صحیفہ

اقبال نمبر

صحیفہ

اقبال نمبر

مجلس ترقی ادب کی چند کتابیں

۱ - مقالات حافظ محمود شیرانی ، جلد ہشتم : مرتبہ مظہر محمود شیرانی
۲ - مکتوباتِ سرسید ، جلد دوم : مرتبہ شیخ محمد اسماعیل پانی پتی
۳ - پدماوت : مرتبہ گوہر نوشاہی
۴ - مقالاتِ شیخ عبدالقادر : مرتبہ محمد حنیف شاہد
۵ - مولانا ظفر علی خاں : از ڈاکٹر نظیر حسنین زیدی
۶ - آغا حشر کاشمیری - حیات اور کارنامے : از ڈاکٹر مسز شمیم ملک
۷ - نفسیاتی تنقید : از ڈاکٹر سلیم اختر
۸ - اسلامی مدارس : از محترمہ منور جہاں رشید
۹ - قوموں کی شکست و زوال کے اسباب کا مطالعہ : از ڈاکٹر آغا افتخار حسین (طبع دوم)
۱۰ - کلیاتِ میر ، جلد اول : (طبع دوم)
۱۱ - سوانح مولانا روم : (طبع دوم)
۱۲ - نیرنگ خیال : (طبع دوم)
۱۳ - مسلمانوں کے افکار : (طبع دوم)
۱۴ - حلقۂ ارباب ذوق : از یونس جاوید

مجلس ترقی ادب کلب روڈ لاہور

اکتوبر ، دسمبر
۱۹۸۷ء

صحیفہ

اقبال نمبر

مجلس
ترقی
ادب
لاہور
کا
علمی
و
ادبی
مجلہ

مجلس ادارت
احمد ندیم قاسمی
یونس جاوید
احمد رضا

مجلس ترقی ادب ٥ ۲۔کلب روڈ، لاہور

محکمہ تعلیم پنجاب نے جملہ مدارس کے لیے بذریعہ
سرکلر جی/۲۲۹۲۹ منظور کیا
افواج پاکستان کی یونٹ لائبریریوں کے لیے منظور شدہ

ناظم : احمد ندیم قاسمی
ناشر : یونس جاوید
طابع : سید محمد علی انجم رضوی
مطبع : عظیم پرنٹنگ کارپوریشن 3410 - غازی روڈ - لاہور کینٹ لاہور
مقام اشاعت : نرسنگھ داس گارڈن ، کلب ، روڈ - لاہور
فون : ٦٣٢٦٢
٥٣٩٩٥

سالانہ چندہ
عام ڈاک سے (بک پوسٹ) : ۳۵ روپے
قیمت فی شمارہ : ۱۰ روپے
اقبال نمبر : ۲۸ روپے

فہرست

علامہ اقبال اور سید سلیمان ندوی (ایک علمی مذاکرہ)	محمد عبداللہ قریشی ...	۱
میکٹیگارٹ کا فلسفہ فکر	از: علامہ اقبال (انگریزی) مترجم: غلام رسول محمد ...	۱۳
فکر اقبال اور چند نئے سوال	پروفیسر جیلانی کامران ...	۲۶
اقبال اور مزدور	مظفر حسن ملک ...	۳۱
ابیات اقبال کے معانی	ڈاکٹر محمد ریاض ...	۵۴
غالب اور اقبال کا تقابلی مطالعہ	ڈاکٹر اے۔ بی اشرف ...	۹۰
اقبال کے تصور آزادی کا ناقدانہ جائزہ	شہزاد قیصر / طارق فاروق ...	۱۱۶
۱۹۸۶ء کا اقبالیاتی ادب (ایک مختصر جائزہ)	ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی ...	۱۲۰
کلام اقبال میں مسمط کا جائزہ	اختر پرویز ...	۱۴۴
رفتار ادب (تبصرے) مبصر	...	۱۶۵

محمد عبد اللہ قریشی

علامہ اقبال اور سید سلیمان ندوی

(ایک علمی مذاکرہ)

کائنات کے اسرار و رموز کی تعلیم و تلقین کے چار اہم ذریعے ہیں۔ مذہب ، فلسفہ ، تصوف اور شاعری ۔ علامہ اقبال نے شاعری کو اظہار خیال کا ذریعہ بنایا اور اپنی مثنوی اسرار خودی ۱۹۱۵ء میں اور مثنوی رموز بے خودی ۱۹۱۸ء میں شائع کی ۔ پہلی مثنوی کے ذریعے انہوں نے افراد کو پیغام عمل دیا اور دوسری کے ذریعے ملت اسلامیہ کو اجتماعی طور پر مژدۂ حیات سنایا ۔ دونوں مثنویوں میں وحدت فکر اور ایک خاص تاثر موجود ہے ۔ پہلی مثنوی پر کچھ قیل و قال بھی ہوئی مگر انجام کار سب نے اقبال کے ارشادات تسلیم کر لیے اور آج ساری دنیا میں فلسفۂ خودی کا سکہ چل رہا ہے ۔

۱۹۱۸ء میں جب دوسری مثنوی "رموز بے خودی" شائع ہوئی ، تو اہل الرائے مشاہیر میں سے کئی بزرگوں نے اظہار خیال کیا ، جن میں مرزا سلطان احمد ، شیخ عبد القادر مدیر مخزن لاہور اور سید سلیمان ندوی بہت نمایاں ہیں ۔ سید سلیمان ندوی نے اپریل ۱۹۱۸ء کے رسالہ "معارف" اعظم گڑھ میں ایک ناقدانہ نظر ڈالی ۔ آپ نے اپنے عالمانہ تبصرے میں جو کچھ فرمایا ، اس کا اقتباس یہ ہے :

"زبان کے لحاظ سے میں ڈاکٹر اقبال کو ان شعراء میں گنتا ہوں ، جو معنوی محاسن اور باطنی خوبیوں کے مقابلے میں الفاظ اور محاورے کی ظاہری صحت کی پروا نہیں کرتے ، لیکن حق یہ ہے کہ اس لغزش مستانہ پر ہزاروں سنجیدہ اور متین رفتاریں قربان ہیں ۔ مصرعوں کے در و بست اور فصل و وصل میں قصور ممکن ہے ، لیکن یہ نا ممکن کہ جو مصرع ڈاکٹر اقبال کی زبان سے نکل

جائے وہ تیر و نشتر بن کر سننے والوں کے دل و جگر میں نہ اتر ے۔ شاید اس کا سبب یہی ہے کہ ڈاکٹر اقبال اپنے مخاطب کے احساسات پر مذہب، فلسفے، تصوف اور شاعری، ہر راہ سے حملہ کرتے ہیں اور اس لیے اختلاف مذاق کے باوجود ان مختلف راہوں میں سے کسی ایک سے بھی بچ کر نہیں نکل سکتا۔"

سید سلیمان ندوی کے خیال میں زیر تقریظ مثنوی (رموز بے خودی):

"زبان کے لحاظ سے "اسرار خودی" سے بہتر ہے اور اصل معنی کے لحاظ سے دونوں میں یہ فرق ہے کہ اس میں مظاہر سیاست بیشتر اور اس میں مذہب کے عناصر زیادہ ہیں، لیکن منزل مقصود ایک ہے۔ "رموز بے خودی" کا اصل مقصود ملت اسلامیہ کے اسرار حیات کی تشریح ہے اور شاعر نے ان مطالب میں سے ہر ایک کو واقعات، حکایات اور آیات قرآن اور حدیث سے محکم کیا ہے۔ قرآن مجید کی آیتیں نہایت خوبی سے اس انگشتری کا نگینہ بنتی چلی گئی ہیں۔"

سید سلیمان ندوی کی نظر میں اس مثنوی کا کمزور پہلو یہ ہے کہ یہ ڈاکٹر اقبال کی دوسری نظموں کی طرح تعقید لفظی اور معنوی سے بری نہیں:

"تاہم بعض مقامات پر مسلسل اشعار اس قدر روانی اور تسلسل بیانی کے ساتھ مؤثر ہیں کہ بار بار پڑھنے کو جی چاہتا ہے۔ اس طرح مثنوی کے اکثر ابواب میں مذہبی حقائق، فلسفیانہ تشریح کے ساتھ صوفیانہ رنگ میں شعر بنتے چلے گئے ہیں۔ ایک بالغ نظر شخص اس مثنوی میں الفاظ کی صحت یا صحیح فارسی معنی میں ان کے استعمال کی صحت میں شک اور بعض فارسی محاوروں کی گرفت کر سکتا ہے۔ لیکن اصل یہ ہے کہ اقبال کے شاعرانہ خیالات میں اتنی تیز روانی ہے کہ یہ خس و خاشاک اس کی خوبی اور لطافت میں مزاحم نہیں ہو سکتے۔ اسی لیے اس تقریظ میں ان کی طرف توجہ نہیں کی گئی۔ نکتہ چینی بہت کچھ ہو چکی۔ اب کچھ سوچنا اور سمجھنا بھی چاہیے اور یہی اس مثنوی کا اہم المطالب ہے"۔

علاوہ ازیں: "ڈاکٹر اقبال نے جو اسرار و نکات اس میں حل کیے ہیں، ان کی بنا پر یہ مثنوی نہ صرف شاعری اور فن قومیات کا ایک رسالہ ہے بلکہ ہمارے خیال میں جدید علم کلام کی ایک بہترین کتاب ہے۔ توحید

کا ثبوت ، رسالت کی ضرورت ، قرآن پر ایمان رکھنے کا سبب اور قبلہ کی حاجت وغیرہ اعتقادی مسائل پر نہایت پر اثر اور تسلی بخش دلائل اس کے اندر موجود ہیں ۔"[1]

جب معارف میں سید سلیمان ندوی کا یہ تبصرہ علامہ اقبال کی نظر سے گزرا ، تو آپ نے ۱۰ مئی ۱۹۱۸ء کو ایک خط کے ذریعے سید سلیمان ندوی کا شکریہ ادا کرنے کے بعد لکھا :

"آپ نے جو کچھ فرمایا ہے ، وہ میرے لیے سرمایۂ افتخار ہے اللہ تعالیٰ آپ کو جزائے خیر دے ۔

صحت الفاظ و محاورات کے متعلق جو کچھ آپ نے لکھا ہے ، ضرور صحیح ہو گا ۔ اگر آپ ان لغزشوں کی طرف بھی توجہ فرمائے ، تو میرے لیے آپ کا ریویو زیادہ مفید ہوتا ۔ اگر آپ نے غلط الفاظ و محاورات نوٹ کر رکھے ہیں ، تو مہربانی کر کے مجھے ان سے آگاہ کیجیے تا کہ دوسرے ایڈیشن میں ان کی اصلاح ہو جائے ...... غالباً آپ نے "رموز بے خودی" کے صفحات بھی نوٹ کیے ہوں گے ۔ اگر ایسا ہو تو وہ کاپی ارسال فرما دیجیے ۔ میں دوسری کاپی اس کے عوض میں آپ کی خدمت میں بھیج دوں گا ۔"[2]

سید صاحب نے جواب میں کیا لکھا ؟ اس کا تو ہمیں علم نہیں کیونکہ ان کے خطوط جو اقبال کے نام تھے ، ہماری دسترس سے باہر ہیں ۔ یہ بھی نہیں کہا جا سکتا کہ وہ کہیں محفوظ ہیں یا ضائع ہو چکے ہیں ۔ البتہ اقبال کے خطوط سے جو ہم تک پہنچ سکے ہیں ، بات کچھ کچھ سمجھ میں آ جاتی ہے ۔ ۱۰ مئی اور ۲۳ مئی ۱۹۱۸ء کے مکاتیب کے بعد ۸ ستمبر ۱۹۱۸ء کو اقبال نے سید صاحب کو لکھا :

"رموز بے خودی" کی لغزشوں سے آگاہ کرنے کا وعدہ آپ نے کیا تھا ۔ اب تو ایک ماہ سے بہت زیادہ عرصہ ہو گیا ۔ امید ہے کہ توجہ فرمائی جائے گی تا کہ میں دوسرے ایڈیشن میں آپ کے ارشادات سے مستفید ہو سکوں ۔"[3]

---

۱ ۔ معارف ، اپریل ۱۹۱۸ء ۔
۲ ۔ اقبال سید سلیمان ندوی کی نظر میں (بزم اقبال) ص ۱۲۹ ۔
۳ ۔ اقبال سید سلیمان ندوی کی نظر میں ، ص ۱۳۱ ۔

معلوم ہوتا ہے کہ اس کے بعد سید سلیمان ندوی نے اقبال کی بعض لغزشوں کی نشاندہی کی اور اقبال نے نہایت خوبصورتی سے اپنی صفائی پیش کی ۔ جو اعتراضات درست نظر آئے ، انہیں بلا چون و چرا درست تسلیم کیا ، جو قابل قبول نہ تھے ، انہیں دلائل کے ساتھ رد کر دیا ۔ یہ ایک نہایت دلچسپ تنقیدی بحث ہے ، جس سے ہمارے نوجوان طبقے کو بہت فائدہ پہنچ سکتا ہے اور وہ نہایت صبر و تحمل کے ساتھ اپنی خامیوں سے آگاہ ہو کر صحیح نتائج تک پہنچ سکتے ہیں ۔

سید صاحب کا پہلا اعتراض مثنوی کے قوافی پر تھا اور دوسرا تشبیہات پر ۔ اقبال نے بڑی فراخ حوصلگی سے اپنے ۳ اکتوبر ۱۹۱۸ع کے خط میں لکھا :

"قوافی کے متعلق جو کچھ آپ نے تحریر فرمایا ، بالکل بجا ہے ۔ مگر چونکہ شاعری اس مثنوی سے مقصود نہ تھی ، اس واسطے میں نے بعض باتوں میں عمداً تساہل برتا ۔ اس کے علاوہ مولانا روم کی مثنوی میں قریباً ہر صفحے پر اس قسم کے قوافی کی مثالیں ملتی ہیں اور ظہوری[1] کے ساقی نامہ کے چند اشعار بھی ملتے تھے ۔ غالباً اور مثنویوں میں بھی ایسی مثالیں ہوں گی ۔

اصول تشبیہ کے متعلق کاش آپ سے زبانی گفتگو ہو سکتی ۔ قوت واہمہ کے عمل کی رو سے بیدل[2] اور غنی[3] کا طریق زیادہ صحیح معلوم ہوتا ہے ، گو کتب بلاغت کے خلاف ہے ۔ زمانۂ حال کے مغربی شعراء کا بھی طرز عمل یہی ہے ۔ تاہم آپ کے ارشادات نہایت مفید ہیں اور میں ان سے مستفید ہونے کی پوری کوشش کروں گا ۔"

اپنا بیان جاری رکھتے ہوئے اقبال نے مندرجہ ذیل لفظوں اور محاوروں کے متعلق فرمایا کہ یہ قدیم اساتذہ میں اسی طرح پائے جاتے ہیں اور ان کی مثالیں موجود ہیں ۔ اگر آپ کا وقت ضائع نہ ہو تو میں پیش کر سکتا ہوں محض یہ معلوم کرنے کے لیے کہ میں نے غلط مثالیں تو انتخاب نہیں کیں :

---

۱ - نورالدین محمد ظہوری ملک الشعرائے ابراہیم عادل شاہ (متوفی ۱۰۲۴ھ/ ۱۶۱۵ع) ۔

۲ - عبدالقادر بیدل عظیم آبادی (متوفی ۱۱۳۳ھ/۱۷۲۰ع) ۔

۳ - محمد طاہر غنی کاشمیری (متوفی ۱۰۷۹ھ/۱۶۶۸ع) ۔

بحر تلخ رو ۔

کلمہ بسکون لام ۔

باریک تر از جو (بمعنی کم در عرض و عمق) ۔

کوریٔ ذوق ۔

محفل از ساغر رنگین کردن ۔

سرمۂ او در دیدۂ مردم شکست ۔

ساز برق آہنگ ۔

از گل غربت (بمعنی شر) ۔

نوا بالیدن ۔

صبح آفتاب اندر قفس وغیرہ ۔

سید سلیمان ندوی کے چند ارشادات ایسے تھے کہ سمجھ میں نہ آتے تھے ۔ اقبال نے ان کی مزید وضاحت چاہی :

"قطرۂ از نرگس شہلاستی" رموز ص ۱۶۲ کے متعلق دریافت کیا کہ کیا اس سے مقصود یہ ہے کہ قطرہ کا لفظ شہلا کے لیے (یعنی قطرۂ شہلا) موزوں نہیں یا کچھ اور ؟

اسی طرح ان کے متعلق بھی سوال کیا :

خیمہ بر زد در حقیقت از مجاز (رموز۔ ص ۹۹)

نعرۂ زد شیرے از دامان دشت

با زبانت کلمۂ توحید خواند

سید سلیمان ندوی نے اقبال کے اس خط کا کوئی جواب نہ دیا ۔ اس پر علامہ اقبال نے ۲۰ نومبر ۱۹۱۸ع کو پھر لکھا :

"کئی روز ہو گئے ایک عریضہ خدمت عالی میں لکھا تھا ۔ جواب سے ہنوز محروم ہوں ۔ "خیمہ بر زد در حقیقت از مجاز" کے متعلق آپ نے ارشاد فرمایا تھا کہ "از" میں تجاوز کا مفہوم نہیں ہے ۔ کیونکہ "خیمہ بر زدن" کے معنی قیام کرنے کے ہیں ۔ میں تلاش میں تھا کہ

کوئی سند مل جائے ، جیسا کہ میں نے گزشتہ خط میں عرض بھی کیا تھا ، آج کلیات سعدی میں وہ سند مل گئی ، جو ارسال خدمت ہے :

صوفی از صومعہ گو خیمہ بزن در گلزار

وقت آن نیست کہ در خانہ نشینی بیکار

بصیری[1] کو چادر عطا ہونا کئی روایات میں آیا ہے - گزشتہ خط میں اس کا حوالہ لکھنا بھول گیا تھا - مولوی ذوالفقار علی دیو بندی نے شرح قصیدہ بردہ میں منجملہ اور روایات کے یہ روایت بھی لکھی ہے - مطلع فرمائیے کہ جو اسناد میں نے اپنے خط میں لکھی ہیں ، ان کی نسبت آپ کی کیا رائے ہے ؟ الفاظ ''ورثہ'' اور ''خیال'' کے متعلق بھی عرض کروں گا -''[2]

اس کے بعد سید سلیمان کی تسلی کے لیے علامہ اقبال نے بعض مزید ثبوت مہیا کئے اور اپنے ۲۳ اکتوبر ۱۹۱۸ء کے خط کے ذریعے فرمایا :

''آپ کے دونوں نوازش نامے مل گئے ہیں ، جن کے لیے سراپا سپاس ہوں - میں بخار میں مبتلا تھا ، اس لیے جواب نہ لکھ سکا - اس کے علاوہ ٹیک چند بہار[3] کی ''ابطال ضرورت'' میرے پاس لاہور میں موجود نہ تھی - اس رسالے میں لفظ ''کلمہ'' پر بحث ہے - دیکھ کر جواب عرض کروں گا اور باقی اسناد بھی لکھوں گا -

''سیر'' فارسی میں ان معنوں میں آتا ہے - سیر کردن ، سیر زدن ، سیر داشتن بلکہ سیر دیدن بھی :

عمرہا صائب بشہر عقل بودن گوشہ بند

مدتے ہم با غزالاں سیر صحرا می زنم

مخلص کاشی :

تماشا دارد اے مہ با تو سیر گلستان کردن

کہ از شرم رخت ہر گل بچندیں رنگ خواہد شد

---

۱ - شرف الدین بوصیری صاحب قصیدہ بردہ (متوفی ۹۵-۶۹۴/۹۵-۱۲۹۴ء) -

۲ - اقبال سید سلیمان ندوی کی نظر میں ، صفحات ۱۳۴-۱۳۵ -

۳ - مولف بہار عجم (متوفی ۱۷۸۲ء) -

"دشت اور بیشہ" مرادف بھی آئے ہیں اور دشت کے لیے ضروری نہیں کہ بالکل خشک ہو :

مپرس از آب و رنگ کوہسارش

ہزاران دشتِ لالہ داغدارش (یحییٰ شیرازی)

دشت در معنی آبادی و ویرانہ آیا ہے اور معنی کلیت کے پیدا کرتا ہے۔ مگر اس پر مزید بحث کی ضرورت نہیں کہ میں نے ہر دو اشعار زیر بحث میں ترمیم کر دی ہے۔ دشت و در ایسا ہی ہے جیسے کوہ و دشت، پست و بلند سے تقطیع بھی نہیں گرتی۔ آپ نے مصرع صحیح نہیں لکھا۔ "نعرہ زد شیرے در داماں دشت" نہیں بلکہ "نعرہ زد شیرے از داماں دشت" ہے۔ باقی باتیں انشاء اللہ دوسرے خط میں عرض کروں گا۔"[1]

چنانچہ ۳۰ اکتوبر ۱۹۱۸ع کے خط میں اقبال نے چند اور اسناد پیش کیں، جن کی تفصیل یہ ہے :

(۱) از گل غربت زباں گم کردہ (رموز، ص ۱۳۶ - معنی غربت کی وجہ سے)

آپ کا ارشاد اس مصرع پر یہ تھا کہ "از گل" بمعنی بدولت، اچھے معنوں میں آتا ہے، برے معنوں میں نہیں آتا۔ "بہار عجم" میں زیر لفظ "گل" یہ محاورہ بھی دیا ہے۔ اور اشعار بھی دیئے ہیں :

زیر دست چرخ بودن از گل بے فطرتی ست الخ

(۲) محفل رنگیں یک ساغر کند (رموز - ص ۹۰)

نہ ہفتاد و دو ملت گردش چشم تو می سازد

یک پیمانہ رنگیں کردہ یک شہر محفل ہا (ناصر علی سرہندی)[2]

(۳) سرمہ او دیدہ مردم شکست (رموز - ص ۱۱۶)

چشم و گوش شکستن بمعنی نابینا شدن (بہار عجم)

ترسم ز گریہ چشم گہر بار بشکند (الخ) (صائب)[3]

---

۱ - اقبال سید سلیمان ندوی کی نظر میں، ص ۱۳۵-۱۳۷ -

۲ - ناصر علی سرہندی (متوفی ۱۱۰۸ھ/۱۶۹۷ع) -

۳ - صائب اصفہانی (متوفی ۱۰۸۶ھ/۱۶۷۶ع) -

(۴) عشق را داغے مثال لالہ بس
در گریبانش گل یک نالہ بس (رموز - ص ۸۳)

"گل نالہ" پر آپ کا ارشاد :

چنگے بتار نغمۂ قانون شیر زن
گلبرگ نالۂ بگریبان دل فشان (زلالی)[1]

(۵) ز آسمان آبگوں یم می چکد (رموز - ص ۸۲)
من زجو باریک تر می سازمش (الخ) (رموز - ص ۸۲)

لفظ "باریک" پر آپ کا ارشاد یہ تھا کہ صحیح نہیں - باریک بمعنی کم درعرض و عمق بھی آیا ہے :

نازک تر است از رگ جاں گفتگوئی من
باریک شد محیط چو آمد بجوئی من (صائب)
از تواضع می تواں مغلوب کردن خصم را
می شود باریک چو سیلاب از پل بگذرد

(۶) کور ذوقاں داستانہا ساختند (الخ) (رموز - ص ۹۸)

"کور ذوقاں" کی نسبت آپ کا ارشاد تھا کہ بے مزہ ترکیب ہے :

چہ غم زیں عروس سخن را بتر
کہ بر کور ذوقاں شود جلوہ گر (ظہوری)

کور ذوقاں ز فیض تربیت
چوں مسیحا مزاجدانِ سخن (ملا طغرا)[2]

(۷) تا نوائ یک اذاں بالیدہ است (رموز)
تا چند ببالد نفس اندر دو نوایم (بیدل)[3]

---

۱ - ملک الشعرائے شاہ عباس صفوی اول (متوفی ۱۰۲۴ھ یا ۱۰۳۱ھ/۱۶۱۵ع یا ۱۶۲۱ع) -
۲ - شہزادہ مراد بخش پسر شاہجہان کا درباری شاعر جو کشمیر میں مدفون ہے -
۳ - عبدالقادر بیدل عظیم آبادی -

(۸) بحر تلخ رو :

بود بحر تلخ رو یک سادہ دشت (رموز - ص ۱۱۴)

" تلخ رو " بحر کی صفات میں آتا ہے - (بہار عجم)

(۹) نعرۂ زد شیرے از دامان دشت (رموز)

منجملہ اور ارشادات کے ایک یہ ارشاد تھا کہ لفظ " نعرہ " شیر کے لیے ٹھیک نہیں - " بہار عجم " میں ایک شعر دیا ہے ، جس میں نعرۂ اسپ لکھا ہے :

" بابر ماند چوبے بر نہاد و نعرہ کشاد " (معز فطرت)[1]

(۱۰) ساز برق آہنگ او نتواختہ (رموز - ص ۸۹)

آپ کا ارشاد تھا کہ " ساز برق " صحیح نہیں - لیکن مصرع میں ساز کی صفت " برق آہنگ " ہے اور " برق آہنگ " ساز کی صفت آتی ہے (بہار عجم ، زیر لفظ ساز) -

(۱۱) ہم چو صبح آفتاب اندر قفس (رموز - ص ۱۳۵)

آپ کا ارشاد تھا کہ صبح کے لیے آفتاب کی کیا ضرورت ہے - یہ ترکیب میرزا بیدل کی ہے - میں نے اس کے لیے محل استعمال نیا پیدا کیا ہے - یعنی کعبۃ اللہ کے گردا گرد جب ملت بیضا نماز پڑھتی ہے یا طواف کرتی ہے تو یہ نظارہ صبح آفتاب در قفس سے مشابہ ہے -

ملت بیضا بہ طوفش ہم نفس
ہم چو صبح آفتاب اندر قفس

(۱۲) اے بصیری را ردا بخشندۂ (رموز - ص ۱۶۷)

بصیری کے متعلق بھی یہی واقعہ مشہور ہے - فرق صرف اس قدر ہے کہ حضور نے بصیری کو ، جو جذام میں مبتلا تھا ، اپنی چادر مطہر خواب میں عطا فرمائی تھی ، جس کے اثر سے اس نے جذام سے نجات پائی - بعض لوگوں میں قصیدۂ بوصیری ، قصیدۂ بردہ کے نام سے مشہور ہے -

---

۱ - موسوی خان میرزا معزالدین محمد (متوفی ۱۱۰۱ھ/۹۰-۱۶۸۹ع) -

(۱۳) من شبے صدیق را دیدم بخواب
گل ز خاک راہ او چیدم بخواب

دوسرے مصرع میں آپ کا ارشاد تھا کہ مطلب زیادہ واضح ہونا چاہیے اور "گل ز خاک راہ او چیدم" کیا مطلب ؟ یہ واقعہ خواب کا ہے - جو خواب میں دیکھا گیا ، بعینہ اسی طرح نظم کر دیا گیا -

(۱۴) با زبانت کلمۂ توحید خواند (رموز - ص ۱۳۹)

لفظ "کلمہ" کے متعلق بھی لکھوں گا - افسوس ہے کہ "ابطال ضرورت" دستیاب نہیں ہوئی - مجھے یاد پڑتا ہے کہ اس رسالے میں اس لفظ پر بحث ہے - بہت سے الفاظ ، جن کو اساتذہ نے بتحریک و بسکون دونوں طرح استعمال کیا ہے ، انھوں نے کمی کر دی ہے : مثلاً رب ارنی ، رمضان ، حرکت متوازی و قران وغیرہ - اس کا بسکون استعمال ہونا یقینی ہے - اسناد انشاء اللہ عرض کروں گا -"جواہر الترکیب" میں چار دفعہ بسکون لام آیا ہے -

(۱۵) فرد و قوم آئینہ' یک دیگر اند
ہم خیال و ہم نشین و ہمسر اند

لفظ "ہم خیال" کی نسبت آپ کو شبہ تھا :

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

لیکن میں نے یہ لفظ شعر سے نکال دیا ہے -

(۱۶) بائے بسم اللہ (حضرت علیؓ کے لیے) قاآنی[1] نے لکھا ہے اور میم مروت مولانا جامی[2] نے "تحفۃ الاحرار" میں لکھا ہے - میں نے میم مرکب لکھا تھا -

(۱۷) "قوافی کے متعلق جو کچھ آپ نے لکھا، صحیح ہے - قاعدہ یہی ہے، جو آپ تحریر فرماتے ہیں - مولانا روم ان باتوں کی پروا نہیں کرتے - ظہوری کے دو شعر ' جو زیر نظر تھے ، عرض کرتا ہوں :

---

۱ - حکیم حبیب قاآنی شیرازی (متوفی ۱۲۷۰ھ/۱۸۵۳ع)
۲ - نورالدین عبدالرحمان جامی (متوفی ۸۹۳ھ/۱۳۹۲ع)

گل شوقم از آب و گل بر دمد
بہ رقاصی از سینہ دل جھد
چو از چشم جادو بجادو رود
ہاعجاز پہلو بہ پہلو زند

دوسرا شعر کسی قدر مشتبہ ہے - کوئی اور ایڈیشن "ساقی نامہ" کی دستیاب نہیں ہوئی ورنہ مقابلہ کرتا - بہر حال قاعدے کی خلاف ورزی کے بغیر اگر شعر لکھا جا سکتا ہو، تو قاعدہ توڑنے کی کیا ضرورت ہے - انشاء اللہ ان قوافی پر نظر ڈالا کروں گا -"

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

(۱۹) شاہ رمز آگاہ شد محو نماز
خیمہ بر زد در حقیقت از مجاز
نعرۂ زد شیرے از دامان دشت
دشت و در از ہیبتش لرزند گشت

ان اشعار کے متعلق جو کچھ آپ کا ارشاد ہے، اس سے مولوی اصغر علی روحی[1]، پروفیسر اسلامیہ کالج لاہور اتفاق نہیں کرتے - لیکن فی الحال ان پیش کردہ اسناد سے مجھے تسکین نہیں ہوئی - دو چار روز تک نتیجہ عرض کروں گا - ان اسناد کو ملاحظہ فرمائیے اور بتائیے کہ کونسی صحیح ہے اور کونسی غلط ہے -[2]

اقبال کے اس مدلل جواب کے بعد جو اُن کے وسیع مطالعہ پر مبنی تھا بحث کا یہ سلسلہ ختم ہو گیا مگر یہ رائیگاں نہیں گیا - معلوم ہوتا ہے کہ اقبال نے اپنے نقاد کے تنقیدی اشارات سے کماحقہ فائدہ اٹھایا - جہاں ضرورت محسوس کی وہاں اصلاح و ترمیم سے اپنے کلام کو سنوارا - کوئی شعر کمزور نظر آیا تو اسے قلمزد کر دیا - جو

---

۱ - مولانا اصغر علی روحی عربی کے عالم اور فارسی کے شاعر تھے - دبیر عجم، العروض و القوافی اور ما فی اسلام ان کی تصانیف ہیں - (متوفی ۱۳۷۳ھ/ ۱۹۵۴ء) -

۲ - اقبال سید سلیمان ندوی کی نظر میں، صفحات ۱۳۷ - ۱۸۳ -

الفاظ اور محاورے ان کے خیال میں درست تھے انہیں پوری ذمہ داری اور خود اعتمادی کے ساتھ جوں کا توں رہنے دیا اور قدیم اساتذہ کے کلام اور لغات کی مدد سے ان کی تصدیق کرکے اپنی اور اپنے فاضل نقاد کی تسلی کی۔ اس تلاش میں اقبال کو کتنی محنت اور جگر کاوی کرنی پڑی، اس کا اندازہ عام لوگ نہیں لگا سکتے۔ اہل ذوق اور ترقی کے خواہش مند شاعروں اور ادیبوں کو اس سے سبق لینا چاہئے:

خشک سیروں تن شاعر کا لہو ہوتا ہے
تب نظر آتی ہے اک مصرع تر کی صورت

از: علامہ اقبال (انگریزی)
مترجم: غلام رسول محمد

میکٹیگارٹ کا فلسفۂ فکر[1]

(۱)

کل ہی میں، مسٹر ڈکنسن کی تحریر کردہ بزرگ فلسفی آنجہانی ڈاکٹر میکٹیگارٹ کی سوانح حیات پڑھ رہا تھا - جس کے لیکچروں میں مجھے ایک ربع صدی پیشتر جب میں ٹرینٹی کالج - کیمبرج میں اعالی تعلیم کا طالب علم تھا، شریک ہونے کا شرف حاصل رہا - میں جرنل آف انڈیا سوسائٹی کے قارئین کی توجہ ایسے چند نکات کی طرف مبذول کرانا چاہتا ہوں (چاہوں گا) جو اس دلچسپ کتاب کے مطالعے کے دوران میرے سامنے آئے، جن کی قدر و قیمت بالخصوص ان کے لیے کہیں زیادہ بڑھ جاتی ہے جن کے خوش قسمتی سے اس عظیم فلسفی سے روابط رہے ہوں۔

مسٹر ڈکنسن کہتے ہیں - ''ہم کئی بار واضح کر چکے ہیں کہ میکٹیگارٹ کا فلسفہ، تعقل سے زیادہ جذبات سے تعلق رکھتا ہے -'' یہ سچ ہے اور شاید کم و بیش سب فلسفیوں پر اس کا اطلاق ہوتا ہے - بشرطیکہ ہم میکٹیگارٹ کا عام برطانوی فکر کی رو کے پیش نظر تجزیہ کرتے ہوئے اسے فلسفی سمجھیں - اس کے فلسفے کی اہمیت سمجھنے کے لیے ہمیں اپنے آپ کو اس رو میں بالضرور ڈالنا چاہیے -

''لا ادریت'' فکر کا کوئی مستقل اسلوب نہیں ہے - یہ آتا ہے اور چلا جاتا ہے - انگریزی ذہن اس سے دو طرح فرار کی کوشش کرتا ہے ایک تو حقیقت مطلقہ کا کلی استخراج ہے - ہربرٹ اسپینسر کے ''لا ادری اور ناقابل ادراک'' کا کوئی وجود نہیں (اگر یہ بات ہے) تو پھر اس کی تلاش کیوں ؟ کائنات سوائے اس کے کہ وہ آنی و فانی منظر ہے جس کی تہہ میں کوئی حقیقت اصلیہ نہیں۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ حقیقت سرمدیہ اس آنی و فانی دنیا کی تہہ (بطون) میں تو

---

۱ - علامہ اقبال کا یہ مقالہ لندن کے انڈین آرٹ اینڈ لیٹرز، ۱۹۳۲ء کے پہلے شمارے میں صفحہ ۲۵ تا ۳۱ پر شائع ہوا تھا۔

نہیں لیکن خالص نظری طریقے سے قابل رسائی ہے یعنی ہم اس تک پہنچ سکتے ہیں۔ پہلا طریقہ ہیوم نے اپنایا اور دوسرا گرین نے۔ برطانوی مظہریت پسندوں کے برعکس گرین نے شعور مطلق کی موجودگی کا اقرار کیا۔ زمانی عمل، گرین کے مطابق غیر زمانی شعور کے بغیر ناقابل ادراک ہے۔ کیونکہ شعوریت کے تغیر کا، عمل تغیر کے بغیر عرفان ممکن نہیں۔ لیکن جس طرح کہ شعور مطلق سمجھا جاتا ہے، یہ وہی قسم ہے جو نیوٹن نے پیش کی یعنی یہ کہ زمان و مکان کی دنیا اور حقیقی دنیا کے مشہودات دونوں باہم مربوط ہیں۔ اس نقطہ نظر سے مردہ اور غیر متحرک تجریدی رشتوں کے نظام سے ایک زندہ اور حقیقی خودی پیدا نہیں ہوتی۔ بریڈلے کا فلسفہ گرین کا منطقی ماحصل ہے۔ حقیقت کا معیار تضاد کا اتصال و آزادی ہے۔ اس جانچ کا اطلاق یعنی دنیائے مظہرات، (منظری دنیا) زمان (وقت) تغیر، حرکت، کثرت اور التباس محض میں بدل جاتی ہے۔ حقیقت مطلقہ واحد اور غیر متغیر ہے۔ یہ (بات) قدیم ہندو عقیدہ ''مایا'' ہے اور یہی بات یونانی پرمینیڈیز کہتا ہے۔ لیکن یہ التباس، حقیقی کیونکر ہوا؟ کوئی نہیں جانتا۔ بریڈلے، تاہم خودی کے تصور میں تضاد کی کارفرمائی کے باوجود تسلیم کرتا ہے کہ انسانی خودی کسی نہ کسی معنی میں حقیقی ضرور ہونی چاہیے۔ یہ کن معنوں میں حقیقی ہے؟ وہ اس کی توضیح نہیں کرتا۔ میکٹیگرٹ جدولی طریقے کے ذریعے مطلق تک پہنچتا ہے لیکن اس کا فکر، مطلق پر اکتفا نہیں کرتا۔ مطلق اس کے مطابق اپنے آپ کو مزید معروضی خودیوں میں تقسیم کر لیتا ہے یا بکھیر دیتا ہے۔ (اس طرح) کائنات التباس نہیں ہے، یہ حقیقی خودیوں کا ایک نظام ہے جو مطلق کا معمول محض یا صفات نہیں کہا جا سکتا۔ جیسا کہ اس نے مجھے دسمبر ۱۹۱۹ء میں لکھا:

''میں تم سے متفق ہوں، جیسا کہ تم یہ جانتے ہو کہ موجودات کا مطلق کی صفات ہونا ایک نامعقول اور لغو نقطہ نظر ہے۔ یہ (موجودات) جو کچھ بھی ہیں مجھے بالکل یقین ہے کہ یہ وہ کچھ نہیں جو کچھ نظر آتے ہیں۔''

میکٹیگرٹ کے فکر کا یہ پہلو خواہ بریڈلے ہو یا گرین ہو یا بوزن کوٹ (ان) سے کہیں زیادہ خالص اور طبع زاد ہے۔ بالیقین وہ تھا تو ہیگل ہی،

جس طرح کہ لیبنیز اسپینوزا ۔ اس طرح میکٹیگارٹ کے فلسفہ فکر کی خصوصیت تو متعین ہو گئی ، جو نہ تو اس کی تعقلانہ مشکلات کی بنا پر ذاتی اور جذباتی تھی اور نہ ہی برطانیہ میں نو ہیگلیائی برطانوی خصوصیت ۔ بقول اس کے اس کا فکر ملک کی ضروریات سے بھی متعین کیا گیا۔ میں نے اس کے ۱۹۲۰ء والے ایک اور خط سے بھی اقتباس دیا ہے جس کی تحریر سے میری اسرار خودی کا انگریزی ترجمہ پڑھنے کے بعد جو نکلسن نے کیا تھا ظاہر ہوتا ہے یعنی :

میں آپ کو یہ بتانے کے لیے لکھ رہا ہوں کہ آپ کی نظمیں میں کتنی خوش دلی کے ساتھ پڑھتا رہا ہوں ۔ کیا آپ نے اپنا رویہ بہت زیادہ تبدیل نہیں کر لیا ہے ؟ یقیناً ان دنوں جب ہم اکٹھے فلسفے پر بحث کیا کرتے تھے تو آپ کہیں زیادہ وحدت الوجودی اور عرفانی تھے ۔

جہاں تک میرا خیال ہے میں اپنے اس عقیدے پر قائم ہوں کہ خودیاں حقیقت مطلقہ ہیں ، لیکن جہاں تک ان کی حقیقی صورت حال اور حقیقی خاصہ (سبھ) یعنی معقولیت کا تعلق ہے ، میری رائے یہ ہے اور جیسا کہ تھی کہ اسے حقیقی بالذات دیموت میں تلاش کیا جائے نہ کہ زماں میں ۔ اسی طرح عمل سے زیادہ محبت میں ۔ شاید ، تاہم اختلاف زیادہ تر زور دینے کے مسئلے میں ہے ۔ ۔ ۔ ہم دونوں زیادہ تر اس بات کو وزن دار بنا رہے ہیں جس کی ہمارے اپنے اپنے ملک کو ضرورت ہے ۔ میں کہنے کی جسارت کرتا ہوں کہ تم حق پر ہو۔ بالخصوص جب تم کہتے ہو کہ ہندوستان بے پناہ ادھیڑبن (متفکر ہے) میں ہے لیکن مجھے یقین ہے کہ انگلستان بلکہ سارا یورپ اتنا ادھیڑبن میں نہیں ہے ۔ یہ ایک سبق ہے جو ہم آپ سے سیکھنا چاہتے ہیں— بالیقین اس ضمن میں ہم ایک دوسرے سے استفادہ کر سکتے ہیں ۔

تاہم میکٹیگارٹ کے فلسفے میں دلچسپ نقطہ جو ہے وہ اس کے نظام فکر میں بریڈلے کے نظامِ (فکر) کے مقابلے میں عرفانی۔ الہام بطور سرچشمہ علم، کے کہیں زیادہ نمایاں ہے ۔ اس طرح کا براہ راست مشاہدہ (الہام) دراصل خالص نظری طریق (استدلال) کی ناکامی کا قدرتی ماحصل ہے ۔ ایک اطالوی مصنف میکٹیگارٹ کے فلسفے کی توضیح کرتا ہے کہ وہ برطانوی نوہیگلیت کی عرفانی تباہی کا نام ہے ۔ ایسی کوئی بات نہیں ۔ دنیا کے چند عظیم ذہنوں نے حقیقتِ

مطلقہ سے براہ راست اتصال کی ضرورت محسوس کی ہے ۔ اور اس میں شک نہیں کہ بعض صورتوں میں اسے حاصل بھی کیا ۔ اس امر میں فلوطینس ، غزالی ، شلنگ اور برگساں کی مثالیں موجود ہیں ۔ کانٹ اپنے روحانی ارتقا میں اس منزل تک خود نہیں پہنچا ، لیکن غزالی اور دوسروں کے بالکل الٹ وہ حقیقتِ مطلقہ کو محض ایک منظم فکر سمجھنے کی طرف پھر گیا ۔ نتیجتاً اس کے تنقیدی فلسفہ' فکر میں خدا کا موجود ہونا ثابت تو نہیں ہو سکتا ، لیکن اسے اس طرح لینا چاہیے گویا کہ وہ موجود ہے ۔ ولیم جیمز نہیں بلکہ کانٹ ہی جدید (فلسفہ') عملیت کا حقیقی بانی ہے ، تو پھر کیا اطالوی مصنف اس ضمن میں متذکرہ بالا کانٹ کے فلسفے کی توضیح کو جرمن فکر میں عملیت کے انحطاط کے طور پر تسلیم کرے گا ؟

میکٹیگارٹ کے معاملے میں بہرحال ، خاص طور پر یاد رہے کہ حقیقت کا عرفانی الہام اسے اپنے فکر کے تیقن کے طور پر ہوا تھا ۔ اس کا نظامِ استخراجیہ ان معنوں میں نہیں ہے جن معنوں میں برگساں اور فلوطینس کے فلسفے میں ہے ۔ اس نے انسانی قوت استدلال پر پختہ یقین کے ساتھ ، آغاز کیا ، اور یہ یقین تا دمِ مرگ اس کے ساتھ رہا ۔ میں سمجھتا ہوں کہ اس میں اثباتی تیقن کی جو بصیرت آئی وہ اس تک اپنے خالص استدلال کے ذریعے ہی پہنچی تھی ۔ یہی وجہ ہے کہ اس کا اپنے فلسفے پر غیر متزلزل ایمان تھا اور یہ (بات) ان آخری الفاظ سے بھی مترشح ہے جو اس نے اپنی بیوی سے کہے تھے ۔ ''مجھے دکھ ہے کہ ہم ضرور جدا ہوں گے ، لیکن تم جانتی ہو کہ میں موت سے خوفزدہ نہیں ۔''

ایسا غیر متزلزل ایمان صرف اور صرف براہِ راست الہام کا ہی نتیجہ ہوتا ہے اور اس الہام کا اس سے کوئی تعلق نہیں ہوتا جسے ہماری نفسیات جذبات کہتی ہے ، جیسا کہ مسٹر میکٹیگارٹ مصر ہیں کہ ''(یہ) حواس کا حقیقی ادراک ہے ۔'' ایک سچے عرفانی کی طرح میکٹیگارٹ نے دوسروں پر اپنے قلبی واردہ کا بہت ہی کم اظہار کیا ۔ مذہب کی مطلق بنیاد ، قلبی واردہ ہوتا ہے ۔ جو اپنی حقیقت میں انفرادی اور ناقابلِ ابلاغ ہے ۔ چونکہ یہ حقیقت میں ایک بالکل ذاتی قسم کی خصوصیت ہوتی ہے ، اس لیے عرفانی (مرتاضین) سوائے روحانی صاحبانِ کمال کے دوسروں پر ان کا اظہار کرنے کو بے فائدہ سمجھتے ہیں ،

اور یہ بھی محض اس مقصد کے لیے (یعنی روحانی صاحبانِ کمال پر اظہار کرنا) کہ اس کی محض تائید ہو جائے - اسلامی تصوف کی تاریخ میں کئی ایک تحریری مثالیں ملتی ہیں جہاں صوفیوں کے بارے میں بیان کیا گیا ہے کہ انہیں اپنے واحد قلبی واردہ کی تصدیق کے لیے ہزاروں میل کا سفر کرنا پڑا - اس کو تکنیکی (فنی یا اصطلاحی) معنوں میں "تصدیق" کہتے ہیں۔ مثال کے طور پر کسی دوسرے انسان کے قلبی واردہ کے عمل کو پرکھ کر اپنے قلبی واردات کی تصدیق کرنا - علم اور براہ راست مشاہدہ (الہام) باہم متضاد نہیں ہیں، وہ ایک دوسرے کا تکملہ ہیں - لیکن حکم الٰہی، کم طالع انسانوں کی خاطر، استدلال کے ذریعے جو لازماً ہوتا تو منفرد ہی، مدنی الطبع ہونے کی محض کوشش ہی کرتا ہے - جب صوفی سلطان ابو سعید فلسفی ابو علی ابن سینا سے ملے تو اُن کے بارے میں یہ کہتے ہوئے بتایا گیا ہے: میں دیکھتا ہوں جو وہ جانتا ہے -"

میکٹیگارٹ نے دونوں کو یعنی جانا بھی اور دیکھا بھی، لیکن اس کی بصیرت (القا) نے، میرا ایمان ہے، اس کے نظام فلسفہ کو آگے نہ بڑھایا - اس (بصیرت) نے ابتدا سے ہی اس کے فکر کو تخلیقی تجربہ کے لیے نہیں ابھارا، اگرچہ اس کی بصیرت نے اس کے اندر یقینِ کامل کی گرمی پیدا کر دی - یہ میرے خیال میں اس بات کی نشاندہی کرتی ہے کہ اس میں فلوطینس یا برگسان سے کہیں زیادہ قوی تعقل تھا - پھر بھی میکٹیگارٹ کی بصیرت اپنی جامد خصوصیت کی وجہ سے ہیگلائی الہام کے غیر صحتمندانہ اثرات سے آزاد نہیں ہے، تاہم شاید ہمارے پاس ایسا کوئی پیمانہ بھی نہیں ہے کہ ہم فیصلہ کریں کہ آیا کائنات اپنے مطلق جوہر میں ساکن ہے یا متحرک۔

(٢)

دوسرا نکتہ جس پر میں چند باتیں کہنا پسند کروں گا وہ ہے میکٹیگارٹ کا نظریہ خودی - ہیگل کی ذاتی بقاء کے بارے میں بے یقینی، کم و بیش اُن سب پر اثر انداز ہوئی ہے جن کے لیے ہیگل متحرک تھا - اسپینوزا کے معنوں میں ہی بوزن کوٹ اور بریڈلے کے ہاں خودی حقیقت نہیں ہے - یہ فکر کی ایک تشکیل ہے، یعنی محض مطلق کی صفت یا صورتحال (مظہر) - ان مفکرین کے نقطہ نظر سے یہ ایغوئیت (خودی) بعد ازاں مطلق میں صعود کر جاتی ہے یعنی گم یا ضم ہو جاتی ہے - خودی کا یہ تصور تو اُس کی بنیادی حالتوں کی ہی، جنہیں ہم

زندہ روحانی تجربات کہتے ہیں ، نفی کر دیتا ہے۔ خودی جسے قلبی واردہ جانا جاتا ہے وہ مطلق کے محض منظر (حالت یا مظہر) سے کہیں زیادہ بالا تر ہے۔ یہ تو قلبی تجربے کا حرکی مرکز ہے۔ ہیگل کے عمومی نو مقلدین کے تصور خودی کی اس تنقید سے میرا مطلب میکٹیگارٹ کے نقطہ نظر کی وکالت کرنا نہیں۔ جو کچھ میں کہنا چاہتا ہوں وہ یہ ہے کہ اس کے ذہن نے کس طرح برطانوی نو ہیگلیت کے نتائج سے بچنے کی کوشش کی۔ میکٹیگارٹ کی نظر میں خودی حقیقت بالذات ہے۔ وہ پہنچا تو ہیگل کے طریقہ استدلال (طرز فکر) سے ہی ، لیکن اس کی نظر میں مطلق کے مزید تعینات ہیں یعنی (مطلق اپنے کو مزید تعینات میں لے آتا ہے)۔ مثال کے طور پر ایسی خودیاں جو حقیقی قلبی واردہ ہوتی ہیں جو مطلق کی بنیادی سرمدیت میں شریک ہوتی ہیں۔ (یعنی ایسی ہی خودیاں ، مطلق کے تعینات ہیں) اور یہ بات ہیگلائی مطلق کی بالکلیہ فنا ہے۔ لیکن اس فنا کا مطلب نظریہ عملیت کی طرف لوٹنا نہیں۔ یہ ہمیں باہم مربوط مظہرات کی دنیا تو نہیں دیتا (یعنی اس سے ہمیں اندرونی طور پر باہم مظہرات کی دنیا نہیں ملتی)۔ بہر حال اس سے باہم مربوط خودیوں کی ایک زندہ دنیا ملتی ہے۔ تاہم ڈکنسن سمجھتے ہیں کہ اس سے ایک ہی ضرب میں سائنس کی دنیا کٹ جاتی ہے۔ یہ تو لیبنیز کے روحانی فکر سے زیادہ کچھ بھی نہیں۔ لیکن جب میں خودی کے بارے میں اس بات پر اتفاق کرتا ہوں کہ یہ مظہر محض ہونے سے کہیں زیادہ ہے تو میں میکٹیگارٹ کے اس نقطہ نظر کے تحت اتفاق نہیں کر سکتا کہ خودی لا یتجزیٰ یعنی بسیط ہے۔ محض اس حقیقت سے کہ انفرادی خودی مطلق سرمدیہ کا ایک انفصال ہے ، تو یہ لامحالہ کاربند یعنی متعین ہے ، حتیٰ کہ اپنی لا محدودیت میں بھی ، کہ انسانی خودی وہ رویہ (خصوصیت) قائم کرتی ہے جس کا تعلق خود اس کے اپنے ہی سرچشمے سے ہو ، میرے نقطہ نظر سے ایسے انفصال کو صرف جاودانی کی صلاحیت ہی دینی چاہیے نہ کہ دیمومت بالذات کی۔ ذاتی طور پر میں ابدیت کو تحرک کے طور پر سمجھتا ہوں نہ کہ لا یزال قسم کی کوئی چیز۔ انسان لافانی زندگی کا امیدوار ہے ، جو خودی کے تناؤ کو قائم رکھنے کے لیے ان تھک تگ و دو کو قائم رکھتی ہے یا سنبھالا دیئے رکھتی ہے۔ یہاں میں انگریز قاری کے لیے اپنی نظم بعنوان ''گلشن راز جدید'' کے ایک یا دو بند کا ترجمہ کرنے کی جسارت کرتا ہوں :

اگر گویم کہ من ، وہم و گماں است
نمودش چو نمودِ این و آن است

گر تم کہتے ہو کہ ''خودی'' محض فریب ہے۔
(اور یہ بھی) دوسری نمودات کی طرح محض نمود ہے۔

بگو با من کہ دارائے گماں کیست
یکے در خود نگر آن بے نشاں کیست

پھر مجھے بتائیں اس فریب کی حقیقت کیا ہے ؟ (اسے کیا مستلزم ہے)
اپنے میں دیکھو اور معلوم کرو۔

جہاں پیدا و محتاج دلیلے
نمی آید بفکر جبرئیلے

دنیا مشہود ہے۔ باوجود اس کے اس کی موجودگی کو ثبوت کی ضرورت ہے۔اسے تو کسی فرشتے کا ذہن تک نہیں سمجھ سکتا۔

خودی پنہاں ز حجت بے نیاز است
یکے اندیش و دریاب ایں چہ راز است

"خودی نا مشہود ہے اور (پھر بھی) اسے کسی ثبوت کی ضرورت نہیں تو غور کر اور دیکھ کہ تو خود ایک راز ہے۔

خودی را حق بداں باطل مپندار
خودی را کشت بے حاصل مپندار

''خودی'' حق ہے۔ یہ فریب یعنی باطل نہیں۔

خودی چوں پختہ گردد لازوال است
فراق عاشقاں عینِ وصال است

جب یہ پختہ ہو جاتی ہے تو یہ جاودانی ہو جاتی ہے۔ محب اگرچہ اپنے محبوبوں سے جدا ہی کیوں نہ ہو جائیں (وہ) آنند بھرے اتصال میں زندہ رہتے ہیں۔

شرو را تیز بالے می تواں داد
تپیدِ لایزالے می تواں داد

یہ ممکن ہے کہ ایک حقیر شرارے کو قوت دی جا سکے (بلکہ) اسے ہمیش ہمیش کی تاب و تب دی جا سکتی ہے ۔

دوامِ حق جزائے کارِ او نیست
کہ او را ایں دوام از جستجو نیست

دوامِ حق ، بسیط (لا یتجزیٰ) ہے اور یہ کسی کی جدوجہد کا انعام نہیں ہے ۔

دوام آں بہ کہ جانِ مستعارے
شود از عشق و مستی پایدارے

حق منزہ ہے جسے روح (جان) اپنی محبت کی شدت سے حاصل کرتی ہے ۔
(زبور عجم ، گلشن رازِ جدید ،
صفحہ ۵۶۲-۵۶۳ ، کلیات)

ازاں مرگے کہ می آید چہ باک است
خودی چوں پختہ شد از مرگ پاک است

تم اس موت سے کیوں ڈرتے ہو جو ناگہانی ہوتی ہے ۔
کیونکہ جب ''میں'' خودی میں پختہ ہو جائے تو اس کے لیے معدوم ہونے کا کوئی خطرہ نہیں ۔

ز مرگے دیگرے لرزد دلِ من
دل من جانِ من آب و گلِ من
ز کارے عشق و مستی برفتادن
شرارِ خود بخاشاکے ندادن

اس سے بھی کہیں زیادہ شدید موت ہے جس سے میں کانپ جاتا ہوں یہ وہ موت ہے جس کو محبت کی شدت سے مات دی جا سکتی ہے ۔
اپنے شعلے کو بند رکھنا اور آزادانہ طور ہر خس و خاشاک میں جلنے (کے لیے) ابھرنے نہ دینا ۔

بدستِ خود کفن بر خود بریدن
بچشمِ خویش مرگِ خویش دیدن
ترا ایں مرگ ہر دم در کمیں است
بترس از وے کہ مرگِ ما ہمیں است

اور اپنے ہی ہاتھوں سے اپنا ہی کفن کاٹنا (تیار کرنا)
کسی کی موت کو اسی کی ہی (یعنی کسی کی) آنکھوں سے دیکھنا
بھی (ہے وہ) موت جو تیری گھات میں بیٹھی ہے، (تو اس سے) ڈر
بھی تو تیری حقیقی موت ہے۔[1]
(گلشن راز جدید، صفحہ ۵۵۷، کلیات)

لیکن جب میں میکٹیگرٹ کے ابدیت (جاودانی) کے نقطۂ نظر سے اختلاف کرتا ہوں، تو میں اس کے اس کام کے حصے کو تقریباً تقریباً پیغمبرانہ (Apostolic) سمجھتا ہوں۔ حتیٰ کہ وہ عیسوی الٰہیات کے ماورائے ادراک خدا (ہستیٔ مطلق) کی حد تک بھی، ان دنوں جب کہ یورپ میں یہ اہم عقیدہ زوال پذیر ہو رہا تھا اور جب وسیع پیمانے پر یورپی انسان کو موت کا سامنا تھا بیشک اس کے ذاتی ابدیت کے نظریے پر زور دینے کے اس فکری پہلو کا، عظیم مسلمان صوفی حلاج کے لافانی مقولے ''میں تخلیقی حق ہوں'' (انا الحق) سے موازنہ کیا جا سکتا ہے۔ اور جو ان دنوں ساری مسلمان دنیا کو ایک چیلنج کے طور پر پیش کیا گیا تھا جبکہ متکلمانہ فکر اس سمت حرکت کر رہا تھا جو انسانی خودی کے مقدر اور حقیقت کے غیر مشہود اور مخفی ہونے کی طرف مائل ہے۔ حلاج نے جو کچھ حق ہونا دیکھا تھا اسے کہنے سے باز نہ آیا، تاوقتیکہ علمائے اسلام نے مملکت کو مجبور کر دیا کہ وہ اسے قید کرے اور بالآخر اسے تختہ دار پر کھینچ دے۔ وہ انتہائی سکون کے ساتھ موت سے ہمکنار ہوا۔

۱۔ علامہ اقبال کا اپنے اشعار کے انگریزی ترجمے کو اردو میں ڈھالنے کی اس لیے بھی ضرورت ہے کہ ہم یہ اندازہ کر سکیں کہ علامہ نے اپنے اشعار کو کسی دوسری زبان میں کس طرح پیش کیا۔ اس کے پیش نظر ہم نے یہ ضروری سمجھا کہ انگریزی سطور کے قریب رہتے ہوئے بامحاورہ لفظی ترجمہ بھی کر دیا جائے۔ مترجم

(۳)

ایک اور نکتہ بھی ہے جس کا میں یہاں مختصراً اظہار کرنا چاہوں گا۔ میری مراد اس کا دہریہ ہونا ہے۔ میں تقریباً ہر روز اسے ٹرینٹی کالج کے کمروں میں ملا کرتا تھا۔ اور اکثر اوقات ہماری گفتگو مسئلہ خدا کی طرف پھر جاتی۔ اس کا مدلل منطق اکثر مجھے خاموش کر دیتا تھا لیکن وہ مجھے بھی قائل کرنے میں کامیاب نہ ہوا۔ اس میں شک نہیں جو مسٹر ڈکنسن نے اپنی سوانح عمری میں نکات پیش کیے ہیں کہ وہ مغربی الٰہیات کے ماورائے ادراک خدا کو تو ناپسند کرتا تھا، لیکن رویہ اس کا مثبت رہا کیونکہ ہیگل کے نو معتقدین کا ''مطلق'' زندگی اور آن سے خالی ہے۔ گرین کا شعور سرمدیہ نیوٹنی مکان سے بمشکل ہی ممیز کیا جا سکتا ہے۔ (پھر) یہ آسے کیسے مطمئن کر سکتے ؟ ایک خط میں جس کا پہلے ہی حوالہ دیا جا چکا ہے اس نے مجھے لکھا :

''جہاں تک فرد کی زندگی کے توسع اور اظہار کے یکساں ڈگر پر رہنے کا سوال ہے میں اس سوچ کی طرف مائل ہوں (کیونکہ ایک یورپی بھی جیسا کہ آپ جانتے ہیں عرفانی ہو سکتا ہے) یہ بات (نتیجہ یا اثر) انہی انسانوں کی محبت تک ہی رہتی ہے۔ بلا شبہ، کیونکہ اب بھی مجھے یہ دکھتا ہے اور جیسا کہ میں نے دیکھا کہ جب ہم پہلی بار ایک دوسرے سے شناسا ہوئے تھے، اس کے لیے (توسع اور اظہار کے سلسلے میں) تمام مسائل کا حل محبت میں ہی ملتا ہے۔''

اس کے باوجود کہ اس نے عقلیت کا بھرپور مطالعہ کیا تھا، بے شک محبت، جوہر حقیقت کی تصریح، یہ دلالت کرتی ہے۔ کہ اس کی روح نے ہیگل کے نو مقلدین کے مجہول مطلق کے خلاف بغاوت کی، پھر بھی ایک خط میں جس کا میں اوپر حوالہ دے آیا ہوں ایسا لگتا ہے کہ وہ محبت کی بحیثیت فعلیت مخالفت کر رہا ہے۔ میں اس میں ایسا نہیں پاتا۔ محبت مجہول نہیں ہے۔ یہ فعال اور تخلیقی ہے۔ بے شک طبعی نظام میں بھی ایک قوت ہے جو موت کو جھانسہ دیتی ہے، کیونکہ جب موت ایک نسل کا صفایا کر دیتی ہے تو یہ (محبت) دوسری نسل پیدا کر دیتی ہے۔ میکٹیگارٹ ہمیں یہ بتاتا ہے کہ یہ محبت، جسے وہ روح حقیقت کہتا ہے، محض ایک فرد کی دوسرے فرد سے ہریت کا نام ہے اور مزید برآں یہ کہ یہ صرف علت ہے نہ کہ دو افراد کے

قرب کا معلول ۔ کیونکہ یہ اپنی فعال علت کی خصوصیت کی بنا پر ، باوجود مختلف افراد کی باہمی محبت کی متنوع مقداروں کے وحدت کے طور پر ایک ایسی پریکشت (کاردان) ہے کہ تمام کائنات کو اپنی لپیٹ میں لے سکتی ہے لیکن نازک نکتہ یہ ہے کہ آیا یہ سرمدی وحدت کوئی ہمہ محتوی خودی ہے ؟ یہی میکٹیگارٹ کی حقیقی مشکل تھی ۔ خودی یگانہ اور ناممکن الدخل ہے ۔ کس طرح کوئی ایک خودی خواہ وہ برتر ہی کیوں نہ ہو ، دوسری خودیوں کو اپنے میں شامل (جذب) کر سکتی ہے ؟ صوفی شاعر رومی نے بھی یہی مشکل محسوس کی تھی ۔ وہ کہتا ہے کہ "انفرادی خودیوں اور ان کے پشتی بان (قائم کرنے والا) کو سہارا دینے والا ، ایک ایسا اتصال ملتا ہے جس کا نہ تصور کیا جا سکتا ہے نہ ادراک یعنی :

اتصال بے تکیف بے قیاس
ہست رب الناس را با جانِ ناس

خدا کے اسی تصور میں پرنگل پیٹیسن بھی یہی سمجھتا ہے کہ اسے انسانی عقل سے تلاش نہیں کیا جا سکتا (کہ وہ انسانی عقل کے لیے غیر ممکن التفحص ہے) لیکن کیا فرد کی خودی بذاتِ خود خودیوں کی بستی نہیں ؟

کیا میں تمہیں اسرارِ ازل کا رستہ بتاؤں (کہ کیا ہے) ؟
اپنی آنکھ اپنی ذات پر کھولو ۔
(تو پھر معلوم ہوگا) تمھی مشہود ہو ، نا مشہود ہو ، کثرت ہو ، واحد ہو ۔
شاید یہ بات صحیح ہے کہ اس مطلق وحدت کو
جو بالذات خودی (ذات بحت) ہے ممکن نہیں کہ اس کی عقلی طور پر تفہیم ہو سکے ۔

میرا ایمان ہے ، جیسا کہ میں پہلے اشارہ کر چکا ہوں کہ میکٹیگارٹ کے ہیگلانی تحرک نے اس کی بصیرت (الہام) کو غارت کر دیا جو اس میں جسارت پیدا کرتی ۔ سوچنے کے لیے ایک اور سنجیدہ بات جو سامنے آئی وہ یہ ہے کہ اس خودیٔ مطلق کی بصیرت (نقطۂ نظر) زمان و مکان کی دنیا میں محسوس کی جا سکتی ہے ۔ انسان کے دل کی اندرونی گہرائیوں میں سے کیا چیز آجاکر

ہوتی ہے ، اس کے لیے اس نے خود ساختہ حیاتیاتی تجربے سے تخلیق کی تجویز دی ۔ اسے ایک پاگل آدمی سمجھ کر معالجین کے حوالے کر دیا گیا جیسا کہ میں نے اپنے جاوید نامے میں اس کے بارے میں کہا ہے :

ایک حلاج ! اپنے ہی وطن میں اجنبی (جو)
ملاؤں کی ضرب سے محفوظ رہا لیکن جسے
طبیبوں نے مار ڈالا ۔

خودی کی حقیقی آزمائش یہ ہے کہ آیا وہ دوسری خودی کی پکار کا جواب دیتی ہے ، کیا حقیقت مطلقہ ہمیں جواب دیتی ہے ؟ یہ جواب دیتی ہے کبھی تو ایک جھلک کے طور پر ۔ کبھی جھلک سے کہیں زیادہ ۔

مثال کے طور پر مسلمان صوفیوں کے نظام میں حقیقت مطلقہ سے براہ راست تعلق پیدا کرنے کے کئی ایک طریقے اور ریاضتیں ایجاد کی گئی ہیں ، لیکن حق یہ ہے کہ نہ تو کوئی عبادت نہ کوئی جھلک اور نہ ہی کسی قسم کی کوئی ریاضت ، انسان کو محبت مطلقہ کی طرف سے جواب ملنے کی مستحق بنا سکتی ہے واقعتاً اس کا انحصار مذہب کی زبان میں ''لطف و کرم ہے''

میکٹیگارٹ کے فلسفے نے در حقیقت محبت کی ماہیت (نوعیت) کا ایک بڑا مسئلہ کھڑا کر دیا ہے ۔ یہ یورپ میں کیسے حل ہوگا ، بشرطیکہ اسے کلی طور پر حل کرنا ہو تو ؟ یقیناً تجزیاتی نفسیات اسے کبھی حل نہیں کر سکے گی ۔ اس کا سربستہ راز دکھ بھری جدائی اور مفارقت میں ہے یا جسے میکٹیگارٹ تقسیمِ عمل کہتا ہے ۔

اگر حقیقتِ مطلقہ یعنی محبت اپنی ہی مبنی بر تقسیمِ عمل خودی کی زندگی کے لیے کوئی اہمیت رکھتی ہے تو اسے بالضرور بذاتہ یعنی بالذات خودی ہونا چاہیے جو سہارا دیتی ہے ، جواب دیتی ہے ، محبت کرتی ہے اور جس سے محبت کی جا سکتی ہو ۔ میکٹیگارٹ کے نقطہ نظر سے پیدائش ، موت اور دوبارہ جنم لینے کے عمل کے دائمی ہونے کی کوئی ضمانت نہیں ہے (ضمانت نہیں دی جا سکتی) برعکس وہ اپنی کتاب ''مذہب کے کچھ عقاید'' میں تجاویز پیش کرتا ہے کہ ''ہو سکتا ہے کہ یہ عمل خود بخود بالکل تباہ ہو کر کاملیت میں ضم ہو جائے جو کاملیت زمانے اور تغیر سے ماورا ہے ۔''

اس وقوعہ یا حادثے سے پھر ہم مطلق میں چلے جاتے ہیں (ضم ہو جاتے

ہیں اور اس طرح میکٹیگارٹ کا نظام فلسفہ اپنے ہی مقصد کو تباہ کر دیتا ہے۔ خودی کے تقسیم عمل کے اس امکان کا کہ وہ کاملیت میں ضم ہو، زمانِ مسلسل اور تغیر کو ہر صورت میں متوازی عمل پذیر ہونا چاہیے، خواہ ان میں کتنا ہی بعد کیوں نہ ہو، یہ اسی صورت میں ہو سکتا ہے کہ اگر دیمومت (بقاء) کو، حقیقت سرمدیہ کی بجائے، بطور اُمید، تحرک اور فرض کے طور پر لیا جائے۔

میرا دل اللہ کی تنہائی پر جلتا ہے

(اسی لیے) اس کی بزم آرائی کو ثابت و بسیط رکھنے کے لیے میں اپنی گرد (گل) میں خودی کا بیج بوتا ہوں اور اپنی "میں" پر مسلسل نظر رکھتا ہوں۔۱

("گلشن راز جدید" صفحہ ۵٦٦ کلیات)

۱۔ مرا دل سوخت بر تنہائی او کنم سامانِ بزم آرائی او
مثال دانہ می کارم خودی را برائے او نگہ دارم خودی را

فکر اقبال اور چند نئے سوال

(۱)

علامہ اقبال کے فکر و نظر نے ہماری چار نسلوں پر گہرا اثر چھوڑا ہے اور ان چار نسلوں کی عمر کا دائرہ کم و بیش ساٹھ ستر برس کی لمبی مدت پر پھیلا ہوا ہے۔ اس دوران کئی نئی باتیں ظاہر ہوئی ہیں۔ دنیا کا نقشہ بدلا ہے۔ یورپ و امریکہ اور سویت روس میں فکری رویوں کی نئی جہتیں پیدا ہوئی ہیں۔ انیسویں صدی کے یورپی فکر نے بھی کائنات میں انسان کی تنہائی کو دور کرنے کے لیے عقلی اور سائنسی افکار میں واردات اور تجربے کو قبول کر کے ایک نئی صورت اختیار کی ہے۔ یورپ اور امریکہ میں بھی مذہب کے احیاء کی تحریکیں رونما ہوئی ہیں۔ یہ مختلف خد وخال کی ایک نئی دنیا کی خبر دیتے ہیں۔ اسی طرح جو نسلیں ۱۹۴۷ء کے بعد پیدا ہوئی ہیں، وہ بھی بڑی عمر کے لوگوں میں شمار ہوتی ہیں۔ اور ان نسلوں نے ایک آزاد مسلم مملکت، پاکستان کو اپنے فطری وجود میں پایا ہے۔ ان نسلوں کے لیے پاکستان ایک بنیادی حقیقت ہے۔ دوسرے لفظوں میں جس دو قومی نظریے کا تذکرہ فکر اقبال کے ساتھ متعلق ہے اس سے ایک سیاسی اکائی اور ایک قوم کا نظریہ آشکار ہوا ہے جو پاکستان کی قومیت کو رونما کرتا ہے اور اس مملکت میں بسنے والوں کو قومی تشخص دیتا ہے۔ اس لیے ایسے عالمی اور فکری تناظر میں فکر اقبال کے سلسلے میں نئے مقامات نظر کو دریافت کرنے کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔

میں سب سے پہلے ان اہم پہلوؤں کا ذکر کرنا چاہتا ہوں جن کا تعلق ہمارے فکری تناظر کے ساتھ ہے۔ اقبال بلا شبہ ہماری شناخت ہیں۔ اور اس شناخت کے ساتھ وہ عہد حاضر میں عالم اسلام کے ایک بلند مرتبہ مفکر بھی ہیں۔ ترکوں کی رائے ہے کہ اقبال کے لکچر اس اعتبار سے منفرد ہیں کہ گزشتہ تین سو برسوں کے دوران ایسے افکار مسلمانوں کی تاریخ میں دکھائی نہیں دیے۔ ایسی ہی رائے اہل ایران کی ہے۔ فکر اقبال نے اجماع کو منتخب جمہوری

اداروں کی صورت میں اہم قرار دیا ہے۔ اور اجتہاد کا حق، جو اسلامی تصورات کا حرکی اصول ہے، پارلیمنٹ کو تفویض کیا ہے۔ فکر اقبال میں ہر مقام پر سوشلائزیشن، یعنی حیات اجتماعیہ کو ضروری اور مقدم قرار دیا گیا ہے۔ اور حیاتِ اجتماعیہ کو ایک نہایت قابل توجہ موضوع فکر کے طور پر زیر بحث لایا گیا ہے۔ 'ابلیس کی مجلس شوریٰ' میں گو اشارے اس عہد کی تاریخی صورت حال سے اخذ کیے گئے ہیں لیکن بنیادی طور پر یہ نظم فروعی مسائل کی نفی کرتی ہے اور خبردار کرتی ہے کہ چھوٹے چھوٹے مسئلوں میں الجھنے سے حیات اجتماعیہ کی قوت اور توانائی زائل ہوتی ہے۔ اور قومی اجتماعی رشتے مربوط نہیں ہو سکتے۔ اسی طرح فکر اقبال میں ابلیس کے کردار کی ایک ایسی جہت بھی سامنے آتی ہے جو مسلمانوں کی اجتماعی زندگی کو وحدت اختیار کرنے سے روکتی ہے۔ باغی مرید میں انسان کی اقتصادی آزادی کو اہم گردانا گیا ہے۔ اسی طرح آزادی نسواں کی تحریک کے ضمن میں 'عورت' کو معاشرتی جبر کی موجودگی کے نتیجے میں 'خودی سے محروم' انسانی شخصیت قرار دیا گیا ہے۔ اس اعتبار سے دیکھا جائے تو فکر اقبال میں در حقیقت تعمیر مستقبل کا فلسفہ مضمر نظر آتا ہے۔

تاہم اگر تعمیر مستقبل کے منظر کا جائزہ لیا جائے تو کئی ایسے قابل قدر نتائج دکھائی دیتے ہیں جن سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ مستقبل کی تعمیر کے بہت کچھ مظاہر یقیناً رونما ہوئے ہیں۔ شہروں کا سلسلہ پھیلا ہے۔ نئی بستیاں اور نئے شہر آباد ہوئے ہیں۔ صنعتی طور پر گراں بہا انڈسٹری قائم ہوئی ہے۔ دریاؤں پر پل بنائے اور بند باندھے گئے ہیں۔ ریگستانوں میں آب رسانی اور آب پاشی کے ذرائع کارگر ہوئے ہیں۔ عام آدمی کی اوسط آمدنی بڑھی ہے۔ خواندگی کی شرح میں اضافہ ہوا ہے۔ اور غربت کی جبریت سے کسی حد تک رہائی ہوئی ہے۔ ایسا مستقبل یقیناً پیدا ہوا ہے، لیکن اقبال کے فلسفے میں ایسے مستقبل کو عموماً ادھورا مستقبل قرار دیا گیا ہے۔ فکر اقبال میں انسان کی ذمہ داری "جہانِ تازہ" کو پیدا کرنے کی ہے۔ اور اس فلسفے کے مطابق جہانِ تازہ کی 'افکار تازہ' سے نمو ہوتی ہے کیونکہ سنگ و خشت سے بنائے ہوئے جہان جہانِ تازہ کی نشاندہی نہیں کرتے۔ فکر اقبال میں تعمیر مستقبل جہانِ تازہ کی رونمائی سے منسوب ہے۔ غالباً 'افکار تازہ' کے ضمن میں ہمارے عہد میں کوئی خاص پیش رفت دکھائی نہیں دیتی۔ اور دوسرے تمدنوں سے حاصل

کیے ہوئے افکار بھی تازہ افکار بننے کی صلاحیت سے محروم نظر آتے رہے ہیں۔

حال ہی میں قاہرہ کے چند اہم دانشوروں کی ایک تصنیف انگریزی میں شائع ہوئی ہے جس کا نام Images of the Arab Future ہے۔ یہ دانشور ٹیکنالوجی اور سائنسی ترقیاتی عمل کے ذریعے مستقبل کی تعمیر کے مسئلے کو زیر بحث لاتے ہیں۔ ان دانشوروں کا کہنا ہے کہ جو مستقبل ان ذرائع سے پیدا ہوتا ہے وہ ہر صورت میں جدید انڈسٹریل سوسائٹی جو یورپ اور امریکہ کی سوسائٹی ہے، اس سے ہر مقام پر پیچھے رہتا ہے۔ اور یہ مستقبل کسی طرح خود مختار اور با اعتماد مستقبل نہیں بن سکتا۔ تاہم جہاں تک سوشل سائنس کا تعلق ہے جو علمی طور پر یورپی معاشرے ہی کی پیدا کردہ ہے، اس میں انسان اور معاشرہ اور انسان اور انسان کے رشتے ہی قابل توجہ رہتے ہیں۔ یہ رشتے انسان کے شعور سے کوئی رابطہ نہیں رکھتے۔ ان دانشوروں کا خیال ہے کہ سوشل سائنس (معاشرتی علوم) کے ذریعے بھی وہ مستقبل حاصل نہیں کیا جا سکتا جو اہل عرب کی آرزو ہے۔ کیونکہ تعمیر مستقبل کا تعلق قوموں کے شعور اور تاریخی احساس ذات کے ساتھ ہے۔ اس کتاب میں مصنفین نے اہل عرب کی علمی، تہذیبی، فکری اور انسانی عظمت کا ذکر بھی کیا ہے جس سے ماضی میں عربوں کی عالمی قیادت پیدا ہوئی تھی۔ اس کتاب کے لکھنے والوں کی رائے ہیں کوئی بھی مستقبل اس وقت تک عربوں کے تصور مستقبل کی نشاندہی نہیں کر سکتا جب تک کہ اس میں ویسی عظمت کا وعدہ مضمر نہ ہو جو اہل عرب کے تاریخی شعور کا مرکزی اظہار ہے۔ تعمیر مستقبل کا تصور اس وقت تک ادھورا رہتا ہے جب کہ اس میں مسلمانوں کی نشاۃ ثانیہ کا استعارہ شامل نہیں ہے۔ اس کتاب کو پڑھتے ہوئے قدم قدم پر فکر اقبال کے اثرات نظر آتے ہیں۔ اس لیے یہ سوال سامنے آتا ہے کہ کیا تعمیر مستقبل کا کوئی تصور ہمارے ذہنوں میں بھی رونما ہوا ہے؟ اور کیا مستقبل وہ ہے جو از خود آشکار ہوتا ہے یا وہ ہے جسے تخلیق کیا جاتا ہے؟ اور کیا ہمارے زمانے میں ایسے کسی مستقبل کا ذکر بھی ہوا ہے؟

(۲)

اب میں ان پہلوؤں کا ذکر کرنا چاہتا ہوں جن کا تعلق یورپ کے ساتھ ہے۔ اقبال کی تحریروں میں یورپ کی تہذیب، مادہ پرستی کی مظہر دکھائی

دیتی ہے۔ جو 'ہلاکت معبود' کی پاداش میں ظاہر ہوتی ہے۔ 'بندگی نامہ' میں اس صورت حال کی بخوبی وضاحت دکھائی دیتی ہے۔ اقبال کی عظیم تصنیف ''اسلامی فکر کی تشکیل نو'' کے آخر میں وہ لیکچر خاص طور پر قابل غور ہے جس کا عنوان ہے: 'کیا مذہب ممکن ہے'[1]؟ اس عنوان کا یہ ترجمہ بھی کیا جا سکتا ہے کہ مذہب کا امکان کیا ہے؟ یا یوں کہ کیا مذہب کا امکان ہے؟ ان تینوں صورتوں میں اقبال نے یورپ کی مادہ پرستی کے ضمن میں مذہب کے امکانات کا جائزہ لیا ہے۔ اور انسانی سائیکالوجی کو ادراک انسانیت کا محور بتایا ہے۔ فکر اقبال کے مطابق 'خودی' اپنی رہائی کے بعد محدود دنیا میں قید نہیں رہ سکتی۔ اس کا وسیع تر ہونا اس کی سرشت میں ہے۔ اور جب تک 'خودی' محدود سے لامحدود تک پرواز کرنے کی صلاحیت سے فیض یاب ہے، مذہب کا امکان برابر موجود ہے۔ یورپ نے انیسویں صدی کے فلسفوں کی روشنی میں کائنات کو قابل پیمائش بنا کر اسے محدود کر دیا تھا۔ یوں یورپ کا انسان کائنات کے سائنسی نقشے میں قید ہو چکا تھا۔ اور اس کی 'خودی' ہلاکت کے سانحے سے دو چار ہونے کو تھی۔ اس دنیا میں ہر حیرت کو منہا کیا گیا تھا اور انسان فزکس کے زائچوں ہی میں گرفتار ہو چکا تھا۔ اس سانحے سے یورپ بچ کر نکل چکا ہے اور نئے رومانی رویوں کی موجودگی میں اور خلائی جہازوں کے تجربوں نے اسے حیرت اور تحیر کے نئے مناظر فراہم کیے ہیں۔ کائنات ایک بار پھر ناقابل پیمائش بن چکی ہے۔ اور انسان کو اپنے قد و قامت کا صحیح ادراک ہوا ہے۔ کوئی عجب نہیں کہ ایسے بدلے ہوئے فکری ماحول میں رسل[2] 'محبت اور عدل و انصاف' کا ذکر کرتا ہے اور ہکسلے غیر عقلی واردات کا تذکرہ کرتا ہے اور مسٹی سزم[3] کی افادیت پر اصرار کرتا ہے۔ بیلی گریہم کی کروسیڈ اور اتحاد کلیسا کی تحریک نے یورپ میں مذہبی احیاء کے نئے رویے مرتب کیے ہیں۔

اقبال نے مذہب کے امکان کا جس فکری ماحول میں تذکرہ کیا تھا وہ 'امکان' یورپ میں فکری رویہ بن کر رونما ہوا ہے لیکن جو فضا ہمارے اور تیسری دنیا کے ملکوں میں رونما ہوئی ہے اس نے غالباً انیسویں صدی کے

---

1 - Is Religion Possible.
2 - Bertrand Russel.
3 - Mysticism.

یورپ سے مشابہت رکھنے والی دنیا ہی کی نشاندہی ممکن ہوئی ہے۔ مشینوں کے ساتھ محبت اور ٹکنالوجی کے ساتھ درآمدی رشتوں نے ہمارے عہد کی انسانی سائیکولوجی سے حیرت اور تحیر کو چھین لیا ہے اور ہم تصورات کے بت کدے میں گرفتار ہو رہے ہیں۔۔۔ تاہم اگر فکر اقبال کے ضمن میں پوچھا جائے کہ 'اسلامی فکر کی تشکیل نو' میں کون سی فکری دریافت ایسی ہے جسے ہم مرکزی قرار دے سکتے ہیں۔ تو یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ اقبال نے 'مذہبی تجربے' کو معروضی صداقت قرار دے کر عہد حاضر کو واقعی ایک پایدار اصول فراہم کیا ہے۔ مذہبی تجربے کی صداقت کا ثبوت اس دنیا کو تعمیر کرنے سے ملتا ہے جسے مذہبی تجربے کے اثرات رونما کرتے ہیں۔ حیرت اور تحیر اور بنی نوع انسان کی محبت کے بغیر مذہبی تجربہ بھی صورت اختیار نہیں کر سکتا۔ انسانی ماحول کی تعمیر سے مذہبی تجربے کی صداقتوں کا اثبات ہوتا ہے۔

(۳)

فکر اقبال کی ایک نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ یہ فلسفہ تاریخ کو انسان کی جد و جہد کا میدان قرار دیتا ہے۔ اور تاریخ کے زمانی سلسلے میں مستقبل کی تعمیر اور تخلیق کو قوموں کی تقدیر گردانتا ہے۔ اس جد و جہد اور تقدیر کو اقبال کا مثالی انسان 'مرد مومن' کی صورت میں آشکار کرتا ہے۔ اور یہ مثالی انسان وہ ہے جہاں ماضی اور حال یکجا ہوتے ہیں، اور محدود اور لامحدود کی سرحدیں آپس میں ملتی ہیں، جن سے آفاقی تجربہ پیدا ہوتا ہے اور بنی نوع انسان کے لیے ایک ارفع اور بہتر مستقبل تعمیر ہوتا ہے۔ اقبال عہد آئندہ کا فلاسفر ہے۔ اور انسان کو برابر یاد دلاتا ہے کہ وہ ایک ایسی دنیا میں سرگرم سفر ہے جہاں صرف مستقبل کی تخلیق ہی سے انسان کا وجود آزادی کی نعمت سے ہمکنار ہو سکتا ہے۔ اقبال کو مستقبل کے حوالے سے پہچاننا ہمارے عہد کی بنیادی ضرورت ہے۔ جو قومیں مستقبل کی تخلیق میں یقین نہیں رکھتیں وہ زمانے کے عمل میں کامیاب نہیں ہو سکتیں کیونکہ حرکت کا اصول صرف مستقبل ہی کی نشاندہی کرتا ہے۔ اقبال کے ساتھ مستقبل کی جانب سفر کرنا ایک نئی دنیا کی دریافت کرنا ہے!

مظفر حسن ملک

اقبال اور مزدور

آجر اور اجیر کا تعلق دو بھائیوں کا سا ہے۔ (الحدیث)
(بخاری ، مسلم ، ابو داؤد ، ابن ماجہ ، ترمذی اور مؤطا)

نپولین نے اپنے دربار کی ایک خاتون کو ایک مزدور کے راستے میں حائل دیکھ کر برجستہ کہا : "ہٹو مادام ! مزدور کے بوجھ کی عزت کرو۔"

(حمید احمد خاں : خطبات و مقالات ص ۳۳۰)

اردو زبان کے شعراء میں غالب پہلا شخص ہے ، جس نے فرہاد ، خسرو ، شیریں اور کوہ بے ستون کو بطور علامات استعمال کیا ۔ ان سے مراد : مزدور ، استحصالی قوت ، حصول مقاصد اور مشکلات راہ کو علی الترتیب قرار دیا :

کوہکن گرسنہ مزدور طرب گاہ رقیب
بے ستوں آئینۂ خواب گران شیریں

مزدور کی عظمت کے بیان میں بھی مرزا ہی کو اولیت حاصل ہے - وہ مزدور کے رشک میں خون میں لوٹ پوٹ ہوتے ہیں اور ذوق و شوق (جسے ایک شعر میں انہوں نے نشاط کار بھی کہا ہے) سے رقص کرتے ہیں :

از رشک بخوں غلتم و از ذوق برقصم
زاں تیشہ کہ در پنجہ فرہاد بجنبد

(کلیات غالب فارسی ج ۳ ص ۱۴۰)

یہ بھی غالب ہی تھے کہ جن کو اس حقیقت کا احساس ہوا کہ مزدور سخت کوشی کے باوجود حوصلہ ہار کر اس لیے جان دے دیتا ہے کہ اس کا کندھا بھی تو گوشت پوست ہی سے بنا ہے اور وہ بھی سرمایہ داروں کی طرح انسان ہی ہے :

زمامِ حوصلہ نگرفت و کوہکن جاں داد
چہ نرم شانہ گذشت و چہ سخت کوش آمد

(کلیات غالب فارسی جلد سوم ص ۱۴۳)

مثنوی رموزِ بے خودی میں حضرت علامہ علیہ رحمہ ایک حکایت بعنوان ''حکایت سلطان مراد و معمار در معنیِ مساواتِ اسلامیہ'' بیان کرتے ہیں جس میں وہ ایک مزدور کو ''فرہاد زاد'' کے خطاب سے سرفراز فرماتے ہیں :

بود معمارے ز اقلیم خجند
در فنِ تعمیر نامِ او بلند
ساخت آں صنعت گرِ فرہاد زاد
مسجدے از حکمِ سلطانِ مراد

(کلیات اقبال فارسی ص ۱۰۷)

کسی وجہ سے بادشاہ کو اس معمار کا کام پسند نہ آیا اور بادشاہ نے اس کا ہاتھ کاٹ دیا ۔ وہ مجبور ہو کر قاضی شہر کی خدمت میں حاضر ہوا ۔ اور قاضی نے بادشاہ کو بطور ملزم عدالت میں طلب کر لیا ۔ بادشاہ نے اقبال جرم کر لیا ۔ قاضی نے جو جواب دیا اسے علامہ اپنے اس شعر میں دہراتے ہیں :

عبدِ مسلم کمتر از احرار نیست
خونِ شہ رنگین‌تر از معمار نیست

(کلیات اقبال فارسی ص ۱۰۸)

اس شعر کو غالب کے مذکورہ بالا شعر کے ساتھ ملاکر پڑھیں ، تو مساواتِ انسانی کے درس میں غالب بھی کسی سے پیچھے نظر نہیں آتا بلکہ جس عہد میں اس نے یہ بات کہی تھی کوئی اور کہنے والا نہ تھا :

زمامِ حوصلہ نگرفت و کوہکن جاں داد
چہ نرم شانہ گذشت و چہ سخت کوش آمد

(کلیات غالب فارسی ج ۳ ص ۱۴۳)

کہنے کا مطلب صرف اسی قدر ہے کہ غالب جہاں حضرت علامہ کا زمانی لحاظ سے پیش رو ہے ، وہاں منجملہ دیگر بہت سی خصوصیات کے طبقاتی کش مکش کے بیان میں بھی کوہکن ، خسرو ، شیریں ، کوہ بے ستوں وغیرہ کی

علامات کو خوبصورتی سے استعمال کر کے بیان کی وسعت اور حسن کی نئی طرح ڈال چکا تھا ۔ یہ الگ بات ہے کہ اُس کے ہمعصر اُس کے فیض سے استفادہ نہ کر سکے ۔

کوکبم را در عدم اوجِ قبولی بودہ است
شہرت شعرم بگیتی بعدِ من خواہد شدن

حضرت علامہ نے بھی فرہاد کو مزدور کی علامت کے طور پر ہی استعمال کیا ہے جیسا کہ اوپر مذکور شدہ حکایت میں آپ نے معمار کو فرہاد زاد کہا ۔ غالب نے خسرو کو استحصال کی علامت کے طور پر روشناس کرایا بعینہ حضرت علامہ نے بھی خسرو پرویز کو یہی حیثیت عطا کی :

در عشق و ہوسنا کی دانی کہ تفاوت چیست
آن تیشہِ فرہادے ، ایں حیلہ پرویزے

(کلیات اقبال فارسی ص ۲۳۱)

بہر زمانہ بہ اسلوب تازہ می گویند
حکایتِ غمِ فرہاد و عشرتِ پرویز

(کلیات اقبال فارسی ص ۳۳۹)

نیز غالب ہی کی طرح شیریں کو تعیینِ مقاصد کے طور پر بطور علامت استعمال کیا ہے :

حسنِ شیریں عذرِ دردِ کوہکن
نافہ عذرِ صد آہوئے ختن

(کلیات اقبال فارسی ص ۱۳)

مندرجہ ذیل شعر میں شیریں کو کامیابی اور کامرانی کی علامت ٹھہرا کر خسرو اور کوہکن کو اس کا طلبگار اور باہم رقیب قرار دیا ہے ۔ اور اس طرح تینوں علامات کو ایک ہی شعر میں استعمال کیا ہے :

نماند نازِ شیریں جز خریدار
اگر خسرو نباشد کوہکن است

(کلیات اقبال فارسی ص ۳۸۰)

بالعموم کہا جاتا ہے کہ حضرت علامہ کی انقلابی شاعری کا آغاز اُن کی نظم

خضر راہ سے ہوا (عزیز احمد: اقبال نئی تشکیل ص ۱۳۷) یہ نظم بقول عبداللہ چغتائی اپریل ۱۹۲۲ء میں لکھی گئی اور انجمن حمایت اسلام کے سالانہ جلسے میں پڑھی گئی (اقبال کی صحبت میں ص ۱۱۶) - اس بیان کی رو سے یہ تسلیم کرنا ہوگا کہ طبقاتی کشمکش کے شعور کا آغاز حضرت علامہ اقبال کے کلام میں ۱۹۲۲ء کی ابتدا سے ہوا - یہ نقطہٴ نظر درست معلوم نہیں ہوتا - اقبال کی فکر میں اقتصادی مسائل کی اہمیت کا احساس تو اُسی وقت پیدا ہو گیا ہو گا جب اُنہوں نے بیسویں صدی کے ابتدائی دو سالوں میں "علم الاقتصاد" کے نام سے اردو زبان میں اقتصادیات کی پہلی کتاب لکھی - اور "الجیلی" کے "انسانِ کامل" پر ایک مقالہ لکھ کر بمبئی کے مجلہ "محقق سلفِ ہند" کے شمارہ ستمبر ۱۹۰۰ء میں چھپوایا - یہی مقالہ بعد میں اُن کے مقالہٴ فضیلت کا ایک جزو بنا - دیارِ فرنگ میں اُنہوں نے اپنے ملک اور ملت کے حالات پر مغربی تناظر میں مزید غور و فکر کیا، اور مارچ ۱۹۰۷ء میں لکھی گئی غزل میں اُنہوں نے عملی طور پر کچھ کر گزرنے کے ارادے کا اظہار کیا ہے:

خدا کے عاشق تو ہیں ہزاروں بنوں میں پھرتے ہیں مارے مارے
میں اُس کا بندہ بنوں گا جس کو خدا کے بندوں سے پیار ہوگا
میں ظلمتِ شب میں لے کے نکلوں گا اپنے درماندہ کارواں کو
شرر فشاں ہوگی آہ میری، نفس میرا شعلہ بار ہوگا

مغرب سے واپسی کے بعد آپ نے کئی مقالات لکھے جن میں سے دو نے بہت زیادہ شہرت حاصل کی (۱) "اسلام — ایک اخلاقی اور سیاسی نصب العین کی حیثیت سے" اور (۲) "ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر" بہت مشہور ہوئے - اول الذکر 'ہندوستان ریویو' کے جولائی - دسمبر ۱۹۰۹ء کے شمارے میں طبع ہوا جبکہ ثانی الذکر علی گڑھ کے ایم - اے - او کالج میں پڑھا گیا - اس کا اصل محفوظ نہیں رہ سکا - مگر ترجمہ جو مولانا ظفر علی خاں نے مندرجہ بالا عنوان کے تحت کیا، وہ محفوظ ہے -

اول الذکر میں آپ نے فرمایا:

"اسلام کا اخلاقی نصب العین ہے — ایک مضبوط جسم میں ایک مضبوط قوت ارادی" - "اسلام کے معاشری ڈھانچے میں ہیئت حاکمہ کا کام صرف یہ ہے کہ وہ قانونِ الٰہی کی تاویل کرے - اسلام میں شخصی ہیئت حاکمہ

کی کوئی جگہ نہیں''۔ ''معاشرے کے تمام افراد ایک دوسرے کے مساوی ہیں ، اسلام میں طبقۂ اُمرا کا کوئی وجود نہیں۔'' ''اسلام نے فرد کو اُس کی قوت کا احساس دلایا ، اُن لوگوں کو اونچا کیا جو معاشرے کی نچلی سطح سے تعلق رکھتے تھے۔''

ثانی الذکر مقالے میں علامہ نے ''صبغتہ اللہ کی یہ تعبیر کی کہ مسلمان دو رنگی چھوڑ کر یک رنگ ہو جائیں ، اور ان کا ذہنی پس منظر ایک ہو ، ان کا تہذیبی تصور ایسا معاشرہ ہے جس میں بڑھتے اور پھیلتے رہنے کی قابلیت موجود ہو۔''

(ماخوذ از مقالات اقبال سید عبدالواحد معینی)

۱۹۱۸ء میں مثنوی ''رموز بے خودی'' شائع ہوئی تو اس میں ''شاہ مراد اور معمار'' کی وہ حکایت موجود تھی ، جس کا ذکر اس مقالے کی ابتدا میں کیا گیا ہے۔ اور جس میں یہ شعر موجود ہے :

عبدِ مسلم کم تر از احرار نیست
خونِ شہ رنگین‌تر از معمار نیست

(کلیات اقبال فارسی ص ۱۰۸)

پہلی جنگ عظیم کے اختتام پر جن لتائج سے اسلامی دنیا دوچار ہوئی ، اُس سے علامہ بہت زیادہ متاثر ہوئے ، ''دریوزہ خلافت'' کے عنوان سے لکھی گئی مختصر سی نظم اُن کے جذبات کی عکاسی کرتی ہے :

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

علامہ نے اپنے ایک مضمون میں جو ''ستارہ صبح'' (ادارت مولانا ظفر علی خاں) کے شمارہ ۸ اگست ۱۹۱۷ء میں شائع ہوا ، امراءالقیس اور عنترہ

دو عربی شعراء کے متعلق حضور رسالت مآب صلی اللہ علیہ و سلم کی رائے کا تذکرہ کیا ہے ، اول الذکر کے متعلق آنجناب ص کی رائے یہ تھی :

''یہ ممکن ہے کہ شاعر بہت اچھا شعر کہے ، لیکن وہی شعر پڑھنے والے کو اعلیٰ علیین کی سیر کرانے کی بجائے ''اسفل السافلین'' کا تماشا دکھا دے ۔''

ثانی الذکر کے متعلق آنجناب ص نے اس کا یہ شعر سنا کہ : ''میں نے بہت سی راتیں محنت و مشقت میں بسر کیں ہیں تاکہ میں اکل حلال کے قابل ہو سکوں'' اس سے ملنے کی خواہش کا اظہار کیا ۔ وہ شعر یہ ہے :

و لقد ابیت علی الطویٰ و اظلہ
حتیٰ انال بہ کریم الماکل

اس پر اظہار خیال کرتے ہوئے علامہ نے لکھا :

''رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم نے جو عزت عنترہ کو بخشی ، اس کی وجہ ظاہر ہے ۔ عنترہ کا شعر ایک صحت بخش زندگی کی جیتی جاگتی بولتی چالتی تصویر ہے ، حلال کی کمائی میں انسان کو جو سختیاں اٹھانی پڑتی ہیں ، جو کڑیاں جھیلنی پڑتی ہیں ، اس کا نقش پردۂ خیال پر شاعر نے نہایت خوبصورتی سے کھینچا ہے ۔'' (ماخوذ ، عبدالسلام خورشید : سرگذشتِ اقبال باب نہم)

مندرجہ بالا بحث اور تفصیلات سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ''خضر راہ'' تک پہنچتے پہنچتے علامہ نے ایک طویل فکری سفر طے کیا ۔ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ ان کو کسی خاص واقعے ، کسی خاص انقلاب یا کسی خاص مصنف نے مخصوص نظریات کی تشکیل پر آمادہ کیا ۔ ان کی فکر پر اسلامی تعلیمات ، روایات نظریات اور اقدار کا رنگ غالب ہے ۔ باقی تمام سوتے جو اس دریا میں آکر شامل ہوتے ہیں ، وہ اس ذخیرے کی وسعت اور چمک دمک کا باعث تو بنتے ہیں مگر بنیاد فراہم نہیں کرتے ۔ رزق حلال کی تلقین ، انسانی مساوات کی تعلیم اور محنت کی عظمت و عزت اسلام کی بنیادی اقدار میں سے ہیں ۔

'خضر راہ' کی شانِ نزول کے سلسلے میں اقبال کے سوانح نگاروں نے قدرے تفصیل سے ذکر کیا ۔ عبداللہ چغتائی ، رقمطراز ہیں :

'حضرت علامہ نے اپنی مشہور نظم ''خضر راہ'' پہلی جنگ عظیم (۱۹۱۳ء -

۱۹۱۸ء) کے بعد انجمن حمایت اسلام کے سالانہ جلسے منعقدہ اپریل ۱۹۲۲ء میں پڑھی تھی"۔

"مبصرین لکھتے ہیں کہ یہ نظم در اصل دنیا کی موجودہ سیاست پر ایک تبصرہ ہے ، جس میں نہایت دلنشین انداز میں سلطنت کی حقیقت ، جمہوری نظام کی فسوں کاریاں اور قیصریت کے نظر فریب بہروپ دکھائے گئے ہیں ، مجلس آئین اور اصلاحات وغیرہ کی تمام شعبدہ بازیاں آپ نے بے نقاب کر دی ہیں ۔ مزدوروں کی کمر شکن محنت اور سرمایہ داروں کے غیر منصفانہ نظریات کی قلعی کھولی ہے"۔

(اقبال کی صحبت میں ، عبداللہ چغتائی ص ۱۷-۱۱۶)

عبدالمجید سالک لکھتے ہیں :

"اس میں علامہ نے جنگ عظیم کے سلسلے میں فاتح اقوام کی دھاندلی ، ان کی ابلیسانہ سیاست ، سرمایہ دار کی عیاری ، مزدور کی بیداری ، عالم اسلام ، خصوصاً ترکانِ آل عثمان کی بے دست و پائی پر مؤثر اور بلیغ تبصرہ کیا ہے"۔ (سالک ۔ ذکر اقبال ص ۱۰۰)

ڈاکٹر عبدالسلام خورشید نے اس نظم (خضر راہ) کے متعلق اپنی رائے کا اظہار اس طرح کیا ہے :

"آن کی مشہور نظم خضر راہ اسی دور میں لکھی گئی (۲۵-۱۹۱۹ء) جس میں ایک بند تو تمام و کمال سرمایہ و محنت کی آویزش ، سرمایہ داری کی مذمت اور محنت کی حمایت کے لیے وقف تھا ، اور باقی بندوں میں بھی اس طرف اشارے موجود ہیں "۔

(خورشید ، سرگزشت اقبال ص ۶۷-۱۶۸)

ڈاکٹر جاوید اقبال صاحب نے اس سلسلے میں ان الفاظ کا اضافہ فرمایا ہے:

"اس نظم میں اقبال نے پہلی بار مغربی سرمایہ دارانہ نظام کے استحصال کے مقابلے میں مزدوروں کی بیداری کا ذکر کیا ، جس سے ظاہر ہے کہ وہ انقلاب روس کی حقیقت کو نظر انداز نہ کر سکتے تھے ۔ ۔ ۔ اقبال ابتدا ہی سے اقتصادیات کے موضوع میں دلچسپی رکھتے تھے ، کیونکہ برصغیر میں غربت و افلاس کا خاتمہ کیے بغیر کسی بھی نئے ہندو یا مسلم معاشرے کا قیام ممکن نہ تھا ۔ ۔ ۔ اسلام کے نزدیک غربت ایک قسم کا

گناہ ہے ، اور قرآن مجید میں انسانوں کو تلقین کی گئی ہے ، کہ وہ مادی دنیا میں اپنا حصہ وصول کرنا نہ بھولیں ۔''

(جاوید اقبال ۔ زندہ رود ، ج ۲ ص ۲۶۱-۲۶۰)

وہ اشعار جن کا ذکر گذشتہ صفحات میں خصوصی طور پر کیا گیا ہے اور ''سرمایہ و محنت'' کے باہمی ربط و ضبط کے متعلق ہیں ، حسب ذیل ہیں :

اے کہ تجھ کو کھا گیا سرمایہ دارِ حیلہ گر
شاخِ آہو پر رہی صدیوں تلک تیری برات
دستِ دولت آفریں کو مزد یوں ملتی رہی
اہلِ ثروت جیسے دیتے ہیں غریبوں کو زکات
مکر کی چالوں سے بازی لے گیا سرمایہ دار
انتہائے سادگی سے کھا گیا مزدور مات

اسی سال یعنی ۱۹۲۲ء ہی میں ''پیام مشرق'' شائع ہوئی ۔ اس میں بھی علامہ نے ''محنت و سرمایہ'' کے موضوع پر متعدد اشعار درج کیے ہیں جن کا آغاز ''ساقی نامہ'' سے ہوتا ہے ۔

یوں تو برصغیر میں مسلمانوں کی حالت کہیں بھی اطمینان بخش نہ تھی ، مگر ہندو ریاستوں کے مسلمان نہایت افلاس اور غیر یقینی کی حالت میں زندگی بسر کر رہے تھے ۔ ڈوگرہ راج اتنا ظالم اور بے رحم تھا ، کہ مہذب دنیا میں اس کی مثال ملنی مشکل ہے ۔ یہاں تک کہ بھیڑ بکریاں پالنے پر بھی ریاست محصول عاید کرتی تھی ۔ جاگیردارانہ نظام کی بھیانک صورت کا اگر کوئی نظارہ کرنا چاہتا تو ریاست جموں و کشمیر اس کے لیے بہترین عبرت گاہ تھی ۔ جون ۱۹۲۱ء میں پہلی مرتبہ اقبال کسی مقدمے کے سلسلے میں کشمیر گئے ۔ دو ہفتے تک سرینگر ٹھہرے ۔'' (جاوید اقبال ، زندہ رود ، ج ۲ ، ص ۲۵۷) یہاں پر انھیں کشمیری مسلمانوں کی حالتِ زار قریب سے دیکھنے کا موقع ملا ۔ جس کے نتیجے میں یہ اشعار موزوں ہوئے :

کشیری کہ با بندگی خو گرفتہ
بتے می تراشد ز سنگِ مزارے
ضمیرش تہی از خیالِ بلندے
خودی ناشناسے، زخود شرمسارے

بریشم قبا خواجہ از محنت او
نصیبِ تنش جامۂ تار تارے
نہ در دیدۂ او فروغِ نگاہے
نہ در سینۂ او دل بے قرارے

جنگ عظیم اول اور دوم کا درمیانی عرصہ آقا و بندہ کی آویزش کا دور ہے۔ جنگ عظیم اول کے نتیجے میں بہت سے ممالک اقوام مغرب کے قبضے میں چلے گئے۔ اور غالب اقوام اور مغلوب اقوام کی تفریق نے استحصال کے ایک نہایت بھیانک نظام کو جنم دیا۔ برصغیر پر برطانیہ کی گرفت پہلے سے بھی مضبوط ہو گئی۔ محکوم اقوام نہ صرف یہ کہ سیاسی طور پر مغلوب اور تہ دام رہتیں بلکہ سامراجی قوتیں زیر دست اقوام کی معاشیات اس طرح اپنے پنجہ استبداد میں رکھتیں، کہ انہیں سوائے دو وقت کے کھانے اور معمولی کپڑے کے حصول کی جدوجہد کے علاوہ مزید کچھ سوچنے اور حاصل کرنے کا امکان ہی نہ رہتا۔ حضرت علامہ کثیر المطالعہ ہونے کے علاوہ حساس طبیعت کے مالک تھے۔ اس لیے مختلف حکماء کے اقوال کو اپنے عہد کے حالات پر منطبق کرکے اپنے جذبات کے ابلاغ کا سامان مہیا کرتے رہتے۔ چونکہ "پیام مشرق" جنگ عظیم اول کے فوری بعد کی تصنیف ہے، اس لیے اس میں اس نوع کے اشعار کی خاصی تعداد موجود ہے، جس میں ٹالسٹائی، کارل مارکس۔ ہیگل، مزدک، مولانا روم، کومٹ، اور لینن وغیرہ کے ساتھ فرضی مکالمات منظوم کیے گئے ہیں۔ "بندۂ مزدور" کے اوقات کی تلخی اور اس پر مذکورہ بالا حکماء کے مجوزہ علاجات کو اشعار کی صورت میں پیش کیا گیا ہے۔ ان اشعار میں بیان کردہ فلسفۂ حیات فی الحقیقت اُن حکماء کا ہے، نہ کہ خود حضرت علامہ کا، اس کی بحث آگے آئے گی۔ فی الحال مذکورہ بالا اشعار کا انتخاب درج ذیل کیا جاتا ہے:

ٹالسٹائی

بار کشِ اہرمن لشکریِ شہر یار
از پئے نانِ جویں تیغِ ستم برکشید
زشت بہ چشمش نکوست مغز نہ داند ز پوست
مردکِ بیگانہ دوست سینۂ خویشاں درید
داروئے بے ہوشی است تاج کلیسا وطن
جانِ خدا داد را خواجہ بجامے خرید

مارکس

راز دانِ جزو و کل از خویش نا محرم شد است
آدم از سرمایہ داری قاتل آدم شد است

(کلیات فارسی ص ۳۶۷)

ہیگل

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

ٹالسٹائی

عقل و درد آفرید فلسفۂ خود پرست
درسِ رضا می دہی بندۂ مزدور را

مزدک

دورِ پرویزی گذشت اے کشتہ پرویز خیز
نعمتِ گم گشتہ خود را ز خسرو باز گیر

(کلیات فارسی ص ۳۶۷)

کوہکن

اگرچہ تیشۂ من کوہ را ز پا آورد
ہنوز گردشِ گردوں بکام پرویز است
ز خاک تا بہ فلک ہر چہ ہست رہ پیماست
قدم کشاے کہ رفتارِ کارواں تیز است

اس کے ساتھ ہی ایک مکالمہ حکیم ''آگسٹس کومٹ'' اور ''مردِ مزدور'' کے مابین دیا گیا ہے۔ حکیم کومٹ کے استدلال کا لب لباب مندرجہ ذیل دو اشعار میں موجود ہے :

یکے کار فرما یکے کار ساز
نیاید ز محمود کارِ ایاز
نہ بینی کہ از قسمت کار زیست
سراپا چمن می شود کار زیست

(کلیات اقبال فارسی ص ۳۷۴)

"تقسیم کار" کا نظریہ، معاشی لحاظ سے کتنا بھی درست ہو، مگر اس سے ناجائز فائدہ بھی بہت زیادہ اٹھایا گیا ہے۔ خود برصغیر میں اس کی بنیاد پر جس "ذات پات" کے نظام معاشرت کو رواج دیا گیا، وہ کتنا بھیانک اور انسانیت کش ہے۔ 'حکیم کومٹ' کے نظریہ تقسیم کار کو مزدور طبقہ کیسے قبول کر سکتا ہے، جب تک اس امر کی ضمانت نہ مہیا کی جائے کہ مزدور نسلاً بعد نسل مزدور ہی نہیں رہے گا، بلکہ اسے اس قابلیت، استعداد، صلاحیت اور لیاقت کی بنا پر معاشرے میں اپنا مقام خود متعین کرنے کے مواقع فراہم ہوں گے۔ لہذا وہ یہ شکایت کرنے میں حق بجانب ہے کہ:

فریبی بحکمت مرا اے حکیم
کہ نتواں شکست ایں طلسم قدیم

(کلیات اقبال فارسی ۳۷۵)

سچی بات تو یہ ہے کہ آگسٹس کومٹ کا استدلال مشہور ہندو حکیم 'منو' سے چنداں مختلف نہیں۔ 'منو' کا کمال یہ ہے کہ اس نے اپنے استحصالی نظریات کو مذہبی رنگ دے کر مجبور و محکوم طبقات کو اس امر پر رضامند کرنے کی کامیاب کوشش کی کہ مجبور و محکوم کا استحصال نہ صرف یہ کہ معاشرے کے لیے مفید اور ضروری ہے بلکہ خود، بندۂ مجبور کی بہتری اور نجات بھی اسی میں ہے، کہ وہ اس نظام کو بطور عبادت تسلیم کر لے، اور اس پر نہ صرف یہ کہ کبھی احتجاج بھی نہ کرے بلکہ دل میں بھی ایسا خیال نہ لائے ورنہ وہ بہت بڑے پاپ کا مرتکب ہوگا اور آواگون کے چکر سے اس کی نجات ناممکن ہو جائے گی۔ مزدور کا جواب انہیں حقائق کو آشکار کرتا ہے:

مس خام را از زر اندودہ؟
مرا خوئے تسلیم فرمودہ
حق کوہکن دادی اے نکتہ سنج
بہ پرویز پر کار و نابردہ رنج
خطا را بحکمت مگر داں صواب
خضر را نگیری بدام سراب
بدوش زمیں بار سرمایہ دار
ندارد گذشت از خور و خواب کار

مزدور کے جواب میں اتنا مضبوط استدلال اور حقائق پوشیدہ ہیں کہ کوئی

حکمتِ معقول اس کا جواب دینے سے انکار کرنے سے قاصر ہے اسی لیے لینن کی زبان سے علامہ اس حقیقت کا اقرار ان الفاظ میں کرواتے ہیں :

شرارِ آتش جمہور کہنہ ساماں سوخت
ردائے پیرِ کلیسا ، قبائے سلطاں سوخت

(کلیات اقبال فارسی ۳۷۹)

حضرت علامہ علیہ الرحمت نے اسی موضوع کو دوبارہ اسی کتاب میں شامل نظم "قسمت نامہ سرمایہ دار و مزدور" میں اٹھایا ہے جس میں سرمایہ دار اور مزدور دونوں کے ارادوں کا انکشاف کیا ہے ۔ سرمایہ دار کہتا ہے :

غوغائے کارخانہ و آہنگری ز من
گلبانگِ ارغنونِ کلیسا ازانِ تو
مرغابی و تدرو و کبوتر ازانِ من
ظلِ ہما و شہپر عنقا ازانِ تو
ایں خاک و آنچہ در شکمِ او ازانِ من
و ز خاک تا بہ عرشِ معلیٰ ازان تو

(کلیات اقبال فارسی ص ۳۸۵)

کیا خوبصورت تقسیم ہے ۔ سرمایہ دار تو مرغ و تدرو و کبوتر سے شکم پری کرے ، مگر مزدور ہما کے سائے اور عنقا کے بال و پر کے تصورات میں گم رہے ۔ یاد رہے کہ دونوں پرندے فرضی اور محض تخیلات کی پیداوار ہیں ۔ دونوں کا حقیقی وجود کوئی نہیں ۔ دوسرے لفظوں میں دنیا کی تمام نعمتیں تو سرمایہ دار اپنے لیے مخصوص رکھنا چاہتا ہے ۔ مگر مزدور کو تخیلات کی دنیا میں اوہام کی افیون پر گزارہ کرنے کے لیے کہتا ہے ۔ یہ تقسیم بڑی سوچ سمجھ کر کی گئی ہے اور 'منو' کے فلسفہ کا ماحصل ہے کہ زمین تو جاگیر دار کی ملکیت ہے ۔ مگر از "خاک تا عرش معلیٰ" خلا کی وسعتوں کو مزدور کی تخیلاتی دنیا کے لیے از راہ نوازش واگزار کر دیا گیا ہے ۔ مگر ضعیف الاعتقادی کا زمانہ گزر چکا ہے ۔ اس دور میں کوئی بھی ایسی غیر منصفانہ تقسیم پر مطمئن نہیں ہو سکتا - اب تو مزدور اپنی محنت اور قوت بازو کی قدر و قیمت کو خود متعین کرنا چاہتا ہے ۔ عمل پیداوار میں سرمائے اور تنظیم کی اہمیت اپنی جگہ مسلم ، مگر 'محنت' کی اہمیت بھی آتنی ہی ہے ، جتنی کہ سرمائے اور تنظیم کی ۔ بلکہ اب تو یہ بھی تسلیم کیا جا چکا ہے کہ عملِ تنظیم بجائے خود

محنت ہی کا حصہ ہے ، خواہ اُسے سرمایہ دار خود کرے ، یا حاصل کرے ۔ اب مزدور بقول علامہ یہ کہتا ہے :

ز خوئے فشانیِ من لعلِ خاتمِ والی
ز اشکِ کودکِ من گوہرِ ستامِ امیر

ستام گھوڑے کے ساز کو کہتے ہیں ۔
(کلیات اقبال ص ۳۸۶)

ز خونِ چو زلو فربہی کلیسا را
بزورِ بازوئے من دستِ سلطنت ہم گیر

زلو جونک کو کہتے ہیں ۔ مزدور کے ارادے کسی نظم و ضبط کے پابند نہیں ۔ یاد رہے کہ یہ نظم ۱۹۲۲ء سے قبل لکھی گئی ۔ گویا جنگ عظیم اول کے فوری مابعد سالوں میں ۔ اُس وقت مزدور اس طرح منظم نہ تھا جتنا کہ آج کل ہے اور نہ ہی سرمایہ اور محنت میں وہ توازن وجود میں آیا تھا ، جو جنگ عالمگیر دوم کے حالات اور مابعد واقعات کی وجہ سے وقوع پذیر ہوا ۔ اس لیے یہ نظم جو جنگ عظیم اول کے فوری مابعد کے حالات کے زیر اثر لکھی گئی ، اس میں مزدور اور سرمایہ دار دونوں کی طرف سے انتہائی اور شدید رد عمل کے پرجوش اظہار کا ثبوت ملتا ہے :

ز رہزنانِ چمن انتقام لالہ کشم
بہ بزم غنچہ و گل طرح دیگر اندازیم
بطوفِ شمع چو پروانہ زیستن تا کے
ز خویش ہمہ بیگانہ زیستن تا کے

اسی پس منظر میں اور اسی نظم سے متصل ایک چھوٹی سی نظم 'آزادیٔ بحر' کے عنوان سے ہے ۔ بظاہر یہ نظم الگ اور محولہ بالا نظم سے غیر متعلق معلوم ہوتی ہے ۔ مگر فی الحال ایسا نہیں ۔ یہاں پر 'بط' اور 'نہنگ' دونوں علامات کے طور پر استعمال ہوئے ہیں ۔ کوئی بڑی طاقت جو بے لگام ہو جائے ، 'نہنگ' کا روپ دھار لیتی ہے ۔ ذرا چار مصرعوں کے اس قطعے کو ملاحظہ فرمائیں :

بطے بے گفت بحر آزاد گردید
چنیں فرماں ز دیوانِ خضر رفت

نہنگے گفت ازو ہر جا کہ خواہی
ولے از ما نباید بے خبر رفت

(کلیات اقبال فارسی ص ۳۸۷)

یہ دعوت مبارزت ہے ۔ فی زمانہ کوئی بھی معاشرہ یہاں تک پہنچنا نہیں چاہتا اور اپنے حالات کو اس ستیزہ کاری سے قبل ہی قابو میں لے آتا ہے ۔ خود اشتمالیت میں اصلاح اور شدت کی بجائے توازن کی خواہش پائی جاتی ہے ۔ مگر انقلاب روس جن حالات کا نتیجہ تھا ، وہ اسی قسم کے رد عمل کے مستحق تھے ۔

لیکن علامہ علیہ الرحمت نے اپنے دور کے حالات کی تفسیر پیش کی اور فرمایا :

مزن وسمہ بر ریش و ابروئے خویش
جوانی ز دزدیدنِ سال نیست

"پیامِ مشرق" اور "خضرِ راہ" کی اشاعت کے تقریباً ایک سال کے بعد کسی صاحب شمس الدین حسن نے زمیندار میں ایک مقالہ لکھا ، جس کا مقصد یہ تھا کہ اشتمالیت کی حمایت کوئی جرم نہیں ، حضرت علامہ نے بھی اشتمالیت کی پر زور حمایت کی ہے ، بلکہ وہ اس نظریے کے مبلغ اعلیٰ ہیں ۔ اور اپنی تائید میں علامہ کے مندرجہ بالا ، کلام کے علاوہ یہ مطلع بھی پیش کیا ، جس میں تشدد کے پرچار کی بو آتی ہے :

تیر و سنان و خنجر و شمشیرم آرزوست
با من میا کہ مسلک شبیرم آرزوست

(کلیات اقبال فارسی ص ۳۲۶)

فی الحقیقت اس غزل اور مطلعے کا کوئی تعلق یا ربط علامہ کی ان نظموں سے نہیں جن میں سرمایہ اور محنت کو زیر بحث لایا گیا ہے ۔ غزلیات میں شمشیر و سنان کے اشعار ہوئے ہیں ، علامہ کے کلام میں 'شمشیر و سنان' کئی جگہ استعمال ہوئے ہیں ، مگر کہیں بھی تشدد کے پرچار کا جواز نہیں ۔ مقالہ نگار نے فی الواقع حضرت علامہ کے کلام کو غلط طور پر اپنے خیالات کے مطابق ڈھالنے کی ناکام کوشش کی تھی ۔ یہ ضروری نہیں کہ ہر وہ شخص جو محنت کش طبقے کے استحصال کی بات کرے وہ اشتمالی ہوتا ہے ۔ آج کے دور میں امریکہ جاپان اور مغربی یورپ کے ممالک میں مزدوروں کے حقوق کی نگہداشت میں

صنعتی اور کاروباری ادارے ایک دوسرے پر سبقت لے جانے کی کوشش کرتے ہیں ، آجر اور اجیر کی قوت خرید میں فرق اتنا کم کر دیا گیا ہے کہ مزدور بھی زمانہ جدید کی آسائشوں سے اتنا ہی بہرہ ور ہے ، جتنا کہ سرمایہ دار۔ سرمائے پر محصولات اس طرح عاید کیے جاتے ہیں ، کہ ان میں آمدنی کی شرح کے ساتھ ساتھ اضافہ ہوتا رہتا ہے۔ اور ان محصولات سے حاصل شدہ آمدنی کا ایک حصہ کارکنوں کی بہبود ، صحت ، تعلیم اور دیگر سہولتوں کی بہم رسانی پر خرچ کیا جاتا ہے۔

کسی بھی ترقی یافتہ معاشرے میں ذرائع کی تقسیم یک طرفہ ممکن نہیں رہی ۔ اگر پیداوار میں اضافہ ہوگا ، تو اُس سے سرمایہ دار اور مزدور دونوں کو فائدہ پہنچے گا اور اگر نقصان ہوگا تو اُس کا اثر کارکنوں پر بھی پڑے گا ، لہذا دونوں فریق ایک دوسرے کا احترام کرتے ہیں۔

عملِ پیداوار میں سرمائے اور محنت کے اس متوازن اصول پر مغربی ممالک اب پہنچے ہیں ، مگر اسلام نے یہ توازن زمانہ بعید یعنی تقریباً ڈیڑھ ہزار سال پہلے پیش کر دیا تھا ۔ وہ حدیث قدسی جو اس مقالے میں حرفِ آغاز کے طور پر درج کی گئی ہے اور بالاجماع ایک مرفوع حدیث ہے ، اس نکتے کی مفصل وضاحت کرتی ہے۔

کہنے کا مطلب یہ ہے کہ اگر مغربی ممالک محنت کش طبقے کی بہبود کا خیال رکھے بغیر اشتمالی نہیں ، تو علامہ صرف مزدوروں کی مشکلات کے بیان سے اشتمالی کس طرح ہو گئے ۔ کیا اسلامی معاشرے میں محنت کش طبقے کے حقوق کی نگہداشت کو ایک لازمی امر نہیں سمجھا جاتا ؟

شمس الدین حسن نامی جس شخص نے علامہ کی نظم 'خضر راہ' اور پیامِ مشرق کی نظموں کی بناً پر اُن پر اشتمالیت کا الزام لگایا ، اُس نے سیاق و سباق کو نظر انداز کرتے ہوئے ، صرف اپنے مطلب کے اشعار چن لیے اور متعلقہ نظموں کے کلی تاثر کو نظر انداز کر دیا ۔ مثلاً خضر راہ کا "سرمایہ و محنت" کے ساتھ ملحقہ بعنوان "دنیائے اسلام" کا مطلع یہ ہے :

کیا سناتا ہے مجھے ترک و عرب کی داستاں
مجھ سے کچھ پنہاں نہیں اسلامیوں کا سوز و ساز

اور یہ نظم ان اشعار پر ختم ہوتی ہے :

عام حریت کا جو دیکھا تھا خواب اسلام نے
اے مسلماں آج تو اس خواب کی تعبیر دیکھ
اپنی خاکستر سمندر کو ہے سامانِ وجود
مر کے پھر ہوتا ہے پیدا یہ جہانِ پیر دیکھ
مسلم استی سینہ را از آرزو آباد دار
ہر زماں پیشِ نظر لا یخلف المیعاد دار

اور اس نظم کے متصل اگلی نظم کا عنوان ''طلوع اسلام'' ہے۔ جو اس نظم کے تتمے کی حیثیت رکھتی ہے۔

اردو کلام کو فی الحال صرف نظر کرتے ہوئے ''پیام مشرق'' کی مذکورہ بالا فارسی نظموں کو زیر بحث لایا جاتا ہے۔

یہ تمام نظمیں جلی عنوان ''صحبت رفتگاں'' کے تحت جمع کی گئی ہیں ذیلی عنوان ''در عالمِ بالا'' بھی موجود ہے۔ یہ عنوان ہی یہ ظاہر کرتے ہیں کہ ان نظموں میں مختلف حکماء اور فلسفیوں کے خیالات کو تفصیلی عنوانات کے تحت بیان کیا گیا ہے۔ علامہ نے ان حکماء کے خیالات کی ترجمانی عالمانہ انداز میں پیش کی ہے اور اس لحاظ سے یہ نظمیں، آن قارئین کے لیے بہت مفید ہیں، جو ان حکماء کے خیالات کو آسان اور مختصر الفاظ میں سمجھنا چاہتے ہوں۔ یہ کام علامہ جیسا فلسفی ہی انجام دے سکتا تھا۔ ان نظموں کے مجموعے میں ٹالسٹائی، کارل مارکس، ہیگل، مزدک، نٹشا، آئن سٹائن، بائرن، مولانا روم، پٹوفی، آگسٹس کومٹ، برگساں، لینن، لاک، کانٹ، براؤننگ، بائرن اور غالب کے نمائندہ خیالات کو علامہ نے اشعار میں موزوں کیا ہے۔ یہ کتنی زیادتی ہوگی، کہ ان میں سے مارکس، لینن اور مزدک کے خیالات کو الگ کر کے علامہ کے ذمے لگا دیا جائے اور باقی حکماء اور شعرا کے خیالات سے کوئی تعرض نہ کیا جائے۔ بلکہ جوں کا توں چھوڑ دیا جائے۔

حضرت علامہ کو جب اس علمی بددیانتی کا علم ہوا، تو انھوں نے ایک طویل بیان ۲۳ جون ۱۹۲۳ع کے روزنامہ زمیندار کے شمارہ میں شائع کرایا، جس کے اہم نکات یہ ہیں :

''میں مسلمان ہوں، اور میرا عقیدہ ہے کہ انسانی جماعتوں کے اقتصادی

امراض کا بہترین علاج قرآن نے تجویز کیا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ سرمایہ داری کی قوت اگر حد اعتدال سے تجاوز کر جائے، تو دنیا کے لیے ایک قسم کی لعنت ہے۔"

"اسلام سرمائے کی قوت کو معاشی نظام سے خارج نہیں کرتا، بلکہ ۔۔۔ اسے قائم رکھتا ہے ۔۔۔ کیونکہ کسی قوم کے افراد صحیح معنوں میں ایک دوسرے کے اخوان نہیں ہو سکتے، جب تک کہ وہ ہر پہلو سے ایک دوسرے کے ساتھ مساوات نہ رکھتے ہوں۔"

(ماخوذ عبدالسلام خورشید، سرگذشتِ اقبال ص ۱۷۲)

راقم الحروف، حضرت علامہ کے کلام کے تفصیلی مطالعہ کی بنیاد پر اس مسئلے میں بالکل واضح ہے کہ موصوف سرمایہ اور محنت کے معاملات میں کسی استحصال، زیادتی، بے انصافی، یا عدمِ توازن کے حق میں نہیں۔ وہ فریقین کے مابین اسلامی روایات، عدل و احسان، باہمی احترام اور حسنِ سلوک کے قائل ہیں۔ اگر وہ سرمایہ دار کے مکر و ریا اور استحصالی حربوں کو قابل ملامت سمجھتے ہیں تو دوسری طرف وہ مزدور کے حیلہ ہائے چنگیزی کو بھی نفرت و ناپسندیدگی کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔

"زبور عجم" کی نظم شمار تیس میں حضرت علامہ نے دوبارہ معاشرتی ناہمواریوں کا ذکر کیا ہے۔ پہلے شعر ہی میں دہقان اور مزدور پر خواجہ و دہ خدا کی چیرہ دستیوں کے خلاف انقلاب کا نعرہ بلند کیا ہے:

خواجہ از خونِ رگِ مزدور سازد لعل ناب
از جفائے دہ خدایاں کشتِ دہقاناں خراب

انقلاب
انقلاب انقلاب

(کلیات ص ۳۸۶)

اس شعر کے بعد کے اشعار میں شیخ و برہمن، میرو سلطاں، واعظ، فتنہ ہائے علم و فن (علمائے سو) شوخیِ باطل، کلیسا اور عصر حاضر کے حوالے سے ان کی ناہمواریوں اور استحصال کا ذکر کیا ہے۔ یہ نظم حضرت علامہ علیہ الرحمت کے ذاتی جذبات کی آئینہ دار ہونے کے ساتھ ان لوگوں کے لیے مسکت جواب ہے

جو یہ کہتے ہیں کہ حضرت علامہ نے ۲۴-۱۹۲۳ء کی مخالفت کے بعد ادنٰی اور مقہور طبقے کی ہمدردی سے دست برداری اختیار کر لی۔ مگر جیسا کہ آئندہ اوراق کے مطالعہ سے ظاہر ہوگا، یہ روگ ان کی زندگی کے ساتھ نہ صرف قائم رہا بلکہ اس میں شدت آتی گئی۔ البتہ اس انقلاب سے جس کے وہ داعی ہیں، بالشویک انقلاب مراد نہیں، بلکہ اسلامی انقلاب ہے، اس کے ثبوت میں حضرت علامہ علیہ الرحمت کی نظم ''اسرارِ شریعت'' مشمولہ جاوید نامہ پیش کی جا سکتی ہے۔ جس کے یہ اشعار قابل غور ہیں:

از تہی دستان کشاد آستان
از چنیں منعم فسادِ آستان

خواجہ نانِ بندہِ مزدور خورد
آبروئے دخترِ مزدور برد

اے خوش آں منعم کہ چوں درویش زیست
در چنیں عصرے خدا اندیش زیست

(کلیات اقبال فارسی ص ۸۲۵)

گویا حضرت علامہ علیہ الرحمت کے نزدیک مزدور کا مسئلہ اسلامی شریعت کے تحت حل کیا گیا ہے۔ اسی نظم میں حضرت علامہ نے مولانا روم کا ایک شعر بھی شامل کر لیا ہے، جس میں مولانا موصوف نے ایک حدیث قدسی کو بھی منظوم کر لیا ہے:

مال را گر بہر دیں باشی حصول
نعم مال صالح گوید رسول (ص)

(کلیات اقبال فارسی ص ۸۲۵)

جاوید نامہ ہی میں ایک نظم ''اشتراکیت اور ملوکیت'' کے عنوان سے درج ہے۔ اس میں مارکس کا تعارف ان الفاظ میں کرایا گیا ہے:

صاحب سرمایہ از نسلِ خلیل
یعنی آں پیغمبرے بے جبرئیل

'صاحبِ سرمایہ' یعنی کتاب سرمایہ کا مصنف۔ نسلِ خلیل یعنی یہودی۔

مارکس کے عقاید (جن کی وہ ترویج و تبلیغ کرتا ہے) کے متعلق فرمایا:

دینِ آں پیغمبرِ حق ناشناس
بر مساواتِ شکم دارد اساس

اس کے بعد ملوکیت اور اشتمالیت کا مقابلہ کیا ہے:

ہم ملوکیت بدن را فربہی است
سینہ بے نورِ او از دل تہی است

ہر دو را جاں ناصبور و ناشکیب
ہر دو یزداں ناشناس آدم فریب!
زندگی ایں را خروج آں را خراج
درمیانِ ایں دو سنگ آدم زجاج!

(کلیاتِ اقبال فارسی ۵۳-۶۵۲)

فارسی شعر گوئی کے طویل سفر کے بعد حضرت علامہ نے اردو شاعری پر دوبارہ توجہ فرمائی، تو اس کا نتیجہ ۱۹۳۵ء میں بالِ جبریل کی شکل میں نکلا۔ اس وقت تک علامہ اپنے تصورات، فلسفہ حیات اور نظریات میں پختگی کی منزل پر فائز ہو چکے تھے۔ وہ اپنی شاعری اور فکر کی بلندیوں کو چھو کر ارتقائے ذہنی کی تمام منازل طے کر چکے تھے۔ اسی مجموعے میں آپ کی نظم ''لینن'' (خدا کے حضور میں) شامل ہوکر منصۂ شہود پر آئی۔ جس میں لینن ہستی باری تعالیٰ کا اقرار کرتے ہوئے اپنے کفر و انکار کا اقرار کرتا ہے:

میں کیسے سمجھتا کہ تو ہے یا کہ نہیں ہے
ہر دم متغیر تھے خرد کے نظریات

عشق اور عقل، یا عقل اور وجدان کی بحث جس کا تعلق فلسفہ اور علمِ کلام سے ہے، اقبال کے مرغوب موضوعات میں شامل ہیں۔ غالباً لینن کی زبان سے اقرار ربوبیت کا تکلف اس لیے روا رکھا گیا کہ انسانی ناہمواریوں اور عدمِ توازن کے مسائل، کو اس کی زبان سے حضرت باری کے حضور پیش کیا جا سکے۔ یہ نظم حضرت علامہ کی ابتدائی نظم شکوہ ہی کے قبیل سے ہے۔ فریاد، جس کا تعلق شاعر کے احساس و جذبات سے ہے، دربار الٰہی میں پیش

کی گئی ہے۔ عام انسانی مسائل کا ذکر ہے۔ جن کو شکایتی انداز میں پیش کیا گیا ہے:

وہ کون سا آدم ہے کہ تو جس کا ہے معبود؟
وہ آدم خاکی کہ جو ہے زیر سماوات؟
مشرق کے خداوند سفیدان فرنگی
مغرب کے خداوند درخشندہ فلزّات

بیکاری و عریانی و بے خواری و افلاس
کیا کم ہیں فرنگی مدنیت کے فتوحات؟

تو قادر و عادل ہے مگر تیرے جہاں میں
ہیں تلخ بہت بندۂ مزدور کے اوقات
کب ڈوبے گا سرمایہ پرستی کا سفینہ؟
دنیا ہے تیری منتظر روز مکافات

حضرت علامہ کے تصورات و تخیلات کی دنیا میں فرشتے بھی اُن کے ہم زبان ہو کر صدائے احتجاج در حضور باری بلند کرنے لگتے ہیں۔ یہ ٹکڑا محض زور بیان اور مضمون کی اہمیت کو نمایاں کرنے کے لیے شامل کیا گیا ہے۔ احتجاج اگر ایک کافر فلسفی کی زبان ہی سے رہتا، تو اُس کی اہمیت محدود رہتی۔ فرشتوں کے احتجاج میں شامل ہو جانے سے اس میں زور پیدا ہو گیا۔ اور اس کی حیثیت عالم گیر ہو گئی:

تیرے امیر مال مست، تیرے فقیر حال مست
بندہ ہے کوچہ گرد ابھی، خواجہ بلند بام ابھی
دانش و دین و علم و فن بندگئ ہوس تمام
عشق گرہ کشائے کا فیض نہیں ہے عام ابھی

اس احتجاج کے جواب میں علامہ علیہ الرحمت نے جو جواب منظوم فرمایا ہے، اُس میں احساس کی شدت اور بیداری کے پیغام دونوں کا مظاہرہ ہوتا ہے:

اُٹھو میری دنیا کے غریبوں کو جگا دو
کاخ امراء کے در و دیوار ہلا دو

گرماؤ غریبوں کا لہو سوزِ یقیں سے
کنجشکِ فرومایہ کو شاہیں سے لڑا دو
میں ناخوش و بیزار ہوں مرمر کی سلوں سے
میرے لیے مٹی کا حرم اور بنا دو

اس نظم کے ساتھ ملحق اگلی نظم "ذوق و شوق" ہے ، اس میں ایک بند نعت کا ہے جس کے آخری شعر میں ، وہی شکوہ جو پچھلی نظم میں بحضورِ باری کیا گیا تھا۔ اس نعت بحضورِ رسالت مآب صلی اللہ علیہ و سلم میں کہا گیا ہے :

تیرہ و تار ہے جہاں گردشِ آفتاب سے
طبعِ زمانہ تازہ کر جلوہ بے حجاب سے

بال جبریل کے ایک سال بعد یعنی ۱۹۳۶ء میں ضرب کلیم شائع ہوئی۔ اس میں علامہ نے الفاظ کی کفایت شعاری سے کام لیا ہے یعنی کم از کم الفاظ میں زیادہ سے زیادہ مطالب بیان فرمائے ہیں۔ چھوٹے چھوٹے قطعات میں اظہار مدعا کر کے عام فہم انداز میں نقطہ نظر واضح فرمایا ہے۔ اس میں مزدور، اشتمالیت ، سرمایہ داری وغیرہ کے موضوعات بھی آ گئے ہیں۔ "سیاسیاتِ مشرق و مغرب" کے زیرِ عنوان نظموں میں جو فی الواقع چھوٹے چھوٹے قطعات ہیں ، ان مضامین پر روشنی ڈالی گئی ہے۔

اشتراکیت کے عنوان سے (کلیات اردو ص ۵۹۸) پر جو نظم درج کی گئی ہے اس میں آیہ قرآنی "قل العفو" کے مطالب پر روشنی ڈالی گئی۔ آیہ مبارکہ کا مفہوم یہ ہے کہ بعض لوگوں نے یہ سوال اٹھایا کہ خدا کی راہ میں کس قدر خرچ کیا جائے۔ وحی مبارکہ کی وساطت سے جواب عطا ہوا : "جو آپ کی ضروریات سے فاضل ہو۔"

انساں کی ہوس نے جنہیں رکھا تھا چھپا کر
کھلتے نظر آتے ہیں بتدریج وہ اسرار !
قرآں میں ہو غوطہ زن اے مردِ مسلماں
اللہ کرے تجھ کو عطا جدتِ کردار
جو حرفِ قل العفو میں پوشیدہ ہے اب تک
اس دور میں شاید وہ حقیقت ہو نمودار

(کلیات اقبال اردو ص ۵۹۸)

اسی کے ساتھ ملحق اگلا قطعہ ''کارل مارکس کی آواز'' کے زیر عنوان لکھا گیا ہے۔ یہ شعر اس کی نمائندگی کرتا ہے:

جہانِ مغرب کے بتکدوں میں، کلیساؤں میں، مدرسوں میں
ہوس کی خوں ریزیاں چھپاتی ہے عقلِ عیار کی نمائش

(کلیات اقبال اردو ص ۵۹۹)

حضرت نے جب بھی مغرب کا سفر کیا۔ ان کی مغربی افکار اور تہذیب و معاشرت سے نفرت بڑھتی گئی۔ اسلام میں اگرچہ ذاتی جائداد اور نجی کاروبار کو روا رکھا گیا ہے۔ مگر ذخیرہ اندوزی اور ناجائز منافع خوری، سود اور ارتکاز زر کو ناجائز قرار دیا گیا ہے۔ جبکہ مغربی سرمایہ دارانہ نظام جو دراصل یہود کا نظام زورپرستی ہے۔ استحصال پر مبنی ہے۔ عیسائیت میں ایسی ہوس رانی کی گنجائش نہ تھی۔ مگر کلیسا بجائے خود ایک جاگیردار اور ایسے طاغوت کی شکل میں ابھرا کہ اس کے خلاف شدید رد عمل ہوا۔ اشتمالیت اسی رد عمل کا دوسرا نام ہے۔ مذہب میں تشدد نے خود مذہب کے خلاف نفرت پیدا کر دی، حضرت علامہؒ جب بھی کلیسا کا ذکر کرتے ہیں تو اس سے مراد کلیسا کا بھی رویہ ہوتا ہے، جو عیسائی ممالک میں خود ان کے پیروکاروں کو گراں گزرتا ہے۔ ''بلشویک روس'' کے زیر عنوان اشعار میں اسی موضوع پر روشنی ڈالی ہے:

ہوتے ہیں کسرِ چلیپا کے واسطے مامور
وہی کہ حفظِ چلیپا کو جانتے تھے نجات

یعنی روس جو کہ ایک عیسائی ملک تھا، عیسائیت ہی کے خلاف بر سر پیکار ہو گیا۔

''ابلیس کی مجلس شوریٰ'' جو ۱۹۳۶ء میں لکھی گئی اور حضرت علامہ کی وفات کے بعد ''ارمغان حجاز'' میں شامل ہوئی۔ اس میں مغرب کے جمہوری نظام، مسولینی اور اشتمالیت کا اسلام سے مقابلہ کر کے آخرالذکر کی فضیلت ثابت کی گئی ہے۔ جمہوریت کے متعلق تو یہ ارشاد فرمایا ہے:

تو نے کیا دیکھا نہیں مغرب کا جمہوری نظام
چہرہ روشن اندروں چنگیز سے تاریک تر

اور ''مسولینی'' کو تو صرف ایک شعر کہہ کر نظر انداز کر دیا :

میں تو اس کی عاقبت بینی کا کچھ قائل نہیں
جس نے افرنگی سیاست کو کیا یوں بے حجاب

علامہ ان دونوں نظامہائے فکر کے مقابلے میں اشتراکیت کو قدرے زیادہ اہمیت عطا کرتے ہیں ، جس کی بنیادی وجہ یہ ہے :

اس سے بڑھ کر اور کیا ہوگا طبیعت کا فساد
توڑ دی بندوں نے آقاؤں کے خیموں کی طناب

ان تمام نظامہائے فکر پر ''ابلیس'' کا محاکمہ اور خوف و خطر علامہ کے فلسفۂ حیات کی وضاحت اور تشریح کا حق ادا کرتا ہے :

کب ڈرا سکتے ہیں مجھ کو اشتراکی کوچہ گرد
یہ پریشاں روزگار "آشفتہ مغز" آشفتہ مو
ہے اگر مجھ کو خطر کوئی تو اس امت سے ہے
جس کی خاکستر میں اب تک ہے شرارِ آرزو

جانتا ہے جس پہ روشن باطنِ ایام ہے
مزدکیت فتنۂ فردا نہیں اسلام ہے

ڈاکٹر محمد ریاض

ابیات اقبالؒ کے معانی

کئی ابیات اقبال کے واضح معانی شاعر کی نثری تحریروں کی روشنی میں ملاحظہ کیے جا سکتے ہیں۔ اکثر صورتوں میں ایسے نظر آتا ہے کہ شاعر نے جو معانی اشعار میں سموئے تھے چونکہ بزبان نثر اس بات کو بیان کرنے کی ضرورت لاحق ہوگئی، لہذا ہمیں نثری تحریر یا بیان کی صورت میں وہ معانی مل گئے۔ فرمائشی معنی نویسی کی ایک مثالی نظم "شمع و شاعر" کا مندرجہ ذیل شعر ہے:

فرد قائم ربط ملت سے ہے تنہا کچھ نہیں
موج ہے دریا میں اور بیرون دریا کچھ نہیں[۱]

علامہ اقبال نے لکھا:

"کائنات عالم میں زندگی کی لہر کو میں وسیع بحر تصور کرتا ہوں جس میں چھوٹی موٹی موجیں نامعلوم طور پر معرض وجود میں آتی ہیں۔ یہ موجیں محدود انفرادی حیثیتوں میں ایک دوسرے سے ایسا ربط رکھتی ہیں جو بظاہر نظر نہیں آتا۔ ہر موج بجائے خود ایک عالم ہے (لیبنیز)[۲] تاہم وہ اپنے جیسے دوسرے عالموں کے ساتھ مربوط ہے، (برگسان) زندگی کے ان دو ابتدائی اور اصولی نظریوں کو قائم کرنے میں یورپ کے فلسفیوں کو کئی صدیاں درکار ہوئیں لیکن قرآن مجید اس نظریے کو خوبصورتی کے ساتھ ساتھ ظاہر کرتا ہے۔ خلقکم من نفس واحد[۳] (ہم نے پیدا کیا تم کو نفس واحد سے)۔ یہ ظاہر کرتا ہے ہر موج سمندر میں رہ کر اپنی انفرادی حیثیت رکھتی ہے۔ اور سمندر سے الگ ہو کر اپنا وجود کھو بیٹھتی ہے۔ تھوڑے سے غور سے یہ بات معلوم ہوگی کہ ہر فرد افراد کے اس مجمع عظیم میں اپنے ماحول کا کس قدر ممنون ہے۔ جسم جو ہماری ہستی کو مادی مفہوم میں بطور فرد کے مشخص کرتا ہے،

زبان جو ہم بولتے ہیں ، لباس جو ہم پہنتے ہیں اور بڑی حد تک خیال جو ہم سوچتے ہیں اور مذہب جس پر ہم اپنی زندگی کو منحصر رکھتے ہیں وہ وہ سب اسی جماعت کے اوضاع و اطوار کے پابند ہیں جس میں ہم پیدا ہوئے ہیں ۔"[۴]

یہ خیال بعد میں مثنوی رموز بے خودی میں ادا ہوا :

فرد تا اندر جماعت گم شود
قطرۂ وسعت طلب قلزم شود[۵]

مسئلہ ملکیت زمین کے بارے میں اقبال کے نہایت ترقی اور وسعت یاب خیالات جاوید نامہ (طبع اول ۱۹۳۲ع) کے حصہ فلک عطارد میں بیان ہوئے ہیں :

سرگذشت آدم اندر شرق و غرب
بہر خاکی فتنہ‌های حرب و ضرب
یک عروس و شوہر او ما ہمہ
آن فسونگر بی ہمہ ہم با ہمہ
عشوه‌های او ہمہ مکر و فن است
نی از آن تو نہ از آن من است
در نسازد با تو این سنگ و حجر
این ز اسباب حضر تو در سفر
اختلاط خفتہ و بیدار چیست
ثابتی را کار با سیار چیست؟
حق زمین را جز متاع ما نگفت
این متاع بی بہا مفت است مفت
ده خدایا نکتۂ از من پذیر
رزق و گور از وی بگیر او را مگیر
صحبتش تا کے تو بود و او نبود
تو وجود و او نمود بے وجود
تو عقابی طائف افلاک شو
بال و پر بکشا و پاک از خاک شو
باطن الارض للہ ظاہر است
ہر کہ این ظاہر نبیند کافر است

بعد میں انھوں نے الارض للہ کے عنوان سے ایک اردو قطعہ لکھا جو بال جبریل (طبع اول ۱۹۳۵ع) میں شامل ہے اور اس کا آخری شعر ہے :

دہ خدایا ! یہ زمیں تیری نہیں ، میری نہیں
تیرے آبا کی نہیں ، تیری نہیں میری نہیں[۶]

اب اس مسئلے کی توضیح علامہ مرحوم کے مکتوب مورخہ ۱۱ دسمبر ۱۹۳۴ع میں ملاحظہ ہو جو مولانا راغب احسن کے نام لکھا گیا ۔ اس میں جاوید نامہ کے عنوان ، "ارض ملک خداست" والے اشعار کا حوالہ بھی ہے جن میں سے چند اوپر نقل ہوئے ہیں ۔ اس خط کی مدد سے مسئلہ ملکیت زمین کے بارے میں ایک مفصل مقالہ بلکہ کتاب تیار ہو سکتی ہے ۔ علامہ اپنے خط میں لکھتے ہیں :

"اس بحث میں جو کچھ میرے خیالات ہیں ان کا اظہار جاوید نامہ میں کر چکا ہوں ۔ قرآن پاک میں تو ارض کے متعلق کئی دفعہ آیا ہے کہ الارض للہ[۷] اور حضرت آدم سے بھی یہی کہا گیا کہ تمھارے لیے ارض مستقر اور متاع یعنی فائدے کی چیز ہے ۔ اسلام کے نزدیک ملکیت صرف اللہ کی ہے ۔ مسلمان صرف اس چیز کا امین ہے جو اس کے سپرد کی گئی ہے ۔ میری رائے میں اگر کوئی مسلمان اپنی پرائیویٹ زمین وغیرہ کا غلط استعمال کرے تو حاکمیت اسلامیہ کا حق ہے کہ وہ اس سے باز پرس کرے ۔ یہی وہ نکتہ ہے اسلام کا جس کو یورپ میں مسولینی نے خوب سمجھا ہے ۔

غالباً امام محمد یا ابو یوسف سے خلفائے عباسیہ میں سے کسی نے فتویٰ زمین کی ملکیت کے متعلق طلب کیا تھا تو انھوں نے یہ فرمایا تھا کہ زمین اس کی ملکیت ہے جو اس کو زندہ رکھ سکے ۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ زمین کا مالک امام کے نزدیک وہی ہے جو حقیقت میں اپنی محنت سے اسے کاشت کرتا ہے نہ وہ شخص کہ گھر میں بیٹھا بٹائی لیتا ہے ۔ حضور رسالت مآب نے تو حیوانوں پر بھی شفقت کی ہے اور حکم دیا ہے "المرعی للہ و رسولہ" یعنی چراگاہیں اللہ اور اس کے رسول کی ملکیت ہیں کسی شخص کی پرائیویٹ ملکیت نہیں ہیں ۔ علی ہذا القیاس بعض احادیث میں دو منزلہ مکان بنانے سے بھی منع فرمایا گیا ہے غرضیکہ اس معاملے میں مفصل بحث اور ریسرچ کی ضرورت ہے اس پر آج تک کسی نے نہیں لکھا ۔ مسلمان علماء اپنی غفلت

سے اسلامی عقائد پر بحث مباحثے کرتے رہے اور اسلام کے معاشرتی نظام کی طرف کسی نے (شاید سوائے شاہ ولی اللہ کے) توجہ نہیں کی۔ اب اس زمانے میں معاشرتی نظام اسلام کی تفصیلات کی ضرورت ہے کیونکہ لوگ موجودہ زمانے کے اقتصادی سوالات کی وجہ سے عقائد مابعد الطبیعی میں دلچسپی نہیں لیتے۔ بحیثیت مذہب کے اسلام کی کامیابی کا دار و مدار اس پر ہے کہ اس کے معاشرتی نظام کی افضلیت زمانۂ حال کے نظاموں پر ثابت کی جائے۔ یورپ اور اسلام کی رقابت ہمیشہ رہی ہے مگر اس سے پہلے اس کا انتہائی نقطہ حروب صلیبیہ تھا اب یورپ اور اسلام کی جنگ تلواروں کی نہیں بلکہ معاشرت کے نظاموں کی ہو گی۔ یعنی فسطائیت، بولشزم اور اسلام وغیرہ Plans پر معرکہ آرا ہوں گے۔ مسلمانوں میں تو اس وقت اس مطلب کے آدمی موجود نہیں کیا عجب یورپ کے مفکر خود اس نظام کا انکشاف کر لیں۔ یہ امر مشکل بہت ہے کیونکہ مذہب اسلام پر قرون اولیٰ سے ہی مجوسیت اور یہودیت غالب آئی یعنی اسلام کے اصل افکار کو یہودی اور مجوسی افکار نے عوام کی نگاہوں سے چھپا لیا۔ میری ناقص رائے میں اسلام آج تک بے نقاب نہیں ہوا۔ افسوس کہ علالت کی وجہ سے آپ کو طویل خط نہیں لکھ سکتا جو کچھ میں نے لکھا ہے محض اشارات ہیں ان کی تفصیل اگر آپ سامنے ہوتے تو زبانی عرض کرتا۔ جاوید نامہ کے مختلف مقامات پر اس مسئلے کے مختلف پہلو آئے ہیں اس کو شروع سے آخر تک پھر پڑھیے آپ کی آگاہی کے لیے یہ بھی لکھ دیتا ہوں کہ قرآن نے تقسیم جائیداد کے متعلق جو قاعدہ دیا ہے اس کا اطلاق (میری ناقص رائے میں) زمین پر نہیں ہوتا۔ یہ قاعدہ صرف جائیداد منقولہ کے لیے ہے۔ مگر علماء کی رائے مختلف ہے اور مسلمانوں کی پریکٹس بھی اس بارے میں جیسا کہ آپ کو معلوم ہے مختلف ہے۔" [۸]

جاوید نامہ کے مذکورہ حصے (فلک عطارد) میں اور بعض مقامات پر ملکیت کے امانت اللہ ہونے کا ذکر ہے جس سے انسان بحیثیت امین استفادہ کرنے کا مجاز ہے "ارمغان حجاز" کی نظم "ابلیس کی مجلس شوریٰ" میں ہے:

اس سے بڑھ کر اور کیا فکر و عمل کا انقلاب؟
بادشاہوں کی نہیں، اللہ کی ہے یہ زمیں

اقبال نے مقننہ پنجاب کا رکن ہونے کے دور میں (۱۹۲۶-۱۹۲۹ء) اس ضمن میں بڑی زمینداریوں کے خلاف تقریریں کیں۔ انھوں نے حکومت سے مطالبہ کیا تھا کہ نصف سرکاری زمین کاشتکاروں کو فروخت کی جائے اور قیمت اقساط میں وصول کی جائے انھوں نے بڑے زمینداروں کا مالیہ بڑھانے اور معمولی اراضی رکھنے والوں کا لگان معاف کر دینے کا مطالبہ بھی کیا تھا۔[۹]

دورہ افغانستان میں اکتوبر ۱۹۳۳ء کو کابل میں تقریر کرتے ہوئے سید سلیمان ندوی نے فرمایا تھا:

"سیاسی حالات ہمیشہ بدلتے رہتے ہیں اور سیاسی تعلقات ٹوٹتے اور جڑتے رہتے ہیں لیکن علمی و ادبی تعلقات دائم برقرار رہتے ہیں۔ سلطان محمود غزنوی کی تلوار عرصہ ہوا کہ ٹوٹ گئی اور اس کی فتوحات کے اوراق صدیاں ہوئیں بکھر گئے لیکن حکیم سنائی غزنوی کا قلم اب تک باقی اور موجود ہے اور ان کی ادبی فتوحات کے اوراق کا شیرازہ اب تک منتشر نہیں ہوا ہے۔۔۔ اہل سیاست کو ان کی شعبدہ بازیوں میں مصروف رہنے دیجیے اور آئیے کہ ہم علم و فن کے نام سے پیمان محبت و دوستی کو تازہ اور عہد رفاقت و آشنائی کو مستحکم کریں اور ہم دونوں اپنے اپنے وطن کے اندر رہ کر علم و ادب کے ایک جدید مشرق کی تعمیر میں دوش بدوش کام کریں۔"[۱۰]

سفر افغانستان میں سید سلیمان ندوی، علامہ اقبال اور کئی دوسرے حضرات ساتھ تھے تواردِ خیالات کی یہ کیفیت دلچسپ ہو سکتی ہے کہ اس دوران یا کچھ بعد میں کہے گئے اشعار اقبال میں یہ مضامین ملتے ہیں۔ ان کے ہاں جہاں ایک مشرق نو کی تعمیر کا جذبہ کار فرما ہے وہاں انھوں نے شہاب الدین غوری، قطب الدین ایبک اور امیر خسرو کے حوالے سے وہ بات کہی ہے جو اوپر کے اقتباس میں سلطان محمود اور سنائی کے حوالے سے کہی گئی تھی:

رہے نہ ایبک و غوری کے معرکے باقی
ہمیشہ تازہ و شیریں ہے نغمۂ خسرو[۱۱]

———

سوز و ساز و درد و داغ از آسیاست
هم شراب و هم اباغ از آسیاست

عشق را ما دلبری آموختیم
شیوۂ آدم گری آموختیم

خیز و از کار امم بکشا گرہ
نشۂ افرنگ را از سر بنہ

نقشے از جمعیت خاور فگن
واستان خود را ز دست اہرمن[۱۲]

انجمن ادبی کابل کے محولہ بالا جلسے میں تقریر کرتے ہوئے علامہ اقبال نے فرمایا تھا :

"میرا عقیدہ ہے کہ آرٹ یعنی ادبیات یا شاعری یا مصوری یا موسیقی یا معماری ، ان میں سے ہر ایک فن زندگی کا معاون و خدمت گار ہے - اس بنا پر میں آرٹ کو ایجاد و اختراع سمجھتا ہوں نہ کہ محض آلۂ تفریح - شاعر قوم کی زندگی کی بنیاد کو آباد بھی کر سکتا ہے اور برباد بھی - اس وقت جب کہ حکومت یہ کوشش کر رہی ہے کہ موجودہ زمانے میں افغانستان کی تاریخ ایک نئی زندگی کے میدان میں داخل ہو تو اس ملک کے شعرا پر لازم ہے کہ وہ نوجوان قوم کے سچے راہنما بنیں ، زندگی کی عظمت و بزرگی کی بجائے موت کو زیادہ بڑھا کر نہ دکھائیں کیونکہ جب آرٹ موت کا نقشہ کھینچتا ہے اور اس کو بڑھا چڑھا کر دکھاتا ہے اس وقت وہ سخت خوفناک اور بربادکن ہو جاتا ہے اور جو حسن قوت سے خالی ہو وہ محض پیام موت ہے :

دلبری بے قاہری جادو گری است
دلبری با قاہری پیغمبری است[۱۳]

... شعر کا کمال بعض لوگوں پر برا اثر مرتب کرتا ہے کسی قوم کی زندگی میں موقوف علیہ چیزیں محض شکل و صورت نہیں ہیں بلکہ جو چیز حقیقتاً قوم کی زندگی کے ساتھ تعلق رکھتی ہے وہ تخیل ہے جس کو شاعر قوم کے سامنے پیش کرتا ہے اور وہ بلند نظریات ہیں جن کو وہ اپنی قوم میں پیدا کرنا چاہتا ہے قومیں شعرا کی دستگیری سے پیدا ہوتی ہیں اور اہل سیاست کی پامردی سے نشوونما پا کر مر جاتی ہیں[۱۴] پس میری خواہش ہے کہ افغانستان کے شعرا اور انشا پرداز اپنے ہم عصروں میں ایسی روح

پھونکیں جس سے وہ اپنے آپ کو پہچان سکیں ۔ جو قوم ترقی کے راستے پر چل رہی ہے اس کی انائیت خاص تربیت کے ساتھ وابستہ ہوتی ہے مگر وہ تربیت جس کا خمیر احتیاط سے اٹھایا جائے پس اس انجمن کا کام یہ ہے کہ نوجوانوں کے افکار کو ادبیات کے ذریعے سے متشکل کرے اور ان کو ایسی روحانی صحت بخشے کہ وہ بالآخر اپنی خودی کو پا کر اور قابلیت بہم پہنچا کر پکار اٹھیں کہ :

دو دستہ تیغم و گردون برہنہ ساخت مرا
فسان کشید و بروی زمانہ آخت مرا
من آن جہان خیالم کہ فطرت ازلی
جہان بلبل و گل را شکست و ساخت مرا
می جوان کہ بہ پیمانۂ تو می ریزم
زراوق است کہ جام و سبو گداخت مرا
نفس بہ سینہ گدازم کہ طائر حرمم
توان ز گرمی آواز من شناخت مرا[۱۴]

شعر کے ملت سازی کے کام میں موثر ہونے نیز علوم و فنون اور فنون لطیفہ کے زندگی کے تابع اور خدمت گزار ہونے کے بارے میں علامہ اقبال اپنی کتابوں میں لکھتے رہے ہیں اور منقولہ بالا اقتباس ایسے اشعار کی توضیح پیش کرتا ہے ۔ ان مباحث کے حامل چند اشعار ملاحظہ ہوں :

غم مخور ای بندۂ صاحب نظر
بر کش آن آہی کہ سوزد خشک و تر

شہر ہا زیر سپہر لاجورد
سوخت از سوز دل درویش مرد

سلطنت نازک تر آمد از حباب
از دمی او را توان کردن خراب

از نوا تشکیل تقدیر امم
از نوا تخریب و تعمیر امم[۱۶]

آگهی از علم و فن مقصود نیست
غنچه و گل از چمن مقصود نیست

علم از سامان حفظ زندگی است
علم از اسباب تقویم خودی است

علم و فن از پیش‌ خیزان حیات
علم و فن از خانه زادان حیات[۱۷]

شعر را مقصود اگر آدم گری است
شاعری هم وارث پیغمبری است[۱۸]

گرم خون انسان ز داغ‌ آرزو
آتش این خاک از چراغ‌ آرزو

از تمنا مے بجام آمد حیات
گرم خیز و تیز گام آمد حیات
زندگی مضمون تسخیر است و بس
آرزو افسون تسخیر است و بس
زندگی صید افگن و دام آرزو
حسن را از عشق پیغام آرزو
از چه رو خیزد تمنا دم بدم ؟
این نوای زندگی را زیر و بم
هر چه باشد خوب و زیبا و جمیل
در بیابان طلب ما را دلیل
نقش او محکم نشیند در دلت
آرزو ها آفریند در دلت
حسن خلاق بهار آرزوست
جلوه اش پروردگار آرزوست

سینۂ شاعر تجلی زار حسن
خیزد از سینای او انوار حسن
از نگاهش خوب گردد خوب تر
فطرت از افسون او محبوب تر
از دمش بلبل نوا آموخت است
غازہ اش رخسار گل افروخت است
سوز او اندر دل پروانہ ہا
عشق را رنگین ازو افسانہ ہا
بحر و بر پوشیدہ در آب و گلش
صد جہان تازہ مضمر در دلش
در دماغش نادمیدہ لالہ ہا
ناشنیدہ نغمہ ہا ہم نالہ ہا
فکر او با ماہ و انجم ہمنشین
زشت را نا آشنا خوب آفرین
خضر و در ظلمات او آب حیات
زندہ تر از آب چشمش کائنات[١٩]

علامہ اقبال اسلام کے علاوہ دنیا بھر کے نظاموں کو نا تمام اور افراط و تفریط کا شکار مانتے تھے۔ ١٩١٧ء میں برپا ہونے والے روس کے اشتراکی یا بالشویکی نظام کے بارے میں اُن کی یہی رائے تھی ۔ تاہم کسی نظام کے اسلام سے جزواً اثر پذیر ہونے کو بھی وہ فال نیک قرار دیتے تھے ۔ ان کا تاثر یہ تھا کہ نظام اشتراکیت شاید "لا" کی حد سے گزر کر "الا" کے مقام کی طرف آ جائے اور ایمان و دین کے خلاف اپنی موجودہ متشدد روش ترک کر دے ۔ اس خاطر انھوں نے بانگ درا کی نظم "خضر راہ" اور پیام مشرق کی بعض نظموں میں سرمایہ دارانہ استحصالی نظام کے مقابلے میں اشتراکیت کو اپنے معاشی پروگراموں کی بنا پر بہتر قرار دیا ۔ مگر اس جزوی تقابل کو بعض لوگوں نے اقبال کی اشتراکیت دوستی قرار دے دیا ۔ اس ضمن میں روزنامہ زمیندار، کی ٢٣ جون ١٩٢٣ء کی اشاعت میں شامل ایک مضمون کے جواب میں دوسرے روز کے اخبار میں علامہ اقبال نے ایک بیان شائع کروایا اور صورت حال واضح کی ۔ اس مضمون کا ملخص یہ ہے کہ :

۱ - نظام سرمایہ داری معاشی افراط و تفریط کا شکار ہے مگر اشتراکیت بھی کوئی معتدل و متوازن نظام نہیں ۔ معاشی نظام کو اسلام نے ہی اعتدال دیا ہے ۔

۲ - اسلام سرمایہ داری کی بیخ کنی نہیں کرتا ۔ اس قوت کو متوازن بناتا ہے ۔

۳ - اسلام نظام اخوت کے تداول سے اجتماعی مساوات کو وجود میں لاتا ہے ۔

۴ - کوئی مسلمان مجموعی طور پر نظام اشتراکیت کا حامی نہیں ہو سکتا۔ مسلمانوں کو چاہیے کہ وہ نظام سرمایہ داری یا اشتراکیت کے معاشی پہلوؤں پر فریفتہ ہونے کی بجائے قرآن مجید کے مکمل اور معتدل نظام معیشت سے راہنمائی حاصل کریں ۔

۱۹۲۳ء کی لکھی ہوئی علامہ اقبال کی زیر حوالہ تحریر ان کے جاوید نامہ کے حصہ فلک عطارد کے متعلقہ اشعار کی وضاحت کرتی ہے ۔ اس توضیحی بیان سے مربوط چند اشعار ملاحظہ ہوں :

صاحب سرمایہ از نسل خلیل
یعنی آں پیغمبر بے جبرئیل [۲۰]

زانکہ حق در باطل او مضمر است
قلب او مؤمن دماغش کافر است [۲۱]

غربیان گم کردہ اند افلاک را
در شکم جویند جان پاک را
رنگ و بو از تن نگیرد جان پاک
جز بہ تن کاری ندارد اشتراک
دین آں پیغمبر حق ناشناس
بر مساوات شکم دارد اساس
تا اخوت را مقام اندر دل است
بیخ او در دل نہ در آب و گل است [۲۲]

هم ملوکیت بدن را فربہی است
سینۂ بے نور او از دل تہی است
مثل زنبوری کہ بر گل می چرد
برگ را بگذارد و شہدش برد
شاخ و برگ و رنگ و بوی گل ہمان
بر جمالش نالۂ بلبل ہمان

چیست قرآن؟ خواجہ را پیغام مرگ
دستگیر بندۂ بے ساز و برگ
ہیچ خیر از مردک زر کش مجو
لن تنالوا البر حتی تنفقوا[۲۳]
از ربا آخر چہ می زاید؟ فتن
کس نداند لذت قرض حسن
از ربا جان تیرہ دل چون خشت وسنگ
آدمی درندہ بے دندان و چنگ
رزق خود را از زمین بردن رواست
این متاع بندہ و ملک خدا ست[۲۴]
بندۂ مومن امین حق مالک است
غیر حق ہر شی کہ بینی ہالک است[۲۵]
آیت حق از ملوک آمد لگون
قریہ ہا از دخل شان خوار و زبون[۲۶]
آب و نان ماست از یک مائدہ
دودۂ آدم کنفس[۲۷] واحدہ[۲۸]

اب حضرت علامہ کے محولہ بیان کا اقتباس دیکھیں جو ان اشعار کی تفہیم و تعبیر کی خاطر ممد ہوگا:

''میں مسلمان ہوں - میرا عقیدہ ہے اور یہ عقیدہ دلائل و براہن پر مبنی ہے کہ انسانی جماعتوں کے امراض کا بہترین علاج قرآن نے تجویز کیا ہے - اس میں شک نہیں کہ سرمایہ داری کی قوت جب حد اعتدال سے تجاوز کر جائے تو دنیا کے لیے ایک قسم کی لعنت ہے - لیکن دنیا کو

اس کے مضر اثرات سے نجات دلانے کا طریق یہ نہیں کہ معاشی نظام سے اس قوت کو خارج کر دیا جائے ، جیسا کہ بالشویک تجویز کرتے ہیں۔ قرآن کریم نے اس قوت کو مناسب حدود کے اندر رکھنے کے لیے قانون میراث اور زکوٰۃ وغیرہ کا نظام تجویز کیا ہے اور فطرت انسانی کو ملحوظ خاطر رکھتے ہوئے یہی طریق قابل عمل بھی ہے - روسی بالشوزم یورپ کی ناعاقبت اندیشی اور خود غرض سرمایہ داری کے خلاف ایک زبردست رد عمل ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ مغرب کی سرمایہ داری اور روسی بالشوزم دونوں افراط اور تفریط کا نتیجہ ہیں۔ اعتدال کی راہ وہی ہے جو قرآن نے ہم کو بتائی ہے - اور جس کا میں نے اوپر اشارتاً ذکر کیا ہے۔ شریعت حقہ اسلامیہ کا مقصود یہ ہے کہ سرمایہ داری کی بنا پر ایک جماعت دوسری جماعت کو مغلوب نہ کر سکے اور اس مدعا کے حصول کے لیے میرے عقیدے کی رو سے وہی راہ آسان اور قابل عمل ہے جس کا انکشاف شارع علیہ السلام نے کیا ہے۔ اسلام سرمایہ کی قوت کو معاشی نظام سے خارج نہیں کرتا بلکہ فطرت انسانی پر ایک عمیق نظر ڈالتے ہوئے اسے قائم رکھتا ہے اور ہمارے لیے ایک ایسا معاشی نظام تجویز کرتا ہے جس پر عمل پیرا ہونے سے یہ قوت کبھی اپنے مناسب حدود سے تجاوز نہیں کر سکتی۔ مجھے افسوس ہے کہ مسلمانوں نے اسلام کے اقتصادی پہلو کا مطالعہ نہیں کیا ورنہ ان کو معلوم ہوتا کہ اس خاص اعتبار سے اسلام کتنی بڑی نعمت ہے۔ میرا عقیدہ ہے کہ : ''فاصبحتم بنعمتہ اخوانا'' [۲۹] میں اسی طرف اشارہ ہے کیونکہ کسی قوم کے افراد صحیح معنوں میں ایک دوسرے کے اخوان نہیں ہو سکتے جب تک کہ ہر پہلو سے ایک دوسرے کے ساتھ مساوات نہ رکھتے ہوں اور اس مساوات کا حصول بغیر ایک ایسے سوشل نظام کے ممکن نہیں ، جس کا مقصود سرمایہ کی قوت کو مناسب حدود کے اندر رکھ کر مذکورہ بالا مساوات کی تخلیق و تولید ہو اور مجھے یقین ہے کہ خود روسی قوم بھی اپنے موجودہ نظام کے نقائص تجربے سے معلوم کر کے کسی ایسے نظام کی طرف رجوع کرنے پر مجبور ہو جائے گی جس کے اصول اساسی یا تو خالص اسلامی ہوں گے یا ان سے ملتے جلتے ہوں گے۔ موجودہ صورت میں روسیوں کا اقتصادی نصب العین خواہ کیسا ہی کیوں نہ ہو ان کے طریق عمل سے کسی

مسلمان کو ہمدردی نہیں ہو سکتی۔ ہندوستان اور دیگر ممالک کے مسلمان جو یورپ کی پولیٹیکل اکانومی پڑھ کر مغربی خیالات سے فوراً متاثر ہو جاتے ہیں ان کے لیے لازم ہے کہ اس زمانے میں قرآن کریم کی اقتصادی تعلیم پر نظر غائر ڈالیں۔ مجھے یقین ہے کہ وہ اپنی تمام مشکلات کا حل اس کتاب میں پائیں گے۔"[۳۰]

اقبالیات کا ایک موضوع مذہب اور سائنس کا اختلاف اور اتحاد ہے۔ علامہ اقبال نے اس موضوع پر بہت لکھا ہے کہ اسلام کی رو سے دین محیط کل ہے اور علم و سائنس کی دین سے کوئی مغائرت نہیں۔ مغائرت دراصل مسیحی نقطہ نظر اور مذہب میں نظر آتی ہے۔ اسلام کو سائنس کے بدلتے ہوئے نظریات کے مطابق کھینچ تان کر پیش کرنے کی ضرورت نہیں۔ دراصل سائنس یا علم کے صحیح ہونے کی دلیل یہ ہے کہ وہ ذہن کی صداقتوں سے ہم آہنگ ہو سکے۔ علامہ اقبال پہلے اسلام اور تمدن جدید میں ہم آہنگی پیدا کرنے کے لیے تدبیریں سوچتے رہے اور بعد میں انھوں نے سوچا کہ تمدن جدید کو اسلام سے قریب تر کرنے کی سعی کرنا انسب ہے اس ضمن میں حضرت علامہ کے نثری بیانات اور تحریریں ۱۹۲۷ء اور ۱۹۳۳ء سے مربوط ہیں۔ پہلے ان کے بعض اشعار بغرض حوالہ نقل کر دیں:

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

———

علم بے عشق از طاغوتیان
علم با عشق است از لاہوتیان[۳۱]

———

علم اشیا خاک ما را کیمیاست
آہ! در افرنگ تاثیرش جداست
عقل و فکرش بے عیار خوب و زشت
چشم او بے نم، دل او سنگ و خشت
علم از و رسواست اندر شہر و دشت
جبرئیل از صحبتش ابلیس گشت

دانش افرنگیان تیغے بدوش
در هلاک نوع انسان سخت کوش
باخسان اندر جهان خیر و شر
در نسازد مستی علم و هنر
آه از افرنگ و از آئین او
آه از اندیشهٔ لا دین او
علم حق را ساحری آموختند
ساحری نے ، کافری آموختند
هر طرف صد فتنه می آرد نفیر
تیغ را از پنجهٔ رهزن بگیر
اے که جاں را باز می دانی ز تن
سحر این تهذیب لادینی شکن
روح شرق اندر تنش باید دمید
تا بگردد قفل معنی را کلید
عقل اندر حکم دل یزدانی است
چون ز دل آزاد شد شیطانی است[۳۲]

در این عالم بهشت خرمی هست
بشاخ او ز اشک من نمی هست

نصیب او هنوز آں ها و هو نیست
که او در انتظار آدمی هست

بنده او را جوان پاکبازی
سرورش از شراب خانه سازی
قوی بازوی او مانند حیدر
دل او از دو گیتی بے نیازی

بیا ساقی بگردان جام مے را
ز مے سوزنده تر کن سوزنی را

دگر آن دل بنہ در سینۂ من
کہ پیچم پنجۂ کاوس و کے را

گلستانے ز خاک من بر انگیز
نم چشمم بخون لالہ آمیز
اگر شایان نیم تیغ علی را
نگاہی دہ چو شمشیر علی تیز

مسلمان تا بساحل آرمید است
خجل از بحر و از خود ناامید است
جز این مرد فقیری درد مندی
جراحت ہای پنہانش کہ دید است[۲۳]

حضرت علامہ کے بیانات کے یہ اقتباسات اس ضمن میں بڑی عمدہ راہنمائی پیش کرتے ہیں :

''مذہب ، فلسفہ ، طبیعیات اور دیگر علوم و فنون سب کے سب مختلف راستے ہیں جو ایک ہی منزل مقصود پر جا کر ختم ہوتے ہیں - مذہب اور سائنس کے تصادم کا خیال اسلامی نہیں کیونکہ سائنس یعنی علوم جدیدہ اور فنون حاضرہ کے باب کھولنے والے تو مسلمان ہی ہیں اور اسلام ہی نے انسان کو منطق کا استقرائی طریق سکھایا اور علوم کی بنیاد نظریات اور مناسبات پر پرکھنے کے طریق کو مسترد کرنے کی تعلیم دی اور یہی بات علوم جدیدہ کی پیدائش کا باعث ہوئی - ڈاکٹر ولیم جان ڈریپر کی مشہور و معروف کتاب 'معرکہ' مذہب و سائنس' (ترجمہ از مولانا ظفر علی خان) اصل میں مذہب اور سائنس کی ہنگامہ آرائی کی مظہر نہیں بلکہ عیسائیت اور سائنس کے تصادم کی تاریخ ہے - اس تصادم کی وجہ یہ تھی کہ یورپ میں علماء اور حکماء مسلمانوں کی علمی ترقی سے متاثر ہوئے تو اہل فرنگ کے خیالات میں زبردست انقلاب پیدا ہونے لگا اور رومن کیتھولک مذہب والے اسی علمی انقلاب سے متصادم ہوئے - ڈاکٹر ڈریپر نے اسی انقلاب کی تاریخ لکھ دی -

سائنس کا مذہب کے ساتھ تصادم کا خیال غیر اسلامی ہے - قرآن کریم کے

ہر صفحے پر انسان کو مشاہدے اور تجزیہ سے علم حاصل کرنے کی تلقین کی گئی ہے ۔ اور منتہائے نظر یہ بتایا گیا ہے کہ قوائے فطرت کو مسخر کیا جائے ۔ چنانچہ قرآن پاک تو صاف الفاظ میں یہ تعلیم دیتا ہے کہ اگر وہ قوائے فطرت پر غلبہ حاصل کر لیں گے تو ستاروں سے بھی پرے پہنچنے کے قابل ہو جائیں گے ۔ مسلمانوں میں فرقہ معتزلہ اور دیگر فرقوں کے درمیان جو تنازعہ پیدا ہوا تھا وہ اس قسم کا نہ تھا جو یورپ کے روشن دماغ علماء اور تاریک خیال پادریوں کے درمیان پیدا ہوا بلکہ وہ تو ایک علمی بحث تھی جس کا موضوع محض یہ تھا کہ آیا ہمیں الہامی کلام ربانی کو عقل انسانی کے معیار پر پرکھنے کا حق حاصل ہے یا نہیں''۔[۳۴]

...''میں نے اپنے گزشتہ زندگی کے ۳۵ سال اسلام اور موجودہ تہذیب و تمدن کی تطبیق کی تدابیر پر غور و فکر میں بسر کر دیئے ہیں ۔ اور اس عرصے میں یہی میری زندگی کا مقصد و محور رہا ہے ۔ ۔ ۔ میری رائے میں اس بات کو یوں پیش کرنا چاہیے کہ موجودہ تمدن کو کس طرح اسلام کے قریب تر لایا جائے ''۔[۳۵]

اپنی شعری تصانیف پر تبصرہ :

یہ تبصرہ ۴ نومبر ۱۹۳۱ء سے مربوط ہے ۔ اقبال نے اپنی شاعری اور تصانیف پر یہ مختصر تبصرہ لندن کی ایک ادبی انجمن میں دوسری گول میز کانفرنس کے درمیان کیا تھا ۔ اس تبصرے سے اقبال شناسی کے کئی پہلو آسان ہو سکتے ہیں ۔ جاوید نامہ ابھی پریس میں تھا مگر حضرت علامہ نے اسے بھی موضوع بحث بنایا ہے ۔ حضرت علامہ نے خطبہ کے آغاز میں فرمایا :

''بے شک میرے اشعار میں مختلف مسائل کے متعلق فلسفیانہ خیالات موجود ہیں لیکن میرا کوئی منظم و مرتب فلسفہ نہیں ہے ۔ البتہ فلسفے کے ایک مسئلہ یعنی حیات بعد الممات کے ساتھ مجھے خاص دلچسپی رہی ہے میں ایک انسان کے شاندار درخشاں مستقبل پر پختہ یقین رکھتا ہوں اور میرا عقیدہ ہے کہ انسان نظام کائنات میں ایک مستقل عنصر کی حیثیت حاصل کرنے کی صلاحیتوں سے بہرہ ور ہے ۔ یہ عقیدہ میرے خیالات و افکار میں آپ کو عموماً جاری و ساری نظر آئے گا ''۔

چنانچہ حضرت علامہ نے متعدد اشعار اس عقیدے کی توضیح کے سلسلے میں پیش فرمائے اور ان کا انگریزی ترجمہ سنایا جیسے :

این جہان چیست؟ صنم خانۂ پندار من است
جلوۂ او گرو دیدۂ بیدار من است
ہمہ آفاق کہ گیرم بنگاہی او را
حلقۂ ہست کہ از گردش پرکار من است[۳۶]
ہستی و نیستی از دیدن و نادیدن من
چہ زمان و چہ مکان شوخی افکار من است
از فسون کاری دل سیرو سکون غیب وحضور
این کہ غماز و کشایندۂ اسرار من است
آن جہانے کہ درو کاشتہ را می درولد
نور و نارش ہمہ از سبحہ و زنار من است[۳۷]
ساز تقدیرم و صد نغمۂ پنہاں دارم
ہر کجا زخمۂ اندیشہ رسد تار من است
ای من از فیض تو پایندہ نشان تو کجاست ؟
این دو گیتی اثر ماست جہان تو کجاست ؟[۳۸]

اس کے بعد حضرت علامہ نے فرمایا :

''پروفیسر آرنلڈ نے شاعری کی تعریف یہ کی ہے کہ یہ زندگی کا انتقاد (Criticism of life) ہے ۔ میں اس کے ساتھ اتفاق کرتا ہوں ۔ بشرطیکہ محض لائف کا نہیں ، بلکہ ڈیوائن لائف ، کا انتقاد کیا جائے''۔

پھر حضرت علامہ نے ڈیوائن لائف ، کے انتقاد کے اسلوب و انداز کی وضاحت کرتے ہوئے کچھ اشعار مع ترجمہ سنائے ۔

پھر حضرت ممدوح نے اپنی نظموں سے مختلف ٹکڑے اپنی شاعری کے تمام اسلوب و انداز کی وضاحت کے سلسلے میں پیش کیے ۔ سب سے پہلے اردو کی نظم ''حسن'' تھی ۔ آپ نے فرمایا کہ آج سے تقریباً پچیس سال پیشتر کیمرج میں یہ نظم لکھی گئی تھی ۔ اصل خیال ایک جرمن شاعر سے لیا گیا تھا لیکن میں نے اس کو بہت وسیع کر دیا :

خدا سے حسن نے اک روز یہ سوال کیا
جہاں میں کیوں نہ مجھے تو نے لازوال کیا
ملا جواب کہ تصویر خانہ ہے دنیا
شبِ درازِ عدم کا فسانہ ہے دنیا
ہوئی ہے رنگِ تغیر سے جب نمود اس کی
وہی حسین ہے حقیقت زوال ہے جس کی

حضرت نے فرمایا کہ یہاں تک جرمن شاعر کا خیال تھا - آگے جو کچھ ہے وہ میرا ہے :

کہیں قریب تھا ، یہ گفتگو قمر نے سنی
فلک پہ عام ہوئی ، اخترِ سحر نے سنی
سحر نے تارے سے سن کر سنائی شبنم کو
فلک کی بات بتا دی زمیں کے محرم کو
بھر آئے پھول کے آنسو پیامِ شبنم سے
کلی کا ننھا سا دل خون ہو گیا غم سے
چمن سے روتا ہوا موسمِ بہار گیا
شباب سیر کو آیا تھا ، سوگوار گیا ![۳۹]

میری مثنوی 'اسرار خودی' کا ترجمہ پروفیسر نکلسن انگریزی میں کر چکے ہیں - اس لیے اس کے متعلق مجھے کچھ کہنے کی ضرورت نہیں - میری دوسری مثنوی رموز بے خودی ہے ، اسرار خودی فرد کی زندگی سے تعلق رکھتی ہے - رموز بے خودی میں قوموں اور جماعتوں کی زندگی کے اسرار و معارف بیان کیے گئے ہیں - میری تیسری تصنیف پیام مشرق ہے جو گوئٹے کے دیوان کے انداز و اسلوب پر لکھی گئی تھی - اس کے بعض حصوں میں جرمن شاعر ہائنہ اورگوئٹے کا جواب ہے - آغاز میں رباعیات ہیں جو مشہور صوفی شاعر بابا طاہر عریاں کے تتبع میں لکھی گئی ہیں - مثلاً آرٹ اور نیچر کی بحث کے متعلق یہ رباعی :

بہ یزداں روز محشر برہمن گفت
فروغ زندگی تاب شرر بود
ولیکن گر نرنجی با تو گویم
صنم از آدمی پائندہ تر بود

گدای جلوہ رفتی بر سر طور
کہ جان تو ز خود نامحرمی ہست
قدم در جستجوے آدمی زن
خدا ہم در تلاش آدمی ہست[۳۰]

اس کتاب میں یورپین مسائل کے متعلق بھی نظمیں ہیں مثلاً جس زمانے میں سمندروں کی آزادی پر بحث ہو رہی تھی میں نے اس مسئلے کے متعلق لکھا تھا:

بطی می گفت بحر آزاد گردید
چنین فرمان ز دیوان خضر رفت
نہنگی گفت رو ہر جا کہ خواہی
ولے از ما نباید بے خبر رفت[۳۱]

پیام مشرق، کے بعد میری تصنیف 'زبور عجم' شائع ہوئی جس کے تین حصے ہیں۔ اول غزلیات، دوم گلشن راز، سوم بندگی نامہ۔ حصہ اول پھر تین حصوں میں منقسم ہے۔ اول خدا۔ دوم انسان۔ سوم بزم قدرت۔ گلشن راز سے آپ آگاہ ہوں گے اس لیے کہ اس کا انگریزی میں ترجمہ ہو چکا ہے۔ یہ ایران کے مشہور صوفی اور فلسفی محمود شبستری کی مثنوی ہے۔ خراسان کے باشندوں نے محمود سے تیرہ سوال کیے تھے جن کا جواب محمود نے ترتیب وار گلشن راز میں دیا ہے۔ میں نے ان میں سے نو سوال لیے ہیں اور موجودہ زمانے کے مقتضیات و احوال کو مد نظر رکھ کر ان کا جواب دیا ہے۔ اس ضمن میں یورپ کی جمہوریت، مذہب و سیاست کی علیحدگی اور اس قسم کے بہت سے اہم مسائل زیر بحث آ گئے ہیں مثلاً جمہوریت کے متعلق لکھا ہے:

فرنگ آئین جمہوری نہادست
رسن از گردن دیوی کشادست
نوا بی زخمہ و سازی ندارد
ابی طیارہ پروازی ندارد
ز باغش کشت ویرانی نکوتر
ز شہر او بیابانی نکوتر

چو رہزن کاروانی در تگ و تاز
شکمہا بہر نانی در تگ و تاز
روان خوابید و تن بیدار گردید
ہنر با دین و دانش خوار گردید
خرد جز کافری کافر گری نیست
فن افرنگ جز مردم دری نیست
گروہی را گروہی در کمین است
خدایش یارا گر کارش چنیں است
ز من دہ اہل مغرب را پیامی
کہ جمہور است تیغ بی نیامی
چہ شمشیری کہ جانہا می ستاند
تمیز مسلم و کافر نداند
نہ ماند در غلاف خود زمانی
برد جان خود و جان جہانی[۳۲]

مذہب اور سیاست کی علیحدگی کے متعلق لکھا ہے:

بدن را تا فرنگ از جان جدا دید
نگاہش ملک و دیں را ہم دو تا دید
کلیسا سبحۂ پطرس شمارد
کہ او با حاکمی کاری ندارد
بکار حاکمی مکر و فنی بین
تن بی جان و جان بی تنی بین
خرد را با دل خود ہمسفر کن
یکی بر ملت ترکان نظر کن
بہ تقلید فرنگ از خود رمیدند
میان ملک و دین ربطی ندیدند

گلشن راز جدید کے بعد اردو اشعار بھی حضرت علامہ نے سنائے لیکن بندگی نامہ کا ذکر نہ کیا۔ آخر میں فرمایا:

میری تازہ تصنیف جاوید نامہ، مطبع میں جا چکی ہے اور غالباً

ایک دو مہینے میں چھپ جائے گی یہ حقیقت میں ایشیا کی ڈیوائن کامیڈی ہے جیسے ڈینٹے کی تصنیف یورپ کی ڈیوائن کامیڈی ہے اس کا اسلوب یہ ہے کہ شاعر مختلف ستاروں کی سیر کرتا ہوا مختلف مشاہیر کی روحوں سے مل کر باتیں کرتا ہے پھر جنت میں جاتا ہے اور آخر میں خدا کے سامنے پہنچتا ہے - اس تصنیف میں دور حاضر کے تمام جماعتی ، اقتصادی ، سیاسی ، مذہبی ، اخلاقی اور اصلاحی مسائل زیر بحث آگئے ہیں - اس میں صرف دو شخصیتیں یورپ کی آتی ہیں - اول کچنر ، دوم نٹشے ، باقی تمام شخصیتیں ایشیا کی ہیں - ڈینٹے نے اپنا رفیق سفر یا خضر طریق 'ورجل' کو بنایا ہے میرے رفیق سفر یا خضر طریق مولانا روم ہیں - میں اس تصنیف میں سے صرف ایک دو مثالیں بھی پیش کر سکتا ہوں مثلاً چاند میں ہندوستان کے مشہور صوفی (جوگی) وشوامتر سے ملاقات ہوئی جس کا نام میں نے جاوید نامہ میں جہاں دوست رکھا ہے اس لیے کہ وشوامتر کے معنی جہاں دوست کے ہیں - وشوامتر سے جو باتیں ہوئیں انھیں میں نے نہ تا سخن عارف ہندی ، کے عنوان سے پیش کیا اور یہ کہا ہے :

پیر هندی اندکی دم در کشید
باز در من دید و بی تابانہ دید
گفت مرگ عقل ؟ گفتم ترک فکر
گفت مرگ قلب ؟ گفتم ترک ذکر
گفت تن؟ گفتم کہ زاد از گرد رہ
گفت جان ؟ گفتم کہ رمز لا الہ
گفت آدم ؟ گفتم از اسرار اوست
گفت عالم ؟گفتم او خود روبروست
گفت این علم و هنر؟ گفتم کہ پوست
گفت حجت چیست؟گفتم روی دوست
گفت دین عامیان ؟ گفتم شنید
گفت دین عارفاں ؟ گفتم کہ دید
از کلام لذت جانش فزود
نکتہ های دلنشیں بر من کشود[۳۴]

آپ حیران ہوں گے کہ کچنر اس ضمن میں کیسے آ گیا ۔ 'جاوید نامہ' میں کچنر اور فرعون آپس میں باتیں کرتے ہیں ۔ فرعون کچنر کو طعنہ دیتا ہے کہ یورپ کے لوگ بڑے بے رحم اور بے درد ہیں انھوں نے ہماری قبریں تک کھود ڈالی ہیں ۔ کچنر جواب میں کہتا ہے کہ ہمارا مقصد سائنس کی خدمت اور علم الآثار کی خدمت ہے قبریں اس لیے کھودی ہیں کہ معلوم ہو آج سے تین چار ہزار سال قبل دنیا کی حالت کیا تھی ۔ فرعون اس تشریح کے جواب میں کہتا ہے :

قبر ما را علم و حکمت بر کشود
لیکن اندر تربت مہدی چہ بود ؟[۴۴]

''ایک مقام پر میں نے چار الواح لکھے ہیں ۔ لوح بدھ ، لوح مسیح ، لوح زرتشت ، لوح محمدؐ ۔ لوح مسیح میں ٹالسٹائی کا ایک خواب ہے ۔ لوح زرتشت میں اسلامی تصوف کے مشہور مسئلہ فضیلت نبوت بر ولایت یا ولایت بر نبوت کے متعلق بحث ہے ۔ لوح محمد کا مضمون یہ ہے کہ کعبہ میں بت ٹوٹے پڑے ہیں ابو جہل کی روح گریہ و زاری کر رہی ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم سے کہہ رہی ہے کہ انھوں نے ہمارے دین کو برباد کیا ۔ ہماری خاندانی بلند پائیگی زائل کر ڈالی اور مساوات کی تعلیم دینی شروع کر دی جو مزدکیوں سے حاصل کی گئی ۔''[۴۵]

مومن ، نرمی و سختی کا آمیزہ :

اقبال نے کئی اشعار میں مومن کو متخالف اوصاف کا حامل بتایا اور لطف و قہر یا نرمی و سختی اس کی سیرت کے اجزائے خاص بتائے ۔ ان کے نزدیک مومن نرمی و گرمی کا موقع محل جانتا ہے ۔ مثنوی اسرار خودی اور ضرب کلیم کے چند اشعار ملاحظہ فرمائیں ۔ پہلے دو شعر نعت کے ہیں :

لطف و قہر او سراپا رحمتے
آں بیاراں ، ایں باعدا زحمتے
آنکہ بر اعدا در رحمت کشاد
مکہ را پیغام 'لا تشریب' داد[۴۶]

قہاری و غفاری و قدسی و جبروت
یہ چار عناصر ہوں تو بنتا ہے مسلماں
جس سے جگرِ لالہ میں ٹھنڈک ہو وہ شبنم
دریاؤں کے دل جس سے دہل جائیں وہ طوفان

ہو حلقۂ یاراں تو بریشم کی طرح نرم
رزمِ حق و باطل ہو تو فولاد ہے مومن[۳۷]

مومن کی یہ سختی و نرمی ان کے خط مورخہ ۱۲ اکتوبر ۱۹۱۹ء بنام مولانا غلام قادر گرامی میں بڑی دلآویزی کے ساتھ بیان ہوئی ہے اور اس میں سیرت رسول کے ایک واقعہ کا حوالہ بھی ہے :

"شاید نضیر نام کا ایک شخص تھا کہ ہجرت سے پہلے حضور علیہ السلام کو سخت ایذا دیتا تھا۔ فتح مکہ کے بعد جب حضور شہر میں داخل ہوئے تو ایک مجمع عام میں آپ ص نے علی المرتضیٰ کو حکم دیا کہ اس کی گردن اڑا دو۔ ذوالفقار حیدری نے ایک آن میں اس کم بخت کا خاتمہ کر دیا اس کی لاش خاک و خون میں تڑپ رہی تھی لیکن وہ ہستی جس کی آنکھوں میں دوشیزہ لڑکیوں سے زیادہ حیا تھی، جس کا قلب تاثرات لطیفہ کا سرچشمہ تھا جو اہل عالم کے لیے سراپا رحمت و شفقت تھی اس درد انگیز منظر سے مطلق متاثر نہ ہوئی۔ نضیر کی بیٹی نے باپ کے قتل کی خبر سنی تو نوحہ و فریاد کرتی اور باپ کی جدائی میں درد انگیز اشعار پڑھتی ہوئی (یہ اشعار حماسہ میں منقول ہیں) دربار نبویؐ میں حاضر ہوئی۔ اللہ اکبر! اشعار سنے تو حضور اس قدر متاثر ہوئے کہ اس لڑکی کے ساتھ مل کر رونے لگے۔ یہاں تک کہ جوش ہمدردی نے سب سے زیادہ ضبط کرنے والے انسان کے سینے سے بھی آہ سرد نکلوا کے چھوڑی۔ پھر نضیر کی تڑپتی ہوئی لاش کی طرف اشارہ کر کے فرمایا "یہ فعل محمد رسول اللہ کا ہے"۔ اور اپنی روتی ہوئی آنکھ پر انگلی رکھ کر کہا "یہ فعل محمد بن عبداللہ کا ہے"۔ پھر حکم دیا کہ نضیر کے بعد کوئی شخص مکہ میں قتل نہ کیا جائے گا۔

غرض کہ اس طرح مسلم حنیف جذبات متناقض یعنی قہر و محبت کو اپنے

قلب کی گرمی سے تحلیل کرتا ہے اور اس کا دائرہ اثر اخلاقی تناقضات تک ہی محدود نہیں بلکہ تمام طبعی تناقضات پر بھی حاوی ہے - پھر مسلم جو حامل ہے محمدیت کا اور وارث ہے موسویت و ابراہیمیت کا کیونکر کسی شے میں جذب ہو سکتا ہے - البتہ اس زمان و مکان کی مقید دنیا کے مرکز میں ایک ریگستان ہے جو مسلم کو جذب کر سکتا ہے - اور اس کی قوت جاذبہ بھی ذاتی اور فطری نہیں بلکہ مستعار ہے ایک کف پا سے ، جس نے اس ریگستان کے چمکتے ہوئے ذروں کو کبھی پامال کیا تھا" -[۴۸]

مولانا گرامی کے نام ۸ فروری ۱۹۱۷ء کے مرقومہ اپنے خط میں علامہ مرحوم مثنوی رموز بیخودی کے چند اشعار کی توضیح پیش کرتے ہیں - موجودہ متن کی صورت میں وہ اشعار مع نثری توضیح ملاحظہ ہوں :

شریعت اسلامیہ کا ایک مشہور مسئلہ ہے کہ جنگ کے دوران اگر دشمن صلح کے خیال سے اپنے قلعے اور حصار توڑ ڈالے اور اپنی فوج کو پراگندہ کر دے اور بعد میں اس کا خیال صلح غلط ثابت ہو یعنی صلح نہ ہو تو مسلمانوں کو چاہیے کہ اس پر حملہ نہ کریں جب تک کہ وہ بار دیگر اپنی فوجوں کو مرتب نہ کر لے اور اپنے قلعوں کو تعمیر نہ کر لے - اس مسئلے اور اس کے مفہوم کو میں نے مندرجہ ذیل اشعار میں نظم کیا ہے :

روز هیجا لشکر اعدا اگر
بر گمان صلح گردد بے خطر
گیرد آسان روزگار خویش را
بشکند حصن و حصار خویش را

تا نگیرد باز کار او نظام
تاختن بر کشورش آمد حرام
سر این فرمان حق دانی کہ چیست؟
زیستن اندر خطرها زندگیست
شرع میخواهد کہ چون آئی بجنگ
شعلہ گردی واشگافی کام سنگ
آزماید قوت بازوی تو
می نهد الوند پیش روی تو

باز گوید سرمہ ساز الوند را
از تف خنجر گداز الوند را
نیست میش نا توانی لاغری
در خور سر پنجۂ شیر نری[۴۹]

ایک خط میں وہ اپنے مندرجہ ذیل اردو شعر کو فارسی شعر کا ترجمہ بتاتے ہیں :

سعیٔ پیہم ہے ترازوئے کم و کیفِ حیات
تیری میزاں ہے شمار سحر و شام ابھی[۵۰]، [۵۱]

اس کی وضاحت بزبان شاعر یوں ہے :

"میرا مقصود اس شعر سے یہ ہے کہ زندگی سحر و شام کی تعداد کے مجموعے کا نام نہیں ہے بلکہ اس کا معیار سعی پیہم ہے اس کو دنوں کے ترازو میں نہ تولنا چاہیے جیسا کہ عام طور پر لوگ کرتے ہیں۔ جب کوئی پوچھے کہ فلاں آدمی کی عمر کتنی ہے تو جواب ملتا ہے اتنے سال اتنے مہینے۔ یہ جواب صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ جواب ایام یعنی سحر و شام کے شمار کا نتیجہ ہے"۔[۵۲]

مثنوی رموز بیخودی کے چند متروک اشعار مع توضیح ملاحظہ ہوں :

"آج کل کے جھوٹے صوفیہ پر ۔ ۔ ۔ ۔ چند اشعار ملاحظہ ہوں۔ مقصود ان اشعار کا یہ ہے کہ ان لوگوں نے عرس کو حج تصور کر لیا ہے اور اس طرح حرمین کے حقوق تلف کر کے چھوٹی چھوٹی جماعتیں حلقہ اسلام کے اندر بنا لی ہیں جس کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ جمعیت حقہ اسلامی اصلی صورت میں قائم نہیں رہی :

اے کہ بر بیت الحرم بیداد کرد
اے کہ مسلم را حجے ایجاد کرد
عرس را عرس از گراں ، پائی شمرد
تا حق بطحا و یثرب ہم ببرد
حکمت ایں سادہ' آساں گزار
حلقہ' را داد مرکز صد ہزار

از میان حلقۂ صد حلقہ رست
نقش دور ما ہجوم نقطہ شست[۵۳]

مثنوی رموز بیخودی کے ہی ایک دوسرے شعر کی توضیح شاعر نے یوں پیش کی ہے :

''مسلمانوں کا کعبہ کے طواف سے متحد ہونا اور اس مرکز توحید کا قوم کے قلوب کی کیفیات کا آئینہ دار ہونا ایک مشکل مضمون ہے۔ اس کو اس شعر میں ادا کیا ہے :

ملت بیضا ز طوفش یک نفس
ہمچو صبح آفتاب اندر قفس

''طواف کعبہ کا نظارہ اور مسلمانوں کا اس کا محافظ ہونا بھی اس میں مخفی ہے ۔ لفظ 'بیضا' ملاحظہ طلب ہے۔''[۵۴]

۱۹۲۲ء اور ۱۹۲۳ء کے دو خطوں میں اقبال نے اپنی نظم خضر راہ کے جوش بیان کی کمی وغیرہ کا دفاع کیا ہے ۔ ایک خط میں وہ شخصیتِ خضر کے حوالے سے یوں لکھتے ہیں :

''اس نظم کا بیشتر حصہ خضر کی زبان سے ادا ہوا ہے ۔ اور خضر کی شخصیت ایک خاص قسم کی شخصیت ہے وہ عمر دوام کی وجہ سے زیادہ تجربہ کار آدمی ہے اور تجربہ کار آدمی کا یہ خاصہ ہے کہ اس کی قوت متخیلہ کم ہوتی ہے اور اس کی نظر حقائق واقعی پر جمی رہتی ہے اس کے بیان میں اگر تخیل کی رنگینی ہو تو وہ فرض راہنمائی ادا کرنے سے قاصر رہے گا ۔ اس کے کلام میں پختگی اور حکمت تلاش کرنی چاہیے نہ تخیل اور خاص کر اس حالت میں جبکہ اس سے ایسے معاملات میں راہنمائی طلب کی جائے جن کا تعلق سیاست اور اقتصادیات سے ہو۔ قرآن شریف کی سورہ کہف پڑھیے اور حضرت موسیٰؑ اور خضرؑ کے قصے کو ملاحظہ فرمائیے تو آپ کو معلوم ہوگا کہ خدا تعالیٰ نے خضر کی اس خصوصیت کو کس خوبی سے ملحوظ رکھا ہے ۔ خضر کی طرف جو کلام منسوب کیا جائے ، اس میں رنگینی پیدا کی جا سکتی ہے ، مگر وہ خضر کا کلام نہ رہے گا بلکہ نظیری کا یا عرفی کا کلام ہوگا ۔ ۔ ۔''[۵۵]

۲۹ مئی ۱۹۲۳ء کو اس ضمن میں انھوں نے سید سلیمان ندوی کو لکھا تھا :

"خضر راہ کے - - - - جوش بیان کے متعلق جو کچھ آپ نے لکھا صحیح ہے مگر یہ نقص اس نظم کے لیے ضروری تھا - (کم از کم میرے خیال میں) جناب خضر کی پختہ کاری ان کا تجربہ اور واقعات و حوادث پر ان کی نظر ان سب باتوں کے علاوہ ان کا انداز طبیعت جو سورہ کہف سے معلوم ہوتا ہے اس بات کا مقتضی تھا کہ جوش اور تخیل کو ان کے ارشادات میں کم دخل ہو - اس نظم کے بعض بند میں نے خود نکال دیے محض اسی وجہ سے کہ ان کا جوش بیان بہت بڑھا ہوا تھا اور جناب خضر کی طبیعت سے موافقت نہ رکھتا تھا یہ بند اب کسی اور نظم کا حصہ بن جائیں گے -"[۵٦]

۱۹۱۰ء میں علامہ اقبال نے علی گڑھ کے سٹریچی ہال میں ایک خطبہ بزبان انگریزی دیا تھا عنوان اس کا "مسلم معاشرے ، ایک عمرانی مطالعہ"[۵۷] تھا - مولانا ظفر علی خان کے قلم سے اس کا اردو ترجمہ بھی ، ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر ، کے عنوان سے موجود و متداول ہے اس میں کئی موضوعات زیر بحث آئے ہیں جن میں ایک ملت مسلمہ کی مخصوص ہیئت ترکیبی اور اس ملت کی جداگانہ قومیت ہے - اقبال نے مسلم معاشرے و مسلم ثقافت کی وحدت اور مسلم معاشرے کی حیات کے تسلسل پر اظہار خیال کیا اور آخر میں امت مسلمہ کے جداگانہ امتیاز بیان کیے ان کے خطبے کا یہ حصہ مثنوی رموز بیخودی وغیرہ کے مربوط حصوں کی وضاحت پیش کرتا ہے پہلے خطبے کا زیر بحث حصہ ملاحظہ کریں :

"...میں چند تمہیدی امور پر بحث کرنا چاہتا ہوں اس لیے کہ یہ بحث میرے نزدیک جماعت مسلمین کے متعلق کسی قطعی نتیجہ پر پہنچنے کے لیے ضروری ہے یہ امور جن پر میں ترتیب وار نظر ڈالوں گا حسب ذیل ہیں :

۱ - جماعت المسلمین کی ہیئت ترکیبی -

۲ - اسلامی تمدن کی یک رنگی -

۳ - اس سیرت کا نمونہ جو مسلمانوں کی قومی ہستی کے تسلسل کے لیے لازمی ہے -

اول مسلمان اور دنیا کی دوسری قوموں میں اصولی فرق یہ ہے

کہ قومیت کا اسلامی تصور دوسری اقوام کے تصور سے بالکل مختلف ہے ہماری قومیت کا اصل اصول نہ اشتراک زبان ہے نہ اشتراک وطن نہ اشتراک اغراض اقتصادی بلکہ ہم لوگ اس برادری میں جو جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے قائم فرمائی تھی اس لیے شریک ہیں کہ مظاہر کائنات کے متعلق ہم سب کے معتقدات کا سرچشمہ ایک ہے اور جو تاریخی روایات ہم سب کو ترکہ میں پہنچی ہیں وہ بھی ہم سب کے لیے یکساں ہیں۔ اسلام تمام مادی قیود سے بیزاری ظاہر کرتا ہے اور اس کی قومیت کا دار و مدار ایک خاص تہذیبی تصور پر ہے جس کی تجسیمی شکل و جماعت اشخاص ہیں جن میں بڑھنے اور پھیلتے رہنے کی قابلیت طبعاً موجود ہے۔ اسلام کی زندگی کا انحصار کسی خاص قوم کے خصائل مخصوصہ و شمائل مختصہ پر نہیں ہے غرض اسلام زمان و مکان کی قیود سے مبرا ہے اس میں شک نہیں کہ قوم عرب کا جس کے بطن سے اسلام پیدا ہوا اس کی پولیٹیکل نشوونما میں بہت بڑا حصہ ہے۔ لیکن اسلامی علوم و فنون اور فلسفہ و حکمت کے انمول موتیوں کو رولنے کا کام اور ہے جو نفس ناطقہ انسانی کی اعلیٰ زندگی کے کارناموں سے متعلق ہے، یہ کام زیادہ تر غیر عرب اقوام ہی نے انجام دیا۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ اسلام کا ظہور قوم عرب کی زندگی کی تاریخ میں یزداں طلبی کی ایک آنی و عارضی جھلک ہونے کے لحاظ سے گویا برق کی چشمک تھی یا شرار کا تبسم تھا لیکن اسلام کی دماغی توانائیوں کی جولانگاہ عرب نہ تھا بلکہ عجم تھا۔ پس چونکہ اسلام کا جوہر ذاتی بلا کسی آمیزش کے خالص طور پر ذہنی یا تخیلی ہے لہذا کیونکر ممکن تھا کہ وہ قومیت کو کسی خارجی یا حسی اصول مثلاً وطن پر مبنی قرار دینا جائز تصور کرے۔ قومیت کا ملکی تصور جس پر زمانہ حال میں بہت کچھ حاشیے چڑھائے گئے ہیں اپنی آستین میں اپنی تباہی کے جراثیم کو خود پرورش کر رہا ہے اور اس میں شک نہیں کہ اس میں رقابت کے صحیح القوام عناصر کو پھیلا کر (جس تمدن جدید میں بوقلمونی کا پیوند لگایا گیا ہے) دنیا کو تھوڑا بہت فائدہ ضرور پہنچا ہے لیکن بڑی خرابی اس تصور میں یہ ہے کہ اس میں غلو اور افراط کا شاخسانہ نکل آتا ہے۔

اس نے بین الاقوامی قومیتوں کی نسبت غلط فہمی پھیلا رکھی ہے اس نے پولیٹیکل سازشوں اور منصوبہ بازیوں کا بازار گرم کر رکھا ہے اس نے فنون لطیفہ اور علم ادبیہ کو خاص خاص قوموں کی خصوصیات کی میراث قرار دے کر عام انسانی عنصر کو اس میں سے نکال دیا ہے ۔ میں سمجھتا ہوں کہ وطن پرستی کا خیال جو قومیت کے تصور سے پیدا ہوتا ہے ایک طرح سے مادی شئے کا تالیہ ہے جو سراسر اصول اسلام کے خلاف ہے اس لیے کہ اسلام دنیا میں ہر طرح کے شرک خفی و جلی کا قلع قمع کرنے کے لیے نمودار ہوا تھا لیکن اس سے یہ گمان نہ کیا جائے کہ میں جذبہ حب الوطن کا سرے سے مخالف ہوں ۔ ان کے لیے جن کا اتحاد حدود ارض پر مبنی ہو اس جذبے سے متاثر ہونا ہر طرح سے حق بجانب ہے لیکن میں ان لوگوں کے طرز عمل کا یقیناً مخالف ہوں جو اس امر کے معترف ہونے کے باوجود کہ جذبہ حب وطن قومی سیرت کا قیمتی عنصر ہے ہم مسلمانوں کی عصبیت کا نام دھرتے ہیں اور اسے وحشیانہ تعصب کہہ کر پکارتے ہیں حالانکہ ہماری عصبیت ایسی ہی حق بجانب ہے جیسی کہ ان کی وطن پرستی ۔ عصبیت سے بجز اس کے اور کچھ مراد نہیں کہ اصول حب نفسی بجائے اس کے کہ ایک فرد واحد میں ساری و دائر ہو کر ایک جماعت پر اپنا عمل کرتا ہے ۔ حیوانات کی تمام نوعیں کم و بیش ضرور ہوتی ہیں اور دیگر اپنی اپنی انفرادی یا اجتماعی ہستی برقرار رکھتی ہیں تو ضروری ہے کہ ان میں عصبیت موجود ہو ۔ اقوام عالم پر نظر ڈالیے ایک قوم بھی ایسی نہ ہوگی جو پیرایہ عصبیت سے عاری ہو ، کسی فرانسیسی کے مذہب پر نکتہ چینی کیجئے ، وہ بہت ہی کم متاثر ہوگا اس لیے کہ آپ کی نکتہ چینی نے اس اصول کو مس نہیں کیا جو اس کی قومیت کی روح رواں ہے لیکن ذرا اس کے تمدن ، اس کے ملک یا پولیٹیکل سرگرمیوں کے کسی شعبہ کے متعلق اس کی قوم کے مجموعی طرز عمل یا شعار خوردہ گیری کو دیکھیے پھر اس کی جبلی عصبیت کا شعلہ بھڑک نہ اٹھے تو ہم جانیں ۔ بات یہ ہے کہ فرانسیسی کی قومیت کا انحصار اس کے معتقدات مذہبی پر نہیں ہے بلکہ جغرافیائی حدود یعنی اس کے ملک پر ہے پس جب آپ خاص خطہ زمین پر جسے

اس نے اپنے تخیل میں اپنی قومیت کا اصل اصول قرار دے رکھا ہے ، معترض ہوتے ہیں تو آپ اس کی عصبیت کو واجبی طور پر بر انگیختہ کرتے ہیں ۔ لیکن ہماری حالت اس سے بالکل مختلف ہے ۔ ہماری قومیت ایک شے وجود فی الذہن ہے موجود فی الخارج نہیں ہے ۔ بلحاظ ایک قوم ہونے کے ہم جس مرکز پر جمع ہو سکتے ہیں وہ مظاہر آخر پیش کے متعلق ایک خاص قسم کا اشتراقی سمجھوتہ ہے جو ہم نے آپس میں کر رکھا ہے پس اگر کسی کا ہمارے مذہب کو برا کہنا ہماری آتش عصبیت کو برافروختہ کرتا ہے تو میری دانست میں یہ برافروختگی اس فرانسیسی کے غصے سے کچھ کم واجبی نہیں ہے جو اپنے وطن کی برائیاں سن کر بھڑک اٹھتا ہے ۔ عصبیت سے صرف قومی پاسداری مراد ہے دوسری اقوام کو بہ نگاہ تنفر دیکھنا اس کے مفہوم میں داخل نہیں ہے ۔ بزمانۂ قیام انگلستان جب کبھی مجھے کسی خاص مشرق رسم یا طرز خیال کو کسی انگلش لیڈی یا جنٹس کے سامنے بیان کرنے کا اتفاق ہوا تو مجھے یاد نہیں پڑتا کہ اس پر اظہار تعجب نہ کیا گیا ہو جس سے مجھے رہ رہ کر یہ خیال پیدا ہوتا تھا کہ ان لوگوں کے نزدیک ہر غیر انگلش خیال گویا داخل عجائبات قدرت ہے ۔ مجھے انگریزی قوم کا یہ وطیرہ نہایت پسند ہے اس سے یہ نہ سمجھا جائے کہ یہ قوم پیرایہ تخیل سے عاری ہے ۔ جس خاک سے شیکسپئر ، شیلے کیٹس ، ٹینی‌سن اور سوبرن پیدا ہوئے ہوں وہ بھلا خیال آفرینیوں اور ذہانت والے آدمیوں سے کیونکر معرا ہو سکتی ہے البتہ یہ بات ہمیں جاننی پڑتی ہے کہ انگلستان کا طریقہ ماند و بود اور طرز غور و فکر وہاں کے آئین و قوانین اور اس کے رسم و رواج اس ملک کے رہنے والوں کی زندگی کے اجزائے لاینفک بن گئے ہیں ۔

غرض مذہبی خیال بلا اس ذہنی انکار کے جو افراد کی آزادی میں غیر ضروری طور پر دخل انداز ہو ، اسلامی جماعت کی ہیئت ترکیبی کا مدار علیہ ہے ۔ اگسٹس کانٹ کا قول ہے ''چونکہ مذہب ہماری کل ہستی پر حاوی ہے لہذا اس کی تاریخ ہماری نشوونما کی پوری تاریخ ہونی چاہیے ۔''

یہ قول جیسا کہ ہماری قوم پر صادق آتا ہے ویسا کسی اور قوم پر نہیں لیکن یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ اگر اسلامی جماعت کی ہیئت ترکیبی کا انتہائی مدار علیہ محض وہ چند معتقدات ہیں جن کی نوعیت مابعد الطبیعی ہے تو کیا یہ بنیاد نہایت ہی متزلزل نہیں ہے خصوصاً ایسی حالت میں جبکہ علوم جدیدہ تیز پا ترقی کر رہے ہیں اور ہر بات کے حسن و قبح کو پرکھنا اور معقولات اور منطقی استدلال سے قدم قدم پر کام لینا ان علوم کا خلاصہ قرار دیا گیا ہے ۔ مشہور فرانسیسی مستشرق رینان کا یہی خیال تھا اور دبے الفاظ میں اس نے یہ امید ظاہر کی تھی کہ اسلام ایک دن دنیا کے ایک بڑے حصے کی عقلی اور اخلاقی پیشوائی کے منصب اعلیٰ سے گر جائے گا ۔ جن اقوام کی اجتماعی زندگی کا اصل اصول حدود ارضی سے وابستہ ہو انہیں معقولات سے خائف نہ ہونا چاہیے لیکن ہمارے حق میں یہ ایک خطرناک دشمن ہے اس لیے کہ یہ اس اصول کو مٹانا چاہتا ہے جس پر ہماری قومی ہستی مبنی ہے اور جس نے ہمارے اجتماعی وجود کو قابل فہم بنا رکھا ہے ۔ تعقل دراصل تجزیہ ہے اور اس لیے معقولات سے اس قومی شیرازہ کے بکھر جانے کا اندیشہ ہے جو مذہبی قوت کا باندھا ہوا ہے اگرچہ اس میں شک نہیں کہ ہم معقولات کا توڑ عقلی حربوں سے کر سکتے ہیں لیکن میں جس بات پر زور دینا چاہتا ہوں وہ یہ ہے کہ اعتقاد یعنی ہمہ گیر وفاق کا وہ نقطہ جس پر ہماری جماعت کی وحدت منحصر ہے ۔ ہمارے لیے اپنے مفہوم کے لحاظ سے عقلی نہیں بلکہ قومی ہے مذہب کو فلسفہ نظری بنانے کے لیے کوشش کرنا میری رائے میں بے سود محض بلکہ لغو و مہمل ہے ۔ اس لیے کہ مذہب کا مقصد یہ نہیں کہ انسان بیٹھا ہوا زندگی کی حقیقت پر غور کیا کرے بلکہ اس کی اصلی غایت یہ ہے کہ زندگی کی سطح کو بتدریج بلند کرنے کے لیے ایک مربوط اور متناسب عمرانی نظام قائم کیا جائے ۔ مذہب سیرت انسانی کا ایک نیا اسلوب یا نمونہ پیدا کر کے اس شخص کے اثر کے لحاظ سے جو اس سیرت کا مظہر ہے اس نمونے کو دنیا میں پھیلانا چاہتا ہے لہذا اس پر مابعد الطبیعیات کا اطلاق ہوتا ہے ۔ میری مراد ان تمام باتوں سے جو اوپر بیان کی گئی ہیں یہ ہے کہ اسلام کی حقیقت ہمارے لیے یہی نہیں کہ وہ ایک مذہب ہے بلکہ اس سے بہت بڑھ کر ہے ۔ اسلام میں قومیت کا مفہوم خصوصیت کے ساتھ چھپا ہوا ہے اور ہماری قومی زندگی کا تصور اس وقت تک ہمارے ذہن میں نہیں

آ سکتا جب تک کہ ہم اصول اسلام سے پوری طرح باخبر نہ ہوں بالفاظ دیگر اسلامی تصور ہمارا وہ ابدی گھر ہے یا وطن ہے جس میں ہم اپنی زندگی بسر کرتے ہیں - جو کنبت انگلستان کو انگریزوں اور جرمنی کو جرمنوں سے ہے وہ اسلام کو ہم مسلمانوں سے ہے جہاں اسلامی اصول یا ہماری مقدس روایات کی اصطلاح میں خدا کی رسی ہمارے ہاتھ سے چھوٹی اور ہماری جماعت کا شیرازہ بکھرا۔

ثانیاً:

"معتقدات مذہبی کی وحدت کو جس پر ہماری قومی زندگی کا دار و مدار ہے ، اگر مضاف سے تعبیر کیا جائے تو اسلامی تہذیب کی یک رنگی بمنزلہ اس کے مضاف الیہ کے ہے ۔"

اب مثنوی رموز بے خودی کے اشعار دیکھیے ۔ خطبے کی توضیح نے انہیں کس قدر آسان کر دیا ہے ۔ بلکہ دیگر کئی شعراء کی شاعری کو بھی :

ملت بیضا تن و جان لا
ساز ما را پردہ گردان لا
لا الہ سرمایہء اسرار ما
رشتہ اش شیرازہء افکار ما
حرفش از لب چون بدل آید همی
زندگی را قوت افزاید همی
نقش او گر سنگ گیرد دل شود
دل گر از یادش نسوزد گل شود
چون دل از سوز غمش افروختیم
خرمن امکان ز آهی سوختیم
آب دلها در میان سینه ها
سوز او بگداخت این آئینہ ها
شعلہ اش چون لالہ در رگهای ما
نیست غیر از داغ او کالای ما
اسود از توحید احمر می شود
خویش فاروق و ابوذر می شود

دل مقام خویشی و بیگانگی ست
شوق را مستی ز هم پیمانگی ست
ملت از یک رنگی دلہاستی
روشن از یک جلوہ ایں سیناستی
قوم را اندیشہ ها باید یکی
در ضمیرش مدعا باید یکی
جذبہ باید در سرشت او یکی
هم عیار خوب و زشت او یکی
گر نباشد سوز حق در ساز فکر
نیست ممکن ایں چنیں انداز فکر
ما مسلمانیم و اولاد خلیل
از ابیکم گیر اگر خواهی دلیل
با وطن وابستہ تقدیر امم
بر نسب بنیاد تعمیر امم ؟
اصل ملت در وطن دیدن کہ چہ ؟
باد و آب و گل پرستیدن کہ چہ ؟
بر نسب نازاں شدن نادانی است
حکم او اندر تن و تن فانی است
ملت ما را اساس دیگر است
ایں اساس اندر دل ما مضمر است
حاضریم و دل بغایب بستہ ایم
پس ز بند ایں و آں وابستہ ایم
رشتہ‌ی ایں قوم مثل انجم است
چوں نگہ هم از نگاہ ما گم است
تیر خوش پیکان یک کیشیم ما
یک نما یک بیں یک اندیشیم ما[۵۸]

حوالے اور حاشیے

۲ - جرمن مفکر اور ریاضی دان گاٹ فریڈ لیبنیز (۱۶۴۶ تا ۱۷۱۶ء) -
۳ - قرآن مجید آیہ ۳۹ سورہ ۶ (۳۹ : ۶) -
۴ - اقبال کے نثری افکار مرتبہ عبدالغفار شکیل ، دہلی ۱۹۷۶ء ص ۱۷۸ ، ۱۷۹ -
۵ - کلیات اقبال ، فارسی طبع مارچ ۱۹۷۸ء شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور - ص ۸۶ -
۶ - کلیات اقبال ، اردو طبع مارچ ۱۹۸۱ء شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور - ص ۴۱۱ -
۷ - قرآن مجید میں انواع و اقسام کے طریقوں سے یہ بیان آیا ہے - متاع اور مستقر ، قرآن مجید ، ۳۶ : ۲ -
۸ - اقبال جہان دیگر مطبوعہ گردیزی پبلشرز (مرتبہ محمد فریدالحق) کراچی ۱۹۸۳ء مکتوب مورخہ ۱۱ دسمبر ۱۹۳۴ء -
۹ - ملاحظہ ہو حضرت علامہ کی مقننہ پنجاب میں تقاریر کا کوئی بھی مجموعہ (جیسے اردو ترجمہ حرف اقبال طبع چہارم ، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی ، اسلام آباد ۱۹۸۴ء ترجمہ لطیف احمد شروانی) -
۱۰ - سیر افغانستان مطبوعہ دکن ۱۹۴۶ء ص ۸۰ -
۱۱ - کلیات اقبال ، بال جبریل ص ۳۶۶ -
۱۲ - کلیات فارسی ، پس چہ باید کرد ص ۸۲۱ ، ۸۲۲ -
۱۳ - ایضاً ص ۶۳۴ ، پیام مشرق ، کلیات اقبال فارسی ص ۳۷ - اقبال نے اسے ارشاد رسولؐ سے اخذ کیا - نبی اکرمؐ نے عرب شاعر امیہ بن الصلت کے بارے میں کہا تھا احسن لسانہ وکفر قلبہ -
۱۴ - یہ بات حضرت علامہ نے اپنی ڈائری Stray Reflection نوشتہ ۱۹۱۰ء میں بھی درج کی ہے - کتاب مذکور مطبوعہ ۱۹۶۱ء (شیخ غلام علی اینڈ سنز) مرتبہ ڈاکٹر (جسٹس) جاوید اقبال ص ۱۲۵ -
۱۵ - مقامات اقبال مرتبہ سید عبدالواحد معینی و محمد عبداللہ قریشی طبع ۱۹۸۱ء (آئینہ ادب) لاہور مقالہ ، انجمن ادبی ، کابل میں تقریر -
۱۶ - کلیات فارسی ، جاوید نامہ ص ۷۵۵ -
۱۷ - ایضاً اسرار خودی ص ۱۷ -
۱۸ - ایضاً جاوید نامہ ص ۶۳۲ -

۱۹ - کلیات فارسی ، اسرار خودی ص ۳۴-۳۵ -
۲۰ - کیپٹل کتاب کے مصنف کارل مارکس - (۱۸۸۳ع) یہودی الاصل -
۲۱ - اقبال کا اپنا مصرع ہے جو نٹشے کے بارے میں ہے -
۲۲ - ملوکیت اقبال کے ہاں نظام سرمایہ داری کے مترادف ہی ہے -
۲۳ - قرآن مجید آغاز سورہ ۴ -
۲۴ - دیکھیں حاشیہ ۳ بالا -
۲۵ - قرآن مجید ۸۸ : ۲۸ -
۲۶ - دخل بمعنی دخول یا داخل شدن ، اشارہ بہ قرآن مجید (۳۴ : ۲۷) -
۲۷ - نظم خضر راہ میں ہے (اشارہ بہ ۳۴ : ۲۷) -

آ بتاؤں تجھ کو رمز آیۂ ان الملوک
سلطنت اقوام عالم کی ہے اک جادوگری

کلیات اقبال ، اردو ص ۲۴۰ -

۲۸ - کلیات فارسی ص ۹۶۷ - ۹۶۸ -
۲۹ - قرآن مجید ۱۰۳ : ۳ -
۳۰ - گفتار اقبال مرتبہ ڈاکٹر محمد رفیق افضل ، ادارہ تحقیقات دانشگاہ پنجاب لاہور ۱۹۶۹ع ص ٦ تا ۸ -
۳۱ - کلیات فارسی ، جاوید نامہ ص ٦٦۲ - شعر اولی - پیام مشرق سے ہے - دیکھیں اس کتاب کی پیشکش -
۳۲ - ایضاً ارمغان حجاز ص ۹۳۵ -
۳۳ - کلیات فارسی ، پس چہ باید کرد ص ۸۳ -
۳۴ - ۳۵ - گفتار اقبال ص ۲۳ - ۱۲۵ بالترتیب -
۳٦ - کلیات فارسی ص ۴ ، ۵ ، ۴۷٦ ، ۵۵۷ بالترتیب -
۳۷ - اپنی ڈائری میں علامہ اقبال نے یوں لکھا ہے ، مگر یہاں میتھیو آرنلڈ کا ذکر ہے - اور ڈیوائن ایف والا حصہ ندارد -
۳۸ - کلیات فارسی ، (زبور عجم حصہ اول غزل/قطعہ شمارہ ۲) ص ۳۹۷ ، ۳۹۸ -
۳۹ - بانگ درا ، حصہ دوم نظم حقیقت حسن ، کلیات اردو ص ۸۲ -
۴۰ - پیام مشرق حصہ لالہ طور رباعی/دوبیتی نمبر ۳۹ بالترتیب کلیات فارسی ۲۰۰ -

۴۱ - کلیات فارسی ص ۳۸۷ -
۴۲ - مثنوی گلشن راز (زبور عجم کا جزو) جواب سوال ۳، کلیات فارسی ص ۵۴۷، ۵۴۸ -
۴۳ - کلیات فارسی، ص ۶۲۵ -
۴۴ - ایضاً ص ۶۸۴ -
۴۵ - گفتار اقبال ص ۲۳۹ تا ۲۴۵ -
۴۶ - کلیات فارسی ص ۲۰ -
۴۷ - کلیات اردو ص ۵۲۷، ۵۳۲، ۵۰۷ -
۴۸ - مکاتیب اقبال بنام گرامی مرتبہ محمد عبداللہ قریشی - اقبال اکادمی پاکستان لاہور (طبع ثانی) ۱۹۸۱ع ص ۱۴۷، ۱۴۸ -
۴۹ - ایضاً ص ۱۰۹، ۱۱۰ - اشعار کے لیے دیکھیں کلیات فارسی، ص ۲۱ -
۵۰ - کلیات فارسی، ص ۱۰۹ -
۵۱ - کلیات اردو ص ۲۷۸، ۲۷۹ -
۵۲ - مکتوبات اقبال بنام گرامی ص ۱۲۰ -
۵۳ - ایضا ص ۵۳ -
۵۴ - ایضاً ص ۱۳۵ -
۵۵ - ایضاً ص ۲۰۵، ۲۰۶ -
۵۶ - اقبال نامہ حصہ اول (مرتبہ شیخ عطاءاللہ) طبع کردہ شیخ محمد اشرف لاہور ۱۹۴۵ع ص ۱۱۸ - ۱۱۹ -
۵۷ - Muslim Community : a Sociological Study.
۵۸ - مثنوی رموز بیخودی، کلیات اقبال، فارسی صفحات بالترتیب ۹۲، ۹۳، ۱۰۲، ۱۱۲ تا ۱۱۵ -

ڈاکٹر اے بی اشرف

غالب اور اقبال کا تقابلی مطالعہ

دو شاعروں کا تقابلی مطالعہ اور موازنہ، جبکہ دونوں کے درمیان زمانی بعد بھی موجود ہو، نہ صرف مشکل ہے بلکہ گمراہ کُن نتائج کا حامل بھی ہو سکتا ہے۔ یوں بھی زندگی اور فن کے بارے میں ہر فرد کا رویہ مختلف ہوتا ہے۔ پھر تخلیقی تجربے کی نوعیت بھی یکساں نہیں ہوتی۔ ایک فن کار کا تجربہ کسی ایک تخلیقی لمحے کی پیداوار ہوتا ہے تو دوسرے فن کار کا تجربہ کسی دوسرے لمحے کا۔ یہاں تک کہ بعض دفعہ ہم عصر شعراء کا تقابلی مطالعہ بھی یہ ظاہر کرتا ہے کہ ایک ہی دور میں زندگی بسر کرنے کے باوجود ہر ایک کا رویہ مختلف ہوتا ہے۔ میر، سودا اور درد کا عہد اس کی بہترین مثال ہے۔ تینوں ایک ہی دور سے متعلق ہوتے ہوئے بھی ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ تینوں کا نہ صرف زندگی کے بارے میں نقطہ نظر مختلف ہے بلکہ فنی رویے بھی الگ الگ دکھائی دیتے ہیں۔ اس لیے اس وقت جب غالب اور اقبال کا تقابلی مطالعہ میرے پیش نظر ہے تو مجھے اس مشکل کا شدت سے احساس ہے کہ صحیح نتائج کا استخراج ہو بھی سکے گا یا نہیں۔

(۲)

مجھے اس موازنے کا شوق اس لیے چرایا کہ زمانہ طالب علمی سے سر عبدالقادر کی وہ رائے میرے سامنے تھی جو بانگ درا کے دیباچے میں درج ہے اور جس میں انہوں نے غالب اور اقبال کو مشترک رنگ کے شاعر قرار دیا ہے۔ اس رائے کو یہاں دہرانے کی ضرورت نہیں ہے کہ سب کو وہ معلوم ہے۔ یہ رائے وقتاً فوقتاً میرے افق ذہن پر اُبھر کر مجھے تحریک دیتی رہتی تھی کہ کبھی اس کا تجزیہ کرنا چاہیئے۔ لیکن میرے شوق کو مہمیز اُس وقت ملی جب میں نے ڈاکٹر یوسف حسین خان کی کتاب ''غالب اور اقبال کی متحرک جمالیات'' کا مطالعہ کیا۔ اُن کی یہ رائے سر عبدالقادر سے ملتی جلتی ہے کہ:

''غالب اور اقبال کے خیالات اور فنی محرکات میں بڑی حد تک مماثلت ملتی ہے - میں سمجھتا ہوں کہ یہ کہنا درست ہوگا کہ اقبال غالب ہی کے سلسلے کا شاعر ہے - اُس نے اپنے اظہار خیال کے لیے غالب ہی کے پیرایۂ بیان کی پیروی کی ہے جس میں تخلیقی توانائی بھی ہے اور ندرت بھی -''[1]

ان آراء کے بارے میں کوئی حتمی بات اُس وقت کی جا سکتی ہے جب ہم دونوں عظیم شاعروں کی شاعری کے مختلف پہلوؤں کا تقابلی مطالعہ مکمل کر لیں -

(۳)

جیسا کہ میں نے ابھی کہا غالب اور اقبال کے درمیان زمانی بعد موجود ہے - غالب کی وفات ۱۸۶۹ء اور اقبال کی پیدائش ۱۸۷۷ء کے درمیان کوئی زیادہ بعد نہیں ہے لیکن غالب کے ترکِ سخن اور اقبال کے آغازِ سخن کے درمیان کم و بیش پینتیس چالیس سال کا عرصہ حائل ہے - غالب کے زمانے میں انگریزی راج کا باقاعدہ آغاز ہو چکا تھا اور مغربی تہذیب کے دھندلے سے نقوش برصغیر پاک و ہند کے اُفق پر ہویدا ہو رہے تھے - غالب نے بنارس، لکھنؤ اور کلکتہ وغیرہ کے سفر اور قیام کے دوران میں اُس تہذیب کی جلوہ سامانیوں کی جھلک دیکھی تھی اور سرسید کی طرح اُن کی نگاہیں بھی اس چکا چوند سے خیرہ ہوئی تھیں - پروفیسر احتشام حسین کے الفاظ میں:

''غالب نے وہاں (کلکتہ میں) جو چہل پہل دیکھی - جو عمارتیں دیکھیں، جو حسین و جمیل عورتیں دیکھیں، جو ایک نیا بنتا ہوا تمدن دیکھا اُس نے اُن کا دل موہ لیا - بنارس میں مناظرِ فطرت اور حسن انسانی نے اُن کے جوان حسن پرست دل پر گہرا اثر ڈالا تھا - کلکتہ نے تو ''تیر نیم کش'' بن کر وہ خلش پیدا کر دی کہ بعد میں بھی جب کلکتہ کا ذکر آتا تھا تو انہیں وہاں کے ''سبزہ زار ہائے معطر اور نازنین بتان خود آرا'' یاد آتے اور سینے میں تیر لگتا - کلکتہ میں کچھ ایسی کشش تھی کہ احباب

---

۱ - ڈاکٹر یوسف حسین خان ''غالب اور اقبال کی متحرک جمالیات'' ص ۹ مطبوعہ نگارشات لاہور اشاعت اول ۱۹۸۶ء -

کی دوری کا غم بھی مٹتا ہوا معلوم ہوتا تھا"۔[1]

غالب ، سرسید اور ان کے رفقاء کی طرح مغل سلطنت اور تہذیب کے زوال اور بکھراؤ کو ذہنی طور پر قبول کر چکے تھے اور اب وہ انگریزی راج کے ساتھ نہ صرف مصالحت کے لیے تیار تھے بلکہ اس کو بہ نظر تحسین بھی دیکھ رہے تھے۔ جب سرسید احمد خان نے آئین اکبری کی تصحیح کے بعد غالب سے تقریظ لکھوانا چاہی تو غالب نے آئین اکبری کے مقابلے میں نئے دور کی سائنسی ایجادات اور برکتوں کو زیادہ اہمیت دی۔ انگریزوں کے شیوہ و انداز اور آئین کی بے حد تعریف کی۔ فرمایا :

گر ز آئیں می رود با ما سخن
چشمِ بکشا واندریں دیرِ کہن
صاحبانِ انگلستاں را نگر
شیوہ و اندازِ ایناں را نگر
تا چہ آئیں ہا پدید آوردہ اند
آنچہ ہرگز کس نہ دید ، آوردہ اند
زیں ہنر منداں ہنر بیشی گرفت
سعی بر پیشینیاں پیشی گرفت
حقِ ایں قوم ست آئیں داشتن
کس نیارد ملک بہ زیں داشتن
داد و دانش را بہم پیوستہ اند
ہند را صد گونہ آئیں بستہ اند[2]

اس کے بعد اسی مثنوی میں آگے چل کر کہتے ہیں کہ جب نئی زندگی کی برکتوں سے متمتع ہونے کاموقعہ حاصل ہے تو پھر آئین اکبری کے خرمن سے خوشہ چینی کی ضرورت ہی کیا ہے[3]۔ اسی لیے غالب اپنے شعری رویوں کے اعتبار سے زندگی کے عجائبات اور تاثرات کی عکاسی تک محدود رہے۔ وہ خالصتاً ایک شاعرہی رہے—از اول تا آخر—وہ نہ تو مصلح بنے ۔ نہ کسی مقصد اور مشن

---

۱ - سید احتشام حسین : "غالب کا تفکر" (مطبوعہ احوال و نقد غالب مرتبہ محمد حیات خان سیال) نذر سنز لاہور نقش اول جنوری ۱۹۶۷ع ص ۱۷۲ -

۲ - کلیات غالب فارسی جلد اول ص ۳۱۵ ، ۳۱۶ مجلس ترقی ادب لاہور -

۳ - مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمایئے - - غالب کا تفکر - - ص ۱۷۳ تا ۱۸۵ -

کے مبلغ - بلکہ وہ محض انسانی زندگی کے نشیب و فراز کے تحت ابھرنے والے تاثرات اور تبدیلیوں کے ترجمان رہے۔ اور مختلف جذبوں کو زبان دینے کے لیے جگر خون کرتے رہے - ان کے سامنے نہ تو کوئی واضح نصب العین تھا نہ کسی اصلاح یا انقلاب کا جذبہ—پروفیسر احتشام حسین نے درست لکھا ہے کہ :

''غالب کی عظمت اس میں ہے کہ انہوں نے ترقی کی علامتوں اور سائنس کے امکانات کو اپنے دائرۂ تخیل میں جگہ دی - ان سے یہ مطالبہ کرنا فضول ہوگا کہ انہوں نے بادشاہت کی کھلم کھلا مخالفت کیوں نہیں کی - جاگیرداری نظام کے خلاف بغاوت کا اعلان کیوں نہیں کیا - محنت کش طبقے کی راہنمائی کے لیے کچھ کیوں نہیں لکھا - دیکھنا یہ چاہیئے کہ انہوں نے بدلتے ہوئے زمانے کو کس نظر سے دیکھا - اس وقت کتنے شاعر تھے جو اسٹیم انجن ، ٹیلیفون ، ریلوے اور بجلی کا نام بھی جانتے تھے - ان چیزوں کی اہمیت اور افادیت کا احساس ہی بڑی چیز ہے - ''۱

اس لیے غالب کی شاعری کا تناظر بالکل مختلف صورت اختیار کر لیتا ہے جبکہ اقبال کے زمانے میں آزادی کی تحریکیں زوروں پر تھیں - انگریزی راج قریب الاختتام تھا اور اقبال کو اس کا احساس بھی ہو چکا تھا۲ - مغربی تہذیب کی کوتاہیاں ، سرمایہ داری نظام کی خرابیاں ظاہر ہو چکی تھیں - غالب نے اس کی ظاہری چمک دمک ضرور دیکھی تھی لیکن وہ اس نظام کے استحصالی ہتھکنڈوں اور تاخت و تاراج سے نابلد تھے جبکہ اقبال نے یورپ میں رہ کر قریب سے اس نظام اور تہذیب کا مشاہدہ کیا تھا - اگرچہ مشاہدہ تو سرسید نے بھی انگلستان میں رہ کر کیا تھا لیکن وہ اس تہذیب کو

---

۱ - ''احوال و نقدِ غالب'' - ص ۱۷۴

۲ - پردہ اٹھا دوں اگر چہرۂ افکار سے
لا نہ سکے گا فرنگ میری نواؤں کی تاب
عالمِ نو ہے ابھی پردہ تقدیر میں
میری نگاہوں میں ہے اس کی سحر بے حجاب
دیکھیے اس بحر کی تہہ سے اچھلتا ہے کیا
گنبد نیلوفری رنگ بدلتا ہے کیا

تنقید کی نظر سے نہیں تحسین کی نگاہ سے دیکھتے ہیں ۔ اقبال اس کے برعکس اس تہذیب کے زبردست نقاد نظر آتے ہیں ۔ دراصل ان کی نگاہ دور رس نے اس نظام کے پس پردہ ظالمانہ استحصال اور اقتصادی لوٹ کھسوٹ کو دیکھ لیا تھا اس لیے وہ غالب کے برعکس اس تہذیب اور نظام اقتصادیات کی مادہ پرست ذہنیت سے نالاں تھے اور کھلم کھلا تنقید کر رہے تھے :

نہ کر افرنگ کا اندازہ اس کی تابناکی سے
کہ بجلی کے چراغوں سے ہے اس جوہر کی برّاق

"لینن خدا کے حضور میں"— سے یہ اشعار ان کے موقف کی تشریح کرتے ہیں ۔

یورپ میں بہت روشنیٔ علم و ہنر ہے
حق یہ ہے کہ بے چشمۂ حیواں ہے یہ ظلمات
رعنائی تعمیر میں ، رونق میں ، صفا میں
گرجوں سے کہیں بڑھ کے ہیں بنکوں کی عمارات
ظاہر میں تجارت ہے ، حقیقت میں جوا ہے
سود ایک کا لاکھوں کے لیے مرگِ مفاجات
یہ علم ، یہ حکمت ، یہ تدبر ، یہ حکومت
پیتے ہیں لہو ، دیتے ہیں تعلیمِ مساوات
بیکاری و عریانی و بے خواری و افلاس
کیا کم ہیں فرنگی مدنیت کے فتوحات
ہے دل کے لیے موت مشینوں کی حکومت
احساس مروت کو کچل دیتے ہیں آلات
چہروں پہ جو سرخی نظر آتی ہے سر شام
یا غازہ ہے یا ساغر و مینا کی کرامات
تو قادر و عادل ہے ، مگر تیرے جہاں میں
ہیں تلخ بہت بندۂ مزدور کے اوقات
کب ڈوبے گا سرمایہ پرستی کا سفینہ
دنیا ہے تری منتظر روزِ مکافات

———

تمہاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خودکشی کرے گی
جو شاخِ نازک پہ آشیانہ بنے گا ناپائیدار ہوگا

نئی تہذیب تکلف کے سوا کچھ بھی نہیں
چہرہ روشن ہو تو کیا حاجتِ گلگونہ فروش

———

پھر اقبال غالب کے برعکس ایک مقصدی ادیب تھے ۔ وہ اسلام کا احیاء چاہتے تھے ۔ مسلمانوں کی آزادی کے خواہاں تھے ۔ اُن کو ابتلا اور مصائب سے نکالنا چاہتے تھے ۔ ان کے دور میں مسلمانان عالم پر زوال کی جو کیفیت طاری تھی انھیں اسی کا قلق تھا اور وہ انہیں خواب غفلت سے بیداری کی طرف لانا چاہتے تھے ۔ غالب نے ماضی پر ، رنگا رنگ بزم آرائیوں کے برہم ہونے پر ، ایک مخصوص تہذیب کے بکھراؤ پر اظہار افسوس ضرور کیا :

یاد تھیں ہم کو بھی رنگا رنگ بزم آرائیاں
لیکن اب نقش و نگار طاقِ نسیاں ہو گئیں

———

داغِ فراقِ صحبت شب کی جلی ہوئی
اک شمع رہ گئی ہے سو وہ خموش ہے

———

وہ فراق اور وہ وصال کہاں
وہ شب و روز و ماہ و سال کہاں
فرصتِ کاروبارِ شوق کسے
ذوقِ نظارۂ جمال کہاں

لیکن یہ افسوس بھی ذاتی محرومیوں کی بدولت پیدا ہوا تھا ورنہ اُن کے سامنے اجتماعی سطح پر تہذیبی احیاء کا کوئی تصور یا پروگرام موجود نہیں تھا ۔ نہ انھیں کسی ایسے انقلاب کی خواہش تھی جو نئے سامراجی نظام کا خاتمہ کر سکے بلکہ حقیقت یہ ہے کہ غالب مغلیہ اقتدار کے زوال کے مقابلے میں انگریزی حکومت کے عروج اور اس کی برکتوں کو حیرت اور مسرت سے دیکھ رہے تھے سائنسی ترقی اور اس کے انکشافات ان کی تشکیک کو تیقن میں تبدیل کر رہے تھے ۔ ایل آر گوردن پولنسکایا کا یہ خیال بالکل درست ہے کہ

"غالب کے قریبی احباب کے ذہن میں یہ بات گھر کرنے لگی تھی کہ بورژوا سماجی ادارے ترجیح کے لائق ہیں ۔ غالب خود بھی ان نئے خیالات

اور رجحانات سے متاثر ہوئے۔ انھوں نے اپنے زمانے کی کسی سیاسی گروہ بندی میں براہ راست شرکت نہیں کی کیونکہ وہ محض ایک شاعر تھے سیاسی مفکر یا فلسفی بھی نہیں تھے۱ ۔"

لیکن اس کے برعکس علامہ اقبال اجتماعی سطح پر احیائے اسلام کے تمنائی اور ایک ایسے انقلاب کے داعی تھے جو مروجہ نظام سیاست و معیشت کو ختم کر کے ایک نئے نظام حیات کو نافذ کر دے۔ اقبال باقاعدہ ایک سیاسی مفکر بھی تھے اور فلسفی بھی۔

(۳)

غالب کا کوئی اجتماعی فلسفۂ حیات تھا اور نہ فرد کی اصلاح کا کوئی جذبہ موجود تھا۔ اُن کے یہاں اگر کوئی فرد تھا تو وہ اُن کی اپنی ذات تھی جس کا آشوب اُن کی شاعری کا مرکزی موضوع بنا۔ یہ فرد اس دور میں قدیم و جدید کی آویزش، نئی اور پرانی اقدار کی کشمکش اور ایک سیاسی و معاشرتی کرائسس کے درمیان حوصلہ مندی کے ساتھ ہاتھ پاؤں مارتا نظر آتا ہے۔ غالب کا یہ فرد (جو اُن کی اپنی ذات ہے) انانیت کا اظہار بھی کرتا ہے اور مجبوری و بے بسی کا بھی۔ وہ کبھی تو کعبے سے بھی لوٹ آتا ہے اگر اس کا در وا نہیں ہوتا۔ اُس کی غیرت مندی کا یہ عالم ہے کہ اپنے محبوب کو خدا کو بھی سونپنے کو تیار نہیں ہوتا لیکن کبھی اُس کی یہ انا گڑگڑا گڑگڑا کر دوسروں کے سامنے ہاتھ پھیلاتی نظر آتی ہے۲ اور کبھی یہی غیرت مندی محبوب کے سامنے منت و زاری کرتی دکھائی دیتی ہے:

تم جانو تم کو غیر سے جو رسم و راہ ہو
مجھ کو بھی پوچھتے رہو تو کیا گناہ ہو

---

۱ ۔ "غالب کا فلسفۂ حیات" مطبوعہ نگار کراچی ستمبر ۱۹۸۶ع شمارہ نمبر ۹ ۔

۲ ۔ "سید صاحب! قبلہ کیوں تکلف کرتے ہیں؟ اگر یہی مرضی ہے تو تکلف محض ہے۔ فقیر بے سوال ہوں۔ اگر کچھ بھیج دیں گے رد نہ کروں گا۔ کم و بیش پر نظر نہ کریں۔ جتنے کا چاہیں نوٹ خط میں لپیٹ کر بھیج دیں (خطوط غالب ص ۳۰۔۳ ۔)

یا ۔ ۔ "جو کچھ مجھے سرکار سے ملتا ہے عوض خدماتِ سابقہ میں شمار کیجیے تو میں سکہ طبر سہی ورنہ خیرات خوار سہی" (خطوط غالب ص ۲۰۸) ۔

گویا غالب کے فرد کی کوئی فلسفیانہ بنیاد نہیں ہے ۔ وہ ایک جاگیرداری معاشرے کا فرد ہے جو مصلحت اندیش ، مراعات یافتہ اور وقت کے ساتھ ساتھ ضرورت کے مطابق بدلنے والا انسان ہے ۔ وہ مختلف حالات میں مختلف رویوں کا اظہار کرتا ہے ۔ وہ ان جاگیر دارانہ نظام اقدار کا پابند اور پیروکار ہے جو تضاد کا شکار تھیں کیونکہ جو نظام زوال کی زد میں ہو اُس میں تضادات کا پیدا ہو جانا قدرتی امر ہے ۔ بابا جان غفوروف اپنے مضمون ”غالب—ایک مطالعہ“ میں لکھتے ہیں :

”غالب نے جاگیرداری سے سرمایہ داری کے عبور کے پیچیدہ دور میں زندگی بسر کی ۔ ایک ایسے دور میں جو ہندوستانی سماج کے ارتقاء کے متضاد عمل کا ، پرانے خیالات کے زوال اور جدید خیالات کی کرب انگیز تلاش و جستجو کا آئینہ دار تھا ۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی شاعری اور ان کے تصور کائنات میں بھی اس عہد کے تضادات کا عکس ملتا ہے۱ ۔“

غالب تضادات کے اس دور میں خود بھی متضاد کیفیتوں کا شکار تھے ۔ اُن کی شاعری میں آنسوؤں اور آہوں کی نمی بھی تھی اور لطف و انبساط کے حصول کی حسرت بھی کیونکہ ای چیلی شئیف کے الفاظ میں :

”غالب نے جس دور میں زندگی گزاری وہ ہندوستان کی تاریخ کا مشکل دور تھا - انتہائی گہرے تضادات اور نمایاں ٹکراؤ کا دور تھا ۔ یہ وہ دور تھا جب ایک سماج مر رہا تھا اور دوسرا جنم لے رہا تھا ۔ جب پرانا کلچر منتشر ہو رہا تھا اور ایک نئے کلچر کی بساط بچھائی جا رہی تھی ۔ اور تخلیق اور تخریب کی یہی وہ اپج تھی جس میں اُن کی شاعری تپ کر کندن بنی ۔ ان کی شاعری میں ان تمام قدروں کی تباہی و بربادی پر ، جن سے شاعر کا گہرا تعلق تھا ، رنج و غم کا احساس ، نئی زندگی کے اعزاز میں بلند ہونے والے پر مسرت نغموں اور انسان کی عظمت و حیاتِ ابدی پر غیر متزلزل اعتماد کے ترانوں سے گلے ملتا محسوس ہوتا ہے ۔ غالب دو ادوار کے دور ، وسطی اور دور جدید کے نقطۂ اتصال پر کھڑے تھے ۔ ایک طرف دم توڑتے کلچر کی آخری ہچکیاں سنائی دے رہی تھیں اور

---

۱ ۔ بحوالہ رسالہ نگار کراچی ص ۵۸ ستمبر ۱۹۸۶ء شمارہ ۹ ۔

دوسری طرف نئے کلچر کی ہنگامہ خیز آمد آمد کا شور گرم تھا ۔"[۱]

جبکہ اقبال کا فرد معاشرتی اور تمدنی مقاصد کا تابع ، نئے نظام کا داعی اور مخصوص نظام اخلاق کا پابند ہے ۔ اُس کی زندگی ایک واضح نصب العین کے لیے وقف ہے ۔ اس کا ہر عمل ایک طے شدہ پروگرام کے تحت وجود میں آتا ہے ۔ اس کی تربیت کے مراحل ہیں ۔ اُس کی خودی کے استحکام کی شرائط مقرر ہیں ۔ ان شرائط کی پابندی اُس پر لازم ہے ۔ اس فرد کی تعمیر کے بعد ، اُس کی تمام تر صلاحیتیں ایک مخصوص معاشرتی دستور العمل کے لیے وقف ہیں ۔ غالب کے یہاں تہذیبی ٹوٹ پھوٹ کا نوحہ بھی ہے تو اپنی ذاتی محرومی کی بدولت ہے کسی عمرانی مقصد کے پیش نظر نہیں ہے ۔ اقبال کے یہاں اسلامی تہذیب کے زوال کا نوحہ عمرانی اور اجتماعی مقاصد کے تابع ہے ۔

(۵)

غالب کا کائناتی تصور بھی صوفیاء کے تصورِ کائنات کے مماثل ہے ۔ اُن کے نزدیک کائنات کا اپنا کوئی مستقل وجود نہیں ہے ۔ افلاطون نے اس دنیا کو عالم مثال کا عکس قرار دیا تھا اور خود اُس کی مستقل حیثیت کو تسلیم نہیں کیا تھا ۔ اقبال نے افلاطون کی مخالفت اُس کے اسی تصور کی بنیاد پر کی :

راہبِ دیرینہ ، افلاطوں حکیم
از گروہِ گوسفندانِ قدیم
رخشِ او در ظلمتِ معقول گم
در کہستانِ وجود افگندہ سم
آنچناں افسونِ نا محسوس خورد
اعتبار از دست و چشم و گوش برد
گفت سرِ زندگی در مردن است
شمع را صد جلوہ از افسردن است
بر تخیل ہائے ما فرماں رواست
جام او خواب آور و گیتی رباست

---

۱ - "۱۹ویں صدی کا ہندوستانی ادب اور مرزا غالب" مطبوعہ رسالہ نگار ستمبر ۱۹۸۶ع

گوسفندے در لباسِ آدم است
حکمِ او بر جانِ صوفی محکم است
عقل خود را برسر گردوں رساند
عالمِ اسباب را افسانہ خواند
کارِ او تحلیلِ اجزائے حیات
قطع شاخِ سروِ رعنائی حیات
فکر افلاطون زیاں را سود گفت
حکمتِ او بود را نابود گفت
بسکہ از ذوقِ عمل محروم بود
جانِ او وا رفتۂ معدوم بود
منکر ہنگامۂ موجود گشت
خالقِ اعیانِ نا مشہود گشت
قوم ہا از سکر او مسموم گشت
خفت و از ذوقِ عمل محروم گشت

حافظ کی مخالفت کا سبب بھی کم و بیش اُس کے انہی تصورات کی بنا پر تھا ۔ ورنہ اقبال حافظ کو ساحر مانتے ہیں ۔ صوفیاء کے عمومی تصورات میں بھی دنیا فانی اور عارضی ہے اس لیے صوفیانہ مسلک میں مادے کی نفی اور زندگی کے بارے میں سلبی نظریات عام ہوئے ۔ نفس کشی ، خواہشات کی نفی و تردید ، روحانیت کی تکمیل کے لیے سخت ریاضت و عبادت ، گیان دھیان کے لیے زندگی کی عملی سرگرمیوں سے گریز یہ ساری سلبی کیفیات متصوفانہ فلسفے کی بنیاد بن گئیں - غالب نے یہ ساری سلبی کیفیتیں تو قبول نہ کیں لیکن کم از کم دنیا کی حقیقت کے بارے میں فنا کا تصور غالب کا غالب رجحان ضرور بن گیا ۔ چنانچہ غالب زندگی کو حلقۂ دام خیال سمجھتے ہیں اور اس کے فریب سے بچنے کی تلقین کرتے ہیں ۔

ہستی کے مت فریب میں آ جائیو اسد
عالم تمام حلقۂ دامِ خیال ہے

————

ہاں کھائیو مت فریبِ ہستی
ہر چند کہیں کہ ہے نہیں ہے

ہیں زوال آمادہ اجزاء آفرینش کے تمام
مہرِ گردوں ہے چراغِ رہگذارِ بادیاں

دیوانِ غالب کا پہلا شعر ہی دنیا کی ہر شے کو بودا اور کاغذی پیرہن کا پیکر قرار دیتا ہے۔ پروفیسر خورشید الاسلام نے اس کا جواز یہ پیش کیا ہے کہ:

"ان کے یہاں دردمندی ہے جو شعور کی وسعت اور اس کی تہذیب کا پتہ دیتی ہے۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ وہ اپنے محدود ماحول کی شکایت کرتے ہیں اور زندگی کے تجربے کی کمی کے باعث آسانی سے آزردہ بھی ہو جاتے ہیں۔ اور یہی آزردگی جب وسیع خارجی ماحول کی اداسی، اور ناپختہ لیکن آفاقی انداز فکر سے سیراب ہوتی ہے تو چار و ناچار تصوف کی پناہ لیتے ہیں اور پھر قدرتی طور پر تصوف اپنی قیمت وصول کر لیتا ہے یعنی غالب خلوت اور وحشت اختیار کر لینے پر مجبور ہو جاتے ہیں اور دنیا کی بے حاصلی سے متاثر ہو کر بے خودی اور فنا کی طرف رجوع کرتے ہیں"[۱]

لیکن اقبال دنیا کو بڑی اہمیت دیتے ہیں۔ اُن کے نزدیک قائم دنیا بالذات ہے اور دنیا کے اس نقش کو رنگ ثبات و دوام حاصل ہوتا ہے جس کو کسی مرد خدا نے مکمل کیا ہو کیونکہ مرد خدا کا عمل عشق سے فروغ پاتا ہے اور عشق اصل حیات ہے جس پر موت حرام ہے۔ اس لیے اقبال نے زمان و مکان کی بحث میں زمان خالص کو ابدیت کا حامل قرار دیا ہے۔ مرد مومن زمان و مکان پر متصرف ہو جاتا ہے۔ گویا اقبال کے نزدیک دنیا کا وجود انسانی عمل کا مرہون منت ہے۔ انسانی عمل جاری ہے تو دنیا بھی ختم نہیں ہو سکتی بلکہ ہمیشہ قائم و دائم رہے گی۔ اقبال زندگی اور دنیا کو غالب اور صوفیاء کے نظریات کے برعکس ٹھوس حقیقت تصور کرتا ہے۔ البتہ اس کے دوام کو عمل کے استمرار سے مشروط کر دیتا ہے۔ لیکن غالب دنیا کو بے ثبات اور بے حقیقت تصور کرتا ہے چنانچہ دنیا اور زندگی کی بے ثباتی کے تصور نے غالب کے یہاں

۱۔ "غالب۔ تقلید اور اجتہاد"۔ ص ۲۲۱ مطبوعہ ایجوکیشنل بک ہاؤس علی گڑھ اشاعت سوم ۱۹۷۹ع۔

کبھی کبھی مایوسی اور ناامیدی کے مضامین ابھارے۔ اس میں کچھ حصہ ان کی ذاتی زندگی کی محرومیوں اور اجتماعی سطح پر اقدار کی ٹوٹ پھوٹ اور انتشار کا پیدا کردہ بھی ہے۔ جس کی وجہ سے ان کے یہاں مایوسی اور سلبی کیفیت کا اظہار عام طور پر ملتا ہے۔ زندگی کی بے ثباتی، اور نفس انسانی کی بے حقیقی کا تصور بھی پایا جاتا ہے۔ اگرچہ بلاشبہ غالب کے کلام سے زندگی کا مجموعی تاثر اُمید اور رجائیت کا اُبھرتا ہے۔ وہ زندگی کی بوقلمونیوں سے متمتع ہونا چاہتے ہیں۔ زندگی کے آخری لمحے تک لطف و انبساط کی کیفیات کشید کرنا چاہتے ہیں تاہم ان کے یہاں مایوسی اور ناآمیدی کے مضامین بھی کم نہیں:

منحصر مرنے پہ ہو جس کی اُمید
ناآمیدی اُس کی دیکھا چاہیئے

———

کس سے محرومیٔ قسمت کی شکایت کیجے
ہم نے چاہا تھا کہ مر جائیں سو وہ بھی نہ ہوا

———

غمِ ہستی کا اسدؔ کس سے ہو جز مرگ علاج
شمع ہر رنگ میں جلتی ہے سحر ہونے تک

———

زندگی اپنی جب اس شکل سے گزری غالبؔ
ہم بھی کیا یاد کریں گے کہ خدا رکھتے تھے

———

خموشی میں نہاں خوں گشتہ لاکھوں آرزوئیں ہیں
چراغِ مردہ ہوں میں بے زباں، گورِ غریباں کا

———

نہ گلِ نغمہ ہوں نہ پردۂ ساز
میں ہوں اپنی شکست کی آواز

———

بیان کس سے ہو ظلمت گستری میرے شبستاں کی
شب مہ ہو، جو رکھ دیں پنبہ دیواروں کے روزن میں

———

کہا تنگ ہم ستم زدگاں کا جہان ہے
جس میں کہ ایک بیضۂ مور آسمان ہے

———

قید حیات و بند غم اصل میں دونوں ایک ہیں
موت سے پہلے آدمی غم سے نجات پائے کیوں

———

خزاں گیا، فصل گل کہتے ہیں کس کو، کوئی موسم ہو
وہی ہم ہیں، قفس ہے اور ماتم بال و پر کا ہے

———

لیکن اُن کے برعکس اقبال ایک اجتماعی عشق سامنے رکھتے تھے - اس لیے ان کے یہاں یاس و ناامیدی کے موضوعات نہ ہونے کے برابر ہیں - وہ ہمیشہ زندگی کے بارے میں ایک رجائی نقطۂ نظر کی تبلیغ کرتے رہے - زندگی کو بے ثبات اور نفس انسانی کو بے حقیقت تصور نہیں کرتے بشرطیکہ ان میں عمل کی کارفرمائی موجود ہو :

اپنی اصلیت سے ہو آگاہ اے غافل کہ تو
قطرہ ہے لیکن مثال بحر بے پایاں بھی ہے

———

شب گریزاں ہو گی آخر جلوۂ خورشید سے
یہ چمن معمور ہوگا نغمۂ توحید سے

———

کب ڈرا سکتا ہے غم کا عارضی منظر مجھے
ہے بھروسہ اپنی ملت کے مقدر پر مجھے

———

تو اسے پیمانۂ امروز و فردا سے نہ ناپ
جاوداں پیہم دواں، ہر دم جواں ہے زندگی

———

نہیں ہے ناامید اقبال اپنی کشتِ ویراں سے
ذرا نم ہو تو یہ مٹی بہت زرخیز ہے ساقی

اگر کھو گیا اک نشیمن تو کیا غم
مقاماتِ آہ و فغاں اور بھی ہیں

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

جہانِ نو ہو رہا ہے پیدا وہ عالمِ پیر مر رہا ہے
جسے فرنگی مقامروں نے بنا دیا ہے قمار خانہ

(۶)

جیسا کہ کہا گیا ہے غالب کے سامنے کوئی اجتماعی فلسفہ نہ تھا۔ نہ وہ کسی انقلاب کا داعی اور ہیئت اجتماعی کو انقلاب آشنا کرنے کا حوصلہ رکھتا تھا تاہم وہ انسانی آزادی کا خواہاں، رسوم و قیود کی پابندیوں کا باغی اور ایک نئی دنیا کی تعمیر کی حسرت ضرور رکھتا تھا تاکہ شخصی نشوونما میں رکاوٹ پیدا نہ ہو۔

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

غالب کی یہ تمنا در اصل اُس جاگیرداری نظام کی سہولتوں اور عیش پرستیوں کی بازیابی کے لیے تھی جو اُن کے سامنے زوال کی زد میں آ چکی تھیں۔ وہ بادۂ شبانہ کی سرمستیاں اس لیے چاہتا تھا کہ لذتِ خوابِ سحر کا متلاشی اور رسیا تھا جبکہ اقبال لذتِ خوابِ سحر کا نہیں سحر خیزی کا لذت جو تھا۔ وہ ایک نئی دنیا کی تعمیر چاہتا تھا اور معاشرتی اصلاح کا نقیب تھا۔ اس لیے دونوں کے اسالیب بیان میں بھی ایک واضح فرق دکھائی دینے لگتا ہے کہ اقبال وضاحت اور ترسیل مطالب کی شعوری کوشش کرتے نظر آتے ہیں۔ کیونکہ اُنہیں اپنا پیغام دوسروں تک پہنچانا ہے۔ غالب کے سامنے ترسیل مطلب کا

کوئی مقصد نہ تھا۔ اس لیے گویم مشکل و گویم مشکل[۱] ہر اسرار کرتے نظر آتے ہیں۔ شاید اس کی ایک وجہ جذبے کا فکر سے انضمام و ادغام بھی ہو۔

ڈاکٹر یوسف حسین خان کا خیال ہے کہ ''غالب کی فکر جذباتی اور اقبال کا جذبہ مفکرانہ انداز رکھتا ہے''[۲] لیکن میرے خیال میں بات اس کے برعکس ہے یعنی غالب کا جذبہ فکریاتی ہے اور اقبال کی فکر جذباتی ہے۔ اس لیے کہ اگر غالب محض جذبات و تاثرات کا شاعر ہوتا تو پھر میر اور مومن سے آگے نہ ہوتا۔ اور اقبال کی فکر میں جذباتی خلوص اور شدت نہ ہوتی تو اس کی شاعری محض فلسفیانہ موشگافیوں سے آگے نہ بڑھتی۔ غالب نے اپنی جذباتی حسیات کو فکریاتی رنگ میں سمو کر شاعری کو فلسفہ تو نہیں بنایا لیکن بقول آل احمد سرور ''ایک ذہن ضرور عطا کیا''[۳]۔ اس لیے ان کو باقاعدہ فلسفی کہنا تو صحیح نہیں ہوگا کیونکہ ان کی فکر کو منطقی دائروں میں اسیر نہیں کیا جا سکتا البتہ وہ اپنے فکری رویوں کی بدولت حکیم فرزانہ ضرور بن گئے۔ اُن کے مقابلے میں اقبال نے اپنے افکار کو ایک منطقی تقسیم بندی کے تحت پیش کیا ہے لیکن وہ محض خشک فلسفی بن کر نہ رہ گئے بلکہ انھوں نے اپنی فکر کو جذباتی خلوص کا رنگ دے کر لوگوں کے دلوں کو مسخر کرلیا۔ بقول ڈاکٹر یوسف حسین خان ''اقبال کا آرٹ دلوں کو لبھانے کے طلسم میں پوشیدہ ہے۔''[۴] ورنہ اُن کی شاعری کو بطور شاعری کے نہیں منطق و فلسفہ کی تشریحات کا ذخیرہ تصور کرلیا جاتا۔ غالب کی شاعری میں ان کی اپنی ذات involve ہے۔ وہ تاثر کو بیان کرتا ہے۔ وہ اپنی ذات سے کومٹڈ ہے لیکن اقبال کی شاعری میں ایک عظیم تر مقصد involve ہے۔ وہ مقصد اور آدرش سے کومٹڈ ہے جس میں ایک پیغام کی ترسیل شامل ہے۔

(۷)

غالب نہ تو کبھی روحانی ترفع کا دعوی دار رہا ہے اور نہ کبھی اخلاقی نصب العین کا پابند۔ وہ بے ریائی اور صاف گوئی سے کام لے کر اپنی خواہشوں کا

۱۔ آگہی دام شنیدن جس قدر چاہے بچھائے
مدعا عنقا ہے اپنے عالم تقریر کا

۲۔ غالب اور اقبال کی متحرک جمالیات ص ۳۲۔

۳۔ ''غالب کی عظمت'' (احوال و نقد غالب ص ۱۵۰)

۴ روح اقبال۔

کھلم کھلا اظہار کرتا ہے اور جب اُس کے ارمان نہیں نکلتے تو وہ شکوہ کناں بھی ہوتا ہے۔ اقبال روحانیت کے قائل اور ایک خاص نوع کے مابعد الطبیعیاتی فکری نہج کے پیروکار ہیں۔ وہ ایک اخلاقی نصب العین اور عمرانی مقصدیت کے حامل ہیں۔ وہ غالب کی طرح انشراحِ نفس کے نہیں ضبطِ نفس کے مبلغ اور قائل ہیں۔

البتہ غالب ہوں یا اقبال دونوں کے یہاں عشق ایک ہنگامہ، حیات، سوز و ساز، رونق اور گرمی کا موجب ہے:

رونقِ ہستی ہے عشقِ خانہ ویراں ساز سے
انجمن بے شمع ہے گر برق خرمن میں نہیں — غالب

———

عشق کے مضراب سے نغمۂ تارِ حیات
عشق سے نورِ حیات، عشق سے نارِ حیات — اقبال

لیکن دونوں میں فرق یہ ہے کہ غالب عشق کو لذت اندوزی، حظ آفرینی اور وصل جوئی کا ذریعہ سمجھتے ہیں۔ اس میں انفرادی تلذذ کا سامان موجود ہے جبکہ اقبال اس کو اجتماعی مقاصد کے حصول کا ذریعہ تصور کرتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ غالب کے عشق کی انتہا وصل طلبی اور طالب و مطلوب کا ادغام ہے اور اس کا جواز ان کے پاس موجود ہے:

گر ترے دل میں ہو خیال، وصل میں شوق کا زوال
موجِ محیطِ آب میں مارے ہے دست و پا کہ یوں

لیکن اقبال کے نزدیک وصل شوق کا زوال ہے:

عالمِ سوز و ساز میں وصل سے بڑھ کے ہے فراق
وصل میں مرگِ آرزو، ہجر میں لذتِ طلب

غالب طربِ وصل کا آرزو مند ہے خواہ اس کے لیے دامن کو حریفانہ کیوں نہ کھینچنا پڑے۔ لیکن اقبال طلبِ وصل کے باوجود حوصلۂ نظر نہیں رکھتے کہ اس سے آرزو کے مٹنے کا اندیشہ ہے۔ غالب بے باک ہے۔ بے حجابی کا قائل ہے:

جب کرم رخصتِ بیباکی و گستاخی دے
کوئی تقصیر بجز خجلتِ تقصیر نہیں

لیکن اقبال کا عشق حیا دار ہے۔ حجاب کا قائل ہے:

عینِ وصال میں مجھے حوصلۂ نظر نہ تھا
گرچہ بہانہ جو رہی میری نگاہِ بے ادب

یا

شرعِ محبت ہے میں عشرتِ منزل حرام
شورشِ طوفاں حلال، لذتِ ساحلِ حرام

جیسا کہ میں نے پہلے کہا ہے کہ غالب کسی بھی نظریے کو منطقی دائرے میں محدود نہیں رکھتے۔ اپنے تخیل کو آزاد چھوڑ دیتے ہیں جبکہ اقبال اپنے ہر خیال کو نظریہ سازی کے تحت پابند کر لیتے ہیں۔ اس لیے غالب کے یہاں وصال کی کئی سطحیں ہیں۔ کبھی وصل میں دلِ حریص کے شوق کی فراوانی ہوتی ہے تو کبھی ذوقِ طربِ وصال کی واماندگی سے زیادہ حسرتِ وصل سے لطف اندوز ہونے کی تمنا جاگتی ہے:

واماندۂ ذوقِ طربِ وصل نہیں ہوں
اے حسرتِ بسیار تمنا کی کمی ہے

کبھی موج کی طرح بار بار ساحل کے وصال کے آرزو مند نظر آتے ہیں اور کبھی:

بار سے چھیڑ چلی جائے اسد
گر نہیں وصل تو حسرت ہی سہی

لیکن اقبال کے عشق میں وصال کی کوئی حالت موجود نہیں ہے۔ کیونکہ وہ وصال سے ترساں ہیں۔ مبادا شوق کو زوال آ جائے۔ ان کے نزدیک طلب اور جستجو میں وجود کی بقا اور ابدیت کا راز پوشیدہ ہے۔ پا لینے سے وجود کے معدوم ہونے کا خدشہ ہے۔ اس لیے وہ وصل سے زیادہ ہجر کے تمنائی ہیں:

ہر لحظہ نیا طور، نئی برقِ تجلی
اللہ کرے مرحلۂ شوق نہ ہو طے

اقبال غالب کے مقابلے میں عشق کے مفہوم کو وسعت دے کر خودی کے ہم معنی قرار دے دیتے ہیں اور خودی اُن کے نزدیک اس قدر بے کراں ہے کہ:

ازل اس کے پیچھے ابد سامنے
نہ حد اس کے پیچھے نہ حد سامنے
یا خودی وہ بحر ہے جس کا کوئی کنارہ نہیں
یا بنایا عشق نے دریائے ناپیدا کراں مجھ کو

البتہ غالب ہوں یا اقبال دونوں عشق کی تخلیقی اور وجدانی تاثیر، اُس کی آرزومندی، شرر باری، دلگدازی، آتش نفسی اور سیاب پائی کے قائل ہیں۔

خنجر سے چیر سینہ اگر دل نہ ہو دونیم
دل میں چھری چبھو، مژہ گر خوں چکاں نہیں
ہے ننگِ سینہ دل اگر آتشکدہ نہیں
ہے عارِ دل نفس اگر آذر فشاں نہ ہو
نقصاں نہیں جنوں میں، بلا سے ہو گھر خراب
سو گز زمیں کے بدلے بیاباں گراں نہیں

رونقِ ہستی ہے عشقِ خانہ ویراں ساز سے
انجمن بے شمع ہے گر برق خرمن میں نہیں

عشق سے پیدا نوائے زندگی میں زیر و بم
عشق سے مٹی کی تصویروں میں سوزِ دم بدم
آدمی کے ریشے ریشے میں سما جاتا ہے عشق
شاخِ گل میں جس طرح بادِ سحر گاہی کا نم

به باغان بادِ فروردیں دہد عشق
به راغان غنچہ چوں پرویں دہد عشق
شعاعِ مہر او قلزم شگاف است
به ماہی دیدۂ رہ بیں دہد عشق

عشق کی گرمی سے ہے معرکۂ کائنات
علم مقامِ صفات عشق تماشائے ذات اقبال

(۸)

البتہ اس میں شک نہیں کہ موضوعاتی سطح اور مقاصد کے اہداف سے ہٹ کر اقبال اور غالب کی شعری مہیجات ، اسالیب بیان اور مروجہ سانچوں سے انحراف کا طریق کار مشترکہ خصوصیات کے حامل ضرور ہیں ۔ دونوں کے اسالیب میں مفرس تراکیب ، گھن گرج ، عجمی لے اور جوش و خروش موجود ہے ۔ دونوں کا سرچشمہ اسلامی تہذیبی اقدار ہیں ۔ غالب ایرانی تہذیب سے متاثر ہیں تو اقبال عربی تہذیب سے — دونوں تہذیبوں میں احساس برتری اور زبان دانی کا دعویٰ موجود ہے ۔ اس لیے دونوں شاعر اپنے اسلاف کے سرچشموں سے فیض یاب ہوتے ہیں ۔ دونوں کے یہاں جذبے کی فراوانی ، تخیل کی بلندی اور فکری گہرائی موجود ہے ۔ دونوں وجدان کے قائل اور وجدان ، سرمستی اور کیف میں ڈوبے ہوئے دکھائی دیتے ہیں ۔ تہذیبی زوال کا احساس دونوں میں ایک نوحے کی حیثیت اختیار کر جاتا ہے ۔ لیکن غالب اس زوال پر افسردہ نظر آتے لگتے ہیں جبکہ اقبال اپنے فلسفیانہ نقطۂ نظر اور رجائی فلسفے کی وجہ سے اس زوال کے پس منظر میں ایک نئے زمانے کی بشارت بھی دیتے نظر آتے ہیں ۔ غالب کا رویہ یوں ہے :

وہ بادۂ شبانہ کی سرمستیاں کہاں
اٹھیے کہ اب تو لذتِ خوابِ سحر گئی

یاد تھیں ہم کو بھی رنگا رنگ بزم آرائیاں
لیکن اب نقش و نگارِ طاقِ نسیاں ہو گئیں

لیکن اقبال جب ماضی کی یاد میں صدیوں پیچھے جاتے ہیں تو کھوئے ہوؤں کی جستجو کرتے ہیں ۔

آہ وہ مردانِ حق وہ عربی شہسوار
حاملِ خلقِ عظیم صاحبِ صدق و یقیں

جن کی نگاہوں نے کی تربیتِ شرق و غرب
ظلمتِ یورپ میں تھی جن کی خرد راہ بیں

کون سی وادی میں ہے کون سی منزل میں ہے
عشق بلا خیز کا قافلۂ سخت جاں

اقبال کو پوری توقع ہے کہ عشق بلاخیز کا قافلۂ سخت جاں ایک بار پھر غبارِ راہ کے پس پردہ نمودار ہوگا۔ وہ اس حقیقتِ منتظر کو پردۂ مجاز میں دیکھنے کے متمنی ہیں۔ غالب کے یہاں ایسی کوئی خواہش نہیں ہے۔

(۹)

غالب اور اقبال دونوں کے یہاں متحرک امیجری ہے لیکن سکون اور آرام طلبی کا نام نہیں۔ وسیع المشربی، لبرل نقطۂ نظر، رسوم و رواج کے خلاف دونوں کی آواز بلند ہوتی ہے۔ جدت، ندرت، تازگی اور توانائی دونوں کے شعری تناظر میں موجود ہے۔ لیکن غالب کے یہاں یہ انفرادی تجربے کی بدولت ہے۔ غالب کی تخلیقی توانائی محض فن و شعر کی سیرابی کے لیے ہے جبکہ اقبال کا تخلیقی خلوص اور مقصدِ فن ایک نئی زندگی کی معنویت کی تلاش اور امکانات کو معلوم کرنا ہے:

آفریند کائناتی دیگری
قلب را بخشد جہانِ دیگری

غالب بھی فن و شعر کے لیے دلِ گداختہ کا قائل ہے:

حسنِ فروغِ شمع سخن دور ہے اسد
پہلے دلِ گداختہ پیدا کرے کوئی

لیکن یہ سخن دلی جذبات کے اظہار کا ذریعہ تو ہے کسی مقصد زندگی کا امانت دار نہیں ہے۔ اقبال کے نزدیک ہنر کا مقصد سوزِ حیات ابدی ہے۔ شاعر کی نوا ہو یا مغنی کا نفس دونوں کا کام چمن کو افسردہ کرنا نہیں ہے۔ بلکہ تروتازگی اور سرسبزی و شادابی عطا کرنا ہے۔ اقبال شاعری یا فن کو

مقصود بالذات نہیں سمجھتے بلکہ کسی بڑے مقصد کے حصول کا ذریعہ سمجھتے ہیں :

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

بڑی عجیب بات ہے کہ اسلوبیاتی سطح پر غالب متحرک جمالیات کا حامل ہے - بے شک وہ زندگی کو فانی تصور کرتا ہے - لیکن اس کا تصور حیات بڑا حرکی اور فعال ہے - وہ زندگی میں حرکت اور فعالیت کو بڑی اہمیت دیتا ہے - اس لحاظ سے وہ اقبال کے حرکی فلسفے کے قریب تر ہے - دونوں کے یہاں زندگی میں حرکت پیدا کرنے کے لیے آرزوں اور تمناؤں کا ہجوم ہے - دونوں فنی زندگی میں فنی حرکت اور عمل کے قائل رہے - حرکت و عمل کا فلسفہ اقبال کے عمرانی نظریات کا ناگزیر حصہ تھا - جبکہ غالب سکون آشنا نظام جاگیرداری کے ردِ عمل کے طور پر حرکت کی تمنا کرتے ہیں - اس جمود و تعطل کے شکار معاشرے میں حرکت و عمل کی پرچھائیاں دیکھنا ان کے لیے لذت کا باعث بنتا ہے - لیکن یہ شوقِ عمل کسی اجتماعی ضابطے کا پابند نہیں - اقبال عمل کو زندگی کی ابدیت کا ضامن بتاتے ہیں - غالب کے نزدیک بھی اس دائمی حرکت و عمل کی محرک انسانی تمنا اور آرزو ہے اور اقبال کے نزدیک بھی لیکن دونوں میں فرق مقصد کا ہے - غالب کے نزدیک آرزو کی کوئی منزل نہیں ہے :

ہے کہاں تمنا کا دوسرا قدم یا رب
ہم نے دشتِ امکاں کو ایک نقشِ پا پایا

ہر قدم دوریٔ منزل ہے نمایاں مجھ سے
میری رفتار سے بھاگے ہے بیاباں مجھ سے

دیر و حرم آئینۂ تکرار تمنا
واماندگیٔ شوق تراشے ہے پناہیں
(واماندگی در اصل دم لے کر آگے بڑھنے کا نام ہے)

شوق اس دشت میں دوڑائے ہے مجھ کو کہ جہاں
جادہ غیر از نگہِ دیدۂ تصویر نہیں

احباب چارہ سازیِ وحشت نہ کر سکے
زنداں میں بھی خیال بیاباں نورد تھا

ـــــــــــ

نہ ہوگا یک بیاباں ماندگی سے ذوق کم میرا
حبابِ موجۂ رفتار ہے نقشِ قدم میرا

ـــــــــــ

مانعِ دشت نوردی کوئی تدبیر نہیں
ایک چکر ہے مرے پاؤں میں زنجیر نہیں

یہاں تک کہ مرنے کے بعد بھی حرکت کی خواہش کم نہیں ہوتی۔

اللہ رے ذوقِ دشت نوردی کہ بعدِ مرگ
ہلتے ہیں خود بخود مرے اندر کفن کے پاؤں

ـــــــــــ

گلیوں میں مری نعش کو کھینچے پھرو کہ میں
جاں دادۂ ہوائے سرِ رہگذار تھا

دشتِ امکاں، نیرنگ تمنا، طولِ سفر شوق، صدائے جرس، جادۂ دشت بیاباں نوردی، رختِ جنونِ سیل، رہ وادیِ خیال، گرد باد رہ، کشاکش ہائے ہستی، ذوقِ دشت نوردی، سیلابِ بلا، موجِ مضطر، گردِ رہ جولانِ صبا۔ یہ ساری تمثالیں حرکت، وسعت، اضطراب، سفر کے حوالوں سے پر ہیں۔ ان میں جمود اور سکون کا نام نہیں پروفیسر خورشید الاسلام کے الفاظ میں :

"وسعت اور اس کا احساس جتنا اور جس پیمانے پر غالب کے یہاں ہے اتنا شاید ہی کسی دوسرے غزل گو کے یہاں نظر آئے۔ اس کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ غالب ہی نے سب سے زیادہ تنگیٔ کائنات کا بھی گلہ کیا ہے۔ وہ شوق پر دل کی وسعتوں، جنون پر دشت کی پہنائیوں اور معنی پر الفاظ کے سانچوں کو تنگ پاتے ہیں وہ حرکت چاہتے ہیں اور ان کے شوق کی انتہا نہیں۔ وہ دریا کا سا جوش رکھتے ہیں اور اپنی رفتار کے آگے بیاباں کو بھی خاطر میں نہیں لاتے۔ وہ اپنی تمناؤں کی پرورش کرتے اور شدت جذبہ کے ساتھ ان کا تعاقب کرتے ہیں۔"[1]

ـــــــــــ

۱۔ غالب۔ تقلید اور اجتہاد ص ۱۵۱۔

اقبال کے یہاں بھی حرکت و عمل کی علامتیں اور استعارے انسانی وجود کی بقا کے حوالے سے استعمال ہوئی ہیں ۔ فلسفۂ اقبال کی بنیاد مسلسل عمل اور دائمی حرکت پر ہے۔ اقبال کے نزدیک وجود کی بقا سعی و عمل کی مرہونِ منت ہے اور اس کی پیمائش کا پیمانہ بھی یہی حرکتِ دائمی ہے :

سعئی پیہم ہے ترازوئے کم و کیفِ حیات
تیری میزاں ہے شمارِ سحر و شام ابھی

یہاں تک کہ اقبال اس جنت کو بھی درخور اعتنا نہیں سمجھتے جس میں حرکت و عمل کے محرکات ناپید ہوں ۔

دلِ عاشقاں بمیرد بہ بہشتِ جاودانے
نہ نوائے دردمندے نہ غمے نہ غم گسارے

———

مزی اندر جہانِ کور ذوق
کہ یزداں دارد و شیطاں ندارد

———

جنتِ ملا مے و حور و غلام
جنتِ آزادگاں سیرِ دوام

جنت کا سکون ، آرام اور تکمیل آرزومندی غالب کو بھی راس نہیں آتی :

ستائش گر ہے زاہد اس قدر جس باغ رضواں کا
وہ اک گلدستہ ہے ہم بیخودوں کے طاقِ نسیاں کا

———

ہم کو معلوم ہے جنت کی حقیقت لیکن
دل کے خوش رکھنے کو غالب یہ خیال اچھا ہے

اقبال بھی انسانی زندگی کا ارتقاء ، سعی و پیہم اور جہدِ مسلسل میں

تلاش کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک زندگی ہمیشہ سفر میں رہتی ہے۔ خوب سے خوب تر کی تلاش اس کی وجہ حیات ہے۔ اس کی کوئی منزل نہیں :

چو نظر قرار گیرد بہ نگار خوبروئے
تپد آن زمان دلِ من پئے خوب ترنگارے

ز شرر ستارہ جویم ز ستارہ آفتابے
سرِ منزلے ندارم کہ بمیرم از قرارے

یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید
کہ آ رہی ہے دمادم صدائے کن فیکون

البتہ دونوں میں فرق یہ ہے کہ غالب کا سفر حرکت اور بے سکونی اور ان کے ذاتی اضطراب اور شخصیت کے عرفان کی بدولت ہے۔ یہ جنونِ عشق کی بدولت ہو یا ذوقِ بیاباں نوردی کے سبب بہر حال اس سفر یا عمل میں کوئی اجتماعی مقصد نہیں ہے۔ لیکن اقبال کے یہاں زندگی کی فطرت میں گریز پائی، تڑپ، اضطراب، ذوقِ پرواز اور سفر موجود ہے :

دما دم رواں ہے یمِ زندگی
ہر اک شے سے پیدا رمِ زندگی
فریبِ نظر ہے سکون و ثبات
تڑپتا ہے ہر ذرۂ کائنات
ٹھہرتا نہیں کاروانِ وجود
کہ ہر لحظہ ہے تازہ شانِ وجود
سمجھتا ہے تو راز ہے زندگی
فقط ذوقِ پرواز ہے زندگی
سفر زندگی کے لیے برگ و ساز
سفر ہے حقیقت حضر ہے مجاز
سفر اس کا آغاز و انجام ہے
یہی اس کی تقویم کا راز ہے

ہر اک مقام سے آگے مقام ہے تیرا
حیات ذوقِ سفر کے سوا کچھ اور نہیں

من از ذوقِ سفر آں گونہ مستم
کہ منزل پیشِ من جز سنگ رہ نیست

نہ دیا نشانِ منزل مجھے اے حکیم تو نے
مجھے کیا گلہ ہو تجھ سے تو نہ رہ نشیں نہ راہی

بہر حال تھوڑے سے فرق کے باوجود دونوں جفا طلبی اور سخت کوشی کی طرف مائل ہیں۔ سکون و راحت کی تلاش دونوں کو نہیں ہے۔ اس لیے دونوں کے یہاں تمثال آفرینی کا نظام بڑا حرکی ہے۔ ڈاکٹر یوسف حسین خاں کے بقول :

''اقبال نے ذاتِ واجب، فطرت اور انسان کے تعلق کا جو تصور پیش کیا ہے وہ حرکت و عمل پر مبنی ہے۔ اس نے اپنی فکر میں انہی تصورات کی ترجمانی کی ہے اس لیے اس پر تعجب نہیں کہ وہ مقصدیت کی خاطر متحرک معانی کا علمبردار ہے ہاں اس پر ضرور تعجب ہے کہ غالب، جس کے پیش نظر کوئی واضح مقصد، علمی مقدمات نہیں تھے اپنی شاعری میں اس قدر متحرک ہے۔ اقبال کے حرکی تصورات اس کے ذہن کی تخلیق ہیں اور غالب کا متحرک نقطۂ نظر اس کی فطرت کا اقتضاء ہے۔ دونوں کی متحرک جمالیات میں اُن کے یہ رویے نمایاں ہیں۔ دونوں کو اس بات کا شدت سے احساس ہے کہ آزادی اور حرکت کے اصولوں کے بغیر انسان کی روح اور مادی زندگی کی تکمیل نہیں ہو سکتی۔''[1]

(۱۰)

اس گفتگو کے بعد یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ غالب اور اقبال کا سیاسی سماجی تناظر، زندگی کے مقاصد کے اہداف، موضوعات کا انتخاب، جذبات و

۱۔ غالب اور اقبال کی متحرک جمالیات ص ۲۰۱ تا ۲۰۲۔

تاثرات کے آفاق مختلف اور متبائن ہیں باوجودیکہ بعض باتوں میں دونوں کا رویہ ایک سا ہے لیکن دونوں کے مقاصدِ حیات اور مقاصدِ فن میں بڑا فرق ہے۔ اس لیے موضوع شعر کے اعتبار سے دونوں میں بعد موجود ہے۔ اور میں سر عبدالقادر اور ڈاکٹر یوسف حسین خاں سے اتفاق نہیں کرتا البتہ شعری رویوں اور اسلوبیاتی سطح کے لحاظ سے غالب اور اقبال کے کلام کی قدر مشترک سے مجھے کوئی اختلاف نہیں۔ اور اس لحاظ سے میں دونوں علماء کی آرا سے متفق ہوں۔ اور اسی لیے میں ڈاکٹر یوسف حسین خاں کی اس صائب رائے پر اپنے مضمون کو ختم کرتا ہوں کہ:

"غالب اور اقبال دونوں کے کلام کی قدر مشترک جذبے کی شدت، تخیل و فکر کی بلندی اور وجدانی کیف ہے۔ ان سب عناصر کے امتزاج سے اُن کا اسلوبِ بیان وجود میں آیا۔ یہ اُن کے کلام کی محض آرائش کا وسیلہ نہیں بلکہ اُن کی فنی تخلیق کا جزو لاینفک ہے"۱

۱۔ — غالب اور اقبال کی متحرک جمالیات — ص ۱۳۔

شہزاد قیصر (انگریزی)
طارق فاروق

اقبال کے تصور آزادی کا ناقدانہ جائزہ

اقبال کا تصور آزادی کیا ہے ؟ وہ چند سوالات اٹھاتے ہیں ۔

"کیا پھر خودی اپنی سرگرمی کا تعین کرتی ہے ؟ اگر ایسا ہے تو کیا خودی کی خود اختیاری کا تعلق زمانی و مکانی نظام کی جبریت سے ہے ؟ کیا ذاتی علت خصوصی قسم کی علت ہے یا فطرت کے میکانزم کی محض پرمسرت ہیئت ہے ۔"

ان کا خیال ہے کہ شعور کو میکانیکی تعبیر دینے کا جدید رجحان مادی اور انسانی سطح کے درمیان خاصیتی فرق کی تفہیم نہیں کرتا ۔

وہ فرماتے ہیں کہ " ۔ ۔ ۔ میکانزم اور آزادی کے علمبرداروں کے درمیان تنازعہ ذہین (INTELLIGENT) عمل کے غلط زاویہ سے ابھرتا ہے جو جدید نفسیات بطور سائنس اپنی آزادی کی پروا کیے بغیر ، مشاہدہ کے لیے مخصوص حقائق رکھتے ہوئے ، طبعی سائنسوں کی غلامانہ نقل کو ملحوظ رکھنے پر مجبور تھی ۔ یہ رائے کہ خودی کی سرگرمی افکار و خیالات کا تسلسل ہے جو محسوسات کی وحدتوں میں بالآخر قابل تحلیل ہیں ، ایٹمی مادیت کی ایک اور شکل ہے جو جدید سائنس کی بنیاد بنتی ہے ۔"

اگرچہ اقبال کا مشاہدہ انتہائی درخشاں ہے لیکن وہ اس کو حق بجانب ثابت نہیں کر سکتے ۔ اس کی وجہ یہ ہے وہ مدار مغرب سے سائنس اور فلسفہ پر تنقید کرتے ہیں ایک بت کو توڑ کر فلسفیانہ نجات کی امید میں وہ دوسرے بت کے اسیر ہو جاتے ہیں ۔ بلا شبہ بت ضرور بدلتے ہیں مگر بت پرستی کی روح لازماً وہی رہتی ہے ۔

وہ خاص طور پر ہیئتی (CONFIGURATION) یا گیسٹالٹ نفسیات کی زلف کے اسیر ہو جاتے ہیں اور فرماتے ہیں :

"تاہم یہ سوچ کر سکون نصیب ہوتا ہے کہ نئی جرمن نفسیات، جسے ہیئتی نفسیات کہا جاتا ہے یا حیاتیات کی آزادی حاصل کرنے میں کامیاب ہو سکتی ہے۔ جرمن نفسیات اس بات کا درس کبھی نہیں دیتی کہ ذہین (INTELLIGENT) کردار کے محتاط مطالعہ سے محسوسات کے تسلسل محض کے علاوہ "بصیرت" کی حقیقت آشکار ہوتی ہے۔ یہ بصیرت (INSIGHT) خودی کی اشیا کا انتخاب یعنی وہ ڈیٹا جو ایک پچیدہ کل منزل یا مقصد کے نقطہ نگاہ سے خودی نے وقتی طور پر اپنے سامنے متعین کر رکھا ہے، کے زمانی، مکانی اور علتی تعلق کی پرکھ ہے۔۔۔ ایک بامقصد عمل کی لازمی خصوصیت مستقبل کی صورت حال پر اس کے نظریے جو فزیالوجی کے معانی میں کسی وضاحت کو تسلیم کرتی دکھائی نہیں دیتی۔۔۔ چنانچہ ماحول پر بطور علت و معلول کے ایک نظام پر ایک نظر خودی کا لاینفک ہتھیار ہے اور وہ حقیقت کی ماہیئت کا قطعی اظہار نہیں ہے۔ درحقیقت فطرت کی اس طریقے سے تعبیر کرتے وقت، خودی اپنے ماحول کی اسی طرح تفہیم کرتی اور مغلوب کرتی ہے اور اپنی آزادی کو حاصل کرتی ہے اور اس کی توسیع کرتی ہے۔"

اُن کے پورے تجزیہ میں بار بار غلط فہمی کی عکاسی ہوتی ہے۔ وہ مغرب کی یک رخی (ONE DIMENSIONAL) طیف سے ماورا نہیں ہوتے۔ وہ نفسیات اور حیاتیات کی طبعی سائنسوں سے آزادی کے خواہاں ہیں مگر مغرب کی مقدس فکر کے جال سے اُن کی آزادی پر غور نہیں کرتے۔ وہ مغربی دنیا کے ماقبل مفرد صفای (PRE-SUPPOSITIONS) پر معترض نہیں ہوتے۔ بلکہ وہ اسلام اور مغرب کی روح کو مماثل سمجھتے ہیں۔ بالکل یہی سبب ہے کہ جدید فکر پر اُن کی تقریظ ایک ہی دائرہ میں گھومتی ہے۔ جدید نفسیات کبھی بھی علم اور شعور کے رشتہ کی تفہیم نہیں کر سکتی اور محسوسات کے تسلسل محض کے علاوہ "بصیرت کا عنصر" شعور کے میدان سے پرے مار نہیں کر سکتا۔ کوئی بھی علم جسے مابعد الطبیعیاتی معانی میں سمجھا گیا ہو، کسی بھی دانش مندی میں اس کی شناخت شعور کے ساتھ نہیں کی جا سکتی شعور عارضی ہوتا ہے چنانچہ غیر مشروط کا پوری طرح احاطہ نہیں کر سکتا۔ میکانیکی نفسیات اور گیسٹالٹ دانوں کا تعلق عارضی میدان سے ہے۔ نتیجتاً وہ انسان کی کلیت کو جاننے سے قاصر ہیں وہ "مظہراتی شعور" سے تعلق رکھتے ہیں جو تعریف کے

اعتبار سے مظاہر سے متعلق ہے ۔ نفسیات دان کے پاس شعور کی ماہیئت کے مطالعہ کے لیے مابعد الطبیعاتی طریقہ نہیں ہوتا ۔ وہ یہ نہیں سمجھ سکتا کہ شعور آفاقی قلمرو کا ایک اظہار ہے اور یہ شعور کی مخصوص جہت سے تعلق رکھتا ہے ۔ اس کی بجائے خود انٹیلیکچوئل اصول سے شناخت نہیں کی جا سکتی ۔ وجود کی گونا گوں حالتیں ہیں ۔ اور ہر حالت آفاقی ذہانت میں مختلف شمولیت کی حامل ہے ۔

آزادی اظہار اور عدم اظہار کے لامحدود امکانات رکھتی ہے ۔ اس کو صرف شعور کے ذریعے عملی جامہ نہیں پہنایا جا سکتا ۔ بعینہ علت و معلول کا اصول واحد قلمرو سے تعلق نہیں رکھتا ۔ علت کا مغربی نظریہ انتہائی محدود ہے ۔ علت کا مابعد الطبیعاتی تصور آزادی کے لامحدود در وا کرتا ہے ۔ اور ضرورت اور آزادی کے مابین قریبی رشتہ استوار کرتا ہے ۔ یہ دراصل حقیقت کی ماہیئت کا ابدی اظہار ہے ۔ ربانی ضرورت اور ربانی آزادی مابعد الطبیعاتی شناخت سے بہرہ اندوز ہوتے ہیں ۔

اقبال مزید فرماتے ہیں ۔

’’خودی کی سرگرمی میں راہنمائی اور رہبری کے کنٹرول کا عنصر واضح طور پر ظاہر کرتا ہے کہ وہ خود ایک آزاد ذاتی علت ہے ۔ وہ زندگی اور ابدی خودی کی آزادی میں حصہ لیتا ہے اور اس نے محدود خودی ، جو نجی محرک کی اہل ہے ، کو ابھرنے کی اجازت دے کر اپنی اختیاری مرضی کی آزادی کو محدود کر لیا ہے ۔‘‘

یہ نشان دہی کرنا مناسب ہے کہ آزادی ’’اکتسابی‘ بھی ہو سکتی ہے اور ’’توسیعی‘‘ بھی ۔ اسلام میں عبادت خودی کا میکانزم سے آزادی کی طرف فرار ہے ۔ ہمارے نقطہ نگاہ سے اگر انسان صحیح امکان کو چنتا ہے تو وہ اپنی شخصیت کے کینوس کو پھیلاتا اور اس میں گہرائی پیدا کرتا ہے اور انسانی زندگی کے بلند تر امکانات کے در کھولتا ہے ۔ اس کے برعکس اگر وہ غلط امکانات چنتا ہے اور اپنے احراز پر قائم رہتا ہے تو وہ بالآخر اپنی حقیقی ماہیئت کو عملی جامہ پہنانے کی آزادی کھو بیٹھتا ہے ۔ یہ انسان کا جدید انحطاط ہے ۔ چناؤ کے امکان سے خوف ، اذیت اور حوصلہ ابھرتا ہے ۔ اسے علم کی شناخت حاصل کرنا ہے وگرنہ انسانیت

ٹکڑے ٹکڑے ہو کے رہ جائے گی - تاہم آزادی کے سامنے اس کی اضافی سپردگی کو کیمیائی عمل سے از سر نو مستعد کیا جا سکتا ہے - اس طرح روح کا در سپرٹ کے سامنے کھل جاتا ہے - یہ (SULPHURAND QUICKSILVER) ہے جو تخلیقی توازن کو بحال کرتا ہے - انسان اپنے اندر تقسیم ہو کے نہیں رہ جاتا - وہ روحانی استحالہ کے عمل کی تکمیل کر دیتا ہے -

چنانچہ آزادی کا امکان وہ پر خطر تحفہ ربانی ہے کہ اگر کوئی اس سے بے وفائی کرے تو یہ اسے پوری طرح تباہ و برباد کر سکتا ہے - ایک نقطۂ نگاہ یہ ہے کہ فلسفیانہ فہم مابعد الطبیعاتی فہم تک نہیں پہنچ پاتی - اور اس سے مذہب کے تمام فلسفوں کی ناکامی کی تشکیل پاتی ہے -

جب کوئی اپنی خودی کی حدود یا عارضی (CONTINGENT) شعور سے ماورا ہوتا ہے تو وہ آزادی سے دوبارہ جڑ جاتا ہے - ربانی آزادی کی کوئی حد نہیں ہے - انسان کا مطلق آزادی کا ذریعہ بن جاتا ہے - مطلق کا وجود ہی انسان پر حقیقت واضح کرتا ہے - کوئی شخص آزادی کے امکان کو اسی صورت سمجھ سکتا ہے جب وہ خود آزادی سے آغاز کرے -

امام حسینؑ نے آزادی کے امکان کو کربلا کی صورت حال میں سمجھا - اور اس طرح اپنے مطلق کا چناؤ کیا - ان کے چناؤ کی ابدی و لاینفک قدر و اہمیت تھی - اگرچہ یہ ہر وقت کہا گیا مگر ابدیت کی قلمرو سے ماورا تھا - یہ وجود لازم میں وجودی شمولیت تھی - وہ مظہرانہ وجود کی تمام حالتوں سے ماورا ہو گئے اور ''عدم ثنویت'' کی قلمرو تک پہنچ گئے - وہ وجود کی حدود کو عبور کر کے خود قانون بن گئے -

کربلا اُن کے اصل ماخذ اور آخری مقدر کا نقطۂ اتصال تھا - یہ بجائے خود آزادی تھی - لہٰذا آزادی کی ماہیت کی تفہیم کے لیے ، ربانی و انسانی آزادی کی علامت حضرت حسینؑ کو جاننا چاہیے -

ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی

۱۹۸۶ء کا اقبالیاتی ادب

(ایک مختصر جائزہ)

۱۹۸۶ء کے اقبالیاتی ادب پر نظر ڈالیں ، تو اس کی حدود مختلف اطراف میں پھیلی ہوئی نظر آتی ہیں ۔ اس ذخیرہ ادب کی مختلف سطحیں ہیں اور کئی نوعیتیں ۔ دورانِ سال میں بعض مستقل اور مخصوص موضوعات پر تحقیقی و تنقیدی اور حوالہ جاتی کتابوں کے علاوہ مقالات و مضامین کے مجموعے بھی شائع ہوئے ہیں ۔ اسی طرح مجلات کے اقبال نمبر ، جامعات کے امتحانی مقالے اور کلام اقبال کے ترجمے اور تشریح سے متعلق کتابیں منظرِ عام پر آئی ہیں ۔ پھر ایک بڑا ذخیرہ رسائل و اخبارات میں شائع شدہ متفرق مقالات و مضامین کا ہے ۔ اس سال علامہ اقبال کا کچھ نیا متن دریافت ہوا ہے ، اور خطوط کے دو پرانے مجموعے اور انگریزی خطبات نئی تحقیق و تدوین کے ساتھ سامنے آئے ہیں ۔ چند اہم کتابیں مکرر اشاعت پذیر ہوئی ہیں — علاوہ ازیں اقبالیات اور اقبالیاتی ادب کے متفرقات اور بعض ایسے پہلو ہیں ، جن کا تذکرہ سالانہ جائزے میں ناگزیر ہے ۔

(۱)

متن اقبال :

۱۹۸۶ء میں علامہ کا ایک غیر مطبوعہ انگریزی مضمون دریافت ہوا ہے ، اور تین انگریزی خطوط ۔ مضمون بہ عنوان (Bedil, in the light of Bergson): ڈاکٹر تحسین فراقی کی کاوش اور اقبال اکادمی پاکستان کے مجلہ : " اقبال ریویو " (اکتوبر ، دسمبر) کے توسط سے منظرِ عام پر آیا ہے ۔ اصل مضمون بہ خطِ اقبال ، اقبال میوزیم لاہور میں محفوظ ہے ۔ اس مضمون سے ، مرزا عبدالقادر بیدل (۱۶۴۴ء - ۱۷۲۰ء) سے علامہ کے ذہنی استفادہ و تاثر کی

تصدیق و تائید ہوتی ہے۔ بیدل اور برگساں کے بارے میں اقبال نے کسی اور جگہ، اس قدر شرح و بسط کے ساتھ اظہارِ خیال نہیں کیا۔ ڈاکٹر فراقی نے علامہ کے اس مضمون پر اپنے مفصل اور سیر حاصل تعارف میں اقبال کی شیفتگیِ بیدل، ان سے علامہ کے تاثر، اور دونوں کے مابین مماثلتوں پر روشنی ڈالی ہے۔ یہ مضمون علامہ کی نثری تحریروں میں ایک قیمتی اضافہ ہے۔

دوسری دریافت علامہ کے تین غیر مطبوعہ خطوط ہیں۔ بیجا پور کی امینہ بی بی کے نام دو خطوط (اقبالیات ۳ سری نگر) سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے بی بی امینہ کو مثنوی رومی کے منظوم ترجمے سے منع کیا کیونکہ ان کے خیال میں شاعری کے منظوم ترجمے کی کاوش ایک بنیادی غلطی ہے۔ دوسرے خط میں علامہ نے ہندوستانی تصوف سے لاتعلقی ظاہر کی ہے، جو اُن کے نزدیک ہندوستان میں زوالِ اسلام کا ایک اہم سبب بنا ہے۔ اس خط سے معلوم ہوتا ہے علامہ، مثنوی کا ایک انتخاب کرنا چاہتے تھے۔ نیز وہ مثنوی کو جدید تشکیک والحاد کا تریاق سمجھتے تھے۔ یہ خط مطالعہ رومی و اقبال کے کے سلسلے میں ایک نیا حوالہ ہے۔ تیسرا خط (اقبال ریویو، اپریل تا ستمبر) ریاست بہاول پور کے نواب صادق محمد عباسی کے نام ہے۔ اس کا موضوع ہندوستان میں مسلمانوں اور اسلامی تہذیب کا مستقبل ہے۔ علامہ نے ۱۹۳۷ء کے اس خط میں، مسلمانوں کے بارے میں کانگریس کے رویے پر نکتہ چینی کی ہے، کہا ہے کہ بندے ماترم ایک سیاسی گیت ہے۔ علاوہ ازیں علامہ نے ہندوستانی سیاست میں دخیل علمائے سو سے شدید مایوسی ظاہر کی ہے۔ انھوں نے نواب صاحب کو بطور ایک مسلمان اور ایک مسلم حکمران ان کی ذمہ داریوں کی طرف متوجہ کیا ہے۔ یہ خط برعظیم میں اسلام اور اسلامی تہذیب کے مستقبل کے بارے میں اقبال کے خدشات اور ان کی فکر مندی کا آئینہ دار ہے اور برعظیم کے مسلمانوں کے لیے علیحدہ وطن کے ضمن میں علامہ کے خیالات کی بالواسط تائیدی شہادت بھی۔

متنِ اقبال کا کچھ حصہ، از سرِ نو مرتب و مدون ہو کر سامنے آیا ہے۔ ایک تو خطبات کا محشّٰی ایڈیشن ہے، اور دوسرے مکاتیب اقبال کے دو مجموعے۔

پروفیسر ایم سعید شیخ نے برسوں کی تحقیق و پژوہش کے بعد، Reconstruction کا محشّٰی ایڈیشن تیار کیا ہے۔ (ناشر: ادارہ ثقافت اسلامیہ

لاہور) اس متن میں اہتمامِ رموزِ اقاف کے علاوہ اسماء و اعلام ، نثری اقتباسات اور اشعار صحیح صورت میں درج کیے گئے ہیں - مرتب نے مقدمے میں تدوین کی نوعیت اور اس کے طریقِ کار کی وضاحت کی ہے - انھوں نے بتایا ہے کہ علامہ نے خطبات میں چونتیس مغربی مصنفین کے حوالے دیے ہیں، جن میں سے اٹھائیس ان کے معاصرین ہیں - زیادہ تر حوالے ۱۹۲۰ء سے ۱۹۲۸ء کے درمیان شائع ہونے والی کتابوں کے ہیں - علامہ نے مغربی مصنفین پر جو بحثیں کی ہیں ، مرتب نے ان کے حوالے سے علامہ کے فلسفیانہ خیالات پر عالمانہ اظہار خیال کیا ہے -

پروفیسر ایم سعید شیخ کا حاصلِ تحقیق ، کتاب کے آخری نوے صفحات ہیں - اس کے چار حصے ہیں : (۱) تعلیقات اور حوالے (۲) کتابیات (۳) قرآنی اشاریہ (۴) (عمومی) اشاریہ - خطبات کے متن پر ان کے تحریر کردہ تعلیقات اور حوالے سینتالیس صفحات پر محیط ہیں - جناب مرتب کی محنت و جانکاہی اور تلاش و تحقیق کی جس قدر داد دی جائے ، کم ہے - کہنے کو یہ صرف ۴۷ صفحات ہیں - اگر قرآنی اشارے کے صفحے بھی شامل کر لیے جائیں تو ۵۲ صفحات بن جاتے ہیں ، مگر گنتی کے یہ صفحے ، مقدار سے قطع نظر ، اپنی قدر و قیمت کے اعتبار سے سینکڑوں ، بلکہ ہزاروں صفحات پر بھاری ہیں - فاضل مرتب نے اس تحقیق میں کیا کیا کھکھیڑ اٹھائی ، اس کا اندازہ اس کام کو دیکھنے کے بعد ہی ہو سکتا ہے - اس عظیم الشان کام پر مرتب کے ہاں کوئی ادعا نہیں ملتا صحیح معنوں میں ایک عالم کی سی شان کے ساتھ، وہ اُن افراد اور اداروں کا نام بہ نام شکریہ ادا کرتے ہیں ، جن سے کسی نہ کسی درجے میں بھی انھیں تعاون ملا - پروفیسر ایم سعید شیخ کا یہ کام غیر معمولی ہے ، اور متنِ اقبال کی تدوین کے سلسلے میں ایک معیاری بلکہ مثالی کام ہے ، مگر اس کا ذکر ، ابھی تک کہیں نہیں ہوا - باعثِ تعجب ہے -

جناب محمد عبداللہ قریشی نے '' شاد اقبال '' (مرتبہ : ڈاکٹر محی الدین قادری زور) اور صحیفہ (اقبال نمبر جلد اول ، اکتوبر ۱۹۷۳ء) میں شائع شدہ مکاتیبِ اقبال بنام شاد کو یکجا کرکے نئی (زمانی) ترتیب اور حواشی و تعلیقات کے ساتھ (اقبال بنام شاد) کے عنوان سے شائع کیا ہے - اصل میں تو یہ '' شاد اقبال '' ہی کا اضافہ شدہ ایڈیشن ہے - جناب محمد عبداللہ قریشی کے تفصیلی مقدمے کا ایک اہم ماخذ ، '' شاد اقبال '' پر ڈاکٹر زور کا مقدمہ ہے -

قریشی صاحب کے تعلیقات بہت مفید ، مگر ساتھ ہی غیر متوازن ہیں ایک ڈیڑھ سطر کے مختصر تعلیقات کے مقابلے میں بعض تعلیقے ۱۵ ، ۱۶ صفحات تک پھیل گئے ہیں - بحیثیت مجموعی ، بزم اقبال لاہور نے خطوطِ اقبال کا ایک اہم مجموعہ شائع کیا ہے ۔۔۔ خطوطِ اقبال کا ایک اور مجموعہ "مکاتیبِ اقبال بنام نیاز الدین خان" دوبارہ شائع ہوا ہے (ناشر : اقبال اکادمی پاکستان لاہور) - اس ایڈیشن میں مکتوب الیہ کے مختصر تعارف ، خطوطِ گرامی بنام نیاز الدین خان اور اسماء الرجال کا اضافہ کیا گیا ہے - مقدمہ پروفیسر محمد منور صاحب کا ہے - تعلیقات میں اضافوں اور بحیثیتِ مجموعی ایڈٹنگ کی ضرورت ہے -

محمد شریف بقا نے "موضوعاتِ اقبال" کے نام سے مختلف عنوانات کے تحت اقبال کے اردو کلام کا ایک انتخاب پیش کیا ہے -

(۲)

کلام اقبال کا ترجمہ :

The Secrets of the Self کے نام سے "اسرار خودی" کا منظوم ترجمہ (از : مقبول الہٰی) اقبال اکادمی پاکستان لاہور نے شائع کیا ہے - مترجم نے شاعری کے منظوم ترجمے کے حق میں استدلال کیا ہے، مگر خود انھیں اس ترجمے میں خاصی مشکلات پیش آئی ہیں ، جن سے عہدہ برآ ہونے کے لیے انھوں نے متعدد سہارے تلاش کیے - مثلاً زبان مخصوص قسم کی اختیار کی (اسے وہ "وکٹورین ورس" کا نام دیتے ہیں) توضیحِ مفہوم کے لیے قوسین میں بعض زائد الفاظ و عبارات دینی پڑیں - بعض مقامات پر تو پورے مصرعے قوسین میں ایزاد کیے گئے ہیں - مزید برآں ترجمے کی بحر ایک نہیں ، بلکہ تبدیل ہوتی رہتی ہے - بایں ہمہ ایک عام قاری کی حیثیت سے ہمارا تاثر یہ ہے کہ مقبول الہی کا یہ ترجمہ خاصا کامیاب ہے، اور اکثر صورتوں میں نکلسن کے ترجمے سے بہتر ہے -

(۳)

کتبِ حوالہ :

اس سال کے حوالہ جاتی کاموں میں اقبال کے اردو کلام کے الفاظ وتراکیب کا اشاریہ "کلیدِ اقبال" (مرتبہ : محمد یونس حسرت. ناشر: اقبال اکادمی پاکستان

لاہور) سر فہرست ہے۔ اس کی مدد سے، اقبال کے کسی شعر یا مصرعے میں مذکور کسی ایک لفظ کے ذریعے، شعر تک رسائی ہو سکتی ہے۔ یہ کتاب، اس شعبے میں کی جانے والی سابقہ کوششوں پر ایک اضافہ ہے۔ محض اضافہ نہیں، بلکہ نسبتاً ایک بہتر، جامع تر اور سائنٹی فک کام ہے۔ مگر اس کی بنیادی خامی یہ ہے کہ جن اصحاب کے پاس کلامِ اقبال کے ۱۹۷۳ء سے قبل کے مطبوعہ شعری مجموعے ہیں، ان کے لیے یہ اشاریہ کار آمد نہیں ہے۔

ڈاکٹر محمد ریاض کی مرتبہ "کتاب شناسی اقبال" (ناشر: مرکزِ تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، اسلام آباد، فارسی میں علامہ اقبال کی پہلی ببلو گرافی ہے۔ بنیادی طور پر یہ کتابوں اور اقبال نمبروں کی ببلو گرافی ہے، مگر کہیں کہیں مضامین کے حوالے بھی شامل ہو گئے ہیں۔ بعض حوالے اجمالی اور بعض وضاحتی ہیں۔ بہت سے اندراجات میں تکرار ہے اور ترتیب بھی درست نہیں۔ متعدد کتابوں کے اصل ناموں (Titles) کے بجائے ان کا ترجمہ دیا گیا ہے۔ یہ کام بہت عجلت میں انجام دیا گیا، اس لیے اس کے نقائص کچھ زیادہ باعثِ تعجب نہیں۔ عجیب وغریب بات یہ ہے کہ ناشر نے کتاب کے دیباچے میں، ان نقائص کا ذکر کرتے ہوئے، فردِ جرم تمام تر مرتب پر عائد کی ہے۔ حالانکہ مرتب نے جیسی بھی بری بھلی خدمت انجام دی، ناشر کی فرمایش ہی پر انجام دی۔ ہمارے خیال میں ناشر کا رویہ کاروباری اخلاقیات کے بھی منافی ہے۔ ناشر کی اپنی فرض شناسی کا یہ حال ہے کہ کتاب ٹائپ کی اغلاط سے پر ہے، اس قدر کہ آخر میں شامل گیارہ صفحاتی اغلاط نامہ بھی ان کی پردہ پوشی میں ناکام رہا۔

تیسری حوالہ جاتی کتاب "مطالعہ تلمیحات و اشاراتِ اقبال" (ڈاکٹر اکبر حسین قریشی) کا نیا ایڈیشن متعدد مفید اضافوں کے ساتھ اقبال اکادمی لاہور نے شائع کیا ہے۔ پہلا باب بہ عنوان "اقبال کا ماحول اور شخصیت" متعدد ترامیم کے باوجود، ہنوز اصلاح و تصحیح طلب ہے۔ بلکہ اسے از سرِ نو لکھنے کی ضرورت ہے۔

(۳)

اقبال کی سوانح اور شخصیت:

اقبال کی ابتدائی زندگی: (ڈاکٹر سید سلطان محمود حسین) سے اقبال کی

ابتدائی تعلیمی زندگی کی تفصیلات سامنے آتی ہیں ۔ بکھرے ہوئے تحریری مواد کو یکجا کرنے کے ساتھ مصنف نے بعض زبانی روایات ، اور چند نئے ماخذات کی مدد سے نئی معلومات مہیا کی ہیں ۔ مکتب ، سکول اور کالج کے تعلیمی کوائف ، مضامین ، امتحانات، نتائج ، ہم جماعت طلبہ ، اساتذہ ، نصابات اور نصابی کتابیں ، سکاچ مشن اور اس کے تعلیمی اداروں، پادریوں اور اساتذہ کے کوائف ، سیالکوٹ کے تعلیمی ادارے اور ان کا ماحول ، اقبال کے اعزہ و اقربا ، ان کے معاصرین، دوست اور بعض نمایاں شخصیات کے احوال و کوائف کی فراہمی میں مصنف نے جو کاوش اور محنت کی ہے ، وہ داد و ستایش کے لائق ہے ۔ مگر فاضل محقق کی مہیا کردہ بعض معلومات زائد از ضرورت اور غیر متعلق محسوس ہوتی ہیں ۔ بعض مقامات (ص ۳۵ ، ۳۷ ، ۳۸ ، ۸۷ ، ۹۱ ، ۹۶ وغیرہ) پر وہ تضاد بیانی کا شکار ہو گئے ہیں اور کہیں محض ظن و تخمین سے کام لیتے نظر آتے ہیں ۔ تاریخ ولادت کی بحث بے حد تشنہ ہے ۔ اسی طرح حقائق و واقعات اور استخراجِ نتائج میں کہیں کہیں ہم آہنگی پیدا نہیں ہوسکی ۔ بایں ہمہ بحیثیت مجموعی یہ کتاب اقبالیات میں ایک اہم اضافہ قرار دی جاسکتی ہے ۔ " (ڈاکٹر وحید قریشی)

ڈورس احمد کی یادداشتوں پر مشتمل (Iqbal : As I knew him) (ناشر اقبال اکادمی پاکستان لاہور) علامہ اقبال کے آخری دو سالوں کے حوالے سے ان کی شخصیت کا دلچسپ مرقع ہے ۔ علامہ کے معمولات ، بچوں کے مسائل و معاملات ، ملازمین اور ان کی ذمہ داریاں ، علامہ کے احباب کی آمد و رفت ، علامہ کے اعزہ و اقارب ، زندگی کے آخری ایام اور بحیثیتِ مجموعی جاوید منزل کے شب و روز پر مصنفہ نے اپنے علم کی حد تک جملہ معلومات سیدھے سادے بیانیہ انداز میں تحریر کی ہیں ۔ کوائف و معلومات کے ساتھ ان کے تاثرات بھی شامل ہیں ۔ روایت نگاری میں وہ خاصی محتاط ہیں ، دیگر روایت نگاروں کے بیانات سے ڈورس احمد کی تصدیق ہوتی ہے ، البتہ ایک آدھ مقام پر ان کی یادداشت نے ساتھ نہیں دیا ۔ اس کتاب سے علامہ کی دین داری ، قرآن کریم سے ان کے غیر معمولی شغف ، لباس کے معاملے میں بے نیازی ، مالی تنگ دستی ، ملازمین سے حسنِ سلوک ، بچوں سے غیر معمولی شفقت و محبت اور ان کے بارے میں علامہ کی فکر مندی کا اندازہ ہوتا ہے ۔ ڈورس نے چودھری محمد حسین کی تعریف کی ہے ۔ شیخ اعجاز احمد کے بارے میں بتایا ہے کہ علامہ اُن سے، ان کی قادیانیت کے سبب خوش نہیں تھے اور بچوں کے سرپرستوں میں شیخ اعجاز

کی جگہ کوئی متبادل شامل کرنا چاہتے تھے ۔ اس کتاب کو پڑھتے ہوئے ذہن میں ایک ایسے سادہ مزاج ، درویش منش اور دنیا و ما فیہا سے بے نیاز شخص کا تصور ابھرتا ہے ، جو دنیا داری کے آداب سے نفور ہے اور من کی دنیا میں کھویا ہوا ہے ۔ یہاں اقبال کی شخصیت قطعی (informal) نظر آتی ہے ۔ ہر چند وہ اپنے بقول ''ایک معذور کی سی زندگی'' بسر کر رہے تھے ، مگر طویل علالت اور تفکرات کے باوجود وہ زود رنجی ، کبیدہ خاطری یا چڑچڑے پن کا شکار نہیں ہوئے ۔ یہ کتاب علامہ اقبال اور رجال اقبال کا ایک بے لاگ اور معروضی کوائف نامہ ہے ۔ اور علامہ اقبال کی شخصیت کی بلا واسطہ گواہی ۔ اور اس اعتبار سے سوانح اقبال کا ایک بنیادی ماخذ بھی ہے ۔

ڈاکٹر شیخ محمد ابراہیم خلیل کی (اقبال سوانح ، افکار) (ناشر : اقبال اکادمی پاکستان لاہور) سندھی زبان میں علامہ کی دوسری سوانح حیات ہے ، جس کا ایک حصہ تصانیف اقبال کے تعارف اور اقبال کی شاعری اور فکر و فلسفے کے تجزیہ و تنقید پر مشتمل ہے ۔ مصنف اقبال کے ایک راست فکر نقاد اور شارح ہیں ، مگر ان کی بعض تشریحات محل نظر ہیں :

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

کے بارے میں ، اقبال کے تینوں اہم شارحین (یوسف سلیم چشتی ، مولانا غلام رسول مہر اور نشتر جالندھری) متفق ہیں کہ تین سو سال کی مدت سے اشارا حضرت مجدد الف ثانی کی طرف ہے اور اقبال دعا گو ہیں کہ ساقی کا فیض عام جاری ہو اور مسلمانوں کو مجدد کی سی حق گوئی کی توفیق نصیب ہو — شیخ صاحب یہ شعر درج کرتے ہوئے فرماتے ہیں : اقبال کے زمانے سے تین سو سال پہلے مغل بادشاہوں کا زمانہ تھا ، اور ان کے زمانے میں [ہندو مسلم] فرق اور تعصب تقریباً ختم ہو چکا تھا ۔ مسلمان ، سنسکرت اور متعلقہ علوم کے حصول میں اپنی زندگیاں کھپا دیتے تھے ۔ ۔ ۔ دونوں قوموں کے اتحاد و اشتراک سے ایسی خوش حالی ہوئی اور علوم و فنون میں ایسی ترقی ہوئی ، جو اپنی مثل آپ ہے ۔ اقبال ساقی سے مخاطب ہیں کہ ہندوستان کا میخانہ تین سو سال سے بند ہے ۔ سبھی رند یعنی ہندوستان کے سب باشندے ایک اور قوم کے غلام بن چکے ہیں ۔ ۔ ۔ شیخ صاحب موصوف مزید لکھتے ہیں : میخانے سے مراد وہ عام مجالس ہیں ، جن میں ہندو مسلمان مل بیٹھتے تھے اور ملک و قوم

کی بہبودی اور خوشحالی کی تدبیریں کیا کرتے تھے - اقبال کی تمنا ہے کہ ایسی مجلسیں پھر قائم ہو جائیں ، تاکہ غلامی سے نجات مل جائے (ص ۲۹۶) - علامہ کے ایک اور شعر :

میری مینائے غزل میں تھی ذرا سی باقی
شیخ کہتا ہے کہ ہے یہ بھی حرام اے ساقی

کی تشریح میں فاضل مصنف لکھتے ہیں : یہاں اقبال کی مراد اس شخص سے ہے جو ہندو مسلمان اتحاد کو ناپسند کرتا ہے ، اس کے لیے اقبال ''شیخ'' کا استعارہ لائے ہیں - پہلے مصرعے کا مفہوم یہ ہے کہ ہندو مسلم اتحاد میں میری شاعری کا بھی کچھ نہ کچھ حصہ ہے ، مگر اعتراض کرنے والا اسے برا سمجھتا ہے - (ص ۲۹۶) ظاہر ہے ایسی تشریحات کو کسی طرح بھی درست قرار نہیں دیا جا سکتا ہے - تاہم ایسے مقامات گنے چنے ہیں - ان کی بیشتر تشریحات ، سیاق و سباق کے مطابق ہیں اور اس لیے درست ہیں - سندھی زبان میں ایسی کتاب کی تحریر و اشاعت ایک قابل قدر بات ہے -

اقبال اور حیدرآباد میں سید شکیل احمد نے زیر بحث موضوع کے بعض نئے زاویے اجاگر کیے ہیں - مصنف کا موقف یہ ہے کہ حیدرآباد میں کسی منصب یا ملازمت کا حصول ، علامہ کا مقصود بالذات نہ تھا - ان کی جانب سے اپنی خدمات کی پیش کش اس وجہ سے تھی کہ وہ حیدرآباد کو اس بھنور سے نکالنے کے لیے فکر مند تھے - جو حکمران کی نازک پوزیشن ، درباری فضا ، ملکی حالات اور اطراف و جوانب کے کوائف کے باعث حیدرآباد میں رونما ہو چکا تھا (ص ۶) مصنف نے علامہ کے متعلق ، سرکار حیدرآباد کے نامناسب رویے کو ہدف تنقید بنایا ہے کہ سب سے بڑی مسلم ریاست محض سیاسی وجوہ کی بنا پر اقبال کو وظیفہ نہ دے سکی - سید شکیل احمد کی یہ کتاب ، اپنے موضوع پر ایک معروضی مطالعہ ہے - ایک حیدرآبادی مصنف کا ایسا ناقدانہ رویہ اور ایسی حقیقت پسندانہ جرأت مندی قابل قدر ہے -

ہمارے ہاں جس نفسیات کی تدریس ہوتی ہے ، وہ تقریباً تمام تر مغرب سے مستعار ہے - ہمارے ہاں شخصیات کے نفسیاتی تجزیے بھی بالعموم کلیوں کی روشنی میں کیے جاتے ہیں - ''اقبال کی شخصیت کا نفسیاتی جائزہ'' (امتحانی مقابلہ برائے ایم ایس سی نفسیات) توقیر سلیم خان کی ایسی ہی کاوش ہے -

معلومات اور مطالعے کی کمی ہے۔ پھر مقالہ نگار نے اقبال کی شخصیت اور ماحول کو بعض مغربی نفسیاتی زاویوں سے دیکھا۔ نتیجہ یہ کہ وہ بہت سی متضاد باتیں کہہ گئے ہیں۔ بعض تاثرات سطحی ہیں اور سرسری طور پر اخذ کیے گئے ہیں، مثلاً یہ کہ سیالکوٹ کا قدیم مشرق اور اسلامی ماحول فرسودہ اور انحطاط پذیر قدروں کا ماحول تھا، جس میں آداب تو تھے، تابع داری اور نیاز مندی رچی بسی تھی، مگر تازگی، شگفتگی اور چکا چوند نہ تھی اور یہی سبب ہے کہ مقالہ نگار کے خیال میں اقبال یورپ کے معاشرتی ماحول کے گرویدہ اور "عاشق" تھے۔ اس بنیادی خامی کے باوجود، مقالے کا انجام اس لیے بخیر ہوتا ہے کہ مقالہ نگار معترف ہیں: اقبال فلسفیانہ اور خلاق ذہن اور نفسیاتی طور پر صحت مند شخصیت کے مالک تھے۔

اقبال اکادمی پاکستان نے "زندہ رود" (ڈاکٹر جاوید اقبال) کا فارسی ترجمہ "جاویدان اقبال (مترجم: شہین رخت مقدم صفیاری) شائع کیا ہے۔ جلد سوم کے باب ۱۵ تا ۱۸ کا یہ حصہ عملی سیاست میں علامہ کی شمولیت، انگریزی خطبات کے سلسلے میں جنوبی ہند کے دورے، خطبۂ الہ آباد اور گول میز کانفرنسوں میں ان کی شرکت سے متعلق ہے۔ اس طرح سوانحی اور فکری اعتبار سے یہ "زندہ رود" کا اہم ترین حصہ ہے۔ اقبالیات فارسی میں یہ ایک وقیع اضافہ ہے۔

محمد امین زبیری نے (خدوخالِ اقبال) میں اقبال کا سوانحی مطالعہ خاصی پست سطح پر اور منفی ذہن سے کیا ہے۔ اس کتاب میں مذاق و تمسخر طنز و تعریض اور استہزا کا کوئی موقع ہاتھ سے نہیں جانے دیا گیا۔ ہر وہ بات جو علامہ کے حق میں جاتی ہے، مصنف کو مشکوک اور مشتبہ نظر آتی ہے اور ہر ایسا واقعہ، جس سے ان کا امیج بلند ہوتا ہے، زبیری صاحب کے نزدیک بھول ہے۔ احساس ہوتا ہے مصنف، اقبال کے خلاف ادھار کھائے بیٹھا ہے۔ ایک اعتراض یہ ہے کہ اقبال، بطور خاص سفر کر کے مسجد قرطبہ دیکھنے تو گئے، مگر انگلستان میں ہوتے ہوئے ووکنگ مسجد نہ گئے (خیال رہے کہ ووکنگ مسجد نواب شاہ جہاں بیگم والیۂ بھوپال نے تعمیر کرائی تھی اور زبیری صاحب نے چوبیس سال تک ریاست بھوپال میں نوکری کی)۔ و علیٰ ہذالقیاس۔ ہمارا تاثر ہے کہ مصنف حسِ لطیف، ذوق سلیم اور کامن سنس سے

عاری تھے ۔ کتاب میں صریح بے انصافی کی بھی بہت سی مثالیں ملتی ہیں ۔ یہ کتاب کسی سنجیدہ مطالعے یا علمی مباحثے کے لائق نہیں ۔

سوانحی مطالعے کے سلسلے میں چند معلومات افزا مضامین بھی شائع ہوئے ہیں مثلاً محمد زبیر شوکت الہ آبادی کا ''چند یادگار لمحے'' (جسارت کراچی ۔ ۹ نومبر) محمد صدیق کا ''علامہ اقبال اور اسلامیہ کالج'' (''فاران'' لاہور) ممنون حسن خان کا انٹرویو (قومی زبان کراچی ۔ مارچ) اور الٰہی کا مضمون ''دارالاقبال، بھوپال میں اقبال کا ورودِ مسعود'' (نوائے وقت میگزین ۲۴ اگست)

فکر و فن پر تنقیدی کتابیں :

مفکر اور فلسفی کے بجائے ، شاعر اقبال کا مطالعہ ، ہندوستان میں اقبال شناسی کا اہم رجحان ہے ۔ قاضی عبدالرحمن ہاشمی کا تحقیقی مقالہ شعریات اقبال (مکتبہ جامعہ لمیٹڈ دہلی) اسی سلسلے کی کڑی ہے ۔ مصنف نے جدید مغربی تنقید کی روشنی میں اقبال کی شاعری کی جمالیاتی اور لسانی ہیئتوں کے حوالے سے بتایا ہے کہ اقبال اپنی تخلیقی شخصیت اور خونِ جگر سے ، تشبیہات ، استعارات اور علامات کے واسطے سے فنی معجزے بروئے کار لاتا ہے ۔ مصنف نے قارئین کو بار بار ایک ایسے نکتے کی طرف متوجہ کیا ہے ، جو اقبال کے فن کے سابقہ مطالعوں میں نمایاں نہیں ہو سکا ، اور وہ یہ ہے کہ اقبال کی تشبیہات و استعارات اور علامات کا بڑا حصہ ، ان کی دینی بصیرت اور مذہبی اعتقادات کی پیداوار ہے ، اور اسی لیے ان کے ہاں ، مذہبی شعور کے واسطے سے ایک نئی شعری جمالیات وجود میں آئی ہے اسی طرح یہ کہ اقبال کا نظریۂ فن و ادب ان کے تصور دینی سے عبارت ہے ۔

پروفیسر محمد منور ممتاز دانش ور ، عالم اور اقبال شناس ہیں اور اپنے خطبات اور تصانیف ، نیز اپنے مقام و منصب کے ذریعے دلوں اور ذہنوں کو فکر اقبال کی روشنی سے منور کرنے میں سرگرمِ عمل ہیں ۔ اقبال اکادمی نے (Diemensions of Iqbal) کے نام سے ان کے انگریزی مقالات کا نیا مجموعہ شائع کیا ہے ۔ ان مضامین میں علامہ کے فکری و ادبی سرمائے ، برعظیم کی سیاست میں ان کے کردار ، اقبال کے تصور جمہوریت ، اقبال اور مرگِ مجازی ، اقبال اور بنی آدم کی خود گریزی اور ایمان و ایقان کی آزمائش بحوالۂ اقبال ایسے اہم موضوعات سے بحث کی گئی ہے ۔ دو مضامین میں کلام الٰہی سے

اقبال کے ربط و ارتباط اور جذب و تاثر کو موضوع بنایا گیا ہے ، ویسے ان سب مضامین میں قرآنی حوالہ بہت نمایاں ہے ۔ پروفیسر صاحب کے نزدیک جہانِ اقبال ، دراصل جہانِ قرآن ہے ۔ علامہ نے اپنی شاعری اور فکر کے ذریعے قرآنی روح پیش کی ہے ۔ پروفیسر صاحب کی کاوش بھی یہی ہے کہ قارئین ، قرآنی روح سے آشنا ہوں ۔ بہر حال یہ کتاب ''اقبالیات کے فروغ پذیر ادب میں ایک خوش آیند اضافہ ہے ۔'' (ڈاکٹر جسٹس جاوید اقبال) پروفیسر محمد منور کی دوسری کتاب ، اقبال میموریل لیکچرز کے سلسلے میں ان کا خطبہ ہے ، جو پنجاب یونیورسٹی میں پیش کیا گیا ۔ یہ دو حصوں میں ہے ۔ خطبے کا بنیادی مرضوع آدم کی ناخود شناسی ہے ۔ جنابِ خطیب نے آدم کو اس کی حقیقت سے آگاہ کرنے ، اور پھر کون و مکان میں اس کی اصل حیثیت بحال کرنے کی ، بحوالۂ اقبال کوشش کی ہے ۔ پروفیسر صاحب کا خیال ہے کہ آدم کا بظاہر ہبوط ، بہ باطن اس کا صعود و عروج ہے ، اور علامہ نے بڑی مسرت کے ساتھ اس کا ذکر کیا ہے ۔

اقبال محی الدین کی ''حرفِ اقبال'' علامہ اقبال کے وحدت الوجودی خیالات کی توضیح و تشریح اور تعبیر و تاویل پر مبنی ہے ۔ مصنف کے خیال میں علامہ وحدت الوجودی تھے ۔ انھوں نے بحث یا استدلال نہیں کیا ۔ مگر اشعار بہت جمع کر دیے ہیں یہ کوئی علمی تصنیف نہیں ، وحدت الوجود کے حق میں ایک طویل خود کلامی ہے ۔ تحریر میں اشعارِ اقبال سے ریڈیبلٹی پیدا کرنے کی کوشش کی گئی ہے ، پھر بھی پوری کتاب پڑھنا ایک آزمائش ہے ۔ ''وجود واحد ہے'' کی تکرار سے بعض اوقات الجھن ہونے لگتی ہے ۔

''اقبال اور جدوجہد آزادی'' حمید رضا صدیقی اور اجمل صدیقی کی مشترکہ تالیف ہے (ناشر کاروانِ ادب ملتان) . اصل موضوع اقبال اور جدوجہد پاکستان ہے ۔ مصنفین کو اس سے اتفاق نہیں کہ علامہ نے سب سے پہلے خطبۂ الہ آباد کے ذریعے علیحدہ وطن کا تصور پیش کیا ۔ ان کے خیال میں علامہ کے ہاں جداگانہ وطن کا تصور ، اس سے بہت پہلے ۱۹۱۰ء کے خطبہ علی گڑھ میں موجود ہے ۔ کتاب کی ترتیب و تدوین اور حوالوں کا نظام خاصا کمزور ہے ۔

اقبال اکادمی کی شائع کردہ ''اقبال اور ثقافت'' میں ڈاکٹر مظفر حسن ملک نے جن موضوعات پر کلام کیا ہے ، ان کا دائرہ نظام معیشت سے لے کر نظامِ تمدن تک اور سرمایہ و محنت ، اشتراکیت اور فسطائیت سے لے کر

فلسفۂ خیر و شر اور نظریۂ زمان و مکان تک پھیلا ہوا ہے۔ مگر اس ساری بحث میں یہ مسئلہ تشنۂ وضاحت رہ گیا کہ بذاتہٖ ''ثقافت'' کا مفہوم کیا ہے؟ اور کیا اس کی حدود متعین ہو سکتی ہیں؟ اگر یہ طے ہو جاتا تو یہ پھیلی ہوئی بحث مرتکز ہو کر کسی قدر نتیجہ خیز صورت اختیار کر سکتی تھی۔ مصنف نے کلچر کا ترجمہ کہیں تو ''تہذیب نفس'' کیا ہے اور کہیں صرف ''تہذیب''۔ ثقافت کو وہ کبھی تہذیب کے معنوں میں، کبھی تمدن اور تمدنی اقدار کے مفہوم میں، کبھی معاشرت اور کبھی کلچر کے مترادف کے طور پر استعمال کرتے ہیں۔ اس سے قطع نظر، ان کی عمومی بحثیں، ان کے وسیع مطالعے، مثبت طرزِ فکر اور علمیت کی دلیل ہیں۔

ڈاکٹر انعام الحق کوثر کی تالیف ''علامہ اقبال اور بلوچستان'' (ناشر: علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی اسلام آباد) ''بلوچستان میں اقبال شناسی کا ایک خوبصورت مرقع ہے'' (ڈاکٹر محمد صدیق شبلی) مصنف نے پرانے اخبارات و رسائل سے لوازمہ جمع کرنے میں غیر معمولی کاوش سے کام لیا ہے اور معلومات و مواد کی پیش کش میں بھی، بحیثیت مجموعی ہنرمندی کا ثبوت دیا ہے، تحقیقی نقطۂ نظر سے باب دوم (علامہ اقبال کی بلوچستان میں تشریف آوری) کتاب کا اہم ترین باب ہے مگر یہی سب سے مختصر اور کمزور باب بھی ہے۔ مصنف اگر اسے تحقیقِ مزید کا موضوع بنائیں، تو یہ سوانحِ اقبال میں فی الواقع ایک اضافہ ہوگا۔

جناب محمد حسن کی کتاب (''اقبال، اسلامی جمہوریہ پاکستان، جنرل محمد ضیاء الحق) اپنے نام کی طرح موضوعاً بھی دلچسپ ہے۔ ان کا خیال ہے کہ ''اقبال کو پرستار تو بہت مل گئے ہیں، مگر سمجھ بوجھ سے باتیں کرنے والے سے بیچارہ آج بھی محروم ہے'' مصنف نے علامہ کی شاعری اور فکر کے بارے میں اپنے تاثرات و احساسات، لگی لپٹی رکھے بغیر پیش کر دیے ہیں ان کا خیال ہے کہ اقبال اس صدی کا ممتاز ترین شاعر ہے، اور اس کے مرتبے کو دنیا کا کوئی شاعر نہیں پہنچ سکا۔ لیکن بہ یک وقت ایک اچھا شاعر ہونا اور ایک اچھا مسلمان ہونا بہت مشکل ہے، اقبال کے ہاں ان کے عقیدے اور شاعرانہ تقاضوں میں مسلسل تصادم ہوتا رہتا ہے۔ شاعر اقبال اکثر اوقات گمراہی کی حد تک شاعرانہ باتیں کر جاتا ہے، مثلاً علامہ کا یہ شعر:

غریب و سادہ و رنگیں ہے داستانِ حرم
نہایت اس کی حسینؓ، ابتدا ہے اسماعیلؑ

ان کے "بدعقیدہ ہونے کی کھلی علامت" ہے (ص ۲۲) کیونکہ انھوں نے حسین ابن علیؓ کا نام، ایک پیغمبر کے ساتھ لیا ہے اور دونوں کو برابر مقام دیا ہے:

خیرہ نہ کر سکا مجھے جلوۂ دانش فرنگ
سرمہ ہے میری آنکھ کا خاکِ مدینہ و نجف

کے بارے میں فرماتے ہیں کہ شاعروں کا مزاج قافیہ و ردیف کا ایسا پابند ہوتا ہے کہ عقاید ان کے سامنے ثانوی حیثیت اختیار کر لیتے ہیں۔ ۔ ۔ مدینہ کے ساتھ نجف کو ایک ہی جذبے میں لانا کم از کم ہم شدید بد مذاق سمجھتے ہیں (ص ۲۲) میرا خیال ہے جناب محمد حسن کی شعر فہمی پر کسی تبصرے کی ضرورت نہیں — ایسی تاویلات سے قطع نظر، ان کے خیالات قابل قدر معلوم ہوتے ہیں۔ معاشرے اور ملکی صورت حال پر ان کی عمومی بحث ایک درد مند اور مخلص پاکستانی کے تعمیر پسند ذہن کی عکاس ہے۔ ان کے ہاں ایک گو نہ تلخی اور انتہا پسندی، معاشرے میں پائی جانے والی بے اعتدالیوں کا ردِ عمل معلوم ہوتی ہے۔ ان کی تحریر کا بہت سا حصہ سنجیدگی کے ساتھ توجہ کے لائق ہے۔

رومی و اقبال درحکمتِ قرآن، جناب رئیس امروہوی کے بقول نوجوان اور "بھرپور مصنف، محقق اور مفکر" عمران لیاقت حسین کی "عالی شان تصنیف" ہے، جس سے بظاہر تو یہ مقصود ہے کہ رومی و اقبال کے افکار، حکمتِ قرآنی کے نور سے مستنیر ہیں۔ مگر مصنف کی اس توضیح نے بہت سے دیگر موضوعات کو بھی اپنی لپیٹ میں لے لیا ہے۔ مصنف کے بعض بیانات بہت دلچسپ ہیں مثلاً ایک جگہ لکھتے ہیں: "علامہ اقبال اشتراکیت کے تمام پہلوؤں سے اتفاق رکھتے تھے" (ص ۱۵۷) مزید فرماتے ہیں: "فکر اقبال، اگر معاشرے میں عام کرنا ہے تو اشتراکیت کو کسی بھی زاویہ نگاہ سے رد نہیں کر سکتے" (ص ۱۵۹) ایک اور اقتباس: "مولانا (روم) کی مثنوی، غزلیات، قصائد اور منقبت کا پچھتر فی صد حصہ حضرت علی علیہ السلام کے فضائل سے جگمگا رہا ہے۔ ۔ ۔ علامہ اقبال کے کلام میں بھی نوے فیصد اشعار، جو عشق سے متعلق ہیں، ان کا مرکز بھی حضرت علی علیہ السلام کی ذات مبارکہ ہے۔"

پونے چار سو صفحات کی اس کتاب میں اقبال اور رومی کے اشعار اس قدر کثیر اور مختلف مصنفین کے نثری اقتباسات اتنے طویل ہیں کہ مصنف کی اپنی تحریر کل ضخامت کے ایک چوتھائی سے بھی کم ہوگی۔ ہزار بارہ سو اغلاطِ کتاب کے لیے "تصحیح نامے" کی ضرورت نہیں سمجھی گئی۔

''اقبال کا وجدانِ توحید'' کے عنوان سے ملک غلام حیدر نے علامہ اقبال کے تصورِ توحید کو، آنحضور کی صدائے توحید کی بازگشت قرار دیا ہے۔
ایک اور مختصر کتابچے (علامہ اقبال سید مودودی اور تحریک پاکستان) میں ڈاکٹر ایس ایم منہاج الدین نے اس الزام کا دفاع کیا ہے کہ مولانا مودودی تحریک پاکستان کے مخالف تھے۔

علامہ اقبال کی شاعری اور افکار نے عالمِ عرب کو متاثر کیا ہے اور عرب دانش وروں اور مصنفین کے ہاں اقبال شناسی کا حوصلہ افزا رجحان فروغ پذیر ہے۔ اس سال عربی زبان میں ایک کتاب، مقالات کا ایک مجموعہ اور چار کتابچے شائع ہوئے ہیں۔ مصری مصنف عبداللطیف جوہری کی کتاب (مع اقبال، شاعر الوحدۃ الاسلامیہ) ایک تعارفی، معلوماتی اور عمومی نوعیت کی تصنیف ہے۔ ان کے ہاں اقبال سے عقیدت کا گہرا جذبہ نظر آتا ہے۔ عربوں کے روایتی خطیبانہ لہجے نے تحریر کو اور موثر بنا دیا ہے۔ دلی کرب کے ساتھ اقبال سے مخاطب ہو کر کہتے ہیں: اے حکیم عبقری آپ جانتے ہیں کہ آپ کی وفات کے بعد عربوں پر کیا گزری۔ انھوں نے اسلام اور قرآنی ہدایت سے روگردانی کی۔ اپنے جواہر کو چھوڑ کر مشرق و مغرب کے پانو میں پڑے ہوئے پتھروں کو جمع کرنے لگے اس کے بعد لکھتے ہیں: ایھا السید الھندی، میری قوم نے آپ کی نصیحت پر توجہ نہیں دی اور نہ آپ کی تنبیہہ پر غور کیا۔ نتیجہ یہ کہ ان کی جمعیت پارہ پارہ ہو گئی اور ان کی اپنی زمین میں گدھیں انھیں نوچنے لگیں۔ مصنف نے بجا طور پر توقع ظاہر کی ہے کہ یہ کتاب روشنی کی ایسی کرن ثابت ہوگی، جس سے شاعر اسلام اور فلسفی محمد اقبال کی شخصیت میں پوشیدہ عبقریت اور بداعت کے مختلف پہلو روشن ہوں گے۔ نداء اقبال اقبال کانفرنس دمشق (نومبر ۱۹۸۵ع) کے مقالات کا مجموعہ ہے۔ بیشتر مقالات عمومی نوعیت کے ہیں۔ بعض دانشوروں پر عرب قوم پرستی کا اثر نظر آتا ہے۔ بعض کو علامہ کی انقلاب پسندی اور انسان دوستی میں کشش محسوس ہوتی ہے۔ کہیں کہیں معلومات کی کمی بھی نظر آتی ہے۔ بایں ہمہ اقبال کی شخصیت اور افکار کی جانب ان کا رویہ پر جوش، تائیدی اور عقیدت مندانہ ہے۔ اس مجموعے کا سب سے اچھا مقالہ ڈاکٹر سعید رمضان البوطی کا ہے۔ ان کے خیال میں اقبال کی عظمت اس میں ہے کہ انھوں نے مغرب کو اس کی گہرائیوں میں اتر کر نہایت قریب سے دیکھا مگر اس کی ظاہری چکا چوند نے انھیں متاثر نہیں

کیا - "اقبال، پاکستان" دمشق کے پاکستانی سفارت خانے کا شائع کردہ ایک تعارفی کتابچہ ہے - محمد اقبال سہیل کے کتابچے اقبال والامتہ الاسلامیہ میں بتایا گیا ہے کہ علامہ نے اپنی عبقریت اور تجزیہ و تحلیل کی غیر معمولی صلاحیت کے سبب نہ صرف امت اسلامیہ کے امراض کی تشخیص کی - بلکہ اس سے نجات کے لیے دوا بھی تجویز کی - المسوولیہ الخلقیۃ فی فکر الدکتور محمد اقبال میں ڈاکٹر عبدالہادی الفضلی نے فکر اقبال میں اخلاق ذمہ داری کے موضوع پر بحث کی ہے - ان کے خیال میں علامہ اقبال بنیادی طور پر ایک روحانی مورالسٹ ہیں ان کے معیارات اسلامی ہیں اور فکر قرآنی سے ماخوذ ہیں - ڈاکٹر خلیل الرحمن عبدالرحمن نے اقبال وقضایا معاصرہ میں مغربی فکر و تہذیب خصوصاً اس کے سیاسی، معاشی اور معاشرتی نظریات پر اقبال کے نقد و انتقاد کو بیان کیا ہے -

۱۹۸۶ء میں مقالات کے مجموعے نسبتاً کم تعداد میں سامنے آئے - تین مجموعے اقبال اکادمی نے شائع کیے، اور تین دیگر ناشرین نے - ڈاکٹر وحید عشرت کا مرتبہ اقبال ۱۹۸۴ء ایک سال کے ۳۶ منتخب مضامین اور تقریباً ۷۰ مضامین کی تلخیص پر مشتمل ہے، اور اس اعتبار یہ سال کا ضخیم ترین مجموعہ ہے - انتخاب کا دائرہ وسیع ہے اس لیے ایک ہی مصنف کے دو دو اور ایک ہی موضوع پر دو دو مقالے بھی شامل کیے گئے ہیں - بعض جگہ حواشی کی ضرورت محسوس ہوتی ہے اور کہیں کہیں ماخذات کا حوالہ نہیں آ سکا - سالانہ منتخبات کی طرح اس مجموعے کی افادیت بھی ہے اور جواز بھی - افکار اقبال میں محمد حامد نے دو نکات کو اجاگر کیا ہے - اول: اقبال مسلمانوں میں علمی تحقیق کا ذوق پیدا کرنے کے شدید آرزومند تھے - دوم: سیاسی آزادی کے باوجود، عالمِ اسلام ذہنی اور فکری اعتبار سے مغرب کا غلام ہے، فکرِ اقبال کا تقاضا ہے کہ اس صورتِ حال سے نجات حاصل کی جائے - مصنف کی تحریریں ان کی درد مندی اور فکر مندی کی آئینہ دار ہیں - ان کے ہاں تجزیاتی، تحقیقی اور تنقیدی انداز کے بجائے توضیحی اور تشریحی رنگ نمایاں ہے، چنانچہ مقالات میں پھیلاؤ زیادہ ہے - طویل اقتباسات سے احتراز مناسب تھا - مضامین کی تدوین بھی خاطر خواہ طریق پر نہیں ہو سکی - ڈاکٹر آغا یمین نے اقبال اور نژادِ نو (بزم اقبال لاہور) کے مقالات نوجوان نسل کی راہنمائی کے لیے تحریر کیے ہیں - لہٰذا توقع ہے کہ:

"یہ مضامین پاکستانی طلبہ اور نوجوانوں کے لیے تفہیم اقبال میں مفید

ثابت ہوں گے ۔ ۔ ۔ (اور) انھیں وہ پذیرائی حاصل ہوگی ، جس کے وہ مستحق ہیں ۔'' (ڈاکٹر وحید قریشی) **تقاریر بیاد اقبال** (مرتبہ : شعبۂ اقبالیات ، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی اسلام آباد) میں تقاریب یوم اقبال کے منتخب مضامین اور تقاریر کو یکجا کیا گیا ہے ۔ **اقبال شناسی** (مرتبہ مشرف احمد) بھی منتخب مقالات کا مجموعہ ہے ۔

یونس جاوید کا مرتبہ ''صحیفۂ اقبال'' مجلس ترق ادب لاہور کے ادبی مجلے ''صحیفہ'' کے مضامین اقبالیات کا متنوع انتخاب ہے ۔ انتخاب کا دائرہ خاصا وسیع ہے ، اور منتخب مضامین اقبالیات کے تقریباً تمام پہلوؤں کا احاطہ کرتے ہیں ۔ اس میں اقبال کے سوانح ، ان کے خطوط ، اور دستاویزات ، فکری مطالعے ، تنقیدی اور توضیحی مضامین ، اکابر علماء و شعراء اور مفکرین سے علامہ اقبال کے تقابلی جائزے اور بعض غیر ملکی مصنفین کے رشحات فکر شامل ہیں ۔ یہ منتخب تحریریں بزرگ اہل قلم ، اُردو کے نامور نقادوں اور جید علمائے اقبالیات کا نتیجۂ فکر ہے ۔ اپنے وقیع محتویات کی بنا پر ، توقع ہے ، اس مجموعے کو استناد حاصل ہوگا ۔

(٦)

متفرق کتابیں :

اسد کلیم کی علامہ اقبال ، **معلومات کی روشنی میں** اور مسز قدسیہ سرفراز کی معلوماتِ اقبال کوئز مقابلوں کے لیے لکھی گئی ہیں ۔ یہ بھی اپنے نوع کی دیگر کتابوں کی طرح موضوع کا خاطر خواہ مطالعہ کیے بغیر تحریر کی گئی ہیں ۔ بعض سوالوں کے جواب غلط ہیں ۔ بعض سوال ہی سرے سے غلط ، بلکہ لغو ہیں ۔ اول الذکر کتاب سے چند سوالات و جوابات قارئین کے لیے باعثِ دلچسپی و تفنن ہوں گے :

س : اقبال نے ابتدائی کلام کس کے اصرار پر شائع کروانا شروع کیا ؟

ج : سر عبدالقادر حسن کے اصرار پر ۔

س : مخزن رسالے کے ایڈیٹر کون تھے ؟

ج : سر عبدالقادر حسن ۔

س : علامہ اقبال نے کن کے ایما پر یورپ میں تھوڑی بہت شاعری کی تھی ؟

ج : سر عبدالقادر حسن ۔

ایک اور سوال ہے : علامہ اقبال تمباکو لینے کے لیے کن سے رجوع کیا کرتے تھے ؟

جواب : ڈاکٹر کرنل الٰہی بخش ۔

اسی طرح ایک اور سوال ہے : علامہ اقبال کی ملاقات ایک مشہور ایرانی شاعر سے ہوئی تھی ، کس موقع پر ؟

جواب ہے : پاکستان آمد پر گورنر سندھ کی طرف سے دی گئی دعوت کے موقع پر ۔

''اقبال قلندر'' علامہ کے حضور پنجابی شعرا کا منظوم ہدیہ عقیدت ہے (مرتبہ : غلام مصطفیٰ بسمل ۔ حفیظ احمد) ۔ اقبال اکیڈیمی حیدر آباد دکن کا شائع کردہ ''سوونیر ، عالمی اقبال سیمنار'' اپریل میں منعقدہ عالمی اجتماع کا یادگاری مجلہ ہے ۔ ۱۹۸۵ء کا اقبالیاتی ادب (از : ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی) ایک سال کا اقبالیاتی جائزہ ہے ۔ مطبوعات کے تعارف اور ان پر تبصرے کے علاوہ جملہ مطبوعات کے کتابیاتی کوائف بھی مہیا کیے گئے ہیں ۔

(ے)

تشریحات اقبال :

تشریحاتِ اقبال کے ضمن میں اس سال دو کتابیں چھپی ہیں ۔ علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی (شعبہ اقبالیات) نے تسہیل خطباتِ اقبال میں نامور اہلِ قلم اساتذہ کی تحریر کردہ تسہیلاتِ خطباتِ اقبال مرتب کر کے شائع کی ہیں - تسہیل نگاروں میں ڈاکٹر سی اے قادر ، ڈاکٹر محمد معروف ، عبدالحمید کمالی ، نیاز عرفان ، ڈاکٹر ابصار احمد ، ڈاکٹر محمد ریاض اور رحیم بخش شاہین شامل ہیں - ہر خطبے کے اہم نکات اور اس پر حواشی بھی دے گئے ہیں - تسہیل نگاروں نے خطبات کو سہل بنا کر پیش کرنے کی مقدور بھر کوشش کی ہے ، پھر بھی بعض اصحاب کا فلسفیانہ انداز انھیں سمجھنے میں قدرے مشکل پیدا کرے گا ۔ ترتیب و تدوین کے بعض محلِ نظر پہلوؤں سے قطع نظر

مجموعی طور پر تسہیلِ خطبات کی یہ کاوش خوش آیند ہے۔

ابلیس کی مجلسِ شوریٰ محمد شریف بقا کی شرح ہے۔ بعض اعتبار سے، اس کی افادیت یوسف سلیم چشتی کی شرح سے زیادہ ہے۔

(۸)

جامعات کے تحقیقی مقالے:

(**محمد اقبال و موقفہ من الحضارۃ الغربیۃ**) ہندوستانی عالم ڈاکٹر خلیل الرحمان عبد الرحمان کا مقالہ محمد قطب کی نگرانی میں لکھا گیا اور جامعہ ام القریٰ مکہ نے اس پر ڈاکٹریٹ کی سند عطا کی۔ اس کا موضوع مغربی تہذیب کے بارے میں اقبال کا طرزِ عمل ہے، جامعہ پنجاب کے شعبہ علوم اسلامیہ سے فرخندہ فرحت نے ''اقبال کا فلسفہ توحید''، ادارہ تعلیم و تحقیق سے طفیل محمد گوہر، عظیم بخش اور محمد عبداللہ نے ''تعلیمی نظریات میں علامہ محمد اقبال اور سید ابوالاعلیٰ مودودی کی وحدتِ فکر — ایک جائزہ'' پر اور دبیر حسین شاہ، محمد شریف شاہ اور ضیاء الرحمان نے علامہ اقبال اور سید مودودی کے نظریہ تربیت کا تقابلی مطالعہ پر ایم اے اور ایم ایڈ کے لیے امتحانی مقالے تحریر کیے۔ توقیر سلیم کے مقالے کا ذکر پہلے آ چکا ہے۔

(۹)

اقبال نمبر:

اقبال اکادمی پاکستان کے اردو مجلے اقبالیات کے دو اور فارسی مجلے کا ایک اقبال نمبر شائع ہوا۔ صحیفہ، تہذیب الاخلاق لاہور، اور ہومیوپیتھی راولپنڈی نے بھی خاص اشاعتیں پیش کیں۔ ہندوستانی مجلوں میں سری نگر سے اقبالیات اور حیدر آباد دکن سے شاداب، شگوفہ اور نئے نکات کے اقبال نمبر چھپے۔ ملک کے جملہ روزناموں نے ۲۱ اپریل اور ۹ نومبر کو اقبال ایڈیشنوں کا اہتمام کیا۔ تکلیف دہ امر یہ ہے کہ پاکستان کے بعض جید اور معتبر اخبارات کو علامہ اقبال پر، سال میں ایک بار بھی دو چار صفحے کا سپلیمنٹ شائع کرنے کی توفیق نہیں ہوتی۔ مثلاً Muslim کا ۹ نومبر کا شمارہ ۲۴ صفحات پر محیط ہے۔ اس میں ''پاکستان ایکسپورٹ'' یہ بارہ صفحاتی رنگین ضمیمہ شامل ہے مگر چوبیس صفحات میں سے مفکر پاکستان کو صرف ایک چوتھائی صفحہ ملا ہے۔ ۹ نومبر کا Dawn چودہ صفحات پر مشتمل ہے اس میں علامہ

کے لیے صرف ایک کالم (ایک صفحے کا آٹھواں حصہ) وقف کیا گیا ہے۔ اخبارات اپنی پالیسیوں اور ترجیحات کے تعین میں آزاد و مختار ہیں، مگر مفکرِ پاکستان سے یہ اعراض و اغماض ایک لمحۂ فکریہ ضرور ہے۔

(۱۰)

اقبالیاتِ متفرق :

آخر میں چند ایسے امور کا ذکر، جو اقبالیاتی ادب سے براہ راست متعلق نہیں، مگر بالواسطہ ان کے اثرات، اقبالیات اور اقبالیاتی ادب پر مرتب ہوتے ہیں۔

وفیات : اس برس چند اہم اقبالی شخصیات ہم سے جدا ہو گئیں۔ اقبالیات کے نامور معلم اور ممتاز اقبال شناس ڈاکٹر سید محمد عبداللہ (۱۴ اگست) اقبالی مصنف اور عالم مولانا اعجاز الحق قدوسی (۱۹ فروری) اور کلامِ اقبال کے پہلے کشمیری مترجم غلام احمد ناز (۱۸ نومبر) کی رحلت، اقبالیات کی محرومی ہے۔

تقاریب بہ یاد اقبال : اس سال دو بین الاقوامی تقاریب منعقد ہوئیں۔ تہران کی اقبال کانفرنس (۱۰ - ۱۳ مارچ) کا اہتمام حکومتِ ایران نے کیا تھا۔ اس میں ایران کے علاوہ پاکستان، بھارت، سری لنکا، بنگلہ دیش اور شام کے مندوبین شریک ہوئے۔ دکن کا عالمی سیمینار (۱۸ - ۲۲ اپریل) اقبال اکیڈیمی حیدر آباد نے منعقد کرایا۔ اس میں بھارت کے علاوہ پاکستان، مصر اور انگلستان سے مندوبین شریک ہوئے۔ بھوپال کے اقبال ادبی مرکز میں "تہذیبِ حاضر میں قدروں کا بحران اور اقبال" کے موضوع پر ۹، ۱۰ نومبر کو سیمینار ہوا۔ لاہور میں مرکزیہ مجلس اقبال کے ۲۱ اپریل اور ۹ نومبر کے اجتماعات ہوئے۔ حلقۂ اقبال نے ڈاکٹر این میری شمل اور ڈاکٹر مبشر طرازی کے ساتھ خصوصی نشستیں منعقد کیں۔ پروفیسر محمد منور صاحب نے اپنے دورۂ شام میں اور بعد ازاں دبئی اور ابوظہبی میں یومِ اقبال کی تقاریب سے خطابات کیے۔ توقع ہے ان سے عربوں کے اندر اقبال شناسی کو فروغ ملے گا۔

انعامات و اعزازات : حکومت پاکستان نے "زندہ رود" کو اقبالیات (۱۹۸۲ء تا ۱۹۸۳ء) کی بہترین کتاب قرار دیتے ہوئے ڈاکٹر جسٹس جاوید اقبال کو ۲۵ ہزار روپے کے انعام اور طلائی تمغے کا مستحق قرار دیا۔ انٹرنیشنل

اقبال ایوارڈ کمیٹی نے سید خلیل اللہ حسینی (صدر اقبال اکیڈیمی حیدر آباد دکن) کو ان کی اقبالی خدمات پر ۱۹۸۶ء کا اقبال ایوارڈ عطا کیا۔ اقبال اکیڈیمی حیدر آباد دکن نے سالانہ اقبال ایوارڈ، دکن کے مرحوم اقبال شناس ڈاکٹر عالم خوندمیری اور ہریانہ کے گورنر سید مظفر حسین برنی کو عطا کیا۔ اقبال اکادیمی بھوپال نے ''امتیاز اقبال'' کے نام سے اس سال کا ادبی ایوارڈ پروفیسر عبدالقوی دسنوی کو دینے کا اعلان کیا۔ بھوپال کی صوبائی حکومت نے بہترین اقبالی خدمات پر پچاس ہزار روپے کا اقبال ایوارڈ جاری کیا اور پہلا ایوارڈ جناب علی سردار جعفری کو عطا کیا گیا۔

یادگار: شیش محل (جہاں علامہ اقبال مقیم رہے) بھوپال کے سامنے واقع پارک کو، حکومت ہند نے ۱۹۸۲ء میں ''اقبال میدان'' قرار دیا تھا۔ ۱۹۸۴ء میں اس وقت کے وزیر اعلیٰ نے سنگِ بنیاد رکھا۔ اس سال ۲۰ فروری کو موجودہ وزیر اعلیٰ مدھیہ پردیش جناب موتی لال دورا نے باقاعدہ افتتاح کیا۔ یہ میدان اور اس میں نصب کتبے اور شاہین کا مجسمہ، یہاں سے گزرنے والوں کو اقبال کی یاد دلاتے رہیں گے۔

اقبالیاتی ادارے اس سال اقبال اکادمی پاکستان نسبتاً زیادہ فعال رہی۔ اس نے دیگر مطبوعات کے علاوہ صرف اقبالیات پر گیارہ نئی کتابیں اور پانچ مجلات شائع کیے۔ اکادمی میں کئی منصوبوں پر کام ہو رہا ہے۔ قاموسِ اقبال (اقبال انسائی کلوپیڈیا) کی تفصیلات طے ہو چکی ہیں۔ فنڈ فراہم ہوتے ہی اس پر کام شروع ہو جائے گا۔ علامہ کے فارسی کلام کی تسہیل، کئی جلدوں میں شائع ہوگی۔ اس کا بہت سا حصہ تیار ہو چکا ہے اور زیرِ اشاعت ہے۔ مزید براں جناب محمد سعید شیخ کے مرتبہ نسخے کی بنیاد پر، خطباتِ اقبال کا ایک سلیس ترجمہ (مع تشریح و حواشی) زیرِ تالیف ہے۔ اسی طرح ''کلیاتِ مکاتیب اقبال'' کا ایک منصوبہ بھی زیرِ غور ہے۔ علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی کے شعبۂ اقبالیات نے تین اور بزم اقبال لاہور نے دو کتابیں شائع کیں، مگر بزم کے مجلے ''اقبال'' کی اشاعت تعطل کا شکار ہے۔ پنجاب یونیورسٹی کا شعبۂ اقبالیات بھی دو برس سے عملاً حالتِ تعطل میں ہے۔ یونیورسٹی کو شعبے کے لیے کوئی موزوں صدر نشین نہیں مل سکا۔ کشمیر یونیورسٹی سری نگر کا اقبال انسٹیٹوٹ ماضی میں خاصا فعال رہا، مگر اس برس اس نے صرف ''اقبالیات'' کا ایک شمارہ شائع کیا، بھوپال میں اقبال اکادیمی کے نام سے

ایک نیا ادارہ قائم ہوا ہے - کلکتہ یونیورسٹی میں دو سال پہلے اقبال چیر قائم ہوئی تھی مگر تا حال خالی چلی آ رہی ہے - پہلے فیض احمد فیض کا تقرر ہوا - وہ نہیں گئے ، پھر قمر رئیس نامزد ہوئے ، مگر ع

کون جائے ذوق پر دلی کی گلیاں چھوڑ کر

اب پروفیسر جگن ناتھ آزاد کو پیش کش ہوئی ہے - وہ بھی کلکتہ جانے پر رضا مند نہیں - انھیں اپنے علمی منصوبے ''روداد اقبال'' کی تکمیل زیادہ عزیز ہے - کیمبرج اور ہائیڈل برگ میں کئی سال سے دو الگ الگ اقبال چیر قائم ہیں ، ان پر بعض پاکستانی فضلاء فائز رہے ہیں - اقبالیات کے باب میں ان کا حاصل کیا ہے ؟ ان مسندوں کے ذریعے تحقیقِ اقبال میں کیا پیش رفت ہوئی ؟ اور انہوں نے کیا علمی کارنامہ انجام دیا ؟ یہ ہمیں نہیں معلوم ، اور غالباً کسی کو بھی معلوم نہیں -

جامعاتی تحقیق : پروفیسر صدیق جاوید نے دو سال پہلے ''اقبال کے عمرانی تصورات'' کے موضوع پر ڈاکٹریٹ کا مقالہ پنجاب یونیورسٹی میں داخل کیا تھا - یونیورسٹی نے انہی دنوں موصوف کو ڈگری عطا کی ہے - حال ہی میں محمد آفتاب ثاقب نے ''اردو شاعری پر اقبال کے اثرات'' کے عنوان سے پنجاب یونیورسٹی میں اپنا مقالہ داخل کیا ہے - بعض موضوعات پر کام ہو رہا ہے مثلاً : شعبۂ اردو سے جناب صابر کلوروی ''باقیاتِ کلام اقبال کا تحقیقی و تنقیدی جائزہ'' کے زیر عنوان اپنا تحقیقی مقالہ مرتب کر رہے ہیں - بھوپال یونیورسٹی میں پروفیسر آفاق احمد کی نگرانی میں فرزانہ رضوی ''اقبال کے اردو کلام کی شرحوں کا تجزیاتی مطالعہ'' پر تحقیق کر رہی ہیں - اورینٹل کالج لاہور میں اقبالیات کے مختلف موضوعات پر ایم اے کے تین مقالے تیار کیے جا رہے ہیں -

حرف آخر :

۱۹۸۶ء کے اقبالیاتی ادب پر مجموعی نظر ڈالتے ہوئے یہ کہنے میں کوئی حرج نہیں کہ :

(۱) تین خطوط کے علاوہ ، علامہ کے ایک غیر مطبوعہ مضمون Bedil in the Light of Bergson کی دریافت -

(۲) انگریزی خطبات کے محشّٰی ایڈیشن کی تدوین -

(مرتبہ : محمد سعید شیخ)

(۳) سوانح اقبال پر ڈورس احمد کی یادداشتوں اور اقبال کی ابتدائی زندگی کے بارے ڈاکٹر سلطان محمود حسین کی مہیا کردہ بعض تفصیلات اور

(۴) اردو کلام کے اشاریے۔

کو ۱۹۸۶ء کے اقبالیاتی ادب میں بیش قیمت اضافہ قرار دیا جا سکتا ہے۔ ۱۹۸۵ء میں شائع شدہ ایک مضمون میں بجا طور پر شکوہ کیا گیا تھا کہ علامہ کے انگریزی خطبات کی نہ: "کوئی کمنٹری یا تشریح ملتی ہے، نہ ان کا کوئی موضوعی انڈکس تیار کیا گیا ہے، نہ کوئی درسی حاشیہ تک ہے۔ ان کا جائزہ اور محاکمہ تو بہت بعد کی، اور بہت بڑی بات ہے۔" پروفیسر محمد سعید شیخ کے مرتبہ ایڈیشن سے اس شکوے کی بڑی حد تک تلافی ہو گئی ہے۔ گذشتہ برس کے اقبالیاتی ادب میں مطالعۂ خطبات کا ایک رجحان نمایاں تھا، خطبات کے اس ایڈیشن، نیز "تسہیل خطباتِ اقبال" سے اس رجحان کو مزید تقویت ملی ہے۔ (خطبات کے علاوہ علامہ کی دیگر اردو اور انگریزی نثری تحریریں بھی اسی طرح کی تحقیقی اور تنقیدی تدوین چاہتی ہیں)۔

اس سال کے اقبالیاتی ادب پر حسابی نگاہ ڈالیں، اور گذشتہ دو سالوں کی مطبوعات سے اس کا موازنہ کریں تو نقشا کچھ یوں بنتا ہے:

	۱۹۸۴ء	۱۹۸۵ء	۱۹۸۶ء
کتابیں + تحقیقی مقالات	۳۹	۳۶	۴۸
اقبال نمبر	۸	۲	۱۰
جملہ مطبوعات	۴۷	۳۸	۵۸

ظاہر ہے کہ یہ صورت حال حوصلہ افزا ہے۔ تاہم محض اقبالیات کی مقداری پیش رفت، ہمارے لیے وجہ اطمینان نہیں بن سکتی۔ اقبالیاتی ادب کا معیار بلند کرنے اور اقبالیاتی پیش رفت کے لیے تنظیم، منصوبہ بندی اور اہداف و ترجیحات متعین کرنے کی ضرورت ہے۔ مختلف ادارے اور افراد اپنے تئیں سرگرمِ عمل ہیں۔ فروری ۱۹۸۷ء میں علی گڑھ میں منعقد سیمینار کی ایک قرار داد میں، علی گڑھ میں ایک اقبال انسٹی ٹیوٹ کے قیام اور اقبال انسائی کلو پیڈیا کی تیاری کی سفارش کی گئی ہے۔ علامہ اقبال سے اہلِ ہندوستان کی

دلچسپی کے ضمن میں یہ بتانا مناسب ہوگا کہ صوبہ اترپردیش کے ایک سابق گورنر اور کلامِ اقبال کے تیلگو مترجم جناب گوپال ریڈی نے ، علامہ اقبال سیمنیار حیدر آباد دکن کے موقع پر ، سیمنیار کے منتظمین کو متوجہ کیا کہ اپریل ۱۹۸۸ء میں اقبال کی پچاسویں برسی منائی جائے گی - اس موقع پر ایک بڑی کانفرنس کے انعقاد کے لیے ابھی سے تیاری کی جائے - حال ہی میں مجلہ " اوراق " (اپریل مئی ۱۹۸۷ء) نے اس تجویز کو دہرایا ہے - اہل ہندوستان اقبال کی پچاسویں برسی جس انداز میں بھی منائیں - دیکھنا یہ ہے کہ اقبال کے اہل وطن و پاکستان میں اس یادگار موقع پر کس سرگرمی کا مظاہرہ کرتے ہیں ؟

اقبالیاتی ادب کی ایک ضرورت یہ ہے کہ پامال موضوعات کو مزید پامالی سے بچایا جائے -کرنے کے بہت سے کام ہیں اور خامہ فرسائی کے لیے خاصی گنجائش موجود ہے ، مگر سرسری ، رسمی اور سطحی تحریروں سے اجتناب ضروری ہے - اس سے لکھنے والا تو اپنا بھرم کھوتا ہے، اقبالیاتی ادب کا وقار بھی مجروح ہوتا ہے - ہمارے متعدد اقبالی مصنفین کے مقالات و کتب میں ، بہ لحاظ تحریر و تصنیف اور تدوین ، ایک غیر علمی انداز ملتا ہے - حوالے ندارد یا ادھورے اور نا مکمل - اشعار میں تصرفات - غیر متعلق مباحث اور بلا جواز طوالت اور پھیلاؤ - مغز کم اور چھلکا زیادہ - نہ دقتِ نظر ہے ، نہ احتیاط ہے اور نہ باریک بینی ، اس کے بغیر آخر معیار کیسے قائم ہوگا - اس سلسلے میں اقبالیاتی اداروں پر نسبتاً زیادہ ذمہ داری عائد ہوتی ہے - مسودات کی تدوین اور کتابوں کی اشاعت و پیش کش میں ان کا قائم کردہ معیار ، پرائیویٹ ناشرین کے لیے دلیل راہ بن سکتا ہے -

ایک اور بڑا مسئلہ اقبال اور اقبالیات کی حرمت کا ہے - اقدار و روایات کی پامالی کے اس دور میں ، علامہ اقبال بھی محفوظ نہیں - وطنِ عزیز میں ایک عہدیدار ، حکومت کے کارندے یا کسی فرد کے خلاف آپ کچھ کہہ دیں یا لکھ دیں ، تو وہ ازالہ حیثیتِ عرفی کا مقدمہ دائر کرکے ، آپ کو عدالت میں لا کھڑا کرے گا - مگر علامہ اقبال کے خلاف ' جو شخص جو چاہے کہے ، جو چاہے لکھے ، اُسے کوئی لگام دینے والا نہیں - جی ایم سید ، اقبال پر تبرا بازی کریں ، پلیجو سب و شتم کریں یا ہمارے گویے کلامِ اقبال کا مثلہ کریں ، کوئی پوچھنے والا نہیں - - - - میری اس تلخ نوائی کو ، ممکن ہے اقبالیاتی

ادب کی حدود سے متجاوز قرار دیا جائے، مگر میرا نقطہ نظر یہ ہے کہ اقبال، اقبالیات اور اقبالیاتی ادب کو اہلِ پاکستان کی اجتماعی زندگی اور ان کے ملی احساسات سے منقطع کرکے نہیں دیکھا جا سکتا۔

اسی تسلسل میں ایک سوال یہ ہے کہ ہمارے ملک میں متعدد نامور اقبالیین موجود ہیں اور علامہ اقبال کا نام اور ان کے کلام کا علم سر بلند رکھنے کے لیے ان کی لائقِ ستایش سرگرمیاں جاری ہیں۔ اقبالیاتی ادارے بھی سرگرم کار ہیں - مطبوعات و تصانیف کی اشاعت ہو رہی ہے - مضامین لکھے اور چھاپے جا رہے ہیں - یادگاری جلسے بھی منعقد ہو رہے ہیں اور تحریری و تقریری نیز کوئز مقابلے بھی - مگر اس سب کچھ کے باوجود ہماری سیاسی، تعلیمی، معاشرتی اور ثقافتی زندگی پر اقبال اور فکرِ اقبال کے کیا اثرات مرتب ہو رہے ہیں؟ ہم اپنی اجتماعی سرگرمیوں میں اقبال اور ان کے پیغام کو کیا اہمیت دیتے ہیں، اور فکر اقبال کا ہماری سیاست، تعلیم، معاشرت اور تمدن سے کیا ربط بنتا ہے؟ اس سوال کے جواب میں خاصی مایوس کن صورتِ حال سامنے آتی ہے - جناب محمد صلاح الدین کے بقول: "ٹی وی پر سال بھر میں کرکٹ یا کسی چائے کی پتی کے اشتہار اور اقبال کو دیے جانے والے مجموعی وقت کا موازنہ کر لیجئے، قدرِ اقبال کی حقیقت کھل جائے گی۔"

ہمیں اپنی اقبال دوستی اور بحیثیت پاکستانی قوم، مفکرِ پاکستان کی جانب اپنے اجتماعی رویے پر سنجیدگی کے ساتھ غور کرنا چاہیے۔

اپنی کھیلوں اور دیگر تفریحی اور ثقافتی سرگرمیوں اور میلوں پر ہم جس قدر رقم خرچ کرتے ہیں[1] اگر اس کا نصف بھی اقبال کے تعارف، ان کے کلام کے تراجم اور فکرِ اقبال کی تشہیر پر خرچ کیا جائے، تو بالیقین لاہور تا خاکِ بخارا و سمرقند ان کا نام گونجنے لگے گا۔

---

۱ - بھارت کی ایک صوبائی حکومت مدھیہ پردیش کے جاری کردہ اقبال ایوارڈ کی انعامی رقم پچاس ہزار روپے ہے، مگر ہمارے ہاں اقبالیات کی بہترین کتاب پر، وفاقی حکومت کی انعامی رقم پچیس ہزار روپے ہے۔ (جسے حال میں بڑھا کر چالیس ہزار کیا گیا ہے) - یہ انعام بھی سال بہ سال نہیں، ہر تین سال بعد دیا جاتا ہے۔ البتہ اقبال اکادمی پاکستان نے اقبالیاتی ترجمے، تدوین اور تحقیق پر ایک نیا انعام جاری کرنے کا فیصلہ کیا ہے۔

اختر پرویز

کلام اقبال میں مسمط کا جائزہ

کلام اقبال میں جہاں غزل ، مثنوی ، قطعہ ، رباعی اور ترکیب بند کے متعدد نمونے ملتے ہیں - وہاں اُنھوں نے مسمط پر بھی کافی توجہ دی ہے - چنانچہ اُن کے ابتدائی دور کے کلام میں کافی نظمیں ایسی ہیں جو مسمط کی صورت میں ہیں - بعد میں البتہ اقبال نے زیادہ تر قطعے اور ترکیب بند وغیرہ کا سانچہ استعمال کرنا شروع کر دیا -

کلام اقبال میں مسمط کا جائزہ لینے سے قبل یہ ضروری معلوم ہوتا ہے - کہ مسمط کا مختصر سا تعارف کرا دیا جائے - مسمط شاعری کی ایک اہم قسم ہے جس کی بنیاد موضوع پر نہیں ، بندوں میں مصرعوں کی تعداد پر ہے - اس میں متعدد بند ہوتے ہیں اور ایک بند میں تین مصرعوں سے لے کر دس مصرعے ہو سکتے ہیں - جیسا کہ عبدالقادر سروری لکھتے ہیں :

''اُردو شاعری کی چھٹی شکل ہے - تسمیط کے معنی پرونے کے ہیں - اس میں شعر بندوں کی صورت میں لکھے جاتے ہیں - تین یا تین سے زیادہ مصرعوں کا ایک بند ہوتا ہے - اس کا قاعدہ یہ ہے کہ پہلے کم سے کم تین اور زیادہ سے زیادہ دس مصرعے ایک وزن اور ایک قافیے کے لکھے جاتے ہیں کہ آخری مصرعہ کا قافیہ ہر بند میں ایک اور باقی مصرعے ایک قافیہ کے ہوتے ہیں [1]''

مسمط میں مصرعوں کی تعداد کی بنا پر ناقدینِ فن نے اسے مثلث ، مربع ، مخمس ، مسدس ، مسبع ، مثمن ، متسع اور معشر آٹھ ذیلی قسموں میں تقسیم کیا ہے - مثلث کے ہر بند میں تین مصرعے ، مربع میں چار ، مخمس میں پانچ ، مسدس میں چھ، مسبع میں سات ، مثمن میں آٹھ، متسع میں نو اور معشر میں دس مصرعے

---

۱ - جدید اُردو شاعری ص ۴۸

ہوتے ہیں۔ شروع شروع میں شعرائے کرام نے قوافی کی مخصوص ترتیب کی پابندی کی ۔ یعنی ہر بند کے آخری مصرعے کا قافیہ بند کے باقی مصرعوں کے قافیے سے جدا ہوتا ۔ مگر رفتہ رفتہ مسمط کی تقریباً تمام ہی ذیلی شکلوں میں ردوبدل ہوتا رہا ۔ چنانچہ اب شعرائے کرام مسمط میں قوافی کی مخصوص ترتیب کی پابندی زیادہ شدت سے کرتے ہوئے نظر نہیں آتے ۔

مسمط کی سب سے اہم اور نمایاں قسم مسدس ہے۔ جو شہرت اور مقبولیت اسے ملی ہے وہ مسمط کی کسی اور قسم کے حصے میں نہیں آئی ۔ مسدس وہ نظم ہوتی ہے جس کے ہر بند میں چھ مصرعے ہوتے ہیں ۔ پہلے چار مصرعے ایک قافیے کے اور آخری دو مصرعے دوسرے قافیے کے ہوتے ہیں اور پوری نظم ایک بحر میں ہوتی ہے ۔ مسدس کی تعریف کرتے ہوئے مولوی نجم الغنی صاحب لکھتے ہیں :

" ریختہ گویوں نے ایسے چھ مصرعوں کو جن میں چار ایک وزن اور قافیہ کے ہوں اور دو مصرعے اسی وزن اور دوسرے قافیہ کے بطور گرہ کے ایک مطلع کی طرح واقع ہوں مسدس قرار دیا ہے "۱

مسدس کی مقبولیت کا سبب یہ ہے ۔ کہ اس کے ہیئتی ڈھانچے میں متعدد موضوعات کو کھپانے کی گنجائش موجود ہے ۔ مسدس سے شاعروں کو یہ فائدہ ہوا کہ وہ ایک بند کے پہلے چار مصرعوں میں ایک بات کی تفصیلات و جزئیات بیان کرکے آخری دو مصرعوں میں انہیں سمیٹ کر کوئی نتیجہ اخذ کر سکتے تھے ۔ بعض اوقات وہ یہ انداز اختیار کرتے کہ پہلے چار مصرعوں میں کوئی عام سی بات کرکے آخری دو مصرعوں میں کوئی چونکا دینے والی بات اس طرح کہہ دیتے کہ قاری فوراً اگلا بند پڑھنے پر مجبور ہو جاتا ۔

ایک کامیاب مسدس کے ایک بند میں سبھی مصرعے اپنی جگہ اہم ہوتے ہیں ۔ یہ سب مضمون کی لے کو تدریجی طور پر آگے بڑھاتے ہیں اور آخری دو مصرعے اسے انتہا تک پہنچا دیتے ہیں ۔ یہ ایک بند میں وہی کام کرتے ہیں جو رباعی میں چوتھا مصرع سرانجام دیتا ہے ۔ اس ضمن سید عابد علی فرماتے ہیں :-

---

۱ - بحر الفصاحت ص ۹۸ -

"ظاہری ساخت یا ہیئت کے اعتبار سے مرثیہ مسدس ہے۔ جس میں مثنوی کی سی آزادی تو نہیں لیکن ویسا ہی تسلسل قائم رکھنا ممکن ہے۔ ہر بند کے پہلے دو شعر گویا ٹیپ کے شعر کے لیے مقدمات ہوتے ہیں۔ جس طرح رباعی میں پہلے تین مصرعے چوتھے مصرعے کی برجستگی اور خوبی و محبوبی کے لیے زمین ہموار کرتے ہیں۔ اسی طرح مسدس میں ہر بند کی ٹیپ پہلے دو اشعار سے معناً بلند تر ہوتی ہے"[1]

مسدس کے تمام بندوں میں نامیاتی وحدت موجود ہونی چاہیے۔ یعنی نہ تو کوئی بند فالتو اور زائد ہو۔ اور نہ ہی کہیں ربط کی کمی محسوس ہو۔ مسدس کی کامیابی کے سلسلے میں اٹھائے ہوئے ان فنی نکات کا اطلاق مسمط کی تمام صورتوں پر ہوتا ہے۔

سب سے پہلے کلام اقبال میں موجود مسدس پر نظر ڈالتے ہیں۔ اقبال کے ہاں تیرہ نظمیں اس ہیئت میں ملتی ہیں۔

اس سلسلے کی سب سے پہلی نظم "ہمالہ"[2] ہے۔ جو آٹھ بندوں پر مشتمل ہے۔ یہ ایک منظر یہ نظم ہے جس میں اقبال کا ابتدائی دور کا نظریہ و طنیت جھلکتا ہے۔ عزیز احمد لکھتے ہیں:

"یہ خطاب جو شاعر نے ہمالہ سے کیا ہے۔ کوہ ہمالہ کی قدامت اور اس کی منظری دلکشی کو پس منظر بنا کر دراصل جغرافیائی وطن پرستی اور وطن کی جغرافیائی محبت کے جذبے کو نمایاں کرتا ہے"[3]

اس نظم میں اقبال نے مناظر کی بہت ہی خوب صورت لفظی تصویریں بنائی ہیں۔ ایسی ہی تصویروں میں سے ایک تصویر ملاحظہ کیجئے:

لیلیٰ شب کھولتی ہے آکے جب زلفِ رسا
دامنِ دل کھینچتی ہے آبشاروں کی صدا
وہ خموشی شام کی جس پر تکلم ہو فدا
وہ درختوں پر تفکر کا سماں چھایا ہوا

---

۱ - موازنہ انیس و دبیر، مقدمہ سید عابد علی عابد ص ۲۲
۲ - بانگ درا ص ۳
۳ - اقبال نئی تشکیل ص ۸۱

کانپتا پھرتا ہے کیا رنگِ شفق کہسار پر
خوشنما لگتا ہے یہ غازہ ترے رخسار پر (بانگ درا ص ۵)

اس سلسلے کی دوسری نظم "گل رنگیں"[1] ہے۔ اس میں اقبال نے پھول اور انسان کا موازنہ کرتے ہوئے انسان کو پھول کے مقابلے میں اعلیٰ اور برتر ثابت کیا ہے۔ اس لیے کہ انسان کا سینہ آرزوؤں کی دنیا سے آباد ہے۔ جب کہ پھول اس سے خالی ہے۔ اس دنیا میں تمام برکتیں اور رونقیں حضرت انسان کے ذوق جستجو کی مرہونِ منت ہیں۔[2]

"عہدِ طفلی" وہ تیسری نظم ہے۔ جو مسدس کی ہیئت میں ہے۔ غلام رسول مہر اس کے تعارفی نوٹ میں لکھتے ہیں:

"یہ نظم جولائی ۱۹۰۱ع کے مخزن میں شائع ہوئی۔ اور اس کے پانچ بند تھے۔ نظرثانی میں صرف دو باقی رکھے گئے ہیں"[3]

اس نظم میں بچپن کی کیفیت بڑے ہی حسین انداز میں پیش کی گئی ہے۔ اقبال نے جس طرح تفصیلات و جزئیات کو بیان کیا ہے۔ اُن کو دیکھ کر آپ کی زبردست قوتِ مشاہدہ کا اعتراف کرنا پڑتا ہے۔ اس کیفیت کو جاننے کے لیے اس نظم کا ایک بند ملاحظہ فرمائیں:

تکتے رہنا ہائے! وہ پہروں تلک سوئے قمر
وہ پھٹے بادل میں بے آوازِ پا اُس کا سفر
پوچھنا رہ رہ کے اُس کے کوہ و صحرا کی خبر
اور وہ حیرت دروغِ مصلحت آمیز پر
آنکھ وقفِ دید تھی، لب مائلِ گفتار تھا
دل نہ تھا میرا سراپا ذوقِ استفسار تھا (بانگ درا ۸)[4]

"مرزا غالب"[4] بھی مسدس کی ہیئت میں ہے۔ جو "مخزن"[5] میں

۱۔ بانگ درا ص ۶
۲۔ ایضاً ص ۸
۳۔ مطالبِ بانگ درا ص ۸
۴۔ بانگ درا ص ۹
۵۔ مخزن ستمبر ۱۹۰۱ع

شائع ہوئی تھی ۔ اس میں اقبال نے غالب کی شعری عظمت کو دل کھول کر خراج تحسین پیش کیا ہے ۔ غالب کی شعری عظمت کا تجزیہ کرتے ہوئے اقبال نے رفعتِ تخیل ، ندرتِ بیان اور زندگی کی حرارت کو وہ عناصر قرار دیا ہے ۔ جنھوں نے غالب کو حافظ کا ہم پلہ بنا دیا ہے ۔ اس اعتبار سے یہ مسدس اقبال کی تنقیدی بصیرت کی بھی عکاس ہے ۔ اس نظم کے آخری بند میں مدح کا اچھوتا انداز ملتا ہے ۔ ملاحظہ فرمائیے :

اے جہان آباد ! اے گہوارۂ علم و ہنر
ہیں سراپا نالۂ خاموش تیرے بام و در
ذرے ذرے میں ترے خوابیدہ ہیں شمس وقمر
یوں تو پوشیدہ ہیں تیری خاک میں لاکھوں گہر
دفن تجھ میں کوئی فخرِ روزگار ایسا بھی ہے
تجھ میں پنہاں کوئی موتی آبدار ایسا بھی ہے

(بانگ درا ص ۱۰)

" ابر کوہسار "[1] بھی مسدس کی ہیئت میں ہے ۔ جس میں اقبال بارش کے اثرات کا جائزہ لیتے ہوئے اسے دنیا کے لیے باعث رحمت و برکت قرار دیتے ہیں ۔

" آفتابِ صبح "[2] سات بندوں پر مشتمل مسدس ہے ۔ اس کا تعلق اس زمانے سے ہے جب اقبال انسان دوستی کی مے سے سرشار آفاقیت کے رنگ میں رنگے ہوئے تھے ۔ اس نظم میں آفتابِ صبح اسی بات کی علامت کے طور پر ظاہر ہوتا ہے ۔ جس کی روشنی چھوٹے بڑے ادنیٰ و اعلیٰ سب کے لیے یکساں ہے ۔ اقبال اس نظم کے آخر میں ایسا ہی آفاقیت پسند انسان بننے کی آرزو کرتے ہیں ۔ جو انسان دوستی کو زندگی کی سب سے بڑی قدر تصور کرتا ہو ۔

" موجِ دریا "[3] دو بندوں پر مشتمل ہے ۔ اس کی ہیئت بھی مسدس کی

---

۱ ۔ بانگ درا ص ۱۱
۲ ۔ ایضاً ص ۲۷
۳ ۔ ایضاً ص ۵۵

ہے۔ اس نظم میں اقبال موجِ دریا کی زبان سے اپنا تصور زندگی واضح کرتے ہوئے بتاتے ہیں۔ کہ حرکت اور اضطراب ہی زندگی کا دوسرا نام ہے۔ اس طرح سے یہ نظم اقبال کے تصورِ زندگی اور حرکت کے نظریے کی ترجمان بن جاتی ہے۔

"نالۂ فراق"[۱] ایسی مسدس ہے جس میں ہر بند کے آخر میں ٹیپ کے مصرعے فارسی زبان میں ہیں۔ اس نظم میں اُنھوں نے اپنے اُستاد پروفیسر آرنلڈ کے لیے اُن کے جذبات کا اظہار کیا ہے۔ جو اُن کے دل میں تھے۔

"وطنیت"[۲] ایسی مسدس ہے۔ جو اُن کی فکر کے حوالے سے خاصی اہم ہے۔ اس کا تعلق اُن کی شاعری کے اُس دور سے ہے جب وہ یورپ سے واپس تشریف لا چکے تھے۔ "جغرافیائی وطن پرستی" کا وہ نظریہ جو اُن کی ابتدائی شاعری میں بہت نمایاں نظر آتا ہے۔ اب ختم ہو چکا تھا اور اُس کی جگہ اسلام کے تصور قومیت نے لے لی تھی۔ یورپ میں قیام کے دوران "وطنیت" کے اس تصور کی قباحتیں اُن پر پوری طرح اُجاگر ہو چکی تھیں۔ اسی نظریے کی بدولت امن عالم سخت خطرے سے دو چار ہو چکا تھا۔ ڈاکٹر وحید قریشی لکھتے ہیں :

"قیام یورپ کے زمانے میں اُن پر مغربی طرز کی وطنیت کی حقیقت کھل گئی... وطنیت کے سیاسی پہلو نے اُن پر یہ حقیقت واضح کر دی کہ مغربی طرز کا وطنیت کا تصور جس کی بنیاد ملک اور نسل پر ہو امن عالم کے لیے سخت نقصان دہ ثابت ہو سکتا ہے"[۳]

علاوہ ازیں وطن پرستی کا یہ نظریہ اسلام کے "تصورِ قومیت" سے بالکل متصادم ہے۔ اس "جغرافیائی وطن پرستی" کے نظریے نے ملتِ اسلامیہ کے اتحاد کو پارہ پارہ کرنے میں بنیادی کام سرانجام دیا ہے۔ اقبال نے اس بند کے ذریعے وضاحت فرمائی ہے۔

اقوامِ جہاں میں ہے رقابت تو اسی سے
تسخیر ہے مقصودِ تجارت تو اسی سے

۱۔ بانگ درا ص ۷۴
۲۔ ایضاً ص ۱۷۳
۳۔ اقبال اور نظریہ وطنیت ص ۶۳

خالی ہے صداقت سے سیاست تو اسی سے
کمزور کا گھر ہوتا ہے غارت تو اسی سے
اقوام میں مخلوق خدا بٹتی ہے اس سے
قومیت اسلام کی جڑ کٹتی ہے اس سے
(بانگ درا ص ۱۷۳)

''شکوہ'' اقبال کی شہرہ آفاق نظم ہے۔ جو ترکیب بند مسدس کی ہیئت میں لکھی گئی۔ یہ وہ نظم ہے جو بقول غلام رسول مہر ''اپریل ۱۹۱۱ع کے جلسۂ انجمن حمایت اسلام میں پڑھی گئی۔ تصویرِ درد پڑھنے کے بعد اقبال ولایت چلے گئے۔ وہاں سے ۱۹۰۸ع میں واپس آئے اور دو تین سال انہوں نے حمایتِ اسلام کے جلسے میں کوئی نظم نہیں پڑھی ''۲

اقبال قیام یورپ کے دوران میں اپنی آنکھوں سے مشاہدہ کرکے آئے تھے۔ کہ یورپ کی مادی ترقی کا راز وہاں کے باشندوں کی جہد مسلسل میں مضمر ہے، اہل یورپ زندگی کی دوڑ میں دوسری اقوام اور خصوصاً مسلمانوں سے بہت آگے تھے۔ ان کے برعکس مسلمان قوم محنت اور جدوجہد سے عاری ہو چکی تھی اپنی پستی اور بے عملی کو تقدیر سے منسوب کرکے ہاتھ پاؤں توڑ کر بیٹھ چکی تھی۔ اس کے باوجود وہ بنی اسرائیل کی طرح اپنے آپ کو خدا کی نمائندہ قوم تصور کرتی تھی۔ اقبال نے اس نظم میں ایسے ہی مسلمانوں کا نمائندہ بن کر خدا سے شکوہ کیا ہے۔ اقبال نے خدا سے براہ راست جو اندازِ تخاطب اس نظم میں اپنایا ہے۔ وہ ان سے پہلے پوری اردو شاعری میں سوائے غالب کے ہاں اور کسی کے ہاں نظر نہیں آتا۔

شروع کے دو بندوں میں اقبال نے خدا سے شکوے کا سبب بیان کیا ہے۔ پھر گیارہ بندوں میں مسلمانوں کی ان خدمات کا ذکر کیا ہے جو انہوں نے اسلام کی ترویج اور توحید کی اشاعت کے سلسلے میں سرانجام دیں۔ پھر بارہ تیرہ بندوں میں اقبال نے مسلمانوں کے اس نقصان کا تذکرہ کیا ہے۔ جو انہیں فیضان الٰہی کے شامل حال نہ ہونے کی وجہ سے ہوا۔ یہ نقصان اقتصادی، سیاسی، مذہبی غرضیکہ زندگی کے ہر شعبے میں ہوا۔ آخر میں اقبال نے استعارے

۱۔ بانگ درا ص ۱۷۷
۲۔ مطالبِ بانگ درا ص ۱۸۸

کے پردے میں یہ دعویٰ کیا ہے کہ اور کچھ نہیں تو میں اپنے اشعار کے ذریعے ہندی مسلمانوں کو خواب غفلت سے تو بیدار کر سکتا ہوں ۔

اس نظم میں خلوص اور جذبے کی صداقت کی وجہ سے اثر ہے ۔ اقبال کے لہجے میں مسکینی نہیں ہے ۔ بلکہ ایک شور اور تمکنت ہے ۔ بعض اوقات تو یہ لہجہ گستاخی کی حدوں کو چھوتا ہوا نظر آتا ہے :

کبھی ہم سے کبھی غیروں سے شناسائی ہے
بات کہنے کی نہیں تو بھی تو ہرجائی ہے

(بانگ درا ص ۱۸۴)

" جوابِ شکوہ " جیسا کہ نام سے ظاہر ہے ۔ " شکوہ " کے جواب میں لکھی گئی ۔ یہ بھی ترکیب بند مسدس کی ہیئت ہے ۔ " شکوہ " کی طرح اسے بھی انجمنِ حمایتِ اسلام کے سالانہ جلسے میں پڑھا گیا ۔ اس ضمن میں محمد عبداللہ قریشی لکھتے ہیں :۔

" آخر اقبال کو خود ہی دوسری نظم جواب شکوہ لکھنی پڑی ۔ جو ۱۹۱۳ء کے ایک جلسۂ عام میں پڑھ کر سنائی گئی ۔ یہ جلسہ باغ بیرون موچی دروازہ میں بعد نماز مغرب منعقد ہوا تھا "۲

اس نظم میں انسان کے خدا سے گلے کا جواب خدا کی جانب سے یوں دیا گیا ہے ۔ کہ اقبال نے خدا کی زبان سے مسلمانوں کی بد حالی اور زوال کے اسباب و علل کا حقیقت پسندانہ تجزیہ پیش کر دیا ہے ۔

اس ضمن میں سب سے بڑا سبب الحاد ، دین سے برگشتگی اور خوف خدا کا فقدان ہے ۔ جس کے نتیجے میں مسلمانوں کو احکام خداوندی کی پابندی انتہائی مشکل اور دشوار محسوس ہوتی ہے ۔ وہ بے عملی اور جمود کا شکار ہو کے رہ گئے ہیں ۔ حالانکہ کار زار ہستی جدوجہد اور عمل کا متقاضی ہے ۔ مسلمان من حیث القوم اس ولولے اور تڑپ سے تہی دست ہو چکے ہیں ۔ جو ان کے آباؤ واجداد کا خاصہ تھا ۔

---

۱ ۔ بانگ درا ص ۲۲۰
۲ ۔ پیش لفظ شکوہ ، جوابِ شکوہ ص ۴

مسلمان فرقہ پرستی کا شکار ہو کے مختلف گروہوں میں بٹ گئے ہیں۔ ذات پات اور اونچ نیچ کے مصنوعی طلسم میں اسیر ہیں۔ تہذیب و تمدن میں انگریزوں اور ہندوؤں کی پیروی کرنا باعث فخر سمجھتے ہیں:

شور ہے ہو گئے دنیا سے مسلماں نابود
ہم یہ کہتے ہیں کہ تھے بھی کہیں مسلم موجود؟
وضع میں تم ہو نصاریٰ، تو تمدن میں ہنود
یہ مسلماں ہیں جنھیں دیکھ کے شرمائیں یہود
یوں تو سید بھی ہو، مرزا بھی ہو، افغان بھی ہو
تم سبھی کچھ ہو، بتاؤ تو مسلمان بھی ہو؟

(بانگ درا ص ۲۲۶)

اقبال نے خدا کی زبان سے مسلمانوں کی کوتاہیاں پیش کرنے کے بعد اُن میں اعتماد پیدا کرنے کے لیے اُنھیں اُس اہمیت سے روشناس کرانے کی کوشش کی ہے جو بحیثیت ایک قوم اُنھیں حاصل ہے۔ اقبال خدا کی زبان سے مسلمانوں کو کار گہ ہستی میں کامیابی کے لیے جہاں راہ عمل پر گامزن ہونے کا درس دیتے ہیں۔ وہاں اُنھیں یہ بھی بتاتے ہیں کہ صدقِ دل سے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیمات پر عمل پیرا ہونے میں ہی اُن کے تمام امراض کا علاج موجود ہے:

کی محمد سے وفا تو نے تو ہم تیرے ہیں
یہ جہاں چیز ہے کیا لوح وقلم تیرے ہیں

(بانگ درا ص ۲۳۲)

اس نظم کا انداز اور بحر شکوہ کی ہے۔ شکوہ میں انداز جذباتی ہے۔ یہاں تجزیاتی ہے۔ اس لیے اس میں اتنا جوش نہیں جتنا کہ "شکوہ" میں ہے۔

"نالۂ یتیم" چونتیس بندوں پر مشتمل مسدس ہے۔ یہ اقبال کی پہلی نظم ہے۔ جو اُنھوں نے انجمن حمایت اسلام کے سالانہ جلسے میں پڑھی۔ اس ضمن میں غلام رسول مہر لکھتے ہیں:

"یہ پہلی نظم ہے۔ جو اقبال نے انجمن حمایت اسلام لاہور کے

۱۔ سرودِ رفتہ ص ۹

پندرھویں سالانہ اجلاس (منعقدہ ۲۳، ۲۴، ۲۵ فروری) میں پڑھی
-----شمس العلماء مولانا نذیر احمد اس اجلاس کے صدر تھے۔
-----مولانا نذیر احمد شاعروں کی حوصلہ افزائی کرنے کے عادی نہ تھے۔ لیکن نظم سن چکنے کے بعد انہوں نے فرمایا:

میں نے دبیر اور انیس کی بہت سی نظمیں سنی ہیں۔ مگر واقعی ایسی دل شگاف نظم کبھی نہیں سنی"۔[۱]

اس طویل نظم کے پہلے چند بندوں میں اقبال نے یتیم کی مایوسی اور محرومی کا تذکرہ کیا ہے۔ یتیم آنحضرت صلعم کی بارگاہ رحمت میں حاضر ہو کر فریاد کرتا ہے۔ اور اپنی زندگی کی ایک ایک محرومی کا ذکر کرتا ہے۔ یہ تیرہ بند نعتیہ انداز لیے ہیں۔ اس نعتیہ انداز کی اپنی ایک انفرادیت ہے۔

اس کے بعد آنحضرت[۳] کی زبان مبارک سے اقبال نے مسلمانوں کو یتیموں کی مدد اور دلجوئی کے لیے پرتاثیر اور موثر انداز میں تلقین کی ہے۔ آخر میں اقبال نے یہ کہہ کر یتیموں کے دل پر مرہم رکھنے کی کوشش کی ہے۔ کہ آنحضرت صلعم خود بھی یتیم تھے اور یہ یتیم ہی تھے۔ جن کی بدولت اسلام کو استحکام نصیب ہوا:

"پنجاب کا جواب"[۲] بھی ترکیب بند مسدس ہے۔ جو پہلی جنگ عظیم کے دوران میں سرمائیکل اڈوائر گورنر پنجاب کی فرمائش پر لکھی۔ اس کے نو بند ہیں۔ جن میں پنجاب کے سرفروشان کی شجاعت اور جواں مردی کو خراج تحسین پیش کیا گیا ہے۔ ملاحظہ ہو ایک بند:

تلوار تیری دہر میں نقاد خیروشر
بہروز، جنگ توز، جگر سوز وسینہ ور
رایت تیری سپاہ کا سرمایۂ ظفر
آزادہ، پر کشادہ پر مردہ، یم سپر
سطوت سے تیری پختہ جہاں کا نظام ہے
ذرے کا آفتاب سے اونچا مقام ہے

(باقیات اقبال ۲۱۷)

---

۱ - سرود رفتہ ص ۹
۲ - باقیات اقبال ص ۲۱۶

شجاعت کے علاوہ اہلِ پنجاب کی وفاداری ، خلوص اور صداقت کا بھی تذکرہ کیا گیا ہے - آخر میں شاعر نے برطانوی حکومت کی کامیابی کے لیے دعا کی ہے -

اقبال کی ان مسد سات کا فنی اعتبار سے جائزہ لیا جائے - تو سبھی اُن کی شاعرانہ عظمت کی عکاس ہیں - "ہمالہ" "گل رنگین" "مرزا غالب" "عہدِ طفلی" "ابر کوہسار" "آفتاب صبح" "موجِ دریا" "نالۂ فراق" "وطنیت" اور پنجاب کا جواب "نسبتاً مختصر نظمیں ہیں - ان میں سے بیشتر کا تعلق اُن کے ابتدائی دور کے کلام سے ہے - لیکن اس کے باوجود یہ اُن کی بلند پایہ شاعرانہ صلاحیتوں کا منہ بولتا ثبوت ہیں - ان میں تخیل کی بلندی ، قوتِ مشاہدہ اور طرز ادا کی ندرت دکھائی دیتی ہے -

"نالۂ یتیم" "شکوہ" اور "جواب شکوہ" نسبتاً طویل ہیں - نالہ یتیم چونتیس بندوں پر مشتمل ہے - شکوہ کے اکتیس بند ہیں - اور جواب شکوہ کے چھتیس - طویل نظموں میں نظم کی تعمیری وحدت کو قائم رکھنا قدرے مشکل کام ہوتا ہے - مگر اقبال اس مشکل سے بڑی خوبی کے ساتھ عہدہ برآ ہوئے ہیں - تمام نظموں کے بند معنوی ربط کے اعتبار سے زنجیر کی کڑیوں کی مانند ہیں - جس طرح سے ہر کڑی اپنے طور پر بہت اہم ہوتی ہے - اسی طرح ان نظموں میں ہر بند بہت اہم ہے - کوئی کوئی بند نہ تو فالتو اور زائد ہے اور نہ کہیں معنوی جھول محسوس ہوتا ہے - اس طرح یہ نظمیں تعمیری وحدت کے اعتبار سے کامیاب نظمیں ہیں -

ان نظموں کے تمام بند مسدس کے فنی اصولوں پر بہت کامیابی سے اُترتے ہیں - کسی بھی بند کو اُٹھا کے دیکھ لیں - اُس کے چھ چھ مصرعے معنوی اعتبار سے اس طرح مربوط ہیں - کہ مضمون یا خیال کی جولے پہلے مصرعے سے شروع ہوتی ہے - ایک تدریجی انداز سے اپنے آہنگ کو بلند کرتی چلی جاتی ہے یہاں تک کہ وہ آخری دو مصرعوں میں تکمیل کی حدوں کو چھولیتی ہے - مثال کے طور پر شکوہ کا ایک بند ملاحظہ کیجئے :

آ گیا عین لڑائی میں اگر وقتِ نماز
قبلہ رو ہو کے زمیں بوس ہوئی قومِ حجاز

ایک ہی صف میں کھڑے ہو گئے محمود و ایاز
نہ کوئی بندہ رہا اور نہ کوئی بندہ نواز
بندہ و صاحب و محتاج و غنی ایک ہوئے
تیری سرکار میں پہنچے تو سبھی ایک ہوئے
(بانگ درا ص ۸۱)

اس بند میں ایک مصرع بھی ایسا نہیں ہے جو موضوع یا خیال کے اعتبار سے کمزور یا بے جان ہو ۔ آخری دو مصرعے معنوی اعتبار سے نسبتاً بھرپور ہیں اور موضوع کو بڑے احسن طریقے سے مکمل کرتے ہیں ۔

اقبال کے ہاں مسمط کی دیگر اقسام پر بہت ہی کم توجہ دی گئی ہے ۔ مخمس کی صرف دو مثالیں ہیں ۔ ایک " ہندوستانی بچوں کا گیت[1] " اور دوسری "روحِ ارضی آدم کا استقبال کرتی ہے[2] " اول الذکر ۱۹۰۵ع کے مخزن میں شائع ہوئی تھی ۔ اس مخمس کا تعلق اقبال کی زندگی کے اس دور سے ہے جب وہ " جغرافیائی و طنیت " کی مے سے سرشار ہو رہے تھے ۔ چنانچہ انہوں نے ہندوستان اور ہندوستانیوں کی عظمت کے گیت گائے ہیں ۔ وہ اس رو میں کچھ اس طرح سے بہہ گئے ہیں ۔ کہ انہیں اس سر زمین کے باسی " کلیم " اور پہاڑ " سینا " نظر آتے ہیں :

بندے کلیم جس کے ، پربت جہاں کے سینا
نوح نبی کا آ کر ٹھیرا جہاں سفینا
رفعت ہے جس زمیں کی بامِ فلک کا زینا
جنت کی زندگی ہے جس کی فضا میں جینا
میرا وطن وہی ہے ، میرا وطن وہی ہے
(بانگ درا ص ۸۷)

اقبال کی وطن پرستی اپنی جگہ بجا لیکن یہاں کے باسیوں کو کلیم اور یہاں کے پہاڑوں کو " سینا " قرار دینا مذہبی اعتبار سے کچھ زیادہ پسندیدہ نہیں ۔

---

۱ - بانگ درا ص ۸۷
۲ - بال جبریل ص ۱۷۸

آخر الذکر کا موضوع عظمتِ انسان ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ فطرت کی تمام قوتیں انسان کے لیے مسخر کر دی گئی ہیں۔ کیوں کہ وہ کائنات کا مرکزی نقطہ ہے۔ اُسے چاہیے کہ وہ اپنے آپ میں جھانک کر اپنا مقام پہچان لے۔

فنی اعتبار سے دونوں نظمیں کامیاب ہیں۔ ہر بند کے پانچوں مصرعے معنوی اعتبار سے ہم پلہ ہیں۔ ہر مصرع دوسرے مصرعے کے ساتھ مل کر موضوع کو آگے بڑھاتا ہوا نظر آتا ہے۔ یہاں تک کہ آخری مصرعے میں یہ تکمیل کو چھو لیتا ہے۔ ملاحظہ ہو ایک بند:

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
آئینۂ ایام میں آج اپنی ادا دیکھ (بال جبریل ص ۱۷۸)

"روحِ ارضی آدم کا استقبال کرتی ہے" کے پہلے بند کے پانچوں مصرعے آپس میں ہم قافیہ ہیں۔ باقی کے بندوں میں پہلے چار مصرعے ایک قافیے کے ہیں اور آخری مصرع الگ قافیہ رکھتا ہے۔ مگر پہلے بند کے قافیوں کے مطابق ہے "ہندوستانی بچوں کا گیت" میں ہر بند کے پہلے چار مصرعے ایک قافیے کے ہیں اور پانچواں مصرع بلحاظ قافیہ الگ ہے۔ اس طرح سے یہ مخمس ایک ہیئتی تجربے کی حیثیت رکھتی ہے۔

کلامِ اقبال میں مثلث کی مثال صرف ایک ہے۔ "ابی سینیا" قوافی کی ترتیب کے لحاظ سے ایک ہیئتی تجربہ ہے۔ ملاحظہ ہو:

یورپ کے کرگسوں کو نہیں ہے ابھی خبر
ہے کتنی زہرناک ابی سینیا کی لاش!
ہونے کو ہے یہ مردۂ دیرینہ قاش قاش

(ضرب کلیم ۱۳۵)

اس میں اقبال نے اہل یورپ کی نوآبادیاں حاصل کرنے کی ہوس کو نشانہ تنقید بنایا ہے۔ اُن کے خیال میں اقوام یورپ کی ترقی درحقیقت انسانیت اور

---

۱ - ضرب کلیم ص ۱۳۵

شرافت کا زوال ہے۔ اٹلی نے جو عیسائیت کا مرکز ہے طرابلس پر حملہ کرکے عیسائیت کے امن پسندی کے نظریے کو رسوا کر دیا ہے۔

اقبال کی اردو شاعری میں " علم و عشق " مربع ہیئت میں واحد نظم ہے اس نظم میں اقبال علم و عشق کا موازنہ کرتے ہوئے یہ بتاتے ہیں کہ علم کے مقابلے میں عشق کا مرتبہ بہت بلند ہے۔ عشق نہ صرف اسرار کائنات ظاہر کرتا ہے۔ بلکہ انسان کو خالقِ حقیقی کا ادراک کرواتا ہے۔ وہ علم کو "ابن الکتاب" اور عشق کو " ام الکتاب" قرار دیتے ہیں۔

یہ نظم بھی ہیئتی تجربے کی حیثیت رکھتی ہے۔ کیونکہ اس میں مربع کی روایتی شکل و صورت سے تھوڑا سا انحراف ملتا ہے۔ اس میں پہلے بند کے چاروں مصرعے ہم قافیہ ہونے کی بجائے صرف پہلے تین مصرعے ہم قافیہ ہیں۔ چوتھا مصرع بلحاظ قافیہ جدا مگر دوسرے بندوں کے آخری مصرعوں کے مطابق ہے۔ ملاحظہ کیجئے۔

عشق کے ہیں معجزات، سلطنت و فقرو دیں!
عشق کے ادنے غلام صاحبِ تاج و نگیں!
عشق مکان و مکیں! عشق زمان و زمیں!
عشق سراپا یقیں اور یقین فتح باب!
(ضرب کلیم ص ۲۱)

" حسن و عشق "[۲] اُن کے اردو کلام میں وہ واحد نظم ہے۔ جو مسبع ہیئت میں ہے۔ اس کے تین بند ہیں۔ یہ قوافی کے اعتبار سے ایک انوکھا تجربہ ہے۔ خواجہ محمد زکریا اس پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں :-

" اس میں قافیوں کی ترتیب کا ایک نرالا تجربہ کیا گیا ہے۔ نظم کا عنوان "حسن و عشق" ہے۔ یہ نظم تین بندوں پر مشتمل ہے اور ہر بند سات مصرعوں پر۔ سات مصرعوں کا بند لکھنے کا رواج اردو میں نہیں ہے اور پھر ترتیب قوافی دیکھیے تو اور بھی نادر ہے۔ ہر بند میں چھ مصرعے یعنی تین شعر مثنوی کے انداز میں لکھے گئے ہیں اور

---

۱ - ضرب کلیم ص ۲۰
۲ - بانگ درا ص ۱۲۱

ساتواں مصرع الگ۔ مگر پہلے بند کا ساتواں مصرع دوسرے اور تیسرے بند کے ساتویں مصرعے کا ہم قافیہ ہے"[1]

اس نظم کا تعلق اُن کے دوسرے دور کی شاعری سے ہے۔ جب اقبال کی طبیعت میں لطیف جذبات موجزن تھے۔ اُنھوں نے اس نظم کے پہلے بند میں اپنے لطیف جذبات کو تشبیہات و استعارات کے نہایت حسین پردوں میں اس طرح پیش کیا ہے۔ کہ یہ شاعری کا نہایت ہی اعلیٰ نمونہ بن گیا ہے۔ ذرا ملاحظہ کیجئے:

جس طرح ڈوبتی ہے کشتی سیمین قمر
نورِ خورشید کے طوفان میں ہنگامِ سحر
جیسے ہو جاتا ہے گم، نور کا لیکر آنچل
چاندنی رات میں مہتاب کا ہمرنگ کنول
جلوۂ طور میں جیسے ید بیضائے کلیم
موجۂ نکہتِ گلزار میں غنچے کی شمیم
ہے ترے سیلِ محبت میں یونہیں دل میرا

(بانگ درا کلیات ص ۱۱۶)

اقبال کے اردو کلام میں دو نظمیں "ستارہ"[2] اور "پھولوں کی شہزادی"[3] مثمن ہیئت میں ہیں "ستارہ" اور "پھولوں کی شہزادی" دونوں قوافی کی ترتیب کے لحاظ سے ہیئتی تجربوں کی حیثیت رکھتی ہیں "ستارہ" کے پہلے بند کے چھ مصرعے آپس میں ہم قافیہ مگر آخری دو مصرعے جدا گانہ قافیہ رکھتے ہیں۔ دوسرے بند کے پہلے چھ مصرعے قوافی کے لحاظ سے غزل کی ہیئت میں ہیں تاہم آخری دو مصرعے جدا گانہ قافیہ رکھتے ہیں۔ "پھولوں کی شہزادی" کا پہلا بند قافیوں کے لحاظ سے قصیدے کی ہیئت میں ہے۔ آخری دو مصرعے آپس میں ہم قافیہ ہیں۔ دوسرے بند کے پہلے چھ مصرعے قطعہ کی ہیئت میں ہیں۔ تاہم آخری دو مصرعے جدا گانہ قافیہ رکھتے ہیں۔ "پھولوں کی شہزادی" ایک خوب صورت تمثیل ہے جس میں کلی کی زبان سے شاعر نے یہ بتایا ہے کہ

---

۱ - اقبال کا ادبی مقام ص ۸۱
۲ - بانگ درا ص ۱۵۸
۳ - ایضاً ص ۱۷۰

خلوص زندگی کی سب سے بڑی حقیقت ہے۔ پروفیسر یوسف سلیم چشتی لکھتے ہیں :

''اقبال نے اس دلکش تمثیلی نظم میں اس حقیقت کو واضح کیا ہے کہ فطرت کی نگاہ میں کسی دکھ درد کے مارے کا '' اشکِ آتشیں'' سب سے زیادہ قیمتی ہے ''۱

اقبال کی مسمط میں موضوعات کا اچھا خاصا تنوع ہے، مناظرِ فطرت کے ساتھ ساتھ، اُن کی فکر کے فلسفیانہ اور سیاسی زاویے بھی دکھائی دیتے ہیں۔ فنی اعتبار سے اقبال کی مسمط میں جہاں روایتی مسمط کا ڈھانچہ برتا گیا ہے۔ وہاں اُنہوں نے ہیئتی تجربے بھی کیے ہیں۔ دراصل اقبال کے ہاں ہیئت اُن پر سوار نہیں بلکہ وہ ہیئت پر سوار ہیں۔ ہیئتی سانچے اُن کے افکار کے تابع ہیں۔ خواجہ زکریا اقبال کی ہیئتوں پر تبصرہ کرتے ہوئے صحیح لکھتے ہیں :-

''اقبال ہیئت پر سوار ہیں اور رومانیوں پر ہیئت سوار ہے۔ اقبال اپنے افکار کے اظہار کے لیے ہیئت کو ظروف ساز مٹی کی طرح جدھر چاہتے ہیں موڑ دیتے ہیں۔۔۔۔ اقبال نے اس ثبوت کو اپنی شاعری کے ذریعے یوں دیا کہ ہیئتوں کو اپنے افکار کے مطابق ڈھال لیا ''

(اقبال کا ادبی مقام ص ۸۲)

اقبال عظیم شاعر ہیں اور اُنہوں نے ایک عظیم شاعر کی طرح مجتہدانہ انداز اختیار کرتے ہوئے مسمط کے ڈھانچے کو وسعت دی۔ موضوع کے اعتبار سے بھی اور ہیئت کے حوالے سے بھی۔ ان معنوں میں وہ واقعی نابغہ ہیں اور اُردو کے شعری ادب میں ایک منفرد مقام کے حامل ہیں۔

---

۱ - شرح بانگ درا ص ۳۵۳

رفتار ادب

(تبصرے)

کتاب : حیات جاوداں
مؤلف : محمد عبداللہ قریشی
قیمت : ۲۰ روپے
ناشر : بزم اقبال ، لاہور

علامہ اقبال کی کہی ہوئی تاریخوں کا یہ مجموعہ مئی ۱۹۸۷ء میں بزم اقبال لاہور نے شائع کیا ہے ، تاریخ گوئی ایک دلچسپ فن ہے لیکن بعض مخصوص دقتوں اور پیچیدگیوں کی بنا پر عام شعراء اس فن سے گریزاں رہتے ہیں اور بڑے شاعر اس کو اس لیے لائق اعتنا خیال نہیں کرتے کہ ان کے خیال میں حسابی قسم کا کام ان کے مقصد و پیغام کی عظمت و رفعت سے موافقت نہیں رکھتا ۔ خود اقبال نے اس فن کی طرف چنداں توجہ نہیں دی ۔ وجہ ظاہر ہے کہ ان کی نظر اکثر و بیشتر حیات و کائنات کے حقائق اور قومی و ملی مسائل پر رہتی ہے تاہم انہوں نے بعض احباب و مشاہیر کی وفات پر تاریخیں بھی کہی ہیں اور مرثیے اور نوحے بھی لکھے ہیں ۔ علاوہ ازیں بعض اہم واقعات اور تصانیف سے متاثر ہو کر بھی انہوں نے تاریخی قطعے یا مصرعے وغیرہ کہے ہیں ، ان کی کہی ہوئی تاریخیں نہ صرف فنی اعتبار سے بھی ہمارے ادب کا بیش قیمت سرمایہ ہیں اور اقبالیات کے شائقین کے لیے اس میں دلچسپی کا خاصا سامان موجود ہے ۔ اس کے باوجود اقبال کے فن تاریخ گوئی سے بہت کم اعتنا کیا گیا ہے ، جناب محمد عبداللہ قریشی کو یہ اعزاز حاصل ہے کہ وہ اقبال سے دیرینہ دلچسپی کی بنا پر اقبال کی کہی ہوئی تاریخوں کو جمع کرنے میں برابر مصروف رہے انہوں نے جو مواد جمع کیا وہ "سرود رفتہ" اور "باقیات اقبال" میں شامل ہوا اور انہی کی فرمائش پر حفیظ ہوشیارپوری اور کسریٰ منہاس نے بالترتیب ''تاریخ گو اقبال'' اور ''اقبال اور تاریخ گوئی'' کے عنوانات پر

مقالات لکھے ، ان ماہرین فن تاریخ گوئی کی ان کاوشوں کی اہمیت تسلیم لیکن اس کی ضرورت ہمیشہ محسوس کی جاتی رہتی ہے کہ اقبال کی کہی ہوئی تمام تاریخوں کو نہ صرف جمع کیا جائے بلکہ فن تاریخ گوئی کے اصولوں کی روشنی میں جانچا جائے ان کی شعری قدر و قیمت متعین کی جائے اور اس شخصیت ، واقعہ ، کتاب یا عمارت وغیرہ کا تاریخی پس منظر بھی اجاگر کیا جائے جس کے لیے اقبال نے تاریخ کہی تھی ۔ یہ ضرورت ایک ایسے محقق کا قلم ہی پورا کر سکتا تھا ، جو شاعری کے ساتھ ساتھ تاریخ گوئی کے فن سے بھی واقفیت رکھتا ہو ، جناب محمد عبداللہ قریشی میں یہ صفات موجود ہیں اس لیے انہوں یہ ضرورت بطریق احسن پوری کی ہے ۔ یہ کہنا تو مشکل ہے کہ اقبال کے فن تاریخ گوئی پر یہ کتاب آخری کتاب ہے تاہم اتنا ضرور کہا جا سکتا ہے کہ اس موضوع پر یہ پہلی جامع کتاب ہے جو اپنے صفحات میں ۳۶ تاریخیں اور ۲ شخصیتوں کے نوحے سمیٹے ہوئے ہے ۔ اس علمی کاوش کی بدولت ہر تاریخ کا پس منظر نہایت اختصار مگر جامعیت کے ساتھ ہمارے سامنے آ جاتا ہے ، جناب محمد عبداللہ قریشی نے اقبال کی کہی ہوئی تاریخوں اور نوحوں کو اپنے خاص انداز میں ترتیب دے کر اقبال کی شخصیت اور فن پر ایک وقیع تصنیف کا اضافہ کیا ہے ۔

رحیم بخش شاہین

کتاب	:	قائد اعظم کے شب و روز
مؤلف	:	خورشید احمد خان
صفحات	:	۱۵۸
قیمت	:	۳۵ روپے
ناشر	:	مقتدرہ قومی زبان ۔ اسلام آباد

قائد اعظم کی زندگی پر یہ اپنے طرز کی واحد اور انوکھی کتاب ہے جس میں ان کی زندگی کے تین اہم ترین سالوں کے واقعات تاریخ وار بیان کیے گئے ہیں ۔ یکم جولائی ۱۹۴۴ء سے قیام پاکستان (۱۴ اگست ۱۹۴۷ء) تک کسی دن کسی تاریخ کے متعلق آپ معلوم کرنا چاہیں کہ اس روز قائد اعظم کس شہر میں تھے ۔ اس روز کون کون ان سے ملنے آیا ۔ اس روز انہوں نے کوئی بیان دیا ہو یا کوئی تقریر کی ہو یہ کتاب آپ کو یہ تمام معلومات فراہم کر دے گی ۔ اردو زبان میں غالباً یہ پہلی کتاب ہے جس میں کسی اہم شخصیت کے حالات زندگی تاریخ وار بیان کیے گئے ہوں ۔

کتاب کے مؤلف خورشید احمد خان اس دور میں تحریک پاکستان کے سرگرم کارکن رہے ہیں ۔ انہوں نے اس دور کے واقعات کو قریب سے دیکھا ، ان کے بارے میں اپنی یادداشتوں کو محفوظ رکھا ، اس کتاب کی تالیف میں دوسرے مصادر کے علاوہ ان سے بھی استفادہ کیا گیا ہے ، اس اعتبار سے یہ کتاب حیاتِ قائد اعظم کے لٹریچر میں بنیادی ماخذ کی حیثیت رکھتی ہے اور حوالے کی بہت اہم کتاب ہے ۔ قائد اعظم کے متعلق لکھنے والا کوئی مؤرخ اور محقق اس سے بے نیاز نہیں رہ سکتا ۔

اس کتاب کے مطالعہ سے بابائے قوم کی بے پناہ مصروفیات کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے ۔ ستر سال کی عمر ، صحت خراب ، دن رات سفر میں گزرتے ہیں ۔ اخباری بیانات ، جلسوں میں تقریریں ، وفود اور حکومت کے نمائندوں سے ملاقاتیں ، آرام و آسائش کی تمام سہولتیں میسر ، مگر مسلمانوں کی آزادی کے لیے مسلسل مصروف عمل رہے اور اپنے مقصد کے حصول میں کامیاب ہوئے ۔

کتاب زبان و بیان کے لحاظ سے بھی قابل تعریف ہے ۔ چھوٹے چھوٹے جملے ، سلیس اور سادہ اسلوب بیان جس سے ابلاغ کا عمل بہت آسان ہو گیا ہے ۔

فاضل مؤرخ مبارکباد کے مستحق ہیں جنھوں نے بڑی کاوش اور عرق ریزی سے سارے واقعات کو تاریخ وار یکجا کیا ۔ اس میں ان کی علمی استعداد کے ساتھ اس پاکیزہ جذبے کو زیادہ دخل ہے جس نے بغیر کسی سرکاری ادارے کی امداد و تعاون کے کتاب کو تکمیل کے مراحل تک پہنچایا ۔ یہ ایک ایسی اہم کتاب ہے جسے جس قدر زیادہ پھیلایا جائے کم ہے ۔ ملک کی ہر لائبریری میں یہ کتاب موجود ہونی چاہیے ۔

(صادق قریشی)

مجلس ترقی ادب کی چیدہ چیدہ کتابیں

دیوان غالب (نسخۂ حمیدیہ)

مرتبہ : **پروفیسر حمید احمد خاں**

دوسرا ایڈیشن

قیمت ۳۰ روپے

دیوان غالب

(اصل متن کے ساتھ منظوم پنجابی ترجمہ)

مترجم : از

اسیر عابد

صفحات ۵۱۲ —— قیمت ۹۰ روپے

حلقۂ اربابِ ذوق

ایک تاریخ —— ایک دستاویز

یونس جاوید

صفحات ۴۰۰ —— قیمت ۴۵ روپے

مجلسِ ترقیِ ادب لاہور

کلیات سودا (جلد سوم)

مرتبہ

پروفیسر محمد شمس الدین صدیقی

قیمت : ۳۰ روپے

البدیع

از

سید عابد علی عابد

قیمت : ۳۰ روپے

یادگارِ داغ

مرتبہ

کلب علی خان فائق

قیمت : ۵۰ روپے

قدیم اسلامی مدارس

از

منور جہاں رشید

قیمت : ۳۵ روپے

مجلس ترقیِ ادب لاہور

مجلس ترقی ادب کی چند کتابیں

۱- تاریخ ادب اردو (جلد اول) : از جمیل جالبی ۷۵/-
۲- تاریخ ادبِ اُردو : جلد دوم ، از ڈاکٹر جمیل جالبی ۱۸۰/-
۳- تاریخ خوارزم شاہی : از پروفیسر غلام ربانی عزیز ۳۵/-
۴- پاکستان میں فارسی ادب : از ڈاکٹر ظہور الدین احمد... ... ۵۷/-
۵- سندھ میں اردو شاعری : از ڈاکٹر نبی بخش بلوچ ۳۰/-
۶- روح بیدل : از ڈاکٹر عبدالغنی ۳۵/-
۷- مولوی نذیر احمد دہلوی—احوال و آثار :
از ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی ۶۰/-
۸- محمد حسین آزاد—احوال و آثار : از ڈاکٹر محمد صادق ۲۴/-
۹- عبدالرحمان چغتائی—فن اور شخصیت : مرتبہ ڈاکٹر وزیر آغا ... ۵۵/-
۱۰- فیض بیدل : از ڈاکٹر عبدالغنی ۳۰/-
۱۱- پیرس کا کرب : ترجمہ ڈاکٹر لئیق بابری ۲۰/-
۱۲- قوموں کی شکست و زوال کے اسباب : از ڈاکٹر آغا افتخار حسین ۳۰/-
۱۳- نذر حمید احمد خاں : مرتبہ احمد ندیم قاسمی ۵۰/-
۱۴- آب حیات کی حمایت میں : از ڈاکٹر محمد صادق ۲۹/-
۱۵- البدیع : از سید عابد علی عابد ۳۵/-
۱۶- شذرات فکر اقبال : مترجم افتخار احمد صدیقی ۱۸/-
۱۷- تعلیم و تہذیب : از پروفیسر حمید احمد خاں ۳۵/-

* * *

مجلسِ ترقیِ ادب ، کلب روڈ لاہور

کلاسیکی سلسلے میں

مجلس ترقی ادب کی تازہ ترین اشاعت

کلیات ناسخ

(جلد اول)

مقدمہ ، ترتیب ، حواشی :

یونس جاوید

جس کی ترتیب کے وقت

- نسخہ مطبع محمدی ۱۸۴۲ع
- نسخہ مصطفائی اول
- نسخہ مصطفائی دوم ۵۱ - ۱۸۵۰ع
- نسخہ نول کشور ۱۸۷۲ع جیسے اہم نسخوں

کو سامنے رکھا گیا اور اختلافات درج کیے گئے -

مجلسِ ترقیِ ادب، لاہور

مجلس ترقی ادب کی چند تازہ ترین مطبوعات

۱ - تاریخ ادب اردو جلد اول (طبع دوم)
از ڈاکٹر جمیل جالبی

۲ - تاریخ ادب اردو جلد دوم ، حصہ اول و دوم :
از ڈاکٹر جمیل جالبی

۳ - زبان اور شاعری : از ہادی حسین

۴ - حلقۂ اربابِ ذوق : از یونس جاوید

۵ - یورپ میں تحقیقی مراکز (انیسویں صدی میں) :
از ڈاکٹر سید سلطان محمود حسین

۶ - فلسفۂ حسن : از ڈاکٹر نصیر احمد ناصر

۷ - شذراتِ فکرِ اقبال (طبع دوم) :
مترجمہ ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی

۸ - کلیات سودا جلد سوم :
مرتبہ ڈاکٹر محمد شمس الدین صدیقی

۹ - کلیات میر جلد ششم : مرتبہ کلب علی خان فائق

۱۰ - کلیات مصحفی جلد پنجم : مرتبہ نورالحسن نقوی

۱۱ - کلیات ناسخ جلد اول : مرتبہ یونس جاوید

۱۲ - کلیات میر جلد اول : (طبع دوم)

۱۳ - نفسیاتی تنقید : از ڈاکٹر سلیم اختر

۱۴ - پدماوت : مرتبہ گوہر نوشاہی

ہماری نئی کتاب

علامہ اقبالؒ کے چاروں دواوین (بانگ درا، بال جبریل، ضرب کلیم، ارمغان حجاز) باقیات اقبال اور اخبارات و رسائل میں مطبوعہ کلام کے الفاظ اور ان کی وضع کردہ نو بہ نو ترکیبات کا یکجائی۔

لغت

نیز کلام اقبالؒ کی تلمیحات استعارات کنایات اور متعلقہ اشخاص کا مکمل

انسائیکلو پیڈیا

یعنی

رحمۃ اللہ علیہ

فرہنگ اقبال (اردو)

- تحلیل صرفی و تاریخی حوالہ جات و شواہد و امثلہ از کلام علامہ —
- کلام اقبالؒ سے متعلق اپنی نوعیت کی پہلی مستند تالیف —— اقبالیات میں ایک گرانقدر اضافہ۔
- علامہ نے اردو زبان کو کتنے ہزار ٹکسالی اور معنی خیز الفاظ و ترکیبات عطا کر کے مالا مال کیا —— اس کا تخمینہ۔
- ریسرچ اسکالروں، اقبالؒ شناسوں، شائقین اقبالؒ، اساتذہ اور طلبہ کے لیے حوالہ کی ایک مستند و معتبر کتاب۔

برصغیر میں تقریباً اسی کتابوں اور چھیالیس ہزار اشعار کے مصنف نسیم اللغات اور فرہنگ نسیم کے مؤلف اردو بورڈ کراچی کی طویل لغت (گیارہ جلد) کے سابق مدیر اول۔

حضرت نسیم امروہوی

صفحات : 872 قیمت : -/250

ناشر

اظہار سنز ۱۹-اردو بازار، لاہور