعبیر کیا ہے[3]۔ اور ان کے خیال میں یہ۔

"..... ایک چنگاری تھی جس سے عالم اسلام میں ہر کہیں تقلید اور استبداد کے خلاف ایک آگ بھڑک اٹھی، صدیوں کا جمود ٹوٹا، قوائے علم و عمل شل ہو رہے تھے، ان میں پھر حرکت پیدا ہوئی۔ یہ بات سمجھ میں آئی کہ مغرب کے سیاسی اور معاشی تغلب کے خلاف ایک محاذ قائم ہونا چاہیئے"[4]

اقبال وہابی تحریک کے نظریات و مقاصد کے بیشتر حصے سے متفق تھے۔ مولانا محمد بن عبدالوہاب جن نظریات کے حامل تھے اور جن کی بنیاد پر انہیں مجدد عصر کا رتبہ حاصل ہوا، اقبال کی فکر میں قدرے ردوبدل کے ساتھ انہیں دیکھا جا سکتا ہے مولانا محمد بن عبدالوہاب کی کل مساعی کی بنیاد فی الحقیقت ان کے نظریۂ توحید اور اجتہاد کے ضمن میں ان کے نقطۂ نظر میں مضمر ہے۔ اس تعلق سے اقبال نے ان سے اختلاف نہیں کیا ہے۔

توحید پہ ان کا جو ایمان ہے۔ وہ غیر متنازعہ اور مسلّمہ ہے اور اس کا اظہار انہوں نے متعدد تحریروں اور اپنے کلام میں کیا ہے جیسے۔

یہ مال و دولت دنیا یہ رشتہ و پیوند — بتان وہم و گماں 'لا الہ الا اللہ'
یہ نغمہ فصل گل و لالہ کا نہیں پابند — بہار ہو کہ خزاں 'لا الہ الا اللہ'
اگرچہ بت ہیں جماعت کی آستینوں میں — مجھے ہے حکم اذاں 'لا الہ الا اللہ'

---

[1] "اقبال نامہ" حصہ دوم (لاہور، ۱۹۵۱ء) ص ۲۳۱
[2] تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ" ترجمہ نذیر نیازی (لاہور، ۱۹۵۸ء) ص ۲۳۵
[3] "حرف اقبال" مرتبہ لطیف احمد شیروانی (لاہور، ۱۹۵۵ء) ص ۱۴۸
[4] بحوالہ سید نذیر نیازی "اقبال کے حضور" جلد اول (کراچی، ۱۹۷۱ء) ص ۳۲۱-۳۲۲

ان کا فلسفۂ خودی خدا کے وجود میں مخلوط ہو جانے کے متصوفانہ مسلک سے قطع نظر خلافت الٰہیہ کے حصول کے مقصد کا حامل ہے۔ جس میں انسان شعور ذاتی کے انتہائی کمال تک پہنچتا ہے اور اس کی قوت سب سے اعلیٰ علم سے مل جاتی ہے اور اس کی زندگی میں خیال اور عمل اور عقل حیوانی اور عقل انسانی ایک ہو جاتے ہیں۔ اسرار خودی میں لکھتے ہیں۔

نائب حق ہمچو جان عالم است — ہستی او ظلِ اسمِ اعظم است
از رموز جزو و کل آگاہ بود — در جہاں قائم بہ امر اللہ بود
خیمہ چوں در رو سعت عالم زند — این بساط کہنہ را برہم زند
فطرتش معمور دمی خواہد نمود — عالمے دیگر بیارد در وجود
صد جہاں مثل جہانِ جزو و کل — در کنارِ خیال او چو گل

چونکہ خدا ہی تمام کائنات اور زندگی کی روحانی بنیاد ہے اس لیے خدا سے وابستگی دراصل انسان کی اپنی بلند ترین خودی سے وابستگی کے مترادف ہے۔

اجتہاد کے ضمن میں ان کا خیال ہے کہ ایک قوم کی زندگی اور تازگی کا دارومدار افراد کی ذہنی و جسمانی نشوونما پر منحصر ہے جب تک کسی قوم میں ایسے آزاد مرد اور جواں افراد پیدا نہ ہوں، جو اپنے دل کی گہرائیوں اور دماغ کی صلاحیتوں سے قوم کو نئے تصورات سے روشناس کرائیں، جو معاشرے کی بدلتی ہوئی ضروریات سے ہم آہنگ ہونے کا نیا طریقہ بتائیں اس وقت تک اس قوم کے ارتقائی منازل طے کرنے کے امکانات نہیں۔ اقبال اس سلسلے میں کہتے ہیں کہ صدیوں کے فقہی جمود کے بعد امام ابن تیمیہ پہلے شخص تھے جنہوں نے تقلید کے خلاف آواز بلند کی۔ انہوں نے تمام فقہی مسائل میں کتاب و سنت کی بلاواسطہ رہنمائی کی طرف لوگوں کو متوجہ کیا اور اپنے دور کے تقاضوں کو مدنظر رکھتے ہوئے نئے نقطۂ نظر کی تشریح کی۔ اس مرد مومن نے تمام مخالفتوں اور مصیبتوں کے باوجود ائمۂ سلف کے طریقوں کو صدیوں کے انبار تلے سے نکالا اور قوم کو امید کی راہ دکھائی[1] وہابی تحریک اقبال کے خیال میں بھی، فی الحقیقت ابن تیمیہ کے تجدیدی کارناموں ہی کی صدائے بازگشت تھی[2] اپنے خطبات میں اس مسئلے پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ پیغمبر اسلام زمانۂ قدیم و جدید کی حد فاصل پر مبعوث ہوئے۔ جہاں تک اسلامی معاشرے کے قوانین کی بنیاد وحی و تنزیل پر ہے، وہ زمانۂ قدیم کی آخری یادگار ہیں۔ لیکن جہاں تک ان قوانین کی روح کا تعلق ہے، وہ زمانۂ جدید کے نئے تقاضوں کو پورا کرتے ہیں۔ اسلام کا آغاز درحقیقت ذہن انسانی کا آغاز ہے۔ چند بنیادی ہدایات دینے کے بعد انسان کو آزاد چھوڑ دیا گیا ہے تاکہ اپنی فلاح و بہبود کے لیے وہ خود صحیح راستے کی نشاندہی کر سکے۔ اقبال کا خیال ہے کہ صدیوں کے اس جمود کے بعد اب مسلمانوں کو صرف چار مذاہب فقہ کی نہیں بلکہ اجتہاد مطلق مستقل کی طرف توجہ دینی چاہیے ورنہ قرآن حکیم کا زندگی آفرین پیغام ہمارے زمانے کے لیے بے کار ثابت

---

[1] اقبال "تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ" ص ۲۲۳ - ۲۲۴

[2] ایضاً، ص ۲۲۴، "اقبال کے حضور" ص ۳۱۹

ہوگا[۵۰]۔ اقبال مسلمانوں کی صدیوں کی ذہنی پستی کے تدارک کا اصل اصول اجتہاد ہی کو سمجھتے ہیں۔ اور اسے ایک کسوٹی کی حیثیت دے کر اس کے تحت وہ قائدین ملت کی مساعی کا جائزہ لیتے ہیں[۵۱] اور ان کی کوششوں کے حسن و قبح کا تعین کرتے ہیں۔ چنانچہ بعض امتیازات کے سبب جن کا ذکر راقم نے ایک علیحدہ مقالے میں کیا ہے، اقبال جمال الدین افغانی کو اجتہادی مساعی میں فوقیت دیتے ہیں لیکن اولیت کا درجہ بہرحال انہوں نے مولانا محمد بن عبدالوہاب کے لیے مختص کیا ہے۔

ان باتوں سے قطع نظر کہ اقبال وہابی تحریک کے نظریے اور مقصد کے بہت زیادہ معترف تھے، انہوں نے اس کے بعض پہلوؤں پر تنقید بھی کی ہے۔ ان کا خیال تھا کہ داخلی طور پر اس کا مزاج بھی سرتاسر قدامت پسندانہ تھا۔ اس نے مذاہب اربعہ کی قطعیت سے تو انکار نہیں کیا اور اس لیے آزادیٔ اجتہاد کے حق پر بھی بڑی شدومد سے زور دیا، لیکن ماضی کے بارے میں چونکہ اس کا نقطۂ نظر یکسر غیر تنقیدی رہا۔ لہذا امور قانون میں اس نے اپنا دارومدار صرف احادیث پر رکھا[۵۲]۔ اس تحریک کے سیاسی پہلو کے ضمن میں ان کا خیال تھا کہ۔

"...... اس سے نجد و حجاز میں باہم جنگ کی نوبت آئی۔ ...... اس سے عالم اسلام کے اتحاد و استحکام کو خاصہ ضعف پہنچا۔"

پھر مزید انہوں نے اس بارے میں اپنا خیال ظاہر کیا کہ۔

"میرے نزدیک وہابیت کی سب سے بڑی کمزوری اس کا عقائد میں تشدد اور ظواہر پر اصرار ہے۔ بحیثیت ایک نظام مدنیت اس نے اسلام کے سیاسی اور اجتماعی نصب العین کا کوئی تصور قائم کیا نہ اس تصور کی رعایت سے امت کا کہ وہ کس طرح کی ہیئت اجتماعیہ ہے یعنی آج کل کی اصطلاح میں ہم یہ کہیں گے کہ قوم ہے تو کن معنوں میں۔ وہابیت کی یہی روش ہے جس سے برطانوی شہنشاہیت نے خوب فائدہ اٹھایا اور جیسی کہیں مصلحت تھی ویسا ہی رویہ اختیار کیا۔ مخالف بھی اور موافق بھی۔"[۵۴]

---

[۵۱] تفصیلات کے لیے "تشکیل جدید الہیات اسلامیہ" باب ششم، بشیر احمد ڈار "فکر اقبال مسئلہ اجتہاد" شمولہ "مطالعہ اقبال" مرتبہ گوہر نوشاہی (لاہور، ۱۹۷۱ء)۔

[۵۲] اس ضمن میں ان کے خیالات اور ان کے نقطۂ نظر کا اظہار بالخصوص ان خطوط سے ہوتا ہے۔ جو انہوں نے سید سلیمان ندوی کے نام تحریر کیے تھے۔ مشمولہ "اقبالنامہ" حصہ اول، ص ۱۲۵ - ۱۵۷ و بعد،

[۵۳] "تشکیل جدید الہیات اسلامیہ" ص ۲۳۵ سید نذیر نیازی نے ان کا ایک خیال اس ضمن میں حاشیے میں نقل کیا ہے جس کے مطابق، "وہابیت ان کے نزدیک وہ غلط فرقہ بندی تھی جس کے متشددانہ عقائد اور تنگ نظری نے سیاست میں ایک نہایت غلط روش اختیار کر رکھی تھی......" "اقبال کے حضور" ص ۱۷،

[۵۴] "اقبال کے حضور" ص ۳۳۰

اس تحریک کے دو اہم اصولوں، رد بدعات، رد تقلید کے ضمن میں ان کا خیال تھا کہ۔

"رد تقلید اور رد بدعات گو اپنی جگہ ضروری تھا لیکن اس کا دائرہ چونکہ بحث و نظر سے آگے نہیں بڑھا اور جو بھی گفتگو کی گئی عقائد کے رنگ میں، لہٰذا ماننا پڑے گا کہ اس کے سامنے حیات ملی کا صرف ایک پہلو تھا۔"[1]

اقبال کے خیال میں اس تحریک میں جو خامیاں موجود تھیں۔ ان کے باوجود اس کا ایک عام اور مثبت اثر عالم اسلام پر مرتسم ہوا اور اس تحریک سے کئی اور تحریکیں پیدا ہوئیں۔ کہیں یہ مسئلہ زیر بحث آیا کہ مغرب کے غلبہ و استیلا کو روکنے کی کیا تدبیر ہے؟ کہیں یہ کہ بلاد اسلامیہ اپنی بچی کھچی آزادی کیسے برقرار رکھیں؟ کہیں یہ سوال پیدا ہوا کہ مسلمان علوم و فنون اور تہذیب و تمدن میں کیسے آگے بڑھیں؟ کہیں یہ کہ معاشرے کی اصلاح کیسے ہو؟ غرض اس کے زیر اثر ملت کی توجہ کئی ایک مسائل کی طرف منعطف ہو گئی[2] اور اس طرح دنیائے اسلام میں جو تحریکیں پیدا ہوئیں ان میں ایک تعلق سا قائم ہوا۔ حالانکہ بجز سطحی مشابہت کے ان میں نظریے اور اصول کا باہم کوئی تعلق نہیں تھا[3]۔ اس اعتبار سے یہ تحریک دور رس نتائج کی حامل تھی۔

---

[1] "اقبال کے حضور" ص ۳۲۰

[2] " " "

[3] " " " ص ۳۲۲، اس لحاظ سے اقبال نے ہندوستان کی تحریک مجاہدین کے لیے بعض مقامات پر "وہابی تحریک" کے الفاظ استعمال کیے ہیں۔ جب کہ ایسے مقامات پر اقبال نے اس تحریک کا ذکر عرف عام کے طور پر کیا ہے ورنہ وہ اس کو اپنے مقصد و منہاج کے اعتبار سے وہابی تحریک سے مختلف گردانتے تھے۔ جیسے، ایضاً، ص ۳۲۱، ۳۲۲۔ ان دونوں تحریکوں میں جو اصولی فرق تھا اس کے لیے؛ ڈاکٹر قیام الدین احمد "ہندوستان وہابی تحریک" (کراچی، ۱۹۷۰ء) ص ۵۶-۵۷، معین الدین احمد خاں، تصنیف مذکور، ص ۱۷۱ - ۱۷۲، مسعود عالم ندوی "ہندوستان میں پہلی اسلامی تحریک" ص ۲۱ - ۲۸، اشتیاق حسین قریشی "برعظیم پاک و ہند کی ملت اسلامیہ" (کراچی، ۱۹۶۷ء) ص ۲۶۵-۲۶۶

ماخذات (حصہ اول)

مرتبہ: سرفراز علی رضوی

قیمت: پچیس ۲۵ روپے

انجمن ترقی اردو پاکستان

بابائے اردو روڈ کراچی، ۱

منصور حلاج اور اقبال

معین زفی

منصور حلاج کی شخصیت متنازعہ فیہ رہی ہے۔ ہندوستان میں بھی شنکر۔ گرونانک اور کبیر داس اسی زمرے میں آتے ہیں فلسفہ تناسخ یا حلول کے مؤیدین میں گوتم بدھ، چین کا کنفیوشس وغیرہ بھی متضاد عقائد رکھتے تھے۔ گوتم کا "قانونِ کرما" خود گوتم پرستی، بت پرستی میں تبدیل ہو چکا تھا۔ کنفیوشس کے یہاں شمس و قمر پرستی اور پانچ ستاروں کی پرستش کے پیچھے چار فلسفیانہ کتابیں موجود تھیں۔ بہر نوع کسی شخصیت کا اپنی ذات میں کچھ صفات پاکر اس پر اپنی ہی "انا" کا قلعہ تعمیر کرنا ہمیشہ گمراہ کن ثابت ہوا ہے۔ کسی فرد کا صحیح اندازہ محض اس کے افکار یا خیالات سے لگانا مشکل ہوتا ہے۔ فکر و عمل کی یگانگت اور قول و فعل کی مطابقت ہی شخصیت کے ظرف اور کردار کی برتری کا ثبوت ہو سکتی ہے۔ منصور حلاج کی زندگی ہمارے سامنے تضادات سے بھری ہوئی ہے۔ اور اس کے نظریات میں فکر و منطقی دلائل موجود ہیں۔

منصور حلاج کے "موعود ذہنی" انا اور فلسفہ پر گفتگو سے قبل ضروری ہے کہ اس کی زندگی کے خاکے پر طائرانہ نظر ڈالی جائے۔ اسی پس منظر میں منصور کا دعویٰ اور اس کی افادیت و حقانیت کا صحیح جائزہ لیا جا سکتا ہے۔ منصور کا دور ۲۲۴ھ تا ۳۰۹ھ ہے۔ اسی صدی ہجری کے نصف اور اوائل چوتھی صدی میں معتزلہ اور اشاعرہ کے مابین عقل و نقل کے مجادلے اور وجودی و شہودی فلسفہ کی معرکہ آرائیاں جاری تھیں۔ عقلی اور نقلی دلائل پر ہر طرف ایک ہیجان بپا تھا۔ لوگ ان کے مناظروں اور مباحثوں کے باعث متزلزل ہو رہے تھے۔ کچھ اس قسم کی علمی جلسوں اور مباحث میں منصور کا لڑکپن بھی گذر رہا تھا۔ اور وہ ذہنی طور پر حسن و قبح کا ادراک کئے بغیر اپنے تصورِ انا میں گم ہوتا گیا۔ اس پس منظر میں کہیں یہ بات نہیں ملتی کہ منصور پیدائشی مست تھا یا اس کے لڑکپن میں کسی مجذوب وقت نے توجہ دے کر تماشہ بنا کر چھوڑ دیا ہو۔ دونوں صورتوں میں منصور بارہ سال تک نہ تو مستوں کی طرح سرگشتہ دیکھا گیا اور نہ برہنہ یا بول و براز سے غافل۔ لڑکپن کیا اس کی تمام زندگی میں ایک واقعہ بھی موجود نہیں کہ وہ عالم جذب، مستی و مدہوشی، دیوانگی یا جنون کی حالت میں "مجذوبانہ بڑ" کے تحت اپنے خود ساختہ فکری تصور کو پیش کرتا رہا ہو۔ اس کے برعکس وہ نہایت ہوشمندی اور ثباتِ عقل کے تحت اپنی روش پر کام کرتا رہا۔

منصور حلاج کا پورا فلسفہ اعتبارِ حلولیت پر گامزن ہے۔ اسی بنیاد پر وہ کہتا رہا کہ ذاتِ مطلق اس میں سمٹ آئی ہے۔ من تو شدم تو من شدی کے لحاظ سے تفریقِ ما و شما ختم ہے۔ میں اور خدا ایک ہی بات ایک ہی ذات ایک ہی صفت ہے۔ لیکن یہ صفتِ جلال سے ہی ممکن ہو سکتی ہے جس کا ردِ عمل خرمنِ خرد کو خاکستر کر دیتا ہے اور وہ فردِ عالم فنائیت میں محو رہتا ہے۔ مگر کسی وقت بھی منصور کو عالم حیرت یا عالم استغراق میں نہیں پایا گیا۔ روئی کے خود بخود دھن کر صاف ہو جانے کے باعث وہ حلاج کے نام سے مشہور ہوا۔ اگر وہ عالمِ حیرت یا صورتِ جلال میں جلوہ نما تھا تو روئی کے گودام میں تو آگ لگنا تھی۔ تطہیر اور تزکیہ تو جمال کے حسنِ عمل ہیں۔ ہاں کسی اور جلالتمآب مست کا تصرف کام کر گیا ہو۔ مگر اس کا کوئی تذکرہ نہیں ملتا۔ اس وقت منصور کی عمر ۱۱-۱۲ سال تھی۔

منصور اپنے موعود ذہنی کو منوانے یا اس پر کام کرنے کے لئے روحانی قوت کی فکر میں ایک مردِ کامل کی جستجو میں سرگرداں رہا۔ پہلی مرتبہ وہ اس دور کے مردِ کامل سہیل بن عبداللہ رحمی کی خدمت میں طالب آگہی بن کر رہا۔ مگر وہ اتنا عجلت پسند تھا کہ تصوف کے آداب

تربیت یا فنا فی الشیخ کے کورس کا بھی متحمل نہ ہو سکا۔ وہ طلبگار رہا کہ خدا کی ذات کا جو تصور اس میں موجود ہے وہ عملاً اس میں جاری ہو جائے تاکہ وہ برملا "حق نما" بن کر کام کرے لیکن کسی مرد کامل سے یہ غلطی ناممکن ہے کہ وہ ایک لاشعور طفلِ مکتب کو فنا فی اللہ کی منزل سے مقام حیرت میں پہونچا دے۔ چنانچہ منصور اپنی عجلت پسندی کے باعث یک درگیر و محکم گیر کے بجائے دربدر خاک چھانتا پھرا۔ اپنے پہلے مرشد سے بدظن ہونے کا یہ واقعہ خود اس بات کا ثبوت ہے کہ اس وقت تک منصور کو "ہمہ اوست" یا کمال ذات سے "انا الحق" کی ہوا تک نہیں لگی تھی۔

منصور اس کے بعد دوسرے مرد کامل عمر بن عثمانؒ کی محفل میں بھی اسی آرزو کے تحت شامل ہو گیا۔ مگر ہم جلیس طالبانِ حق کے ساتھ اس کا رویہ متکبرانہ رہا۔ وہ اپنے تلخ آداب کے باعث اپنے مرشد کی نظروں میں بھی اچھا نہ تھا۔ ایک دن عمر بن عثمانؒ ایک مسودہ سے جس کا نام "گنج نامہ" تھا۔ نہایت ذوق و شوق سے حلقہ میں تلقین فرما رہے تھے۔ جب انھوں نے سورہ بقرہ کی یہ آیت پڑھی "وَاِذْ قَالَ رَبُّکَ لِلْمَلٰٓئِکَۃِ اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَۃً" اور جب تیرے رب نے فرشتوں سے کہا کہ میں زمین پر ایک خلیفہ بنانے والا ہوں۔ تو منصور بول اٹھا وہ میں ہی تو تھا۔ میں ہی تو ہوں۔ یہ ملحدانہ اعلان سن کر عمر بن عثمان تلوار لینے کے لئے اندر گئے کہ منصور فرار ہو گیا۔ اسی ضمن میں قابل غور بات یہ ہے کہ منصور نے اپنے ایک ساتھی کی معاونت سے مصلّے کے نیچے سے شیخ کا "گنج نامہ" چوری کرایا اور چل دیا۔ اس واقعہ میں بھی یہ شہادت خود ہویدا ہے کہ اس وقت تک منصور "اسرار انا" کا نہ واقف تھا نہ حامل۔ اگر اس پر یہ غلبہ ہوتا تو وہ فرد جو خدا کو سینے بیٹھا ہے جو ازلی و ابدی رموز سے باخبر ہے یہ نہ کر سکا کہ اس مسودہ کو چرانے کے بجائے اس کو چشم باطن سے پڑھ لیتا۔ ازبر کر لیتا۔ ایک "باخدا" ذات کا چوری کرنا اور خوفِ قتل سے فرار ہو جانا اس کے دعوے کا ابطال کرنے کے لئے کافی ہے۔

گنج نامہ حاصل کرنے کے بعد جب اس نے اس کا مطالعہ کیا ہے تو کہنے لگا چہ خوب ایک انسان کی لکھی ہوئی یہ باتیں جب اسرار ہیں تو جو کچھ میں کہتا ہوں وہ بھی اسرار و رموز ہیں۔ پھر میرے اعلانِ شہود کو کیوں یہ لوگ نہیں مانتے ہیں۔ اب اس مسودے کی عبارت پر غور کریں تو وہ پُر تضاد ہے اس میں لکھا تھا "ہم نے تخلیقِ آدم کے بعد جب فرشتوں کو سجدے کا حکم دیا تو ابلیس کے سوا سبھی نے سجدہ کیا۔ فرشتے تخلیق آدم کے بھید سے ناواقف تھے۔ اس لئے بے چون و چرا سجدہ کر لیا۔ ابلیس واقفِ اسرار تھا اس لئے سجدہ کرنے سے انکار کر دیا۔" قرآن میں اس واقعہ پر ابلیس کی تکفیر بربنائے شرفِ نار موجود ہے۔ فرشتوں کے باب میں بھی یہ بات غلط ہے۔ جبکہ ان کے علم کے جواب میں یہ کہا گیا تھا کہ جو کچھ میں جانتا ہوں تم نہیں جانتے۔" یہ تو اس اہم گنج نامہ کا واقعاتی تضاد ہے جس کو "ہم رازِ یزداں" نے چوری کیا تھا۔ اس سے بھی زیادہ مبالغہ آمیز بات اس میں شامل تھی۔ یعنی "زمین کے اندر ہم نے ایک ایسا خزانہ چھپا رکھا ہے کہ جو بھی اس سے واقفیت حاصل کرنا چاہے گا وہ ہلاک ہو گا۔ لیکن ابلیس نے کہا کہ علم و آگہی کا جو خزانہ مجھ کو عطا کیا گیا ہے اس کے بعد کسی خزانے کی حاجت باقی نہیں رہتی۔ میں پھر بھی زمین کے پوشیدہ خزانے کا علم حاصل کرنے کی کوشش کروں گا۔ ابلیس کو اجازت اور مہلت دے دی گئی۔"

یہ واقعہ بھی مذکورہ واقعہ قرآن کے منافی ہے۔ اول تو زمین میں مخفی خزانے کا فسانہ ہی غلط ہے دوئم "علم و آگہی کے حامل ابلیس کو زمین کے خزانے کا کوئی علم نہ ہونا آگاہ کر رہا ہے کہ وہ فریبِ نفس میں مبتلا تھا۔ بہر نوع مذکورہ پُر اسرار رموز کو مسودہ "گنج نامہ" سے حاصل کر کے وہ ابلیس کی عظمت کا یوں معترف ہوا کہ اس کو "موحد اعظم" کہنے لگا۔ خود کو "حق" تو پہلے ہی شہود کے تحت کہہ چکا تھا۔ اس لئے ابلیس کی اس عظمت کا ایک انسانی کتاب سے مجہول علم حاصل کرنے کے بعد وہ لوگوں سے اپنی

ذات "اناالحق" اور شیطان کو "موحد اعظم" "برحق" ماننے کی تلقین پر کمربستہ ہو گیا۔ بات صاف ہے۔ یہی کہ موحد اعظم" اور "واقف علم آگہی" "منصور بالحق" کو منوانے کے لئے منصور کا بہترین رفیق ہو سکتا تھا۔

لیکن منصور خوب جانتا تھا کہ اس کے دعوے باطل ہیں اور جب تک اسرار کی آگہی اور رموز پر دسترس نہ ہو وہ کسی قدرت کا حامل نہیں ہو سکتا۔ اس لئے اپنے موعود ذہنی کو ٹھوس دی حیثیت دینے کی غرض سے حضرت جنید بغدادی رح کی خدمت میں جا پہونچا۔ حضرت موصوف نے سابقہ مرشدوں کے ساتھ گستاخی اور غلط تصور میں گمراہی یاد دلاکر اس کو اپنی خدمت میں حاضر ہونے سے منع کر دیا مگر وہ "طالب حق" "سائل حق" اور "درفقیر" کی باتیں کر کے ان کی خدمت میں رہنے لگا۔ اس مدت میں اس کی گمراہ کن تاویلات پوری مملکت اسلامیہ میں پھیل چکی تھیں۔ اس کا محاسبہ کرنے اور حد قائم کرنے کا مسئلہ پیدا ہو چکا تھا۔ وہ اپنی گرفتاری کے خوف سے ہمیشہ مفرور رہا۔ اور روپوش ہو کر اب خطوط سے لوگوں کو اپنی ذات کو تسلیم کرانے کے لئے ترغیب دیتا رہا۔ وہ خط کی ابتدا یوں کرتا تھا "منجانب الرحمن الرحیم" "بنام بندۂ خدا" یہ تحریری ثبوت اس کے دعوئے خدائی کے لئے کام کر گئے۔ لیکن اس میں بھی چالاکی اور عیاری موجود ہے۔ مجذوب کی بڑ نہیں ہے۔ اس نے کسی خط میں یہ نہیں لکھا "منجانب ابن منصور حلاج الرحمن الرحیم" اس لئے وہ شریعت کی حد سے گریز کی خاطر اپنا ذاتی نام "خدائی" کے لئے استعمال نہیں کرتا تھا۔ آج کی قانونی دنیا تو اس کے لئے لفظوں کی رعایت سے برأت کا پہلو نکال لیتی۔ نہ ہی اس نے "انا ربکم" کا نعرہ بلند کیا۔ بلکہ اپنی صداقت کا استعارہ استعمال کیا۔ "اناالحق" ان باتوں سے تو ظاہر ہے کہ دیوانہ بکار خویش ہشیار است، لیکن نہ وہ دیوانہ تھا اور نہ مجذوب و مست۔ اس کے ذہن میں ذات و صفات کا جو ہمہ اوست و اہمہ پیدا ہو چکا تھا وہ ہمیشہ اس عقدے کے حل اور یقینہ امر حاصل کرنے کے لئے سرگرداں رہا۔ لیکن تصوف کے آداب کے منافی وہ اپنے اساتذۂ روحانیت اور ان کی نگاہ کرم کے بجائے وہ ہر جگہ معتوب و مبغوض رہا۔

حضرت جنید کی مجلس سے فرار ہو کر وہ حج کے لئے مکہ معظمہ چلا گیا۔ جہاں ہزاروں اس کے مقلد بھی تھے۔ لیکن یہاں بھی وہ اپنے تصور خام کا چرچا کرتا رہا۔ جس کے نتیجے میں وہ گرفتار ہو کر بغداد ہی کے جیل خانہ میں مقید ہوا۔ اسی دوران اس کے خلاف عام نفرت پیدا ہو چکی تھی۔ اور لوگ جیل ہی میں اس کو قتل کرنے کے لئے بیکل کھڑے ہوئے تھے۔ مگر جیل میں اس نے اپنے قتل ہونے پر ملال کا اظہار نہیں کیا۔ لیکن یہاں بھی وہ مدعی رہا کہ ہاں اس کے علم میں ہے کہ دار پر لٹکایا جائے گا۔ حضرت شبلی نے اس کو راہ مستقیم پر لانے کی کوشش کی۔ مگر وہ جانتا تھا کہ وہ عوام کے ہاتھوں اب نہیں بچ سکتا۔ تو اپنے دعوے ہی پر اصرار کرتا رہا۔ اسی جیل خانہ میں اس نے یہ بھی خبر سنائی کہ کل شب جیل خانہ کا یہاں وجود نہ ہونا یا میرا نہ ملنا اس وجہ سے تھا کہ کل حضور انور صلعم میری تشفی کے لئے تشریف لائے تھے۔ اس لئے جیل خانہ اپنی ہئیت کھو بیٹھا تھا۔ وہ واضح کرنا چاہتا تھا کہ نہ صرف وہ اپنے دعوے میں سچا ہے بلکہ حضرت رسالتمآب صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی اس سے ہمدردی ہے۔ اس تاثر دینے سے وہ سب کو مرعوب کرنا چاہتا تھا۔ اگر یہ واقعہ درست ہوتا تو کسی قطب وقت اور عارف دوراں کی مجال تھی کہ حضور کی شفقت کے علم کے بعد وہ اس کے محضر قتل پر دستخط کر دیتا۔ دراصل یہ بات فطرتاً بھی غلط ہے۔ حضور سب سے پہلے مرقد مبارک سے جسماً برآمد ہوں گے۔ جب صور اسرافیل کی آواز سنیں گے۔ حضور جسداً کہیں تشریف نہیں لائے۔

البتہ ان کا نورانی جلوہ اور تجلّی ہر جگہ ممکن ہے۔ اس لئے کہ نور ہر جا محیط ہے۔ اس غلط تأثر کے برعکس جو منصور نے پیش کیا ہاں یہ ممکن ہے کہ حضرت ابو بکر شبلیؒ نے حضور سرورِ کائنات کی عدالت میں منصور کا معاملہ پیش کیا ہو جس کا ذکر شبلی نے جیل خانہ میں کیا ہو مگر تائب ہونے کے بجائے یہ کہنے لگا کہ حضور خود اس کی پذیرائی کے لئے جیل خانہ میں آئے تھے۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ کیوں نہ حضرت شبلی و جنیدؒ نے اس کا فسادِ باطنی ضبط کر لیا۔ خیال ہوتا ہے کہ اس کا جذب و جنون کیا ان اکابر عارفانِ حق کی دسترس سے بلند تھا۔ شاید نہیں۔ اس کا حل ہمیں اقبال کے اس شعر سے ملتا ہے۔

ترے ضمیر پہ جب تک نہ ہو نزولِ کتاب
گرہ کشا ہے نہ رازی نہ صاحبِ کشاف

اپنے نفس کے دھوکے میں جو فرد بھی اپنی "انا" پر مجہول ادعائے حق کرے گا اس کا مسئلہ یا عقدہ ہمیشہ معلق رہے گا:۔

تڑپ رہا ہے فلاطون میانِ غیب و حضور
ازل سے اہلِ خرد کا مقام ہے اعراف

اسی طرح نطشے کے تصورِ جذب و فنا فی الذات پر اقبال نے کہا ہے۔

اگر ہوتا وہ مجذوبِ فرنگی اس زمانے میں
تو اقبال اس کو سمجھاتا مقامِ کبریا کیا ہے

پہلے مصرع میں "فرنگی" کے بجائے "دورنگی" پڑھئے تو یہ شعر منصور پر بھی صادق آتا ہے۔ بعض فاضل شارحین اقبال اور ناقدینِ فلسفہ اقبال نے یہ مفروضہ قائم کیا ہے کہ اقبال کا نظریہ خودی، منصور کی صدائے "انا الحق" سے عبارت ہے۔ نیز ابلیس کی نفی سے بھی اقبال نے مقامِ آدمیت کا بھید پایا ہے۔ اور وہ عظمتِ آدم کو اس مقام پر لایا ہے جہاں خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے۔؟ اگر فلسفہ ذات و صفات پر فلسفیانہ بحث کرنے والے ناقدینِ فلسفیانہ انداز ہی میں اس پر غور کرتے تو وہ اس ابہام کا شکار نہ ہوتے وہ جانتے تو ہیں کہ نظریہ "انا الحق" کا اعلان اس دور میں ہوا جب تمام افکار وحدت الوجود یا ہمہ اوست کے فلسفہ کے قائل تھے۔ اسی کلیہ کے تحت من تو شدم تو من شدی کا شہودی خیال قائم ہوا تھا۔ اس لئے وحدت اور کثرت کو جداگانہ زیونٹ کے بجائے اتحاد و اتصالِ عناصر کی وحدت سے تعبیر کیا گیا۔ یہ ذہن تھا کہ منصور سمجھتا رہا کہ وہ بولے یا خدا کی بات ایک ہی ہے۔ تحریر میں "انا الحق" لانے کی دلیل یہ تھی کہ وہ خدا کا کاتب اور خود کو قلم کہتا تھا۔ لہٰذا عناصر کی دو وحدتوں میں جداگانہ تصور یا جداگانہ وجود اس کے نزدیک غلط تھا۔ لیکن چونکہ وہ مدعی تھا نہ کہ اس فکر کا حامل تھا اور نہ فلسفی تھا اس لئے وہ حلول کے عمل کی تاویل کرنے سے قاصر رہا۔ یعنی ایک شے دوسرے وجود میں اسی وقت محلول ہو سکتی ہے جب وہ اپنی ذات کے خانے سے نکل کر دوسری ذات میں شامل ہو۔ دونوں میں سے ایک ادنیٰ ہوگی اور ایک اعلیٰ۔ ظاہر ہے خدا قدرِ اعلیٰ کا مالک ہے۔ جب وہ قدرِ اسفل میں حلول کرے گا تو یہ فعل یا عمل افضل سے اسفل کی جانب خروج ہے۔ جس میں تناقض بھی ہے۔ تغیر و تبدل بھی ہے۔ لہٰذا خدا بھی قابلِ تغیر و تبدل رہا اور یہ سلسلہ

جاری وساری رہتا ہے۔ یہ بات وحدت الوجود میں ممکن نہیں جس پر منصور مدعی ہو گیا۔ ہاں یہ بات وحدت اور کثرت کے فلسفہ میں قابل عمل ہے جو اقبال کا فلسفہ ہے۔ لہٰذا انا الحق اور حلول کی باتوں کو دیکھ کر یہ کہنا کہ اقبال منصور حلاج کا مقلد ہے غلط ہے۔ حلاج جیسے لوگوں کے لئے اقبالؔ نے یوں کہا ہے۔

اے پسر ذوقِ نگہ از من بگیر
سوختن در لا الٰہ از من بگیر

اقبال کے ناقدین محترم نے دوسری بات یہ سوجھائی ہے کہ اقبال کی خودی یا انا میں ابلیس کی نفی پنہاں ہے۔ اگر ہم فکرِ منصور پر غور کریں کہ وہ ابلیس کے "موحد اعظم" کے تصور کو اپنی "انا" کی مطابقت میں حق بجانب سمجھتا ہے تو نتیجہ یہ نکلا کہ ابلیس کی فکر منصور کے تصور پر غالب رہی اور منصور کی فکر اقبال کی "خودی" بن گئی تو گویا اقبال مکتب فکر میں دو استادوں کا خوشہ چین ہے۔ نہ معلوم کن وجوہ سے منصور نے فرعون کے خدائی دعوے کو فراموش کر دیا تھا۔ اس لئے کہ منصور و ابلیس کی طرح وہ بھی نشار رب کے تحت بولنے پر مجبور تھا۔ اقبال پر وضاحت سے لکھنے سے قبل یہ وضاحت بھی ضروری ہے کہ منصور کے معاصرین میں کسی نے یا اس کے بعد مستقبل قریب میں کہیں اس کی منطق کا اعتراف نہیں کیا گیا۔ کافی مدت کے بعد علم تصوف پر تدبر کرنے والے مفکرین نے حسنِ ظن کی بنیاد پر سوچا ممکن ہے کہ اس "قلندر" میں وجود حق ہو گا اس لئے اس کی شخصیت پر بحث سے قطع نظر اس کردار کی تاویلات پر تفکر ہوا کہ اگر کسی فرد میں حقیقتاً ذاتِ حق کا اس طرح نزول اجلال ہو تو اس کے ممکنات کیا ہو سکتے ہیں۔ اس کو قبول کرنے یا رد کرنے کا کیا پیمانہ ہو سکتا ہے۔ ظاہر ہے مخفی اور باطنی کیفیت کو دلیل سے ثابت کرنا محال ہے۔ بہر نوع یہ مفروضہ قائم کر لیا گیا کہ ایسا ہو سکتا ہے۔ کردار کے اسی پہلو کو پیش نظر رکھتے ہوئے حضرت مولانا رومؒ نے بھی نہایت پر مغز موازنہ کیا ہے۔ ان کے سامنے دو کردار ہیں۔ فرعون اور منصور۔ دونوں خدائی کے مدعی۔ لیکن فرعون قطعی نفی کے تحت خدا کے وجود ہی کو تسلیم نہیں کرتا ہے۔ جبکہ منصور خدا کی نفی اس معنی میں کرتا ہے کہ وہ ذات موجود مگر اس میں سمٹ آئی ہے۔ لہٰذا مولانا روم کی نظر میں کردار "منصور" زیادہ واجب الاحترام ہے۔ اسی طرح دوسرے شعراء کرام اور اقبال نے "انا الحق" کے کرداری پہلو پر بحث کی ہے۔ مولانا روم سے لے کر اقبال تک کسی نے اس کے دعوے کی تصدیق نہیں کی ہے۔ نہ ہی منصور کی زندگی میں خدائی تصرف "ملنے کے بعد کوئی ایسا کام کیا گیا جس سے ثابت ہوتا کہ یہ کام صرف "خدا" ہی کر سکتا ہے۔ رہا کرامات تو فقراء کے نزدیک یہ شرط ولایت نہیں ہے۔ پُر فریب کرامتیں اور حیران کن باتیں ابلیس ہی کر سکتا ہے جیسے سونے کے بچھڑے میں گھس کر کلام کرنا۔ بتوں کے خول میں چھپ کر بھگوان کا روپ دھارنا یا آسیب بن کر انسانوں میں حلول کرنا ممکن ہو یا قلندر ہر ایک نے اپنی ذات کی نفی، تو کی ہے مگر کسی نے خدا کی ذات کی نفی نہیں کی۔ حضرت شمس تبریزؒ حضرت سرمد۔ حضرت بو علی شاہ قلندرؒ حضرت شاہ مدار قلندرؒ و حضرت لال شہباز قلندر یا اکابر مجذوب جیسے حضرت حاجی وارث علی شاہؒ۔ تاج الدین باباؒ کسی ایک نے بھی عالم جذب و مستی میں خدا کی ذات کی نفی نہیں کی ہے۔ البتہ استعارے میں چند رموز پر ضرور باتیں کی ہیں۔ اس لئے کہ خدا ان کی زبان، ہاتھ اور آنکھ ضرور بن جاتا ہے مگر فی الذات حلول نہیں کیا کرتا۔ تصوف کی پوری تاریخ میں محض منصور حلاج مسئلہ تناسخ یا حلول کی باتیں کرتا ہے۔ اس لئے ان باتوں کو اس دور کی فلسفیانہ گمراہیوں کا ماحصل قرار دیں تو مناسب ہے۔

منصور بقید ہوش سالک کی طرح معروف عبادت و ریاضت میں بھی یکتائے فن تھا۔ رات کو عبادت و مجاہدہ۔ حج کی ادائگی بلند آہنگ تقریریں نیز شعر و نثر کے ذوق کا بھی مالک تھا لیکن وہ اپنی ذہنی عبقریت یا روحانی کلیت کا مداوا نہ پا سکا۔ راہ فنا و بقا میں بھٹک جانے کے باب میں حضرت خواجہ غریب نواز نے بڑی روح پرور بات کہی ہے۔ ایک عارف حق جب سلوک کی ساتویں منزل پر آتا ہے تو تمام مخلوقات۔ کائنات کا ذرہ ذرہ حتیٰ کہ جن و ملک اس کی پذیرائی میں آکر ایسی تحیر زا باتیں کرتے ہیں اور اس مقام پر کرتے ہیں جہاں بے حرف می روید کلام ہوتا ہے۔ لیکن علم لدنی کا عارف ان کی خدمات و پذیرائی کو قبول نہیں کرتا ہے۔ اسے وہ منزل فنا فی اللہ کے لئے حجاب قرار دیتا ہے اور کنارہ کش ہو کر لا مطلوب۔ الا اللہ کی جستجو میں آگے نکل جاتا ہے۔ دنیا جانتی ہے کہ بہت سے طالبانِ حق کائنات پر اپنی تسخیر دیکھ کر راہ منزل میں گم ہو جاتے ہیں یعنی :۔

اے ز راز زندگی بیگانہ خیز — از شرابِ مقصدے مستانہ خیز
مقصدے مثل سحر تابندۂ — ما سوئے را آتش سوزندۂ
مقصدے از آسماں بالا ترے — دلربائے، دلستانے، دلبرے

تلاش حق یا لقائے حق کے سلسلہ میں صوفی کی یہ آرزو ہی کمال پا کر اسے فنا فی اللہ کے ابدی سرمدی سے سرشار کر دیتی ہے۔ عالم حیرت میں مگن رہنے کے باوجود کبھی بے سر و پا تاویلیں اس کی زبان پر نہیں آتی ہیں۔

جدید شارحین نے جہاں اقبال کو غیر منفرد تخیل کا حامل قرار دینے کی باتیں کی ہیں اسی ذیل میں علت مادہ کی کائناتی توجیہہ کو بار بار دہرانے سے بھی وہ گریز نہیں کرتے ہیں۔ آئن سٹائن کے نظریہ اضافیت کے باوجود اور ذرہ ذرہ میں خدا کے نور کے مشاہدات دیکھتے ہوئے جس کی رو سے مارکس یا فرائڈ اور بے شمار فلاسفۂ مادین کے مفروضات مادہ پاش پاش ہو چکے ہیں۔ ہنوز کائنات کی کثرت یا عناصر کو وہ مادیاتی علت حیات سے وابستہ کر رہے ہیں۔ مزید برآں آئن سٹائن کے نظریۂ اضافیت پر تحقیق مزید سے ڈاکٹر عبد السلام نے کوانٹم اور شعاعی لہروں کے پے در پے روابط اور قوتوں سے یا اتحاد عمل سے یہ ثابت کر دیا ہے کہ ایٹم اور کاسمک ریز کے علاوہ اس کائنات میں اور بھی لہریں (COSMIC FORCES) تابندہ و کاربند نشو و حیات ہیں۔ اس لئے مادیاتی دنیا میں ایٹم کو بھی علت مادہ سمجھ کر خدا کو جوہر یا ایٹمی قوتوں کی مجتمع وحدت قرار دینا گویا اس کی قدر اعلیٰ اور صفت اولیٰ کو مادی تجسیم ثابت کرتا ہے۔ فلسفہ اور سائنس دو مختلف شعبے ہیں۔ مگر اپنے مفروضہ کو خود ہی سائنٹفک قرار دینا بھی عجیب بات ہے۔ فلسفہ مفروضہ پر قائم رہتا ہے اور سائنس تجربہ و مشاہدہ پر اعتبار کرتی ہے۔ سائنس کسی عنوان فلسفہ کے مفروضہ کو تسلیم نہیں کرتی۔ مفروضات روز اول سے آج تک تغیر پذیر رہے اور پاش پاش ہوتے رہے۔ ایٹمی تصور بھی پیچھے رہ گیا ہے اور اس کائنات میں حیات، غایت الغانی اور جستجو کے ابھی بے شمار حقیقتیں ہیں یعنی ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں۔ اس لئے جدید تحقیق کو حتمی مان کر اس مفروضہ پر "عقل مطلق" کو مطلق قرار دیدینا ایمان ثابتہ اور اقدار اعلیٰ کو محدود کر دینے کے مترادف ہے۔ ایٹم یا جوہر کے کثرت الوجود جواہر ہی کو جوہری علت اعلیٰ ثابت کرنا نظریہ تجسیمیہ کا اتباع کرنا ہے۔ اور یہ عینیت پسندی پر مبنی ہے۔ مادیاتی مفروضے ہوں یا جوہری حوادث، شعاعی قوتیں باہم دگر ہوں یا المعاتی عکس ریزیاں زماں و مکاں پر محیط ہوں یہ اس کائنات کے تغیر پذیر اور تکمیل پسند ارتقا کے ذیلی امور ہیں، حتمی نہیں۔ ہنوز دلی دور است۔ آئن سٹائن خود اس کائنات کے دریچے میں عظیم رموز مستقبل

کی بات سمجھا گیا ہے اسی سوچ کا نتیجہ ہے کہ ڈاکٹر عبدالسلام نے کائنات میں مزید کا سمک قوتیں دریافت کیں اور ایٹمی حدود سے آگے بڑھ گیا۔ ارتقا کا یہ تسلسل کائنات کی حقیقت پسندی کے اعتراف سے ممکن العمل ہوا ہے۔

مفروضات ہمیشہ ظن و قیاس پر موقوف ہوتے ہیں۔ ان کی تردید و ترمیم ہوتی رہتی ہے۔ عینیت پسند حلاج یا خود نگر ابلیس کے تصورات پر اقبال کی خودی کی عمارت ثابت کرنا اقبال کی حقیقت پسند نگاہ سے مغائرت کا ثبوت ہے۔ دوسری طرف اقبال کی غزالی کے خوشہ چین ہونے کی باتیں یا حضرت شاہ ولی اللہ کے اجتہادی تفکر سے اقبال کا متاثر ہونا ان شارحین کا یہ باور کرانا ہے کہ اقبال علم فلسفہ سے لے کر علم آگہی تک اپنی کوئی انفرادیت نہیں رکھتا۔ ہر بات کہیں نہ کہیں سے مستعار لی ہے۔ نظریات کی مطابقت یا تخیل کے توارد سے کسی کی اپنی انفرادیت ختم نہیں ہوتی۔ اقبال نے یورپ میں بیٹھ کر تمام فلاسفہ کا غائر مطالعہ کیا تھا۔ نیز وہ علوم قرآنیہ سے بھی شغف رکھتا ہے۔ اس لئے قرآنی نظریاتِ کائنات۔ عظمتِ آدم۔ ابلیس کی ہٹ اور اس کو آفات و شر ور پر لگا دینا۔ شعور۔ وجدان و تعقل کی جانب متوجہ ہونے کی باتیں، سب ہی تو قرآن میں موجود ہیں۔ ہاں ہر بلند نظر مفکر اور اجتہادی نظر کا مالک، اپنی اپنی صلاحیت اور ثواب کے مطابق تشریحات کرتا ہے۔ اس باب میں اقبال نئے انداز اور سوچ کا حامل رہا ہے۔

اقبال کا دوسرے مکاتب فکر سے موازنہ یا دوسرے منفی کرداروں سے مثبت کردار "خودی" کا ایجاد کرنا تفصیل تحقیق چاہتے ہیں۔ ہم اس مختصر مضمون میں ان اقتباسات کو پیش کرنے سے گریز کرتے ہیں۔ صرف معروف مسلمات و مفروضات کا ایک جائزہ لیا گیا ہے۔

اقبال کے شعور۔ وجدان۔ خرد۔ خودی کے علاوہ اس کی حکمت پسند باتیں بھی تو ہیں۔ وہ نہ تو حلاج کے دعوے کو صحیح مانتا ہے اور نہ تصدیق کرتا ہے۔ ہاں اس کے "موعود ذہنی" کردار پر ضرور لب کشا ہے۔ لیکن ابلیس اور منصور کے یہاں دونوں جگہ آفات و شرور کی خود ساختہ "حقیقت پسندی" ہے جبکہ اقبال شرور کے حیران کن مغالطوں سے ہٹ کر "خیر" سے اس کائنات کی حقیقت مقام پاتا ہے اس لئے اس نے ہر مکتب فکر سے "اسباقِ خیر" کو اپنایا ہے۔ وہ اس بات کو یوں واضح کر گیا ہے۔

گفت حکمت را خدا خیرِ کثیر
ہر کجا ایں خیر را بینی بگیر

اقتباسات استفادہ

(۱) تذکرۃ الاولیاء از فریدالدین عطار اور رئیس احمد جعفری
(۲) جنید بغدادیؒ۔ ایک مصری تصنیف کا ترجمہ۔
(۳) سفینۃ الاولیاء۔ دارا شکوہ۔
(۴) اقبالیات پر مختلف کتب اور
(۵) "ISLAM AND ITS CONTEPORARY FAITHS" BY PROF: MAHMUD BRELVI.

گرد و پیش

پشاور یونیورسٹی کے شعبۂ اُردو کا جشن سیمیں

پشاور یونیورسٹی میں شعبۂ اردو ۱۹۵۶ء میں قائم ہوا تھا۔ پچیس سال کی مدت پوری ہونے پر شعبے کا دو روزہ جشن سیمین ۴ اور ۵ اکتوبر ۱۹۸۱ء کو منایا گیا۔ افتتاحیہ تقریب کی صدارت ڈاکٹر غوث محمد خٹک وائس چانسلر زرعی یونیورسٹی پشاور نے کی جو پشاور یونیورسٹی کے بھی وائس چانسلر رہ چکے ہیں۔ افتتاحی تقریب سائنس ہال میں ۴ اکتوبر ۱۹۸۱ء کو صبح دس بجے منعقد ہوئی اور ڈیڑھ گھنٹے تک جاری رہی۔ کلام پاک کی تلاوت اور ترجمہ قاری فدا محمد نے سنایا جس کے بعد ڈاکٹر سید مرتضیٰ اختر جعفری (ایسوسی ایٹ پروفیسر شعبۂ اردو) نے اپنا خطبۂ استقبال پیش کیا۔ پھر شعبے کے سربراہ ڈاکٹر محمد شمس الدین صدیقی نے شعبے کی پچیس سالہ کارگزاری کا ایک طائرانہ جائزہ پیش کیا۔ اس کے بعد قدیم طالب علم مولانا افضل مغبول (اسسٹنٹ ڈائرکٹر مرکزی اردو بورڈ، پشاور) نے اپنے طالب علمی شعبۂ اردو کے زمانے کے تاثرات بیان کیے۔ پھر بیگم منور روف (اسسٹنٹ پروفیسر اردو ہوم اکنامکس کالج پشاور) نے جو شعبے کی ایک قدیم طالبہ ہیں اپنے زمانۂ طالب علمی کی یادیں اور تاثرات بیان کیے۔ موجودہ طالبعلموں کی نمائندگی کرتے ہوئے شاہینہ کاظمی طالبۂ ایم اے سال آخر نے اپنے مشاہدات و تجربات سے سامعین کو آگاہ کیا۔ اس کے بعد پروفیسر فتح محمد ملک، صدر شعبۂ مطالعات پاکستان قائداعظم یونیورسٹی نے اپنا مقالہ "جدیدیت کی عصری روایت" حاضرین کو سنایا۔ آخر میں صدر جلسہ نے حاضرین سے خطاب کیا جس میں شعبے کی کارگزاری پر بھی روشنی ڈالی اور زبان و ادب کے مطالعے کی اہمیت بھی واضح کی۔ شعبے کے کام کے بارے میں اور جشن سیمین کی مبارکباد دیتے ہوئے بعض اکابر نے اپنے پیغامات بھی بھیجے تھے جو افتتاحیہ تقریب میں پڑھ کر سنائے گئے۔ پیغامات ڈاکٹر رضی الدین صدیقی، پروفیسر عبدالہاشم خان، ڈاکٹر غلام مصطفیٰ خان اور ڈاکٹر عبادت بریلوی نے بھیجے تھے۔ ڈاکٹر سید عبداللہ کا پیغام دیر سے وصول ہوا اس لیے تقریب میں سنایا نہ جا سکا۔ تقریب کا اختتام صدر شعبۂ اردو ڈاکٹر شمس الدین صدیقی کے شکریے پر ہوا جس کے بعد حاضرین کی چائے سے تواضع کی گئی۔

اسی دن ڈیڑھ بجے قدیم و موجودہ طلبہ و طالبات، اساتذہ اور مندوبین نے دوپہر کا کھانا شعبۂ اردو میں اکٹھا کھایا۔ کھانے میں مقامی شعرا بھی شریک تھے۔ کھانے کے بعد جناب مظفر علی سیّد کی صدارت میں ایک مشاعرہ منعقد ہوا جس

میں حسب ذیل شعرائے اپنا کلام سنایا۔

نذیر تبسم، آل اظہر آنس، فقیر اخان فقری، عزیز اعجاز، (شعبے کے قدیم طالب علم) جناب ناصر علی سید، جناب تاج سعید جناب یوسف رجا چشتی، جناب نظر صدیقی، جناب شمیم بھیروی جناب نبی بخش گوہر، جناب مرتضیٰ اختر جعفری، جناب خاطر غزنوی، جناب محسن احسان اور جناب رضا ہمدانی۔ آخر میں صدر مشاعرہ نے صدارتی ارشادات کے بعد اپنے کلام سے سامعین کو محظوظ کیا۔ مشاعرے کے بعد حاضرین کی تواضع چائے سے کی گئی۔

۵ اکتوبر ۱۹۸۱ء کو صبح نو بجے شعبۂ اردو میں "اردو اور اسلام" کے عنوان سے ایک مجلس مذاکرہ منعقد ہوئی جس کی پہلی نشست کی صدارت ڈاکٹر معزالدین ڈائرکٹر اقبال اکیڈمی لاہور نے کی۔ حسب ذیل مقالے پڑھے گئے اور ہر مقالے کے بعد سامعین نے بحث میں حصہ لیا۔

"اردو کی ملی شاعری" ۔۔ بیگم درشہوار ابراہیم، اسسٹنٹ پروفیسر اردو، کالج برائے خواتین پشاور یونی ورسٹی

"بلوچستان کے اردو نعت گو شعرائ" ۔۔ ڈاکٹر انعام الحق کوثر چیرمین سکنڈری بورڈ بلوچستان ۔۔۔۔ (مقالہ نگار خود نہ آسکے، ان کا مقالہ پڑھ کر سنایا گیا)۔

"اردو میں منقبت نگاری" ۔ ڈاکٹر سید مرتضیٰ اختر جعفری

"ادب کا اسلامی نظریہ" ۔ ڈاکٹر محمد شمس الدین صدیقی

"اسلام کی ترویج و اشاعت میں اردو کا حصہ" ۔ ڈاکٹر معزالدین کا خطبۂ صدارت

ڈیڑھ گھنٹے کے بعد وقفہ دیا گیا جس میں حاضرین نے چائے پی اور پھر مجلس مذاکرہ کی دوسری نشست جناب نظیر صدیقی اسسٹنٹ پروفیسر اردو علامہ اقبال یونی ورسٹی اسلام آباد کی صدارت میں منعقد ہوئی۔ اس نشست میں حسب ذیل مقالے پڑھے گئے اور ان پر بحث ہوئی۔

"اردو زبان اور قومی تقاضے" ۔ جناب ایوب صابر، اسسٹنٹ پروفیسر اردو، گورنمنٹ کالج ایبٹ آباد

"اردو میں نعت گوئی" ۔ جناب خاطر غزنوی اسوسی ایٹ پروفیسر اردو، پشاور یونی ورسٹی

"اردو، اسلام اور پاکستان" ۔ جناب شمیم احمد اسسٹنٹ پروفیسر اردو بلوچستان یونی ورسٹی کوئٹہ (مقالہ نگار خود نہ آسکے، ان کا مقالہ پڑھ کر سنایا گیا)۔

"شاہ عبدالقادر کا ترجمۂ قرآن ۔ ایک لسانی مطالعہ" ڈاکٹر محمد صدیق شبلی، صدر شعبہ اردو علامہ اقبال یونی ورسٹی اسلام آباد

"اردو، اسلام اور تخلیقی ادب" ۔ جناب نظیر صدیقی کا خطبۂ صدارت

مذاکرے کے اختتام پر مہمانوں کی تواضع ظہرانے سے کی گئی اور جشن سیمین کی تقریبات اختتام کو پہنچیں۔

اردو کی منظوم داستانیں

تحریر: ڈاکٹر فرمان فتح پوری

رفتارِ ادب

کتاب کا نام : جستجو
صنف : تحسین فراقی
ناشر : سراج منیر، مکہ بکس ۵۷۔ بخشی اسٹریٹ، بیرون موری دروازہ، لاہور
قیمت : چھبیس روپے
تعداد صفحات : ۲۳۲

"جستجو" تنقیدی مضامین کا مجموعہ ہے جس میں آٹھ مضامین شامل ہیں۔ یہ مضامین گذشتہ برسوں میں ملک کے مقتدر رسائل میں شائع ہو کر نقادوں اور دیگر اہل علم حضرات کی توجہ کا مرکز رہ چکے ہیں۔ پروفیسر تحسین فراقی نے ان مضامین کو کتابی صورت میں پیش کر کے ایک اہم ادبی فریضہ انجام دیا کیونکہ اس طرح مصنف کے ہونہار افکار یک جا ہو کر قارئین اردو کے سامنے آجاتے ہیں۔

مصنف کی تنقید میں ایک مقصدیت ہے اور تنقیدی پہونچ میں ایک اپج ہے۔ روایت سے انحراف بھی ہے۔ مگر میانہ روی بین ہے۔ یہ خصائص دورِ حاضر میں مسلم معاشرتی بیداری کے نشان اور مصنف کے وسیع مطالعے کا نتیجہ ہیں۔ اگر مصنف کی تنقیدی کاوشیں یوں ہی پنپتی رہیں تو تخلیقی تنقید کے فنکاروں میں تحسین فراقی ایک معتبر نام ہوگا۔ اردو تنقید اپنے ارتقا کے اہم دور میں ہے۔ مغربی ابتاع کے آثار کمزور ہو رہے ہیں۔ مشرق کے ادبی نظریات مسلم ثقافت کے طفیل نمایاں ہو رہے ہیں۔ گذشتہ دو صدیوں سے ہم ابتاع مغرب میں مست تھے مگر اب صورت بدل رہی ہے۔ مغربی نظریات اپنے خصوصی ماحول کی پیداوار تھے۔ ان میں پاپائیت کی مخالفت، پیشوائیت سے نفرت، استعماریت کی موافقت، سائنسی ایجادات کی فضیلت، انسان کی مکمل آزادی، مذہب سے بیزاری اور اسی نوعیت کے دوسرے مسائل شامل تھے۔ مستشرقین کی کوششیں بھی ان نظریات کی ابتاعی تاویلات کے معاون تھیں۔ مگر اب مغرب ہی کے توسل سے مشرقی نظریاتی مباحث بھی اہم گردانے جا رہے ہیں۔ دورِ حاضر میں رینے گینوں (شیخ عبدالواحد یحییٰ)، مارٹن لنگز (شیخ ابوبکر سراج الدین)، ٹیٹس برک ہارٹ (ابراہیم قمرالدین) اور میشل والسان، (مصطفےٰ عبدالعزیز) وغیرہ ایسے مفکر ادیب ہیں جن کا مطالعہ ادب، کلچر اور افکارِ عالیہ کے لیے لازمی ہے۔
اسی طرح اردو نقادوں میں ایک نیا طبقہ ابھر رہا ہے جو اپنے ماحول کی پیداوار ہے البتہ وہ میانہ روی کا قائل ہے۔ مصنف کتاب ہذا

بھی اسی گروہ کے ایک نمایاں فرد ہیں۔ انھوں نے اردو، فارسی، عربی اور انگریزی ادب کے مطالعے کے ساتھ معاشرتی اور معاشی مسائل کو بھی بنظر غائر مطالعہ کیا ہے اور اپنی تنقید نگاری کی راہیں متعین کی ہیں۔ ان کے فیصلوں میں وزن ہے۔ انداز تحریر دل پسند ہے۔ موضوعات کا تنوع اور بیان کی ترتیب کتاب کے مطالعے پر اکساتی ہے۔

مصنف نے روایت کی اہمیت کو اپنی فکر کا مرکز بنایا ہے اور اس کی ہمہ جہت معنویت کے افہام و تفہیم سے اردو تنقید میں اپنا مقام پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔ کوئی قطعی فیصلہ قبل از وقت ہوگا البتہ مضامین کے انتخاب سے مصنف کا مستقبل روشن اور بلند نظر آتا ہے۔ کتاب کے مقدمے میں سراج منیر صاحب نے مدلل اور محتاط انداز میں جو کچھ لکھا ہے وہ کتاب کی توقیر و اعتبار میں اضافہ کا موجب ہے اور مقدمہ نگار سے بھی تنقیدی دنیا کی توقعات وابستہ کر دیتا ہے۔ مجموعی طور پر یہی کہا جا سکتا ہے کہ اس کتاب کا اجرا ایک نیک فال ہے۔

(ادارہ)

کتاب کا نام : کارواں ۔ آئن اسٹائن نمبر
مرتب و مدیر اعلیٰ : پروفیسر محمد حیات خان سیال
ناشر : گورنمنٹ کالج جھنگ
صفحات : اردو ۷۰ + انگریزی ۵۰

کارواں اور اس کے نمبر کے تعارف کے لیے کسی تمہید کی ضرورت نہیں۔ اس نے کئی قومی شخصیات اور موضوعات پر نمبر نکال کر مجلاتی صحافت میں اپنا ایک خاص مقام پیدا کر لیا ہے۔ کارواں کا آئن اسٹائن نمبر بھی اس کی اس علمی صحافت کی روایت کے عین مطابق ہے۔ اردو اور انگریزی دونوں حصوں کے مطالعے سے آئن اسٹائن کے افکار و نظریات اور زندگی اور سیرت کے مختلف پہلوؤں کے بارے میں تمام ضروری اور اہم معلومات حاصل ہو جاتی ہیں۔ اور علمی دنیا میں اس کی تحقیق اور اس کی خدمات کے بارے میں ضروری معلومات کے لیے شائق کسی دائرہ معارف اور مصنفات کی تلاش اور ورق گردانی سے بچ سکتا ہے۔ پرچہ ٹائپ میں چھپا ہے اور سلیقہ سے مرتب کیا گیا ہے۔

(ابوسلمان شاہجہان پوری)

دسویں صدی ھجری کی ادبی روایات کا سُراغ

دیوان حسن شوقی

مرتبہ : ڈاکٹر جمیل جالبی قیمت پانچ روپے

انجمن ترقی اُردو پاکستان ۔ بابائے اردو روڈ کراچی نمبر ۱

نئے خزانے

ابوسلمان شاہجہان پوری

یہ اشاریہ مندرجہ ذیل عنوانات کے تحت ترتیب دیا گیا ہے۔

زبان و ادب
ادب — مسائل و مباحث
اردو اور اس کے مسائل
تحقیق و تنقید
دیگر زبانوں کا ادب
لسانیات
تاریخ و سیاست
تعلیم اور تعلیمی ادارے
سیر و سیاحت
شخصیات۔
علامہ اقبال
مجنوں گورکھپوری
حافظ محمود شیرانی
مولانا مفتی محمود
ادبی، علمی شخصیات
تاریخی و سیاسی شخصیات
مذہبی شخصیات
صحابہ کرام رضؓ
صدی ہجری
طب، صحت وغیرہ
علمی، ادبی اور دیگر ادارے
قانون
کتابیات
مذہبیات
سیرت نبوی
قرآن و تفسیر
مسائل و مباحث
متفرقات

اس اشاریے کی ترتیب میں ماہ جنوری ۱۹۸۱ء اور دیگر
مہینوں کے مندرجہ ذیل رسائل سے مدد لی گئی ہے

سہ ماہی اردو کراچی اکتوبر ۱۹۸۰ء ماہنامہ الولی حیدرآباد جولائی تا اکتوبر ۱۹۸۰ء
ماہنامہ اذکار " جنوری ۱۹۸۱ء " ہمدرد صحت کراچی جنوری ۱۹۸۱ء
" برہان دہلی " " پندرہ روزہ تعمیر حیات لکھنؤ " "
" بلاغ کراچی صفر ربیع الاول ۱۴۰۱ھ " تقاضے لاہور " "
" ترجمان الحدیث لاہور جنوری ۱۹۸۱ء " خبرنامہ طب " "
" ترجمان القرآن " " " صحیفہ اہل حدیث کراچی " "
" الحق اکوڑہ خٹک دسمبر ۱۹۸۰ء جنوری " " ندائے افغان ملتان یکم " "
" راہنمائے صحت فیصل آباد " — ہفت روزہ الاسلام لاہور " "
" سب رس کراچی " " " " الاعتصام " " "
" سوداگر " — جنوری ۱۹۸۱ء " " انصاف راولپنڈی " "
" سیارہ لاہور نومبر دسمبر ۱۹۸۰ء " " الہام بہاولپور
" صدائے اسلام پشاور — " " ترجمان اسلام " جنوری "
" ضیائے اسلام لاہور " ۱۹۸۱ء " " چٹان " " "
" طلوع اسلام " " " " خدام الدین " " "
" المعارف " محرم ۱۴۰۱ھ " " کشمیر راولپنڈی " "
" فاران کراچی جنوری ۱۹۸۱ء " " لاہور لاہور " "
" الفیصل فیصل آباد " " " مخلص ڈیرہ اسمٰعیل خاں یکم "
" فیض الاسلام راولپنڈی " " " " انمبر فیصل آباد "
" کتاب لاہور دسمبر ۱۹۸۰ء جنوری ۹۰ء " " ندائے ملت لکھنؤ ۹ نومبر "
" المعارف " — " " ہماری زبان دہلی جنوری "
" نیرنگ خیال راولپنڈی ۶۲۸/۵۷
" نگار پاکستان کراچی ستمبر ۱۹۸۰ء

ادب ۔ مسائل و مباحث

سلیمان اشرف، سید	زبان و بیان	العارف	لاہور	محرم	۱۴۰۱ھ، ص ۴۷
شاہین، افتخار اجمل	کہانی لکھتی ہے یا لکھی جاتی ہے۔	سب رس	کراچی	دسمبر	۱۹۸۰ء، ص ۴۳
عارف عبدالمتین	جدید اردو نعت	سیارہ	لاہور	نومبر	〃 ص ۲۸
فرید احمد برکاتی، پروفیسر	بچوں کا ادب اور شفیع الدین نیر	سب رس	کراچی	دسمبر	〃 ص ۲۸
نعیم صدیقی	ایک نیا دبستان تنقید	سیارہ	لاہور	نومبر	〃 ص ۴۰

اردو اور اس کے مسائل

ابوسلمان شاہجہان پوری، ڈاکٹر	قومی زبان اور اس کا نفاذ	ترجمان اسلام	〃	۲ر جنوری	۱۹۸۱ء، ص ۱۱
〃 〃 〃 〃	〃 〃 〃 〃 —— مخلص	ڈیرہ اسماعیل خاں یکم	〃	〃	ص ۲
	ایک جائزہ				
〃 〃 〃 〃	قومی زبان اور اس کا نفاذ	چٹان	لاہور	۵ر جنوری	〃 ص ۲۴
〃 〃 〃 〃	〃 〃 〃 〃 —— خدام الدین	〃	〃	۲۳ 〃	〃 ص ۱۷
	ایک جائزہ				
اسرار زیدی	اردو کا دشمن کون؟	چٹان	〃	۱۲ر 〃	〃 ص ۳۰
انصار اللہ، محمد	سوربون اور اردو	ہماری زبان	دہلی	۸ر 〃	〃 ص ۳
انور سدید، ڈاکٹر	اردو کا دشمن کون؟	چٹان	لاہور	۲۶ر 〃	〃 ص ۲۸
آزاد بند (کلکتہ)	اردو مخالف آندولن	ہماری زبان	دہلی	یکم 〃	〃 ص ۶
خلیق انجم، ڈاکٹر	بہار میں اردو	〃 〃	〃	〃 〃	〃 ص ۲
راج بہادر گوڑ	بہار میں اردو	〃 〃	〃	〃 〃	〃 ص ۱
رام لعل	ہم اردو کے طرف دار کیوں ہیں[1]	〃 〃	〃	۱۵ر 〃	〃 ص ۳
سعید الرحمٰن علوی، مولانا	قومی زبان کا مسئلہ	خدام الدین	لاہور	۳۰ر 〃	〃 ص ۳
سیاست (حیدرآباد)	اردو اور بہار بند	ہماری زبان	دہلی	یکم 〃	〃 ص ۶
صابر عبدالکریم	اردو کو قومی زندگی میں جائز مقام دیجے	مخلص	ڈیرہ اسماعیل خان	〃 〃	〃 ص ۲

---

[1] بہت سے ہندو مسلمان شعرا اور ادبا کے افکار

مدیر علی زیدی، سید	ہندوستان میں اردو کے مسائل	ہماری زبان	دہلی	یکم نومبر	۱۹۸۰ء ص ۳
نارنگ، ڈاکٹر گوپی چند	بہار کا تاریخی اقدام	"	"	" جنوری	۱۹۸۱ء ص ۲
وزیر آغا، ڈاکٹر	اردو کا دشمن کون؟	چٹان	لاہور	۵، "	" ص ۲۷

تحقیق و تنقید

ابوالحسن علی ندوی، مولانا سید	کتاب (ما ذا خسر العالم بانحطاط المسلمین) کی کہانی مصنف کی زبانی	تعمیر حیات	لکھنؤ	۱۰ ستمبر	۱۹۸۰ء ص ۱۲
امجد اسلام امجد	لب ولہجہ (از محمود شارب)	کتاب	لاہور	جنوری	۱۹۸۱ء ص ۱۰
بیدار، پروفیسر مجید	حضرت یوسف حسینی شاہ راجو قتال اردو کے پہلے شاعر — ایک مخطوطے کی دریافت	ہماری زبان	دہلی	۱۵، "	" ص ۸
رشید امجد	تیشۂ کرب (مرتضیٰ برلاس)	نیرنگ خیال	راولپنڈی	۵۷/۶۳۸	ص ۱۷
شہزاد احمد	محرم راز (از بذل حق محمود)	کتاب	لاہور	دسمبر	۱۹۸۰ء ص ۱۰
صدیق سالک	ایک دیباچہ (معتوب شہرانہ مشتاق قمر)	نیرنگ خیال	راولپنڈی	۵۷/۶۳۸	ص ۱۵
ضیاء الحسن فاروقی	تاریخ دعوت (از مولانا سید ابوالحسن علی ندوی)	تعمیر حیات	لکھنؤ	۲۵ جنوری	۱۹۸۱ء ص ۹
عبیدہ بیگم	قصہ دل آرام و دل ربا کا مصنف کون ہے؟	ہماری زبان	دہلی	یکم نومبر	۱۹۸۰ء ص ۶
سعود ساحر	آتش نوبہار (ڈاکٹر محمود الحسن)	نیرنگ خیال	راولپنڈی	۵۷/۶۳۸	ص ۱۹
نظام الدین احمد	کتاب الترغیب فی الصلوٰۃ کے دو نادر قلمی نسخے	برہان	دہلی	جنوری	۱۹۸۱ء ص ۵۶

دیگر زبانوں کا ادب

شاہین، محمد پرویش	پشتو میں بچوں کا ادب	کتاب	لاہور	دسمبر	" ص ۳۸
شریف حسن قاسمی، ڈاکٹر	فارسی نثر کے موضوعات	برہان	دہلی	جنوری	" ص ۴۷
غلام مصطفیٰ قاسمی	قرآن پاک کے سندھی ترجمے	سیارہ	لاہور	نومبر	۱۹۸۰ء ص ۲۳

عمر بن داؤد پوتہ، ڈاکٹر	فارسی شاعری کے ارتقا میں عربی شاعری کا ہاتھ	حیدرآباد	الولی	جولائی	۱۹۸۱ء ص	۲
" " "	" " " "	"	"	ستمبر	" ص	۲

لسانیات

برق، ڈاکٹر علوی رضوی	بزرجمہر عروض	ہماری زبان	دہلی	یکم اگست	۱۹۸۰ء ص	۱
سہیل بخاری	اشتقاقی لغت	اردو	کراچی	اکتوبر	" ص	۱۲۸
عرشی، مولانا	نستعلیق کیا ہے	فاران	کراچی	جنوری	۱۹۸۱ء ص	۵۳
فرمان فتح پوری، ڈاکٹر	اردو املا	نگار پاکستان	"	ستمبر	۱۹۸۰ء ص	۵
" " "	اردو رسم الخط	"	"	"	ص	۷۰

تاریخ وسیاست

انور عنایت اللہ	جب حیدرآباد زندہ تھا	افکار	"	جنوری	۱۹۸۱ء ص	۲۵
آغا حسن حیدر، پروفیسر	عنصری کہانی پڑے والی افضل انسانی کی زبانی	سب رس	"	دسمبر	۱۹۸۰ء ص	۱۶
خلیل اللہ	کمبوڈیا اور تھائی لینڈ کی مسلمان اقلیت	الحق	اکوڑہ خٹک	جنوری	۱۹۸۱ء ص	۵۴
خورشید محمد، چودھری	نام پٹھانوں کے	ندائے افغان	ملتان	یکم "	"	ص ۳
راشد چودھری	تیسری اسلامی سربراہ کانفرنس	چٹان	لاہور	۲۶ "	"	ص ۲۲
رام لعل	ذہنی ہجرت ـ نظریاتی اساس	افکار	کراچی	"	"	ص ۲۷
سالک، محمد علم الدین	تیموری حرم کی علمی وادبی سرگرمیاں	المعارف	لاہور	"	"	ص ۳۶
سلمان ندوی، محمد	شام کا نصیری حکمران اور نصیری فرقہ	تعمیر حیات	لکھنؤ	۱۰ ستمبر	۱۹۸۰ء	ص ۱۸
شفیق عبدپوری	جنگ موتہ	ضیائے حرم	لاہور	جنوری	۱۹۸۱ء	ص ۶۶
شمس الحق ندوی	یہ بدر ہے	تعمیر حیات	لکھنؤ	۱۰ "	"	ص ۵
شیر محمد خاں اعوان، ملک	یورپ پر اسلام کے فکری اور تمدنی اثرات	المعارف	لاہور	محرم	۱۴۰۱ھ	ص ۱۰
ضیاء الحق، محمد (صدر پاکستان)	طائف اسلامی سربراہ کانفرنس (خطاب)	گنشیر	راولپنڈی	۲۷ جنوری	۱۹۸۱ء	ص ۵

عبدالرشید انصاری	عراق و ایران کی تباہ کن جنگ	ترجمان اسلام	لاہور	۲ جنوری	۱۹۸۱ء	ص ۱۴
عبدالصمد وال، خواجہ	سرزمین لالہ و گل کشمیر	کشمیر	راولپنڈی	۶ ″	″	ص ۳
عبدالقیوم کشمیری	کشمیر — گہوارہ علم و فن	تعمیر حیات	لکھنؤ	۱۰ ″	″	ص ۱۳
عزیز احمد، چودھری	جنگ دجال سے نجات پانے کا طریقہ	لاہور	لاہور	۲۵ ″		ص ۵
قربان، ملک فضل الٰہی	تاریخ آزادی کے گمشدہ اوراق	تقاضے	″	یکم ″	″	ص ۱۱
کلیم اختر	اسلامی سربراہ کانفرنس اور مسئلہ کشمیر	چٹان	″	۱۲ ″	″	ص ۱۸
محمود علی خاں، نوابزادہ	موتمر عالم اسلامی کا آٹھواں اجلاس	البلاغ	کراچی	ربیع الاول	۱۴۰۱ھ	ص ۵۳
نذر الحفیظ ندوی، مولانا	عراق ایران جنگ	تعمیر حیات	لکھنؤ	۱۰ جنوری	۱۹۸۱ء	ص ۶
نعیم صدیقی	افغانستان میں روسی جارحیت کا ایک سال	ترجمان القرآن	لاہور		″	ص ۲۴
	اسلام کی فرما کے سن و سال	الہام	بہاول پور	۲۱	″	ص ۵۵

تعلیم اور تعلیمی ادارے

ابوالحسن ندوی، مولانا سید	دارالعلوم ندوۃ العلما کے قیام کا حقیقی مقصد	تعمیر حیات	لکھنؤ	۱۰ ستمبر	۱۹۸۰ء	ص ۲۳
بدرالدین عورکی	مسلمانوں کی تعلیمی روایت	الولی	حیدرآباد	جولائی	۱۹۸۱ء	ص ۴۰
غلام مصطفی حسن صاحب	اصحاب مدارس کی خدمت میں چند تجاویز اور گزارشات	البلاغ	کراچی	صفر	۱۴۰۱ھ	ص ۱۷
محبوب الرحمن، مولانا	دارالعلوم دیوبند	ترجمان اسلام	لاہور	۲۳ جنوری	۱۹۸۱ء	ص ۱۱
محمد صدیق، پروفیسر	——— اسلامیہ کالج — لاہور	المعارف	″	″	″	ص ۱۱
محمد یوسف قریشی، مولانا	دینی مدارس کے بارے میں	صدائے اسلام	پشاور	دسمبر	۱۹۸۰ء	ص ۲
مظہر عباس	مدارس عربیہ اور جدید علوم	الحق	اکوڑہ خٹک	″	″	ص ۲۲
منصور احمد، حافظ	مدرسہ صدیقیہ	ترجمان اسلام	لاہور	۹ جنوری	۱۹۸۱ء	ص ۱۳
ہشام قبیشی	مسجد میں تعلیم کی روایت	الولی	حیدرآباد	جولائی	۱۹۸۰ء	ص ۲۴

سیر و سیاحت

غلام احمد ترابی، خواجہ	اکاون روزہ سفر حج کی روداد	انصاف	راولپنڈی	۱۳ جنوری	۱۹۸۱ء	ص ۷

یین ہنگ	کراچی سے لاہور تک	لاہور		۱۱ر جنوری	۱۹۸۱ء	ص ۱۰
محمد تقی عثمانی، مولانا	جنوبی افریقہ کا سفر	البلاغ	کراچی	ربیع الاول	۱۴۰۱ھ	ص ۲
محمد طیب، قاری مولانا	سفر امریکہ کے تاثرات	الحق	اکوڑہ خٹک	جنوری	۱۹۸۱ء	ص ۴۱
محمد عباس گنڈہ پور	سفرنامہ دیار حبیب (مسلسل)	نقش	ڈیرہ اسماعیل خان	یکم "	"	ص ۳

شخصیات

اقبال

پرویز، غلام احمد	دو قومی نظریہ ـــ اقبال اور قائداعظم کی نظر میں	طلوع اسلام	لاہور	جنوری	"	ص ۴۳
تاج صدیقی، ڈاکٹر	اقبال اور نوجوان	سیارہ	"	نومبر	۱۹۸۰ء	ص ۹۵
حبیب الرحمٰن، پروفیسر	اقبال ـ جدید و قدیم کا امتزاج	سب رس	کراچی	دسمبر	"	ص ۲۲
حسین احمد پراچہ	اقبال اور علم کلام	سیارہ	لاہور	نومبر	"	ص ۱۰۰
رفیع الدین ہاشمی	اقبال پر دو نئی کتابیں	"	"	"	"	ص ۱۱۱
شمس تبریز خاں	اقبال اور افغانستان	تعمیر حیات	لکھنؤ	۱۰ر ستمبر	"	ص ۱۶
ضیاء، محمد ضیاء اللہ	نذر اقبال بیادش	سیارہ	لاہور	نومبر	"	ص ۱۰۶
	تشخص کی تلاش اور اقبال (اقبال انسٹی ٹیوٹ کشمیر کے سیمنار کی رپورٹ)	ہماری زبان	دہلی	یکم اگست	"	ص ۸

مجنوں گورکھپوری

انجم اعظمی	ارمغان مجنوں اور مجنوں	نگار	کراچی	جنوری	۱۹۸۱ء	ص ۲۲
مجنوں گورکھپوری	آئینہ خانہ میں	"	"	"	"	ص ۱۷
محمد سعید حکیم	صدارتی کلمات (مجنوں گورکھپوری)	"	"	"	"	ص ۱۹
مسعود احمد برکاتی	کلمات ابتدائیہ	"	"	"	"	ص ۲۰

حافظ محمود شیرانی

عبید اللہ قدسی	پروفیسر محمود شیرانی کی تحقیقات کا پس منظر	اردو	"	اکتوبر	"	ص ۱۳۵

محمود شیرانی، حافظ	اردو کا دبستان دہلی	ہماری زبان	دہلی	۸ر جنوری	۱۹۸۱ء ص ۱
" " " "	آلات آتش بازی	اردو	کراچی	اکتوبر	۱۹۸۰ء ص ۵
نذیر احمد، ڈاکٹر	فارسی زبان و ادب سے متعلق پروفیسر محمود شیرانی کی تحقیقات	"	"	"	ص ۴۲
نیر، ڈاکٹر حکم چند	اردو میں تحقیق کا اولین معلم حافظ محمود شیرانی	"	"	"	ص

مولانا مفتی محمود

اشرف، عبدالرحیم	منتی محمود نور اللہ مرقدہ	المنبر	فیصل آباد	۲۶ر جنوری	۱۹۸۱ء ص ۴
سعید الرحمن علوی، مولانا محمود	حضرت مولانا مفتی محمودؒ	ترجمان اسلام	لاہور	۹ر "	" ص ۱۰
صابر طارق محمود	موت العالِم موت العالَم	" "	"	۱۶ر "	" ص ۱۹
عبدالحکیم اکبری، مولانا	مولانا مفتی محمود — سوانحی خاکہ	" "	"	۲ر "	" ص ۵
محمد یوسف لادھیانوی	محمود الملت والدین	" "	"	۹ر "	" ص ۵

ادبی، علمی، شخصیات

ابن فرید، ڈاکٹر	حفیظ میرٹھی	سیارہ	"	نومبر	۱۹۸۰ء ص ۵۳
ابو مسلم صدیقی	فانی بدایونی	سب رس	کراچی	دسمبر	" ص ۱۷
اکبر حمیدی	پوری شخصیت کا شاعر ——— راسخ عرفانی	سیارہ	لاہور	نومبر	" ص ۶۸
انور محمد، دخالہ	علی اکبر عباس کی غزل	"	"	"	" ص ۶۴
آفتاب، آغا	آغا شاعر قزلباش دہلوی	ہماری زبان	دہلی	یکم	" ص ۱
آفتاب احمد صدیقی، ڈاکٹر	اکبر الہ آبادی کی داستان حیات	اردو	کراچی	اکتوبر	" ص ۱۵۰
جلیس سلاسل	شورش کاشمیری	چٹان	لاہور	۱۲ر جنوری	۱۹۸۱ء ص ۳۷
جلیل قدوائی	ایک شخصیت، ایک تحریر (شفیق بریلوی)	سب رس	کراچی	دسمبر	۱۹۸۰ء ص ۳۷
جمیل احمد تھانوی، مولانا مفتی	چند عظیم لوگ جو بچھڑ گئے	صدائے اسلام	پشاور	"	" ص ۲۱
جمیل یوسف	اسد ملتانی	ندائے افغان	ملتان	یکم جنوری	۱۹۸۱ء ص ۴

خلیق انجم، ڈاکٹر	دہلی میں اردو مشاہیر کے مکان و مزار	ہماری زبان	دہلی	یکم اگست	۱۹۸۰ء ص ۳
رضا، کالی داس گپتا	فانی، غالب اور جگیت کا کچھ غیر متداول کلام	〃	〃	۱۵ جنوری	۱۹۸۱ء ص ۲
رؤف انجم	ادب اور مینی رویہ	سیارہ	لاہور	نومبر	۱۹۸۰ء ص ۴۵
شاہد، خواجہ حمید الدین	منشی ذکاء اللہ کی سائنسی خدمات	سب رس	کراچی	دسمبر	〃 ص ۲۵
شفقت رضوی	سراج اورنگ آبادی	〃	〃	جنوری	۱۹۸۱ء ص ۵
شورش کاشمیری	مولانا محمد علی کیا تھے	چٹان	لاہور	۱۲ 〃	〃 ص ۴
صبا متھراوی	شوکت تھانوی بحیثیت شاعر	نگار	کراچی	جنوری	〃 ص ۳۱
ضیا، محمد اسلم	بلال زبیری کی افسانہ نگاری	سیارہ	لاہور	نومبر	۱۹۸۰ء ص ۷۴
طارق نیازی	بیاد شورش کاشمیری	چٹان	〃	۵ جنوری	۱۹۸۱ء ص ۳۱
عبدالماجد دریابادی، مولانا	مولانا عبدالماجد دریابادی کی شعر گوئی	〃	〃	۱۱ 〃	〃 ص ۷
فرمان فتح پوری، ڈاکٹر	آغا شاعر قزلباش دہلوی	ہماری زبان	دہلی	یکم نومبر	۱۹۸۰ء ص ۱
فرید احمد	شاذ تمکنت	سب رس	کراچی	جنوری	۱۹۸۱ء ص ۱۷
کبیر احمد جائسی، ڈاکٹر	خسرو کی جامعیت	لاہور	لاہور	۱۱ 〃	〃 ص ۵
کلیم اختر	جموں کشمیر کا ایک بے باک شاعر وحید چراغ	کشیر	راولپنڈی	۱۳ 〃	〃 ص ۶
کھلر، کے۔ کے	سعادت حسن منٹو	ہماری زبان	دہلی	۱۵ 〃	〃 ص ۶
محمد ذاکر، ڈاکٹر	خواجہ حسن نظامی	لاہور	لاہور	۴ جنوری	〃 ص ۵
وقار احمد رضوی	اصغر گونڈوی کی شاعری	ہماری زبان	دہلی	۲۲ 〃	〃 ص ۱
یحییٰ نشیط، سید	اردو مثنوی میں نعیم انصاری کا قصہ	سب رس	کراچی	۱۰ 〃	〃 ص ۲۳

تاریخی و سیاسی شخصیات

جان ٹولینڈ	ڈکٹیٹر کی موت	تقاضے	لاہور	یکم 〃	〃 ص ۱۵
راشد چودھری	الجزائر کے سربراہ بن بیلا	چٹان	〃	۱۲ 〃	〃 ص
ظفر اللہ خان	چودھری افضل حق	خدام الدین	〃	۲۳ 〃	〃 ص ۲۰
علی سفیان آفاقی	مولانا ابوالاعلیٰ مودودی سے انٹرویو	چٹان	〃	۵ 〃	〃 ص ۱۹

غلام حسین ذوالفقار، ڈاکٹر	قائداعظم' ادیب اور نظم ملت	چٹان	لاہور	۱۲ جنوری	۱۹۸۱ء ص	۴۳
مقبول انور داؤدی	عبدالمجید خاں مرحوم	کتاب	″	″	″ ص	۳۱۶
مختار زمن	شوخی جوہر (مولانا محمد علی)	سب رس	کراچی	″	″ ص	۱۲
نسیم لاہوروی، حکیم عنایت اللہ	مولانا محمد علی جوہر	چٹان	لاہور	۱۲ ″	″ ص	۱۷

مذہبی شخصیات

ابو سلمان شاہجہان پوری، ڈاکٹر	مولانا عبیداللہ سندھی کا سفر ماسکو اور اس کا پس منظر	الولی	حیدرآباد	جولائی	۱۹۸۰ء ص	۲۹
″ ″ ″ ″	″ ″ ″ ″	″	″	ستمبر	″ ص	۱۵
احسان الدین، پروفیسر	شاہ ولی اللہ کی علمی خدمات	صدائے اسلام	پشاور	دسمبر	۱۹۸۰ء ص	۲۸
احسان الدین، قاضی	شیخ محمد عبدہ — جدت پسندی کے اسباب	الحق	اکوڑہ خٹک	″	ص	۱۳
ارشاد الحق اثری، مولانا	مولانا شمس الحق عظیم آبادی	ترجمان الحدیث	کراچی	جنوری	۱۹۸۱ء ص	۴۰
اظہر، مولانا عبدالرشید	آہ! میرے مشفق استاد (مولانا محمد داؤد مسعود)	الاعتصام	لاہور	۳۰ ″	ص	۹
آزاد، حکیم عبدالرحمن	حضرت مولانا داؤد غزنوی	الاسلام	″	۹ ″	″ ص	۹
برہان الدین سنبھلی	مولانا سید فخرالدین احمد	خدام الدین	″	۳۰ ″	″ ص	۱۹
حبیب الرحمن قاری	آہ! شیخ القرآن رح (مولانا غلام اللہ خان)	البلاغ	کراچی	صفر	۱۴۰۱ھ ص	۴۷
رشید محمود، راجہ	حضرت مجدد الف ثانی	کشیر	راولپنڈی	۲۷ جنوری	۱۹۸۱ء ص	۲
سعید الرحمن علوی، مولانا	حافظ غلام یسین رح	خدام الدین	لاہور	۱۶ ″	ص	۲۲
شرف قادری، محمد عبدالحکیم	قاضی عیاض اور الشفا	العارف	″	محرم	۱۴۰۱ھ ص	۳۵
ظہور الدین بٹ	حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی	ترجمان اسلام	″	۳۰ جنوری	۱۹۸۱ء ص	۱۶
عبدالرشید عراقی	امام نسائی	ترجمان القرآن	″		″ ص	۱۷
″ ″ ″	حضرت امام داؤد	صحیفہ اہل حدیث	کراچی	۸ ″	″ ص	۸
″ ″ ″	حضرت امام نسائی	″	″	۲۳ ″	″ ص	۷
″ ″ ″	شیخ الاسلام امام ابن تیمیہ	الاسلام	لاہور	۹ ″	″ ص	۱۸

عنایت اللہ قاری	مولانا قاری محمد حبیب اللہ	خدام الدین	لاہور	۲ جنوری	۱۹۸۱ء ص ۱۱
عبدالرشید عراقی، ملک	شیخ الاسلام امام ابن تیمیہ	الاسلام	〃	۱۶ 〃	〃 ص ۱۶
محمد بشیر صاحب	شاہ اسمٰعیل شہید	الاعتصام	〃	۶ 〃	〃 ص ۱۰
محمد حنیف، ڈاکٹر	شیخ سعدی لاہوری	الحق	اکوڑہ خٹک	دسمبر	۱۹۸۰ء ص ۵۳
محمد صادق قصوری	مولانا عبدالباری فرنگی محل	سب رس	کراچی	جنوری	۱۹۸۱ء ص ۳۶
محمد عمران خان ٹونکی، مولانا	مولانا حیدر علی ٹونکی	الاعتصام	لاہور	۲۰ 〃	〃 ص ۸
مولائی شیدائی	میاں آرم شاہ شہید	المعارف	〃	〃	〃 ص ۴۵
نعراللہ خاں خازن، محمد	شاہ اسماعیل شہید اور تحریک جہاد واحیاء دین	الحق	اکوڑہ خٹک	دسمبر	۱۹۸۰ء ص ۲۵

صحابہ کرامؓ

ارشاد احمد دیوبندی، حافظ	حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ	ترجمان اسلام	لاہور	۳۰ جنوری	۱۹۸۱ء ص ۷
صدیق المحسن نعمانی	زیاد بن ربیہ کا ایک معرکۃ الآرا خطبہ	〃	〃	۱۸ 〃	〃 ص ۱۰
طالب ہاشمی	شہادت ہے مطلوب..... (چند صحابہ کرامؓ)	فاران	کراچی		〃 ص ۹
ظفر، حکیم محمود احمد	امیرالمومنین عمر فاروقؓ	ترجمان اسلام	لاہور	۱۶ 〃	〃 ص ۵
عبدالرحمٰن، ڈاکٹر	حضرت ابوبکر صدیق کے فوجی اور بین الاقوامی فیصلے	الولی	حیدرآباد	ستمبر	۱۹۸۰ء ص ۲۵

(جاری)

انجمن کی جدید مطبوعات ۱۹۸۱ء

(۱) محمد تقی میر۔ بابائے اردو یادگار لیکچر از: ڈاکٹر جمیل جالبی قیمت: پچیس روپے

(۲) مضامین پریم چند۔ مولف: پروفیسر عتیق احمد قیمت: چالیس روپے

(۳) سلہٹ میں اردو۔ مولف: محمد عبدالجلیل بسمل قیمت: چالیس روپے

(۴) اردو تنقید کا ارتقا۔ از: ڈاکٹر عبادت بریلوی غیر مجلد قیمت: پینتالیس روپے

(۵) مثنوی عاقبت بخیر۔ مرتبہ: انور صدیقی قیمت: پانچ روپے

(۶) مکاتیب عبدالحق بنام محوی۔ مرتبہ: عبدالقوی دسنوی قیمت: چھ روپے

(۷) نصاب اردو، حصہ نثر۔ قیمت: پندرہ روپے

Regd. S. No. 1138 Phone : 217127

Monthly **QAOMI ZABAN** Karachi

طابع :- شبیر علی کاظمی- کلیم الحسن نقوی کے زیر اہتمام انجمن پریس کراچی سے چھپ کر
انجمن ترقی اردو (پاکستان) - بابائے اردو روڈ - کراچی سے شائع ہوا -