صحیفہ

اقبال نمبر

4070 A25

مجلس ترقی ادب کی چند کتابیں

۱ - مقالات حافظ محمود شیرانی ، جلد ہشتم : مرتبہ مظہر محمود شیرانی
۲ - مکتوبات سرسید ، جلد دوم : مرتبہ شیخ محمد اسماعیل پانی پتی
۳ - پدماوت : مرتبہ گوہر نوشاہی
۴ - مقالات 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 - لسانیاتی تنقید : از ڈاکٹر سلیم اختر
۸ - اسلامی مدارس : از محترمہ منور جہاں رشید
۹ - قوموں کی شکست و زوال کے اسباب کا مطالعہ : (طبع دوم)
از ڈاکٹر آغا افتخار حسین
۱۰ - کلیات 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
۱۹۹۰ء
شمارہ ۱۲۶

صحیفہ

مجلس ترقی ادب لاہور کا علمی و ادبی مجلہ

اقبال نمبر

مجلس ادارت
احمد ندیم قاسمی
یونس جاوید
احمد رضا

مجلس ترقی ادب ○ 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 : ۶۳۲۶۲

سالانہ چندہ

رجسٹری سے : ۱۰۰ روپے

عام ڈاک سے (بک پوسٹ) : ۸۰ روپے

قیمت فی شمارہ : [illegible] روپے

فہرست

اقبال کے کلام میں شیطان کا تصور	سید فیاض محمود	...	۱
اقبال کا ایک جزوی منبعٔ فکر — باہو	پروفیسر سمیع اللہ قریشی	—	۲۰
اقبال اور متحدہ قومیت	ارشاد شاکر اعوان	—	۲۶
برصغیر میں مسلم تشخص اور اقبال	مسعود احمد راہی	...	۵۹
مولانا رومی کا فلسفۂ عشق و سرمستی	ڈاکٹر صابر آفاقی	...	۶۶
اقبال کا ایک مکتوب الیہ	منیر سلیچ	...	۷۵
رموز بے خودی کا ایک تحقیقی محرک — ایک تحقیقی مطالعہ	ڈاکٹر صدیق جاوید	...	۷۹
''امی'' معنی اور مفہوم	ڈاکٹر مہ جبین زیدی	—	۸۸
مذہبی فکر اور فلسفہ	طاہر کامران	...	۹۷
خسرو کا کلام: صنائع و بدائع کے آئینے میں	رئیس احمد نعمانی	...	۱۰۳

سید فیاض محمود

اقبال کے کلام میں شیطان کا تصور

۱۸۵۷ع کی شورش کے بعد جو حالت مسلمانوں کی ہوئی ، وہ کسی شخص سے پوشیدہ نہیں - سیاسی ادبار ، اقتصادی اور اخلاقی پستی ، تعلیمی کمزوری ، رجعت پسندی اور تنگ نظری غرض یہ کہ قومی اور ملی انحطاط کے جو جو اسباب ہو سکتے ہیں وہ سب ہم مسلمانوں میں بدرجۂ اتم پاتے ہیں - اور یہ حالت بہت دیر تک قائم رہی - مسدس حالی میں اسی حالت کا رونا ہے اور مسدس ۱۸۷۹ع میں لکھا گیا ، مگر قوم کچھ ایسی بے پروا ہوتی جا رہی تھی کہ علی گڑھ کی تحریک اور سرسید اور ان کے رفقائے کار جیسے جلیل القدر حضرات کی کوششوں کے باوجود نہ ہم میں اتنی بیداری پیدا ہوئی اور نہ اتنی قابلیت کہ ہم اپنی پستی کو محسوس کر سکیں - چنانچہ ۱۹۱۲ع میں جب اقبال مرحوم شمع و شاعر لکھتے ہیں تو انہیں جس چیز کی شکایت ہے ، وہ یہی بے حسی ہے - کہتے ہیں :

پھول بے پروا ہیں تو گرم نوا ہو یا نہ ہو
کارواں بے حس ہے آواز درا ہو یا نہ ہو

اسی بند کا آخری شعر ہے :

وائے ناکامی متاع کارواں جاتا رہا
کارواں کے دل سے احساس زیاں جاتا رہا

اقبال مرحوم ابتدا میں اس بے حسی کی طرف بار بار توجہ دلاتے ہیں - انہیں خود مسلمانوں کی ذلت کا بہت احساس ہے اور وہ چاہتے ہیں کہ اس قوم میں پھر سے زندگی پیدا ہو جائے - پہلی چیز جو وہ اس ملی احیاء کے لیے لازمی قرار دیتے ہیں ، جمعیت ہے - شمع و شاعر ہی میں اول اول جمعیت پر زور دیا گیا ہے - کہتے ہیں :

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

مگر ساتھ یہ بھی کہہ دیتے ہیں کہ جمعیت بذات خود اتنی فائدہ مند نہیں ہو سکتی ، اگر مسلمان اپنی حقیقت سے ناآشنا رہا ۔ خود داری اور خود شناسی کی تعلیم بھی یہیں سے شروع ہوتی ہے ۔ یہیں سے اقبال مردِ مومن کو انسانیت کی معراج بتانے لگتے ہیں ۔ کہتے ہیں :

بے خبر ! تو جوہر آئینۂ ایام ہے
تو زمانے میں خدا کا آخری پیغام ہے

پھر فرماتے ہیں :

کیوں گرفتار طلسم ہیچ مقداری ہے تو
دیکھ تو پوشیدہ تجھ میں شوکت طوفاں بھی ہے

مگر ایک ایسی قوم میں جو اپنی ذلت سے بھی پوری طور پر آگاہ نہ ہو اور جس کے تصور میں عزت نفس کا مفہوم تقریباً مٹ چکا ہو ، جس نے پھر سے خود داری کے زینے پر بھی قدم نہ رکھا ہو اور جس میں شوق کی فراوانی کجا ، کم نظری اور بے حضوری جس کے رگ و ریشہ میں سرایت کر چکی ہو ، یہ توقع کہ :

تو اگر خود دار ہے منت کش ساقی نہ ہو
عین دریا میں حباب آسا نگوں پیمانہ کر

ظاہر ہے بہت کچھ خوش گمانی اور امید پرستی پر مبنی تھا ۔ چنانچہ چند ہی سال بعد کہتے ہیں :

نہ سلیقہ مجھ میں کلیم کا نہ قرینہ تجھ میں خلیل کا
میں ہلاک جادوئے سامری تو قتیل شیوۂ آذری

مگر اقبال اپنی قوم سے مایوس نہیں ہوتے تھے ۔ خضرِ راہ میں جو غالباً ۱۹۲۱ء میں لکھی گئی ، یہ کہتے ہیں کہ مسلمانوں نے دریوزہ گری کر کے بھی دیکھ لیا ۔ مغرب پرستی بھی کر لی ۔ مگر اس کورانہ تقلید سے نہ کچھ ان کی ذہنی ترقی ہوئی اور نہ وہ کچھ ایسی اخلاقی بلندی تک پہنچ سکے ۔ خود داری کی تلقین کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

مومیائی کی گدائی سے تو بہتر ہے شکست
مور بے پر حاجتے پیش سلیمانے مبر

مگر اس قدر کہنے کے باوجود ، اس قدر امید افزائی کرنے کے بعد بھی علامہ مرحوم نے محسوس کیا ہوگا کہ وہ ایک ایسی قوم سے مخاطب ہیں جس میں سننے کی خواہش موجود ہے ، ہنگامی جوش بھی غائب نہیں ہوا ، اپنے عظماء سے عقیدت بھی معدوم نہیں ہوئی مگر یہ ایسی قوم ہے جس کے ذہن میں حرکت نہیں ۔ عمل کی توفیق ابھی دوبارہ پیدا نہیں ہوئی ، جس کی روح ابھی بیدار نہیں ہوئی ۔ شاید انھوں نے یہ بھی محسوس کیا ہو کہ ان کا پیغام ابھی لوگوں پر پوری طرح واضح نہیں ہوا ۔ ابھی وہ غیر معین سا ہے ۔ شاید ہم لوگوں کے لیے اس سے بھی صریح الفاظ ، اس سے بھی قطعی انداز کی ضرورت ہے ۔ چنانچہ طلوع اسلام میں فرمایا :

خدائے لم یزل کا دست قدرت تو ، زباں تو ہے
یقیں پیدا کر اے غافل کہ مغلوب گماں تو ہے
حنا بند عروس لالہ ہے خون جگر تیرا
تری نسبت براہیمی ہے معمار جہاں تو ہے

یہاں مسلمان کو معمار جہاں بتایا گیا ہے !

پھر فرماتے ہیں :

یقیں محکم ، عمل پیہم ، محبت فاتح عالم
جہاد زندگانی میں ہیں یہ مردوں کی شمشیریں

یہاں زندگی کو ایک جہاد سے تعبیر کرتے ہیں ۔ مسلمانوں کو پیہم عمل کی تلقین کی جاتی ہے ۔ چنانچہ فرمایا ہے :

عمل سے زندگی بنتی ہے جنت بھی جہنم بھی
یہ خاکی اپنی فطرت میں نہ نوری ہے نہ ناری ہے

گویا عمل ہی زندہ رہنے کا راز ہے ۔ سکون ہمیں جمود کی طرف لے جاتا ہے اور اطمینان بے حرکتی کا پیش خیمہ ہے ۔ میرے خیال میں حضرت اقبال ابھی تک مسلمان کو اجتماعی حیثیت سے دیکھ رہے تھے ۔ وہ ایک جماعت کا فرد ہے اور ایک رشتہ میں منسلک ہے ، اس کے لیے ربط و ضبط لازم ہے ، اس کی ترقی جماعت کی ترقی ہے ۔ مگر اب وہ اپنے اردو کلام میں وہ نکات واضح کرتے ہیں جنھیں انھوں نے تفصیل کے ساتھ اسرار خودی اور رموز بے خودی میں بیان کیا ہے ۔

وہ مسلمان کو بے شک رازِ کن فکان بتاتے ہیں مگر یہ اسی وقت ممکن ہے جب وہ خود شناسی کی طرف راغب ہو، کیونکہ اسی طرح وہ خودی کا رازدان بن کر خدا کے حکم کی ترجمانی کر سکتا ہے۔ مگر مسلمان کی انفرادی حیثیت ابھی تک وضاحت طلب ہے۔ بہ حیثیت انسان کے ابھی اس کی تکمیل باقی ہے۔ اب سے اقبال کا خطاب مسلمان کی بجائے آدم سے ہے۔ یہ وہ آفاقی نقطۂ نظر ہے جو غالباً ان کی اپنی شاعری میں ایک زبردست موڑ ہے۔ یہ نہیں کہ آدم کا تصور مسلمان کے تصور سے مختلف ہے۔ فرق یہ ہے کہ آدم اب اپنی نوع انسان کے نمائندے کی حیثیت سے ایک نشان کا کام دیتا ہے۔

اب اقبال اپنے تخیل کی دنیا میں افراد اور جماعتوں سے گزر کر قوتوں کو بہ روئے کار لانے کی کوشش کرتے ہیں۔ اقبال کے سامنے اب ساری کائنات ہے۔ وہ اس عالمِ آب و گل سے گزر کر اب سببِ تخلیق، مدعائے زندگی، حیات و ممات، اصل حقیقت جیسے فلسفیانہ مسائل کے سمجھنے اور سمجھانے میں منہمک نظر آتے ہیں۔ سب سے پہلے وہ زندگی کو حرکت سے، تپش سے، سوز سے تعبیر کرتے ہیں۔ قیام ان کے نزدیک موت سے مترادف ہے۔ فرماتے ہیں:

دما دم نقشہائے تازہ ریزد — بیک صورت قرار زندگی نیست
اگر امروز تو تصویر دوش است — بخاکِ تو شرار زندگی نیست

اس زندگی میں قرار انسان کے لیے حرام ہے اور اس کی منزل بہت دور ہے۔ فرمایا ہے:

مگر از مدعائے زندگانی
ترا بر شیوہ ہائے او نظر نیست
من از ذوق نظر آنگونہ مستم
کہ منزل پیش من جز سنگِ رہ نیست

مگر یہ لا متناہی سفر آسانی سے طے نہیں ہو سکتا:

کسے کو دردِ پنہانے ندارد — تنے دارد ولے جانے ندارد
اگر جانے ہوس داری طلب کن — تب و تابے کہ پایانے نہ دارد

مگر فقط بے اندازہ تب و تاب ہی انسان کو آسانی سے منزلِ مقصود تک نہیں پہنچا سکتی۔ کیوں کہ یہ راہ پر خطر ہے۔ یہ منزل کٹھن ہے۔ یہاں سینکڑوں

قافلے راہ کی دشوار گزاری سے عہدہ برآ نہیں ہو سکے - حیاتِ جاوداں اندر ستیز است تو درست ہے اور یہ کہنا جوش آور ہے مگر اس جنگ کے لیے جرأت اور بے خوفی اور ہمت کی اشد ضرورت ہے - یہاں کشمکش ہی زندگی کا جوہر ہے - مگر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس کشمکش کی ابتدا کیسے ہوئی - اور اگر خدائے قدوس ہی اس کائنات کا مالک ہے اور خیر و شر پر قادر ہے تو کشمکش کس چیز سے ہے - یہ سعیٔ پیہم کیا شے ہے ؟ یہ راہرو اور منزل کا جھگڑا کیوں ہے ؟ انسان تسلیم و رضا کا بندہ نہیں ؟ اس خاکی میں یہ آگ کہاں سے آئی ؟ اور اگر حضرت اقبال کا یہ قول صحیح ہے :

راز حیات جوئی جز تپش نیابی
در قلزم آرمیدن ننگ است آبِ جو را

تو اس تپش سے کیا مراد ہے ؟

اقبال کے نظامِ فکر میں ان سب باتوں کا آغاز انکارِ ابلیس سے ہوا - لفظ ابلیس قرآن مجید میں کئی بار آیا ہے - ابلیس 'بلس' سے مشتق ہے - بلس کے معنی ہیں نا امیدی - ابلیس یعنی جو رحمت الٰہی سے نا امید ہو - ابلیس کے لیے لفظ شیطان بھی آیا ہے - شیطان نکلا ہے 'شطن' سے جس کے معنی ہیں ورغلانے کے - شیطان یعنی ورغلانے والا - گمراہ کرنے والا - گویا ابلیس اور شیطان ایک ہی شخصیت کے دو پہلو ہیں - اقبال نے بھی ابلیس کے دو پہلوؤں سے ہی بحث کی ہے - مگر ابلیس کی شیطنت کا رخ علامہ اقبال کے آخری دور کے اشعار میں نمودار ہوا ہے - علامہ اپنے دور پختگی میں اس پہلو سے بہت کم بحث کرتے ہیں - بلکہ بہ وثوق سے کہا جا سکتا ہے کہ وسطی دور میں ابلیس کا جو تصور ہے اس میں ذم کا پہلو موجود نہیں - میں نے بھی اپنی بحث میں یہی ترتیب ملحوظ رکھی ہے - آدم کی تعمیر میں اگرچہ عشق جزوِ اعظم کی حیثیت سے موجود تھا مگر یہ عشق ابھی خدا آشنا نہ تھا - مضمر ضرور تھا مگر اپنی قوت تسخیر سے آگاہ نہ تھا - ابھی اس میں تڑپ پیدا نہیں ہوئی تھی - ابھی وہ اس سطح آب کی طرح تھا جو ہموار ہے ، جس میں ابھی شکن نہیں پڑی ، جو لہروں کی شورش سے بے خبر ہے اور طوفان کی لذت سے نا آشنا - ابھی اس کی تخلیقی قوتیں سوئی پڑی تھیں - آدم میں روح ڈال دی گئی تھی مگر ابھی اس میں جان نہیں پڑی تھی - ابھی ہر طرف سکون تھا - آدم کے حق میں یہ سکون شاید جمود بن کر رہ جاتا ، اگر کائنات میں

ابلیس کے انکار سے ہل چل نہ مچ جاتی - ابلیس نے اقبال کے نزدیک تکبر سے انکار نہیں کیا - اس کا انکار در اصل ایک قسم کا افہام ہے - اس کا انکار سلبی نہیں ، حقیقتاً اثباتی ہے - وہ تپش کا ، خلش کا ، سوز کا مظہر ہے - خدا سے اس کا دعویٰ ہے :

پیکرِ انجم ز تو گردشِ انجم ز من
جاں بجہاں اندرم زندگیٔ مضمرم
تو بہ بدن جاں دہی ، شور بجاں من دہم
تو بہ سکوں رہ زنی ، من بہ تپش رہبرم
آدمِ خاکی نہاد دوں نظر و کم سواد
زاد در آغوش تو پیر شود در برم

اس کا ایمان ہے :

زندگی سوز و ساز بہ ز سکون دوام
فاختہ شاہیں شود از تپشِ زیرِ دام

وہ آدم سے کہتا ہے :

تو نہ شناسی ہنوز شوق بمیرد ز وصل
چیست حیاتِ دوام سوختنِ ناتمام

وہ زندگی کے خلاف نہیں ہے ، بلکہ وہ زندگی کو متنوع اور رنگین بناتا ہے - ابلیس کی شخصیت میں تخریب کا کوئی بھی پہلو موجود نہیں - وہ تعمیر کا اصول ہے ، اس کی موجودگی سے کائنات میں زندگی کی دمک اور جینے کا لطف ہے - معلوم ہوتا ہے کہ علامہ اقبال ابلیس کو جد و جہد کی علامت سمجھتے ہیں - فرمایا ہے :

مزی اندر جہانِ کور ذوقے　　　کہ یزداں دارد و شیطاں نہ دارد

یہاں شیطان کو ابلیس کا مترادف غالباً رعایت لفظی کے لیے قرار دیا گیا ہے - مگر اس شعر سے یہ مراد نہیں کہ شیطان خدائے تعالیٰ کا حریف ہے - بلکہ شیطان یہاں اس بے اطمینانی کا نشان ہے جس کی وجہ سے زندگی میں خلش ، لگن ، ذوق ہے اور کائنات میں جوشِ نمو - وہ یہاں اس طاقت سے مترادف ہے جو ہمیں کسی ایک حالت سے کلی طور پر مطمئن نہیں ہونے دیتی ، جو

ہمیں ہر وقت کسی اور حالت کی طرف اکساتی رہتی ہے ، جو ہمیں سکون کی برودت سے نکال کر زندگی کی رستاخیز سے دوچار کرتی ہے اور ایسی شاہراہ سے ہمیں متعارف کراتی ہے جو شاہراہ ستاروں سے آگے نکل جاتی ہے - اور خودی کی منزلوں کو طے کر کے انسان کو خدا کے قریب تر کر دیتی ہے ، یہی وہ طاقت ہے جو مخلوق کو خلاق بنا دیتی ہے -

آدم نے برکاتِ الٰہیہ کو اپنا حق سمجھ کر قبول کر لیا تھا - اس حالت میں نہ اس میں استفسار کی جرأت پیدا ہو سکتی تھی اور نہ جستجو کی لگن - وصال اس کے نزدیک ہر آرزو کا انجام اور ہر خواہش کا جواب تھا مگر ایک جوہر اس میں ایسا موجود تھا جس کے صحیح استعمال سے ، جس کے درست اطلاق سے اس کے خصائص عالیہ چمک سکتے تھے - یہ لذت طلب ، یہ سوز عشق ، جس طاقت نے انسان میں بیدار کیا ، اس اشارہ ، اس علامت کو اقبال ابلیس نام دیتے ہیں -

یہ اندرونی تڑپ ، یہ عشق ہی ہے جس سے اس عالم کو بقا ہے ، یہ نہ تو عالم راکھ کا ایک ڈھیر ہے - عشق ہی مذہب کی جان ہوتی ہے ، عشق سے ہی ایمان کی شان بڑھتی ہے - فرماتے ہیں :

عقل و دل و نگاہ کا مرشدِ اولیں ہے عشق
عشق نہ ہو تو شرع و دیں بتکدۂ تصورات

اور اس جذبہ کی انتہا اس عمل کامل میں منتج ہوتی ہے جس سے بنی نوع انسان کی قسمت بنتی ہے ، جو اس کے لیے تقدیر الٰہی کا روپ اختیار کر لیتا ہے - چنانچہ فرمایا ہے :

صدقِ خلیل بھی ہے عشق ، صبر حسین بھی ہے عشق
معرکۂ وجود میں بدر و حنین بھی ہے عشق

اس عشق کو زندگی سے وہی نسبت ہے جو خودی کو عشق سے ہے - کہا ہے :

جوہر زندگی ہے عشق جوہر عشق ہے خودی

اور خودی ایک کائناتی قوت ہے ، جسے وہ ضمیر کائنات بھی کہتے ہیں - کہا ہے :

خودی کیا ہے راز درونِ حیات
خودی کیا ہے بیداریٔ کائنات

اگر خودی کو بیداریٔ کائنات سے تعبیر کیا جائے تو اس بیداری کا نشان، اس کی علامت ابلیس کی شخصیت ہے ۔ ابلیس خود کہتا ہے :

می تپد از سوزِ من خونِ رگ کائنات
من بہ دوِ صرصرم من بہ نمو تندرم

ابلیس کا انداز اقبال کے ان اشعار سے صاف طور پر مترشح ہوتا ہے ۔ جبرئیل جو تسلیم کا پیکر ہے اور کائنات میں اطاعت و قبولیت کی مثال ہے، ابلیس سے پوچھتا ہے :

ہمدم دیرینہ کیسا ہے جہانِ رنگ و بو

تو ابلیس جواب دیتا ہے :

سوز و ساز و درد و داغ و جستجو و آرزو

جبرئیل جس کی حیثیت خدا تعالیٰ کی سیکریٹیریٹ میں فقط چیف سیکریٹری کی ہو کر رہ جاتی ہے، پھر اس سے کہتا ہے :

کھو دیے انکار سے تو نے مقامات بلند
چشمِ یزداں میں فرشتوں کی رہی کیا آبرو

اور ملاحظہ ہو کہ جبرئیل کی ابلیس سے شکایت یہ ہے کہ اس نے جاہ و حشمت کی قدر نہ کی اور اسی کی وجہ سے فرشتوں کی شرافت پر حرف آ گیا ۔ گویا فرشتوں کا مطمحِ نظر بھی فقط عز و جاہ کی خواہش اور آبرو داری پر مشتمل ہے ۔ مگر ابلیس کی بے غرضی اور بلند نظری ملاحظہ فرمائیے ۔ کہتا ہے :

ہے مری جرأت سے مشتِ خاک میں ذوقِ نمو
میرے فتنے جامۂ عقل و خرد کا تار و پو !
دیکھتا ہے تو فقط ساحل سے رزمِ خیر و شر
کون طوفاں کے طمانچے کھا رہا ہے، میں کہ تو ؟
خضر بھی بے دست و پا الیاس بھی بے دست و پا
میرے طوفاں یم بہ یم دریا بہ دریا جو بہ جو
گر کبھی خلوت میسر ہو تو پوچھ اللہ سے
قصۂ آدم کو رنگیں کر گیا کس کا لہو ؟

میں کھٹکتا ہوں دلِ یزداں میں کانٹے کی طرح
تو فقط اللہ ہو اللہ ہو اللہ ہو !

خودی کا یہ مبلغ اعظم انسان کے حق میں مسیحائی کرتا ہے۔ حضرت عیسٰی ؑ نے تو بمطابقِ انجیل اپنی جان دے کر عیسائیوں کے گناہوں کا کفارہ ادا کیا۔ ابلیس نے اپنے انکار ہی سے آدم کے دل کو درد آشنا کر دیا اور اسے فراق کا خوگر بنا دیا، کیوں کہ بقول علامہ اقبال :

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

اور یہ سوز اور یہ فراق اور یہ شوق محض جستجوئے نا کام نہیں۔ اس میں ایک تعمیری پہلو بھی مضمر ہے۔ خدا تعالیٰ خود آدم سے کہتا ہے :

زندۂ ! مشتاق شو خلاق شو ہمچو ما گیرندۂ آفاق شو

پھر کہتا ہے :

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

خودی کی منزلوں کو طے کرنے والے آدم میں ایک وثوق پیدا ہو جاتا ہے، اس کی باتوں میں ایک وقار جلوہ گر ہوتا ہے۔ وہ اپنی صنعت گری سے واقف ہے۔ ذرا اقبال کا محاورہ مابین خدا اور انسان ملاحظہ ہو :

جہاں را ز یک آب و گل آفریدم
تو ایران و تاتار و زنگ آفریدی
من از خاک پولادِ ناب آفریدم
تو شمشیر و تیر و تفنگ آفریدی
تبر آفریدی نہالِ چمن را
قفس ساختی طائرِ نغمہ زن را

انسان کا جواب خود اعتمادی سے مملو ہے۔ کہتا ہے :

تو شب آفریدی چراغ آفریدم
سفال آفریدی ایاغ آفریدم

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

ذرا ان اشعار کا مقابلہ 'انکار ابلیس' سے کیجیے ، جن میں سے چند شعر میں پہلے عرض کر چکا ہوں ۔ وہاں ابلیس خدا سے کہتا ہے :

پیکرِ انجم ز تو گردشِ انجم ز من
جاں بجہاں اندرم زندگی مضمرم
تو بہ بدن جاں دہی شور بجاں من دہم
تو بہ سکوں رہ زنی من بہ تپش رہبرم

محاورہ 'مابین خدا و انسان' میں آدم کا جو جواب ہے اس میں ابلیس کے الفاظ کی بو آتی ہے ۔ وہی لہجہ ہے ، وہی انداز ہے ! مگر یہاں بھی آدم یا انسان خدا کی برابری نہیں کر رہا اور نہ وہ خدا پر اپنی برتری جتا رہا ہے ۔ مراد ان اشعار سے یہ ہے کہ خودی جس کی تعمیر میں بقولِ اقبال خدائی کا راز پنہاں ہے ، مخلوق کو خلاق بنا دیتی ہے ۔ خلاق بن کر ہی انسان اپنی تخلیق کے صحیح مقصد تک پہنچتا ہے ۔ جب میلادِ آدم کے موقع پر فطرت کو پریشانی ہوئی ، یعنی :

فطرت آشفت کہ از خاکِ جہانِ مجبور
خود گرے ، خود شکنے خود نگرے پیدا شد

تو ابلیس نے آدم سے یہ کہا تھا :

قطرۂ بے مایۂ ، گوہر تابندہ شو
از سرِ گردوں برفت گیر بدریا مقام
تیغ درخشندہ جانِ جہانے گسل
جوہر خود را نما آئے بروں از نیام

اسی خود شناسی کی طرف ابلیس اشارہ کرتا ہے ۔ اسی خود شناسی ، خودگری کا ارتقا ہی ہم 'محاورہ مابین خدا اور انسان' میں دیکھ چکے ہیں ۔

اب وہی انکار ابلیس کی ماہیت ۔ اقبالؔ کے نزدیک ابلیس نے خدا کی حکم عدولی ضرور کی مگر در پردہ اس نافرمانی میں ایک راز ہے ۔ جاوید نامہ

میں رومی کے سوال کے جواب میں کہ وہ کیوں ابھی تک انکار پر مصر ہے، ابلیس کہتا ہے:

در گزشتم از سجود اے بے خبر
ساز کردم از فنونِ خیر و شر
از وجودِ حق مرا منکر مگیر
دیدہ بر باطن کشا ظاہر مگیر
من 'بلے' در پردہ 'لا' گفتہ ام
گفتہ' من خوشتر از ناگفتہ ام
تا نصیب از دردِ آدم داشتم
قہرِ یار از بہرِ او نگزاشتم
شعلہ ہا از کشت زارِ من دمید
او ز مجبوری بہ مختاری رسید

اس خود اختیار کردہ کام کی تکمیل آدم کے ہاتھ میں ہے۔ آدم کا ذہنی ارتقا اس امر کا متقاضی ہے کہ وہ ابلیس کا دست نگر نہ رہے، بلکہ اقبال کے نزدیک یہی ایک وجہ ہے جس کے باعث ابلیس ابھی تک منکر ہے۔ یہی ایک بندش ہے جو اسے اس کے مقام سے دور رکھ رہی ہے۔ وہ خود آدم سے کہتا ہے:

تو نجاتے دہ مرا از نارِ من
وا کن اے آدم گرہ از کارِ من
اے کہ اندر بندِ من افتادۂ
رخصتِ عصیان بشیطان دادۂ
در جہاں با ہمت مردانہ زی
غم گسارِ من ز من بیگانہ زی
بے نیاز از نیش و نوشِ من گزر
تا نہ گردد نامہ ام تاریک تر
صاحبِ پرواز را افتاد نیست
صید اگر زیرک شود صیاد نیست

یہاں انسان کے لیے ابلیس پہلی دفعہ صید کا لفظ استعمال کرتا ہے مگر یہاں صید سے مقصود نظر مراد ہے۔ اور یہ نہ بھولیے کہ اسی صید کو وہ 'غم گسارِ من'

بھی کہتا ہے ۔ ظاہر ہے امر کی حیثیت ایک عجیب قسم کے شکاری کی سی ہے جو دشمنی کے پردے میں دوستی کرتا ہے ۔ وہ ایک رہبر اور مخلص کی حیثیت سے آدم کو سوز و ساز زندگی کی تعلیم دیتا رہا ہے ۔ یہاں اقبال کے ابلیس میں اور فرانسس ٹامپسن کے ہاؤنڈ آف ہیون (Hound of Heaven) میں بہت کم فرق دکھائی دیتا ہے ۔ Francis Thompson نے اپنی نظم میں حضرت عیسیٰ کو (نعوذ باللہ) ایک شکاری کتے یعنی جنت کے شکاری کتے سے تشبیہہ دی ہے جو انسان کی روح کا شکار کرتا ہے ۔ روح انسانی اس سے بھاگتی ہے اور یہ اس کا تعاقب کرتا ہے ۔ اقبال کا ابلیس آدم کو خودی یعنی خود شناسی اور خودگری کا سبق دیتا ہے ۔ وہی اسے جمود سے متنبہ کرتا ہے ۔ وہی عشق و فراق کی لگن سے آدم کے سینے میں نہ بجھنے والی آگ سلگاتا ہے ۔ اس کی زندگی عبارت ہے کائنات کی پوشیدہ طاقتوں کے ظہور اور بر روئے کار آنے سے ۔ آدم کو کائنات کی ایک قوت تصور کیا گیا ہے ۔ اس قوت کے لیے لازمی تھا کہ وہ اپنے آپ کو پہچانے اور پھر اس عشق کی بدولت جسے اقبال :

عشق دم جبرئیل ، عشق دلِ مصطفیٰ
عشق خدا کا رسول ، عشق خدا کا کلام

کہتے ہیں ۔

انسان اپنے ارتقا کے مراحل طے کر لے اور ابلیس کا کام دنیا میں ختم ہو جائے ۔ جب تک آدم ابلیس کی مدد سے بے نیاز نہیں ہو جانے گا اس وقت تک ابلیس کو آدم کی جستجو رہے گی ۔ جب تک آدم کمال تک نہیں پہنچتا اس وقت تک آدم ابلیس کا شکار رہے گا ۔

مگر انسان اپنے عشق اور خودی کے سرمائے کے باوجود اس درجے تک جہاں اس کی نگاہ تلوار کا حکم رکھتی ہے ، بہت مشکل سے پہنچتا ہے ۔ عام طور پر وہ اپنی پست ہمتی اور بے ذوقی کی وجہ سے اس قابل نہیں کہ ابلیس کے لطف اور اس کی توجہ کا مستحق ہو ۔ وہ صیدِ زبوں ہے ۔ ابلیس کو ایسا حریف چاہیے جس میں انکار کرنے کی جرأت ہو ، جو خودی کے مدارج اولیٰ سے گزر چکا ہو ، جو خود اپنی تقدیر ہو ۔ یہ مدِ مقابل جو نہ ابلیس کی مدد کا محتاج ہے اور نہ اس سے خوف ہی کھاتا ہے ، اقبال کا مردِ مومن ہے ۔ وہ جس میں ایمان کی حرارت نے سب وسوسے جلا کر فنا کر دیے ہیں اور جو ہمت میں ، بلند نظری میں بے مثل ہے ۔ وہ جس کے متعلق اقبال کہتے ہیں :

چڑھتے نہیں کنجشک و حمام اس کی نظر میں
جبریل و سرافیل کا صیاد ہے مومن

ابلیس کو شکایت ہے تو اس بات سے ہے کہ باوجود اتنی کوشش کے آدم میں مردِ غازی کی سی جگرتابی نہیں پیدا ہوئی۔ چنانچہ خدا سے فریاد کرتا ہے:

اے خداوندِ صواب و ناصواب
من شدم از صحبت آدم خراب
ہیچ گہ از حکمِ من سر بر نتافت
چشم از خود بست و خود را در نیافت
خاکش از ذوقِ 'ابا' بیگانہ
از شرارِ کبریا بیگانہ
صید خود صیاد را گوید بگیر
الاماں! از بندۂ فرمان پذیر
فطرتِ او خام و عزم او ضعیف
تابِ یک ضربم نیارد این حریف
بندۂ صاحب نظر باید مرا
یک حریف پختہ تر باید مرا
ابن آدم چیست؟ یک مشت خس است
مشتِ خس را یک شرار از من بس است
اندریں عالم اگر جز خس نبود
این قدر آتش مرا دادن چہ سود؟
شیشہ را بگداختن عارے بود
سنگ را بگداختن کارے بود
منکرِ خود از تو می خواہم بدہ
سوئے آن مردِ خدا راہم بدہ
بندہ باید کہ پیچد گردنم
لرزہ اندازد نگاہش در تنم
اے خدا یک زندہ مردِ حق پرست
لذتے شاید کہ یابم در شکست

یہاں تک ابلیس وہی ابلیس ہے جو کائنات کا اصولِ حیات ہے۔ وہ حرکت کا، عمل کا، شوق کا، جستجو کا نشان ہے۔ وہ اقبال کے نظریۂ حیات کا ما حصل ہے۔ مگر افسوس سے کہنا پڑتا ہے کہ ابلیس بھی بوڑھا ہو گیا۔ قرآن مجید کی آیت بے شک صحیح ہے: کل من علیہا فان! یہی ابلیس جو اپنے انکار اور اپنی اجتہادی قوتوں پر فخر کرتا تھا اور جس کی جواں ہمتی کا راز ہی خود اعتمادی، خود شناسی اور خودی کی تعلیم میں تھا، اقبال کی شاعری کے دور آخر میں ضعف دل کے عارضے میں مبتلا ہو گیا۔ آدم تو اس تعلیم سے مرد مسلمان بن جاتا ہے اور خود ابلیس روز بروز مسلمان سے کافر ہوتا جاتا ہے۔ مسلمان میں آہستہ آہستہ تمام ابلیسی صفات موجود ہوتے جا رہے ہیں۔ مثلاً مردِ مسلمان کی تعریف سنیے:

افلاک سے ہے اس کی حریفانہ کشاکش
خاکی ہے مگر خاک سے آزاد ہے مومن

ایک دوسری جگہ کہا ہے:

قدرت کے مقاصد کا معیار اس کے ارادے
دنیا میں بھی میزان قیامت میں بھی میزان
جس سے جگر لالہ میں ٹھنڈک ہو وہ شبنم
دریاؤں کے دل جس سے دہل جائیں وہ طوفان

مگر اسی کتاب یعنی 'ضرب کلیم' میں ایک نظم بہ عنوان 'تقدیر' میں ابلیس اور یزداں کا مکالمہ ابلیس کے زوال پر کافی روشنی ڈالتا ہے۔ غور سے سنیے: ابلیس کہتا ہے:

اے خدائے کن فکاں مجھ کو نہ تھا آدم سے بیر
آہ! وہ زندانیٔ نزدیک و دور و دیر و زود

یہاں تک ہم اس میں وہی پرانی خو بو دیکھتے ہیں، مگر اب سنیے، اس کے ساتھ ہی کیا کہتا ہے:

صرف استکبار تیرے سامنے ممکن نہ تھا
ہاں مگر تیری مشیت میں نہ تھا میرا سجود

یزداں پوچھتا ہے:

کب کھلا تجھ پر یہ راز؟ انکار سے پہلے کہ بعد؟

بوڑھا ابلیس جواب دیتا ہے ۔ ذرا اس کی رجعت پسندی ملاحظہ ہو :

بعد ! اے تیری تجلی سے کمالاتِ وجود

یزداں فرشتوں کی طرف ، ان 'جی حضوریوں' کی طرف دیکھ کر افسوس کے ساتھ کہتا ہے :

پستیٔ فطرت نے سکھلائی ہے یہ حجت اسے
کہتا ہے 'تیری مشیت میں نہ تھا میرا سجود'
دے رہا ہے اپنی آزادی کو مجبوری کا نام
ظالم اپنے شعلۂ سوزاں کو خود کہتا ہے دود

اب ایک اور دلچسپ بات کا ظہور ہوتا ہے ۔ وہ آدم جسے ابلیس نے درس آزادی دیا تھا ، جو ابلیس سے وہی نسبت رکھتا تھا جو مرید کو مرشد کامل سے ہوتی ہے ، اپنے عرفان اوراپنی تکمیل کے بعد ابلیس پیرانہ سال سے یوں ہمکلام ہوتا ہے جیسے ایک ہمسر دوسرے سے ۔ ملاحظہ ہوں 'ارمغان حجاز' سے یہ چند رباعیاں :

بگو ابلیس را از من پیامے تپیدن تا کجا در زیر دامے
مرا این خاک دانے خوش نیاید کہ صبحش نیست جز تمہید شامے

اب ذرا ستم ظریفی بھی ملاحظہ ہو ۔ دوسری رباعی میں کہتے ہیں :

جہاں از تا عدم بیروں کشیدند ضمیرش سرد و بے ہنگامہ دیدند
بغیراں جان ما سوزے کجا بود ترا از آتش ما آفریدند

اور پھر ذرا چھیڑ :

جدائی شوق را روشن بصر کرد جدائی شوق را جوئندہ تر کرد
نمیدانم کہ احوال تو چون است مرا این آب و گل از من خبر کرد

اب جس وقت حضرت انسان نے ابلیس پر ثابت کر دیا ہے کہ دونوں ایک دوسرے کے ہم پلہ ہیں ، تو ابلیس کے سامنے ایک تجویز پیش کی جاتی ہے ۔ جیسے ایک دوست دوسرے دوست کے سامنے پیش کرتا ہے :

بیا تا فرد را شاہانہ بازیم جہان چار سو را در گدازیم
بافسون ہنر از برگ کاہش بہشتے این سوئے گردوں بسازیم

خیر یہ دوست داری تھی - مروت انسانی صفات میں بڑا رتبہ رکھتی ہے - اب ایک اور مشکل آن پڑی - ابلیس تو موجود تھا ہی - اب اس کی ذریات بھی اس خاکدان میں سرگرم عمل نظر آتی ہے - حضرت اقبال اصل و نقل میں تمیز کرنا چاہتے ہیں - یہاں سے ابلیس کا دوسرا پہلو نمایاں ہونے لگتا ہے - ابلیس اپنی شیطنت سے مجبور ہو کر انسان کو پرکھتا ہے - اسے امتحان میں ڈالتا ہے - اسے ابھرنے کی رغبت دیتا ہے - اگرچہ جو ابھرتے ہیں انھیں جہنم کا ایندھن بنانے کے لیے اپنے دام میں جکڑ لیتا ہے - یہ تو ہے شیطان کی انسان سے ٹکر - مرد مسلمان سے اس کا مقابلہ! مگر اس کا علاج کہ شیاطین خاکی بھی کسی نہ کسی بھیس میں اس دنیا میں موجود ہیں اور اکے دکے راہ گیر کو پھانس لیتے ہیں - عام طور پر کم ہمت اور کور ذوق بندوں کو - مگر ان کا وجود پھر بھی طبع غیور کے لیے ناگوار ہے - اس لیے اقبال نے فرمایا ہے:

بشر تا از مقامے خود فتاد است | بقدر محکمی او را کشاد است
گنہ ہم می شود بے لذت و سرد | اگر ابلیس تو خاکی نہاد است

پھر کہا ہے:

مشو نخچیر ابلیسان ایں عصر | نسان را غمزۂ شاں سازگار است
اصیلاں را ہماں ابلیس خوش تر | کہ یزداں دیدہ و کامل عیار است

ابلیس کی قدر و قیمت فقط ایک مرد مسلمان ہی جان سکتا ہے - وہ جس کے نعرہ سے کائنات میں زلزلہ پڑ جاتا تھا پیرانہ سالی کے باوجود ابھی تک اپنی وضع داری پر قائم ہے - وہ شعلہ مزاج نہیں، اس میں ان خاکی شیطانوں کی سی بدی نہیں - وہ شاہین ہے اسے زاغ و زغن سے کوئی نسبت نہیں - اس کا مرتبہ ذیل کی رباعی سے ظاہر ہوتا ہے - کہتے ہیں:

حریف ضرب او مرد تمام است | کہ آن آتش نسب والا مقام است
نہ ہر خاکی سزاوار نخ اوست | کہ صید لاغرے بر وے حرام است

مگر ابلیس کا ایک اور پہلو بھی ہے یا یوں کہیے کہ اقبال کے تصور میں دو ابلیس ہیں - ایک جس کی وجہ سے کائنات میں سوز ہے، تڑپ ہے، زندگی ہے جو اصول حیات ہے اور ایک وہ جو تاریکی اور جہالت، غلامی اور جمود کی علامت ہے - یہ دوسرا ابلیس ہی ہے جو فخریہ یہ کلمات کہہ سکتا ہے:

میں نے دکھلایا فرنگی کو ملوکیت کا خواب
میں نے توڑا مسجد و دیر و کلیسا کا فسوں
میں نے ناداروں کو سکھلایا سبق تقدیر کا
میں نے منعم کو دیا سرمایہ داری کا جنوں

یہ اشعار 'ارمغان حجاز' میں شامل شدہ نظم 'ابلیس کی مجلس شوریٰ' سے لیے گئے ہیں۔ ان اشعار کا مقابلہ اس ابلیس کی گفتار سے کیجیے جو خدا سے کہتا ہے:

رابطہ سالمات، ضابطہ امہات
سوزم و سازم دہم آتش مینا گرم

یہ دوسرا ابلیس دینیات کا ابلیس ہے۔ اسے ہی شیطان کہتے ہیں۔ اس کے مشیر بھی شیطنت سے پُر ہیں۔ یہ انسان کے دشمن ہیں۔ یہ واقعی در بے آزار ہیں۔ کوئی نیشتر ہے، کوئی نیش زن۔ پہلا مشیر کہتا ہے:

یہ ہماری سعیٔ پیہم کی کرامت ہے کہ آج
صوفی و ملا ملوکیت کے بندے ہیں تمام
طبع مشرق کے لیے موزوں یہی افیون تھی
ورنہ قوالی سے کچھ کم تر نہیں علم کلام

ذرا انھیں اشتراکیت سے ڈر ہے۔ کارل مارکس کے لائحہ عمل سے پریشان ہیں۔ تیسرا مشیر حیران ہے۔ کہتا ہے:

روح سلطانی رہے باقی تو پھر کیا اضطراب
ہے مگر کیا اس یہودی کی شرارت کا جواب
وہ کلیم بے تجلی وہ مسیح بے صلیب
نیست پیغمبر ولیکن در بغل دارد کتاب

مگر چوتھا مشیر اسے تسلی دیتا ہے۔ کہتا ہے:

توڑ اس کا رومۃ الکبریٰ کے ایوانوں میں دیکھ
آل سیزر کو دکھایا ہم نے پھر سیزر کا خواب

پانچواں مشیر سردار سے ہدایت طلب کرتا ہے۔ کہتا ہے:

اے ترے سوز نفس سے کار عالم استوار
تو نے جب چاہا کیا ہر پردگی کو آشکار

تجھ سے بڑھ کر فطرت آدم کا وہ محرم نہیں
سادہ دل بندوں میں جو مشہور ہے پروردگار
گرچہ ہیں تیرے مرید افرنگ کے ساحر تمام
اب مجھے ان کی فراست پر نہیں ہے اعتبار
وہ یہودی فتنہ گر وہ روح مزدک کا بروز
ہر قبا ہونے کو ہے اس کے جنوں سے تار تار
میرے آقا! وہ جہاں زیر و زبر ہونے کو ہے
جس جہاں کا ہے فقط تیری سیادت پر مدار

مگر ابلیس مطلقاً ہراساں نہیں۔ وہ انسان کی شورہ پشتیوں سے پوری طرح واقف ہے۔ اس کا نظام بہت مضبوط بنیادوں پر قائم ہے۔ وہ مغرور یوں اپنے رفقا کو تسلی دیتا ہے:

ہے مرے دستِ تصرف میں جہانِ رنگ و بو
کیا زمیں کیا مہر و مہ کیا آسمان تو بتو
دیکھ لیں گے اپنی آنکھوں سے تماشا شرق و غرب
میں نے جب گرما دیا اقوامِ یورپ کا لہو
کیا امامانِ سیاست کیا کلیسا کے شیوخ
سب کو دیوانہ بنا سکتی ہے میری ایک ہو
کیا ڈرا سکتے ہیں مجھ کو اشتراکی کوچہ گرد
یہ پریشاں روزگار، آشفتہ سر آشفتہ خو
ہے اگر مجھ کو خطر کوئی تو اس امت سے ہے
جس کی خاکستر میں ہے اب تک شرار آرزو

یہ اور ابلیس ہے۔ یہ انسان کو کامل نہیں بنانا چاہتا۔ یہ اسے شوق کی مستی سے آگاہ نہیں کرتا۔ یہ اسے خودی کی تیغ جوہر دار سے مسلح نہیں کرتا۔ یہ انسان کو مرد مومن بنتے نہیں دیکھنا چاہتا، یہ بندے کو خدائی صفات سے آراستہ نہیں کرتا۔ یہ بندہ مومن سے خائف ہے۔ وہ ابلیس روشنی کا پرتو تھا۔ یہ ابلیس ظلمت کا پیکر ہے۔ وہ جستجو کا داعی تھا تو یہ شکست کا حامی، وہ روح کائنات تھا اور یہ دشمن زندگی۔ اس کا وجود انسان کے لیے مشعل ہدایت تھا، اس کی ہستی انسان کے حق میں سم قاتل ہے۔ کہتا ہے:

جانتا ہوں میں یہ امت حامل قرآں نہیں
ہے وہی سرمایہ داری بندۂ مومن کا دیں

عصر حاضر کے تقاضاؤں سے ہے لیکن یہ خوف
ہو نہ جائے آشکارا شرع پیغمبر کہیں
الحذر آئین پیغمبر سے سو بار الحذر
حافظ ناموس زن ، مرد آزما ، مرد آفریں

مگر خوشی کی بات یہ ہے کہ یہ نام نہاد مومن محروم یقین ہے ۔ یہ الٰہیات میں الجھا رہے تو خوب ہے ۔ کہتا ہے :

توڑ ڈالیں جس کی تکبیریں طلسم شش جہات
ہو نہ روشن اس خدا اندیش کی تاریک رات

چنانچہ اپنے مشیروں کو حکم دیتا ہے : ''تم اسے دینی مسائل کے گورکھ دھندے میں پھنسا رہنے دو'' ۔ کہتا ہے :

تم اسے بیگانہ رکھو عالم کردار سے
تا بساط زندگی میں اس کے سب مہرے ہوں مات
خیر اسی میں ہے قیامت تک رہے مومن غلام
چھوڑ کر اوروں کی خاطر یہ جہان بے ثبات
ہے وہی شعر و تصوف اس کے حق میں خوب تر
جو چھپا دے اس کی آنکھوں سے تماشائے حیات

اس ابلیس میں مذہبی شیطان کی تمام خصوصیات نسلی موجود ہیں ۔ اس ابلیس سے ہم جس دنیا میں دوچار ہوتے ہیں ، وہ بھی عالم سفلی ہے ۔ اس دنیا کی فضا کثیف ہے ۔ اس میں پرواز مشکل ہے ۔ اس ہوا میں مرد مومن کا دم گھٹتا ہے ، اس کا پانی زہر ہلاہل سے بدتر ہے ۔ مگر کائنات کی تصویر میں ، یعنی روشنی اور سایہ کے اس مرقع میں جہاں اس ضیا ریز تصور کی ضرورت ہے ، وہاں اس کثیف حقیقت کی جگہ بھی ہے ۔ علامہ اقبال نے ، جو مسلمانوں کی بے حسی اور ان کے جمود سے بر انگیختہ ہو کر ہمارے لیے ایک اصول زندگی متعین کرنا چاہتے تھے ، واقعی ابلیس اول کے تصور سے ہمارے لیے ایک درخشاں مثال وضع کی ہے ، مگر شاید ہمارے مادی تاثرات اور ہمارا مادی تخیل ان کی گہری نگاہ سے پوشیدہ نہیں تھا ۔ اس لیے جہاں انھوں نے کائنات کے جوہر عالیہ سے بحث کی وہاں اس کی ضد کے اظہار سے بھی گریز نہیں کیا ۔ مگر ان کے تخیل کا شاہکار کائنات کا اصل ہیرو ابلیس اول ہے ، ابلیس ثانی نہیں ۔

پروفیسر سمیع اللہ قریشی

اقبال کا ایک جزوی منبعِ فکر — باہو

فکر اقبال کے منابع میں ایک منبع پنجاب کے صوفیاء کی شعری روایت بھی ہے یہ امر بحث طلب ہے کہ وہ خود صوفی تھے یا نہیں لیکن یہ ضرور ہے کہ فکری اعتبار سے وہ پنجاب کے صوفی شعراء سے بہر حال متاثر تھے - ان کی روزمرہ کی زندگی کا تفصیلی مطالعہ اس امر کی بھرپور شہادت دیتا ہے - اس پہلو کا ایک خوبصورت مطالعہ پروفیسر انور احمد ثاقب کا مقالہ ''پنجابی زبان و ثقافت اور اقبال'' بھی ہے جو نقوش اشاعت ۲۲ جنوری ۱۹۷۹ء میں شامل ہے - بارہا ایسا ہوتا رہا کہ خوش الحان اشخاص کو طلب کرکے اپنی خواہش سے اقبال پنجابی صوفی شاعروں کا کلام سنا کرتے تھے - ان میں حضرت بابا فرید گنج شکر، مولوی غلام رسول عالم پوری، میاں محمد صاحب، وارث شاہ اور جھنگ کے صوفی شاعر سلطان العارفین حضرت سلطان باہوؒ کا کلام شامل ہے - معلوم ہوتا ہے سلطان باہو کی ابیات انہیں بہت پسند تھیں اور انہیں وہ اکثر سنا کرتے تھے - حضرت سلطان باہو کی شخصیت اور ان کے فکر و فن سے اقبال کو ایک طرح کا خاص شغف تھا - سلطان الطاف علی نے اس کے لیے ایک شہادت مہیا کی ہے - وہ لکھتے ہیں:

''یہ امر قابل ذکر ہے کہ شاعر مشرق کے کلام میں سلطان باہو کی تعلیمات کا ذکر اکثر ملتا ہے - سلطان باہو کا مثالی ہر پرواز شہباز ہے جو علامہ کا شاہین ہے اور سلطان باہو کی طرح علامہ اقبال نے بھی صوفیانہ رنگ میں جو الفاظ و اصطلاحات استعمال کی ہیں مثلاً شہباز، عشق، فقر، فقیر، فقیری، عارف، مرشد، ملا، زاہد، عاشق، عالم وغیرہ وہ دونوں شاعروں کے ہاں ایک ہی مفہوم رکھتی ہیں - علامہ اقبال کے کلام میں جا بجا اس قسم کے خیالات اور بعینہ ایسی اصطلاحات انہی معنوں میں دیکھ کر مجھے خیال ہوا کہ علامہ صاحب نے جہاں رومی سے فیض حاصل کیا ہے اس کے ساتھ ہی انہوں نے افغانستان، ایران،

پاک و ہند کے صوفیائے کرام کے کلام کا بھی گہرا مطالعہ کیا ہوگا۔ چنانچہ اپنے اس خیال کی تصدیق کے لیے میں نے لاہور میں جب شورش کاشمیری سے ۱۹۶۴ع میں ان کے دفتر ہفت روزہ چٹان میں ملاقات کی تو میرے استفسار کرنے پر شورش کاشمیری نے فرمایا علامہ صاحب نے یقیناً حضرت سلطان باہو کے کلام کا بغور مطالعہ کیا ہے اور اس سے اثرات بھی حاصل کیے ہیں اس کے بعد شورش کاشمیری نے ایک واقعہ سنایا کہ ایک بار علامہ صاحب حضرت سلطان باہو کے پنجابی ابیات پڑھ رہے تھے جب یہ مصرعہ پڑھا :

تاڑی مار اڈا نہ باہو اسیں آپے اڈن ہارے ہو

تو علامہ صاحب بے تحاشا رونے لگے''۔

ابیات باہو سے رغبت کا اظہار ایک اور واقعے سے بھی ہوتا ہے۔ حضرت مولانا غلام مرشد کہتے ہیں کہ ایک نشست میں ''وہ آیات زیر بحث تھیں جن میں بدترین کافروں کے یہ اوصاف بیان کیے گئے ہیں کہ وہ قرآن کریم کو سن کر تیوریاں چڑھاتے ہیں اور پیٹھ پھیر جاتے ہیں اور اپنے تکبر میں مست ہو کر حق پرستوں کو نظر حقارت سے دیکھتے ہیں۔ خاکسار نے عرض کیا کہ ان آیات کی تفسیر ہمارے ایک پنجابی شاعر نے ان الفاظ میں کی ہے :

جتھے ویکھن چنگا چوکھا پڑھن کلام سوائی ہو
پڑھ پڑھ حافظ کرن تکبر ملاں کرن وڈیائی ہو
ساون ماہ دے بدلاں وانگوں پھرن کتاباں چائی ہو
اوہ دوہیں جہائیں مٹھے باہو جنہاں کھادی ویچ کمائی ہو

علامہ اقبال مسکرائے اور یوں شعر کی بڑی داد دی''۔

کلام اقبال میں ایسی بہت ساری مثالیں موجود ہیں جن سے اس بات کا واضح طور پر پتہ چلتا ہے کہ وہ جھنگ کے پنجابی صوفی شاعر سلطان باہو سے فکری اعتبار سے واقعی بے حد متاثر تھے مثلاً اقبال کے سامنے مولانا

---

۱ - ابیات باہو از سلطان الطاف علی ، ص ۵۰ -

۲ - علامہ اقبال سے سعادت مندانہ ملاقاتیں مقالہ مولانا غلام مرشد نقوش ۲۴ جنوری ۱۹۷۹ع ، ص ۳۱۸ -

غلام مرشد نے باہو کے جو ابیات پڑھے ، اقبال کا ذیل کا شعر انہی کا مضمون اپنے اندر سموئے ہوئے ہے :

یہی شیخ حرم ہے جو چرا کر بیچ کھاتا ہے
گلیمِ بوذر و دلق اویس و چادرِ زہرا

کلامِ اقبال میں اس کی بہت سی مثالیں موجود ہیں :

اقبال : اگر ہے عشق تو ہے کفر بھی مسلمانی
نہ ہو تو مردِ مسلماں بھی کافر و زندیق

باہو : جس منزل نوں عشق پچاوے ایماں اوں خبر نہ کائی ہو
میرا عشق سلامت رکھیں باہو ایمانوں دیاں دھروئی ہو

اقبال : حور و خیام سے گزر بادہ و جام سے گزر

باہو : نہ میرا دل دوزخ منگے نہ شوق بہشتیں راضی ہو

اقبال : اپنے من میں ڈوب کر پا جا سراغِ زندگی

باہو : ایہہ تن رب سچے دا حجرہ اندر پا فقیرا جھاتی ہو

اقبال : عشق کی اک جست نے طے کر دیا قصہ تمام
اس زمین و آسماں کو بیکراں سمجھا تھا میں

باہو : عقل فکر دیاں سبھ بھل گئیاں جد عشق وجائی تاڑی ہو

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

باہو : اک نگاہ جے عاشق ویکھے لکھ ہزاراں تارے ہو

اقبال : ہاتھ ہے اللہ کا بندۂ مومن کا ہاتھ
غالب و کار آفریں کارکشا کارساز

اور

عشق دمِ جبریل ، عشق دمِ مصطفیٰ
عشق خدا کا رسول عشق خدا کا کلام

باہو : عشق جنہاں دے ہڈیں رچیا اوہ پھردے چپ چپاتے ہو
لوں لوں دے وچ لکھ زباناں اوہ کردے گنگی باتے ہو

اقبال : تیرا امام بے حضور تیری نماز بے سرور
ایسی نماز سے گزر ایسے امام سے گزر

باہو : باجھ حضوری نئیں منظوری توڑے پڑھن بئے بانگ صلواتاں ہو
روزے آتے نماز گزارن جاگن ساریاں راتاں ہو
باجھ قلب حضور نہ ہووے کڈھن لکھ زکاتاں ہو
باجھ فنا رب حاصل ناہیں ، باہو نال تاثیر جا عتاں ہو

اقبال : (دل ہے مسلماں تیرا نہ میرا میں بھی نمازی تو بھی غازی)

اقبال : دلِ بیدار فاروقی دلِ بیدار کراری
مسِ آدم کے حق میں کیمیا ہے دل کی بیداری
دل بیدار پیدا کر دل خوابیدہ ہے جب تک
نہ تیری ضرب ہے کاری نہ میری ضرب ہے کاری

باہو : توں وی جاگ نہ جاگ فقیرا لوڑیں انت جگایا ہو
اکھیں میٹیاں نہ دل جاگے ، جاگے جاں مطلب پایا ہو
ایہہ نکتہ جاں پختہ کیتا تاں ظاہر آکھ سنایا ہو
میں تاں بھل ویندی ساں باہو مینوں مرشد راہ وکھایا ہو

اقبال : گلا توگھونٹ دیا اہل مدرسہ نے ترا
کہاں سے آئے صدا لا الہ الا اللہ

باہو : پڑھ پڑھ علم ہزار کتاباں عالم ہوئے سارے ہو
اک نگاہ جے عاشق ویکھے لکھ ہزاراں تارے ہو
اک حرف عشق دا پڑھ نہ جانن بھلے بھرن وچارے ہو
لکھ نگاہ جے عالم ویکھے کسے نہ کدھی چاہڑے ہو

اقبال : تو عرب ہو یا عجم ہو تیرا لا الہ الا
لغت غریب جب تک تیرا دل نہ دے گواہی

باہو : تسبیح دا توں کسبی ہویوں ، ماریں دم دلیہاں ہو
دل دا منکا ہک نہ پھیریں گل کریں ہنج وہاں ہو
دین کتیاں کل گھوٹوں دے بین کتیاں تشبیہاں ہو
پتھر رچت جنہاں دا باہو اوتھے صانع وسن میہاں ہو

اقبال : نظارے کو یہ جنبشِ مژگاں بھی بار ہے
نرگس کی آنکھ سے تجھے دیکھا کرے کوئی

باہو : ایہہ تن میرا چشماں ہووے میں مرشد ویکھ نہ رجاں ہو
لوں لوں دے مڈھ لکھ لکھ اکھیاں اک کھولاں اک کجاں ہو
اتناں ویکھیاں صبر نہ آوے فیر ہور کتے ول بھجاں ہو
مرشد دا دیدار اے باہو مینوں لکھ کروڑاں حجاں ہو

اقبال : گر بگیرد سوز و تب از لا الہ
جز بکام او نگردد مہر و ماہ

باہو : کلمے لکھ کروڑاں تارے ولی کیتے سے راہیں ہو
کلمے نال بجھانے دوزخ جتھے اگ بلے از گاہیں ہو
کلمے نال بہشتیں جانا جتھے نعمت سنج صباحیں ہو
کلمے جیہی نہ کوئی نعمت باہو اندر دوہیں سرائیں ہو

اقبال : چوں فنا اندر رضای حق شود
بندۂ مومن قضای حق شود
چوں رضای حق فنا شو چوں سلف
گوہر خود را بروں آر از صدف

باہو : اندر ہو تے باہر ہو وت باہو کتھ لبھیندا ہو
ہو دا داغ محبت والا دم دم نال سڑیندا ہو
جتھے ہو کرے رشنائی اوتھے چھوڑ انہرا ویندا ہو
دوہیں جہانیں غلام اوس باہو جیہڑا ہو نوں صبح کریندا ہو

منزل عشق کے مفہوم کی وضاحت میں تو اقبال اور باہو بہت ہی قریب آ جاتے ہیں :

اقبال : ابتدائے عشق و مستی قاہری است
انتہائے عشق و مستی دلبری است

باہو : رات انہری کالی دے وچ عشق چراغ کراندا ہو
جیہندی رمک کنوں ول نویں تو‌ڑے نہیں اواز کراندا ہو

اوجڑ، جھل نے مارو بیلے اوتھے دم دم خوف شنہاندا ہو
جل تھل جنگل گئے جھگیندے باہو کامل نیونہہ جنہاندا ہو

اقبال : بے خطر کود پڑا آتشِ نمرود میں عشق
عقل ہے محوِ تماشائے لبِ بام ابھی

باہو : عشق چلایا طرف اساذاں فرشتوں عرش وکھایا ہو
روہ نی دلیا ٹھک نہ سانوں ساڈا اگے جی گھبرایا ہو

ارشاد شاکر اعوان

اقبال اور متحدہ قومیت

۱- ''اقبال اور متحدہ قومیت'' ایک عرصہ سے موضوعِ بحث ہے - اقبال کے ذہنی ارتقا کے حوالے سے اُن کی نظموں ، ترانۂ ہندی (ہمارا دیس) اور ''نیا شوالہ'' کی بنیاد پر یہ ثابت کرنے کی کوششیں کی جاتی رہی ہیں کہ اقبال ابتدا میں ، خصوصاً ۱۹۰۶ع سے قبل ، مغربی نظریۂ قومیت کے زبردست حامی تھے - یہاں تک کہ اُن کی نظم ''ہمالہ'' (کوہستانِ ہمالہ) کو بھی جغرافیائی قومیت یا خالص ہندوستانی وطنیت کا حامل ثابت کیا گیا - زیرِ نظر مقالے میں اس مفروضے کی غلطی ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے -

۲- بحث کا آغاز کرنے سے پہلے یہ جان لینا ضروری ہے کہ مغربی نظریۂ قومیت کیا تھا - انٹرنیشنل انسائیکلوپیڈیا آف سوشل سائنس کے مطابق :

''اٹھارہویں صدی عسوی کے فرانسیسی ادیبوں کی تحریروں میں لفظ Nation کا اطلاق کسی مخصوص ملک کے اُن عوام پر ہوتا تھا جو بلاتفریقِ ذات و قبیلہ بادشاہوں سے مختلف ہوتے تھے - ۱۷۸۹ع اور ۱۷۹۳ع کے درمیانی عرصہ میں شرفاء اور پادریوں کے آسمانی اختیار سے محروسی کے بعد قوم (Nation) اُن لوگوں کا نعرہ بن گیا جو عوام کے اختیار کی جنگ لڑ رہے تھے - وہ لادینی ، مساوات اور مرکزیت کے حوالے سے جدید قومی حکومتوں کے قیام کے پرچم لے کر نکلے - ازمنۂ وسطیٰ میں لفظ قوم کے جو بھی معنی تھے ، ہوں گے ، لیکن بیسویں صدی کے ایشیا ، افریقہ اور لاطینی امریکہ میں Nation کا یہی مفہوم معروف ہوا -''[1]

ہندوستان میں برطانوی مدبرین ، جس جدید قومی حکومت کے قیام کے آرزومند تھے اُس کے مقاصد اور ترکیب کیا تھی ؟ موسیو لی بان کی کتاب ''تمدنِ ہند'' کے درجِ ذیل اقتباس سے اس پر روشنی پڑتی ہے :

۱- International Encyclopaedea of Social Sciences (NATION) vol : II p. 8.

"جس وقت دو قومیں ایسی ہوں کہ اُن میں سے ایک دوسری کی محکوم ہو، اور جب اُن اقوام میں زیادہ فرق نہ ہو تو ایک قوم دوسری قوم کی حکومت کو بآسانی قبول کر لیتی ہے۔ مثلاً مسلمانوں کی حکومت، ہند میں، جہاں تقریباً پانچ کروڑ ہندوؤں نے اسلام قبول کیا۔[1] برخلاف اس کے جب فاتح اور مفتوح میں فرق زیادہ ہو تو محکوم قوم اس آسانی سے غلامی نہیں قبول کر سکتی۔ یہ حال ہند میں انگریزی حکومت کا ہے۔ باوجود ڈیڑھ سو سال کے تسلط کے انگریزوں نے اس ملک کے باشندوں کو اپنی زبان اور مذہب سکھانے میں کامیابی حاصل نہیں کی حالانکہ اتصال قومی پیدا کرنے میں یہ دو بہت بڑے جزو ہیں۔"[2]

چنانچہ انگریزوں کی نو آبادی اور ہندوستان کی غلامی کی محکمی کے لیے "لادینی مساوات اور مرکزیت" کے تحت اتصالِ قومی کا جو نسخہ کثیرالقومی ہندوستان کے لیے تجویز ہوا اُس کے پیچھے کارفرما اُس نفسیات تک پہنچنا ضروری ہے جو، لی بان ہی نے پروفیسر سیلی کے الفاظ میں بیان کر دی ہے:

"جس روز ہند میں قومیت کا احساس پیدا ہونے لگا وہ کتنا ہی کمزور کیوں نہ ہو اور گو یہ احساس اس حد تک نہ بھی بڑھے کہ غیرقوم کو عملی طور پر ملک سے باہر نکال دینے کا جوش پیدا کر سکے بلکہ صرف اسی قدر خیال پیدا کر دے کہ غیر قوم کی حکومت کی اعانت شرم کی بات ہے تو اسی روز گویا ہماری حکومت ختم ہو جائے گی، کیونکہ ہماری فوج میں دو تہائی دیسی سپاہی ہیں۔"[3]

پروفیسر سیلی کے "احساسِ خوف" نے آگے جس "قومی احساس کی بیداری" سے ڈرایا، اُسی احساسِ بیداری کی موت کا دوسرا نام وہ مخلوط یا متحدہ قومیت

۱- موسیو لی بان کی یہ رائے حقائق کے کتنے برعکس ہے۔ ہندو سماج کی ذات پات کے برعکس مسلم معاشرتی مساوات اور وحدت، اس قبولِ اسلام کا سبب تھی نہ کہ یکسانی۔ اگر ایسا ہوتا تو مخلوط قومیت کی تشکیل میں وہ مشکلات کیوں پیش آتیں جو تمدنِ ہند کا حقیقی سببِ تصنیف اور انگریزوں کے تسلط کے استحکام میں اصلی رکاوٹ تھی۔

۲- تمدنِ ہند، ص ۱۲۱۔

۳- تمدنِ ہند، ص ۲۳۴۔

تھا جسے مغربی مدبرین نے ہندوستان کے لیے تجویز کیا۔ ہندوستانیوں کو اپنی زبان اور اپنا مذہب (لادینی، مساوات اور مرکزیت) سکھانے، کا یہی وہ نسخہ تھا، جس نے اتحادِ قومی کی ایسی بیماری میں مبتلا کر دیا، جہاں یہ قومی احساسِ بیداری کو "غیر قوم کی حکومت کی اعانت شرم کی بات ہے" اپنی موت آپ مر گیا۔ نیشلسٹ مسلمانوں کی انگریز دشمنی تو کسی دلیل کی محتاج نہیں اور نہ آزادیٔ ہند کے لیے اُن کی قربانیوں سے انکار ممکن ہے لیکن انہوں نے اپنے لیے جو نسخۂ جاں فزا منتخب کیا وہ اسی انگریز کا دیا ہوا تھا جو قومیت کے احساس کو بیدار ہونے نہیں دیتا تھا۔ اتصالِ قومی کے اس مغربی نسخہ کا ثمر بقول لی بان یہ تھا:

"وہ مختلف اقوام جنھیں اسبابِ خارجی نے ایک ملت میں شامل کر دیا ہے آگے چل کر کسی روز قوم بن جائیں گی اور جو چیز انہیں ایک قوم بنانے کی وہ یہ ہے کہ اثرِ مرزبوم، ازدواجِ باہمی اور وراثت، یہ تینوں مل کر مدت ہائے دراز میں ایسی جسمانی، اخلاقی اور دماغی صلاحیتیں پیدا کر دیں گی جو ہر فردِ قوم میں عام ہو جائیں۔"[1]

موسیو لی بان کے اس نسخۂ اتصالِ قومی، پر ذرا توجہ دیجیے تو دو باتیں بدیہی معلوم ہوں گی۔ ایک یہ کہ ملتیں کسی روز قوم میں ڈھل جائیں گی اور دوسری یہ کہ یہ قومیت مدت ہائے دراز، میں اپنا اثر دکھائے گی۔ اس صورت میں دو زیاں واضح ہیں۔ ملتوں کے وجود کا خاتمہ اور انگریزی اقتدار کی طوالت۔ اس مقصد کے لیے ایک انگریز وکیل ڈیوڈ ہیوم نے دسمبر ۱۸۸۵ء میں آل انڈیا نیشنل کانگریس کی بنیاد رکھی جس نے ہر فردِ قوم میں وہ جسمانی، اخلاقی اور دماغی صلاحیتیں پیدا کرنا تھیں جو ملتوں کو مٹا کر ایک علاقائی یا وطنی قومیت کی تشکیل میں معاون ہوں۔ لیکن وہ احساسِ قومیت پیدا ہونے نہ دے جو غیر قوم کی حکومت سے نجات کی راہ نکال دے۔ یہ تھی وہ متحدہ قومیت یا مغربی نیشنلزم جو خود مغربی دانشوروں کے نزدیک اپنی مذہب اور عقل و ضمیر کی برطرفی کا دوسرا نام تھا:

"نیشنلزم نے مذہب اور عقل و ضمیر دونوں کی جگہ چھین لی ہے۔

۱- تمدن ہند، ص ۱۱۹۔

وہ انسان کی زندگی کے تمام شعبوں پر اسی طرح حاوی ہونا چاہتا ہے جس طرح کہ مذہب ۔"[1]

اب ایک طرف تو وہ مغربی نظریۂ قومیت تھا جو "مذہب اور عقل و ضمیر" کی جگہ لے کر انگریزی اقتدار کو طویل تر دیکھنا چاہتا تھا اور دوسری طرف ہندوستان میں آباد وہ ملتیں تھیں جن کے بارے میں سلطان محمود غزنوی کے ہمراہ آنے والے مؤرخ البیرونی نے اپنے دس سالہ وسیع اور عمیق مطالعہ کا نچوڑ بدین الفاظ اپنی تصنیف "کتاب الہند" میں درج کیا تھا :

"اس ملک کے باشندے یعنی ہندو ، مسلمانوں کے خلاف سخت ترین بغض اور عناد رکھتے ہیں ۔ یہ لوگ انہیں ملیچھ (ناپاک) کہتے ہیں اور ان کے قریب آنا ، انہیں چھونا بھی معیوب سمجھتے ہیں - - - - - جب صورتِ احوال یہ ہے کہ ہمارے (مسلمانوں) اور ان (ہندوؤں) کے درمیان ایسی شدید نفرت ، پرہیز اور چھوت چھات برتی جاتی ہے ، کہ مسلمان اور ہندو یکسر جداگانہ طبقوں میں منقسم ہو کر رہ گئے ہیں ۔ اگر یہی صورت رہی تو ان دونوں قوموں میں کبھی ربط و ضبط اور اتحاد و اتفاق قائم نہیں ہو سکے گا ۔"[2]

سید احمد خاں اس پیش آمدہ خطرے سے ۱۸۸۳ء ہی میں آگاہ تھے ۔ لیجسلیٹو کونسل میں تقریر کرتے ہوئے انہوں نے دو ٹوک الفاظ میں بیان کر دیا تھا ، کہ :

"ہمارا ملک ایک وسیع ملک ہے جس میں مختلف لوگ آباد ہیں ، جو نسل اور مذہبی تضاد کے باعث ایک دوسرے سے الگ ہیں ۔ ان میں ہم آہنگی کا فقدان ہے ۔ آبادی مختلف ثقافتی ترقی کے مختلف مدارج پر قائم ہے ۔ جب تک ہندوستان میں معاشرتی نظام کی بنیاد مذہب اور ذات رہیں گے مغربی طرز کی انتخابی مشینری نہ ان میں مساوات پیدا کر سکتی ہے نہ اخوت ۔ البتہ یہ زیادہ ترقی یافتہ طبقوں کو کم ترقی یافتہ اہلِ وطن

۱۔ مسئلہ قومیت ، حاشیہ ص ۹۸ بحوالہ Social Phillosophies in Conflict p. 450.

۲۔ مجلہ فیض الاسلام ، اقبال نمبر ، ص ۱۰۵ ۔

کا مالک و آقا بنا دے گی ۔ ثقافتی اختلافات ، ذات پات کے امتیازات اور مذہبی کشمکش ہمیشہ سے زیادہ نمایاں ہو جائے گی ۔ عدم مساوات معاشرے کے ڈھانچے میں جڑ پکڑ جائے گی ۔"۱

اسی سال سید مرحوم نے کونسل سے استعفٰی دیا ۔ یہ استعفٰی دراصل گلیڈسٹون کی حریت پسندی اور لبرل ازم کے حوالے سے ، پارلیمانی اداروں میں مسلم اقلیت پر ہندو اکثریت کے غلبہ کے خلاف احتجاج تھا ۔ اس لیے کہ یہ غلبہ سید مرحوم کے نزدیک مذہب کے خاتمے کی دلیل تھی ۔ جس کے بغیر مغربی قومیت کا خواب شرمندۂ تعبیر نہ ہو سکتا تھا ۔ سید مرحوم کا یہ احتجاج بلاتمیز ہندو مسلم ، پورے ہندوستان کے حوالے سے تھا ۔ لیکن جب ایک مسلمان بدر الدین طیب کو کانگریس کا صدر بنا دیا گیا تو سید مرحوم نے اسے مسلم اتحاد میں رخنہ اور مسلمانوں کے لیے تباہ کن قرار دیا ۔ انھوں نے بدر الدین طیب کے نام مکتوب ۱۸۸۸ع میں لکھا :

"میں نہیں سمجھتا نیشنل کانگریس کے الفاظ کا مطلب کیا ہے ؟ یہ خیال کیا جاتا ہے کہ ہندوستان میں موجود مختلف ذاتوں اور مذاہب کا تعلق ایک قوم سے ہے اور ان کے اغراض و مقاصد یکساں ہیں ۔ میں سمجھتا ہوں کہ یہ ناممکن ہے ۔ اگر یہ ناممکن ہے تو نیشنل کانگریس قسم کی کوئی چیز نہیں ہو سکتی اور نہ یہ بحیثیت مجموعی ہندوستان کے لیے مفید ہو سکتی ہے ۔"۲

پس آل انڈیا نیشنل کانگریس کا نیشنلزم جہاں ایک لادین قومیت کا ملجا و ماویٰ تھا وہاں ہندوستان میں انگریزی اقتدار کی دہری ضمانت بھی رکھتا تھا ۔ (۱) ملتوں کے انجذاب سے ایک ایسی قومیت کا خمیر تیار کرنا جس کے لیے مدتِ مدید کی ضرورت تھی ۔ (۲) ہندو اکثریت کو اقلیتوں پر ہمیشہ ہمیشہ کے لیے غلبہ دلانا ۔ اس دوسرے مقصد نے وہ مذہبی مناقشت ابھاری جو انگریز کی "لڑاؤ اور حکومت کرو" کی پالیسی کے عین مطابق تھی ۔

اقبال نے ۱۹۰۱ع میں "ہمالہ" کے عنوان سے "ملکی مسائل" کا جو علامتی حل پیش کیا ، وہ اس کا ثبوت ہے کہ وہ کانگریسی نقطۂ نظر کے مقابلے

۱ ۔ تاریخ علی گڑھ تحریک ، ص ۱۳۰ ۔
۲ ۔ تاریخ علی گڑھ تحریک ، ص ۱۳۱-۱۳۲ ۔

میں سید احمد خاں کے خیال سے مستنیر ہو رہا تھا — نظم ہمالہ سے ''سرگذشتِ آدم'' (۱۹۰۴ع) تک علامہ اقبال کی شاعری کو فطرت پسندی ، کا دور کہا جاتا ہے۔ جس کے بارے میں ناقدینِ اقبال متفق الرائے ہیں کہ اُن کی دلچسپی اُس زمانے میں بھی فطرت کے خارجی پہلوؤں کے خاموش مظاہر تک محدود نہ تھی۔ وہ خاموش مظاہر فطرت میں تکوینی اسرار و رموز پر غور کرتے ہیں لیکن اُن کی توجہ کا اصل مرکز متحرک مظاہر فطرت ہیں جن سے وہ کاروانِ حیات کے آگے بڑھنے کی صلاحیتوں کا مطالعہ کرتے ہیں اور پھر تقدیر انسانی پر غور کرنے لگتے ہیں[۱]۔ نظم ہمالہ سے اس فلسفیانہ جستجو کی ابتدا ہوتی ہے اور ''سرگذشتِ آدم'' میں اقبال بالآخر چشمِ مظاہر پرست کے وا ہو جانے کا اعلان کرتے ہیں۔ دونوں نظموں کا سنجیدہ مطالعہ یہ تسلیم کرنے پر مجبور کرتا ہے کہ ''سرگذشتِ آدم'' نظم ہمالہ کا تکملہ ہے۔ نظم ہمالہ کا اختتام اس مصرع پر ہوتا ہے :

''دوڑ پیچھے کی طرف اے گردش ایام تو''

جس کا مقصد اُس وقت کی کوئی داستان سننا ہے۔ جب ہمالہ کا دامن (سراندیپ) مسکن آبائے انسان بنا تھا۔ ''سرگذشت آدم'' اسی داستان غربت پر مشتمل ہے جس کا اختتام اس بات پر ہوتا ہے کہ وہ رازِ حیات جسے برق مضطر کو اسیر کرنے والے نہ پا سکے وہ اُن کے نہاں خانۂ دل کا مکیں ہے۔ یہی نہیں بلکہ اقبال یہ دعویٰ بھی کرتے نظر آتے ہیں کہ اُس کے نہاں خانۂ دل کا مکیں، یہ رازِ حیات ہی آج کی مہذب دنیا کا خالق و محسن ہے اور جان دار ایسا کہ صلیب و دار سے گزرتے ہوئے اور کلیسائی تلواروں سے ٹکراتے ہوئے آگے ہی آگے بڑھنا اُس کی تاریخی پہچان ہے۔ راز حیات کی اس فلسفیانہ جستجو کا ماحصل وہ ''مدبرانہ دلیری'' ہے۔ جب اقبال مذہب کو قوم و ملت کے امتیازات سے بری الذمہ ثابت کرتے ہوئے اعلان کرتے ہیں :

مذہب نہیں سکھاتا آپس میں بیر رکھنا
ہندی ہیں ہم وطن ہے ہندوستاں ہمارا

یہ اعلان جہاں یہ ثابت کرتا ہے کہ اقبال اول دن سے ہندوستان کا حقیقی مسئلہ ''فرقہ وارانہ مناقشت'' کو سمجھتے ہیں وہاں یہ بھی ثابت ہے کہ اقبال مذہب کو وجہِ نزاع بنانے کے سخت خلاف ہیں۔ ان کے نزدیک مذہب

۱- مقاماتِ اقبال ، ص ۶۰۵ ، ادب لطیف سالنامہ ۱۹۵۰ع (اقبال کی شاعری کا پہلا دور) ، ص ۶۸ وغیرہا۔

کے ہوتے ہوئے بھی ، ایک ''ہندی قوم'' کا تخیل حاصل کیا جا سکتا تھا ۔ بس اس کے لیے ایک ہی شرط ہے کہ ہندوستان کی معاشرتی تشکیل کے تمام عناصر ترکیبی ، اپنی اپنی اجتماعی تقدیر (مقصدِ حیات) پر کاربند رہتے ہوئے دوسروں کی اجتماعی تقدیر (مقصدِ حیات) کی راہ میں رکاوٹ بننے کی بجائے معاون ہوں - اس سے ملک وہ عروج حاصل کر سکتا ہے جو اسے ہمیشہ تاریخ میں حاصل رہا - اس تخیل کا علامتی اظہار ''ہمالہ'' ہے جس کی ابتدا ''اے ہمالہ اے فصیل کشور ہندوستان'' سے ہوتی ہے - اس کا یہ مقام بلند ، سوئے خلوت گاہ دل دامن کش انسان ہے - یہ فصیل ، دیرینہ روزی کے نشان سے پاک جوانی کی حامل ہے - یوں کہ اس کی عمر رفتہ عہدِ کہن کی اک آن ہے - گردش شام و سحر کے درمیان ہمالہ کا یہ مقام جس نے اسے مطلعِ اول فلک دیوان بنا دیا ہے ، نتیجہ ہے اس کے 'بازی گاہِ عناصر' ہونے کا - ہمالہ کے دامن میں ابر ، ہوا ، چشموں کا بکمال آزادی اپنی اپنی فطرت (مادی تقدیرات یا مقصدِ حیات) پر کاربند رہتے ہوئے ، اوروں کے وظائف حیات میں رکاوٹ بننے کی بجائے معاون ہونا ہی حقیقت میں ہمالہ کی خوش منظری کا راز ہے - اسی نے اسے فصیل کشور ہندوستان بنایا ہے - اسی کی بدولت برف نے اس کے سر دستارِ فضیلت باندھ کر ''مہر عالم تاب'' پر خندہ زنی کا حق دیا ہے ، اور یہی شے اسے زمیں پیوست فلک ہمسائگی کا شرف بخش رہی ہے :

تیری عمر رفتہ کی اک آن ہے عہد کہن
وادیوں میں ہیں تری کالی گھٹائیں خیمہ زن
چوٹیاں تیری ثریا سے ہیں سرگرم سخن
تو زمیں پر اور پہنائے فلک تیرا وطن
چشمۂ دامن ترا آئینۂ سیال ہے
دامن موج ہوا ، جس کے لیے رومال ہے
ابر کے ہاتھوں میں رہوار ہوا کے واسطے
تازیانہ دے دیا برقِ سرِ کوہسار نے
اے ہمالہ ! کوئی بازی گاہ ہے تو بھی جسے
دستِ قدرت نے بنایا ہے عناصر کے لیے

۱- کلیات اقبال اردو ، ص ۲۱-۲۲ ۔

ہائے کیا فرطِ طرب میں جھومتا جاتا ہے ابر
فیلِ بے زنجیر کی صورت اڑا جاتا ہے ابر[1]

برقِ سرکہسار ، راہوار ہوا کے واسطے ، ابر کے ہاتھوں میں تازیانہ کا کام دے رہی ، جس پر ابر "فیلِ بے زنجیر" کی طرح اڑا جا رہا ہے ۔ دستِ قدرت کی یہی وہ شاہکار بازی گاہ عناصر ہے جو اقبال کی توجہ کا مرکز ہے ۔ کیونکہ یہی وہ نقطۂ اتصال ہے جس نے اُس کی عمر رفتہ کو عہدِ کہن کی اک آن بنا دیا ہے ۔ یعنی الان کما کان (جیسے تھا ویسے ہی ہے) ۔ ناقابلِ تسخیر ، تغیر ناآشنا ۔ کیا انسانی معاشرہ اس اصول پر قائم نہیں ہو سکتا ؟ ہمالہ کی خوش منظری ، اسی سوال کے حوالے سے ، سوئے خلوت گاہ دل دامن کش ہوتی ہے ۔ اقبال اس سوال کی طرف پہلے ہی بند میں جوابی اشارہ کر چکے ہیں ۔ مگر وہ واعظ بن کر سامنے نہیں آتے ۔ طورِ سینا ہی وہ مقام تھا جہاں پہلی بار ایک قوم بنی اسرائیل کی قبائلی تفریق کو وحدت آشنا کرتے ہوئے قومیت کی تشکیل کی گئی تھی ، جب کہ پوری انسانیت کو وحدت آشنا کرنے کا کام "حرا" سے ملنے والے آخری پیغام نے کیا تھا ۔ طورِ سینا کا ایک جلوہ ہونا ، اور چشمِ بینا میں ہمالہ کا سراپا تجلی ہونا ، اسی تاریخی شعور کا آئینہ دار ہے :

ایک جلوہ تھا کلیم طور سینا کے لیے
تو تجلی ہے سراپا چشمِ بینا کے لیے[2]

(واضح رہے کہ اقبال الجیلی کی کتاب "انسانِ کامل" پر ایک سال قبل ہی (۱۹۰۰ء میں) Doctrine of Absolute Unity as Expended by Abdul Karim Al-Jalani کے تحت عنوان ریویو کر چکے تھے ۔ انسانِ کامل کے باب ۳۱ میں "سورۂ طور کی عارفانہ تفسیر" طور کی طرح ہمالہ کے "سوئے خلوت گاہ دل دامن کش انساں" ہونے کے اشارات کی تفہیم کے لیے ، خصوصی مطالعہ چاہتی ہے ورنہ یہ شکایت بہرحال رہے گی کہ "اقبال نے ہمالہ کو طور سے جا ملایا") ۔ اقبال نے ۱۹۰۱ء ہی کی ایک غزل میں داد طلب انداز میں اعلان کیا تھا :

ہم صفیرو ! تم مری عالی نگاہی دیکھنا
شاخ نخل طور تاڑی آشیانے کے لیے[3]

۱۔ کلیاتِ اقبال اردو ، ص ۶۲ ۔
۲۔ کلیات اقبال اردو ، ص ۶۱ ۔
۳۔ ابتدائی کلام اقبال ، ص ۱۲۱ ۔ (گیان چند)

تاہم نظم ''ہمالہ'' فلسفیانہ تلاش کی حامل تھی اس لیے تکوینی زندگی کے جمود (الان کما کان) سے تشریعی زندگی کے تحرک ، کی طرف تدریجی سفر کیا۔ اب اقبال فیل بے زنجیر سے توجہ ہٹا کر فراز کوہ سے کاتی ہوئی اترتی ندی سے مخاطب ہوتے ہیں جو ابر کے مقابلے میں بہرحال اپنی اصل سے استوار رابطہ رکھتی ہے۔ یہ ''ایک مسلسل باقاعدہ اور غیر منقطع زندگی ، کا حوالہ ہے۔ جو ہمالہ کی زمیں پیوست فلک آشیانی کے مقابلے میں بھرطور وتیع ہے۔ اقبال نے ''ساقی نامہ'' میں بھی ارتقائے حیات انسانی ، اور ''قومی زندگی'' میں ''ملت'' کے کردار کی تشریح کے لیے ندی ہی کو حوالہ بنایا ہے۔ اور ندی ہی جبلی شعور کی ''شیون سامان آرادیوں'' سے نجات کے لیے مذہبی ضابطوں کی ضرورت ، کا احساس پیدا کرتی ہے۔ یہی ''می شود از جبر پیدا اختیار'' کی حقیقت ہے :

دہر میں عیش دوام آئیں کی پابندی سے ہے
موج کو آزادیاں سامان شیون ہو گئیں[1]

یہی ''عیش دوام'' ہمالہ کے ''الان کما کان'' کا راز ہے اور یہی عیش دوام ، تقدیر انسانی کے لیے ''طور'' کا حوالہ ہے۔ یہی ندی کے عراق دل نشیں کا وہ پیغام ہے جس سے اقبال کا دل آشنا ہے۔ اس سنگ راہ سے گاہ بچنے گاہ ٹکرانے کی کیفیت نے جہاں درختوں پر تفکر کا سماں طاری کر رکھا ہے وہاں اقبال ہمالہ سے اس وقت کی کوئی داستان سننا چاہتا ہے۔ جب قافلہ انسانی بہتی ندی کی طرح جبلی شعور کے زور پر فراز جنت سے دامن ہمالہ (سراندیپ) کی طرف نالہ و شیون کرتا ہوا آیا تھا۔ یہ تاریخی کہانی ہے اور زمانہ ہی اس کا امین ہے (والعصر ان الانسان لفی خسر الخ) تاریخ گواہ ہے انسان نے خسارے کا سودا کیا۔ لہذا اقبال تاریخ کی طرف توجہ دلاتے ہوئے : ع ''دوڑ پیچھے کی طرف اے گردش ایام تو'' پر نظم ختم کر دیتے ہیں — لیکن ''مسکن آبائے انساں جب بنا دامن ترا'' کا جواب نہیں ملتا۔ ''سرگذشت آدم'' ندی کی طرح جہاں سنگ راہ سے گاہ بچنے گاہ ٹکرانے کی اسی ''داستان غریب'' پر مشتمل ہے۔

۳- اس داستان غربت ، کا آغاز قصہ پیمان اولیں بھلا کر ، جبلی شعور کے جام آتشیں سے سرشار ہونے اور جنت سے نکل آنے سے ہوتا ہے۔ یہی پیمان اولیں

۱- کلیات اقبال اردو ، ص ۱۸۷ -

(الست بربکم ۔ قالوا بلیٰ) اور جبلی شعور کا باہمی تصادم تھا جس نے وہ "اوج خیال فلک نشیں" دکھایا کہ مزاج تغیر پسند ہو گیا ۔ کبھی حرم کو مورتیوں سے سجایا کبھی کعبہ کو اُن سے خالی کر دیا ۔ صلیب و دار سے ہوتے ہوئے ، یونان و مصر و روما اور ہندوستان کی تہذیبوں کو جنم دیا ۔ کلیسائی اقتدار سے ٹکر لی ، اور یوں تمدن انسانی کو اُس کمال تک پہنچایا جہاں وہ آج ہے ۔ مگر افسوس شعاعوں کو اسیر کرنے والے اس رازِ حیات سے بیگانہ ہی رہے کہ مذہب ہی وہ قوت قائمہ ہے جو تمدن انسانی کو عروج کی طرف لے جاتی ہے ، اور اُس "عیش دوام" یا خوش منظری سے ہم کنار کر سکتی ہے ، جس کے سامنے ہمالہ کی فصیل بھی ہیچ ہے ۔

ان ہر دو نظموں میں جن لفظی پیکروں سے کام لیا گیا ہے اُن کا مفہوم ہندوستان کے معروضی حالات کی روشنی ہی میں پانے کی ضرورت ہے ۔ جہاں مغرب کا "سہر عالم تاب" ایک طرف ہے اور دوسری طرف اہل ہند کا وہ قافلۂ فیل بے زنجیر تھا جو اپنے لیے تازیانے بھی خود ہی فراہم کر رہا تھا ۔

۴۔ ان دو نظموں کے تخلیقی زمانے کے درمیانی عرصہ میں اقبال اہل ہند کے مذہبی مناقشات کی قیامت خیز نفاق انگیزیوں کے خلاف بھرپور احتجاج کرتے ہیں اور ان باہمی رزم آرائیوں کو گل چیں کی خوش نصیبی اور ہندوستان کی کھلی بدنصیبی سے تعبیر کرتے ہیں :

نشان برگ گل تک بھی نہ چھوڑ اس باغ میں گل چیں
تری قسمت سے رزم آرائیاں ہیں باغبانوں میں
نہ سمجھو گے تو مٹ جاؤ گے اے ہندوستاں والو !
تمھاری داستاں تک بھی نہ ہو گی داستانوں میں[1]

وہ "اختلاط موجہ و ساحل" اور "قرب فراق انگیز" کے بھیانک نتائج سے گھبرانے اور قرب حقیقی کی لذت کا شہید ہونے کا اظہار کرتے ہیں ، اس لیے کہ چمن کو آتش پیکار نے پھونک ڈالا ہے :

اختلاط موجہ و ساحل سے گھبراتا ہوں میں
لذت قرب حقیقی پر مٹا جاتا ہوں میں[2]

۱۔ کلیات اقبال اردو ، ص ۷۰-۷۱ ۔
۲۔ کلیات اقبال اردو ، ص ۳۲ ۔

تاہم وہ دیگر مظاہر فطرت کے اطمینان کے مقابلے میں انسان کی پریشانیوں سے مایوس نظر نہیں آتے بلکہ وہ ان پریشانیوں ہی کو سامان جمعیت قرار دیتے ہیں ، کیونکہ بقول ان کے یہی پریشانی وہ شمع جہاں افروز ہے جو توسن ادراک انساں کو خرام سکھاتی ہے۔ اس ضمن میں مرزا عبدالقادر بیدل کا یہ شعر دلچسپی سے خالی نہ ہوگا :

ہیچ کس بے شور کثرت طالب وحدت نہ شد
رنگ تمیز سلامت در غبار آفت است

اس کیفیت کو وہ ''تلاش متصل'' نام دیتے ہیں :

یہ تلاش متصل شمع جہاں افروز ہے
توسن ادراک انساں کو خرام آموز ہے[1]

نظم ''ہمالہ'' اسی ''تلاش متصل'' کا ابتدائی فلسفیانہ ، علامتی جلوہ ہے ، اور سرگذشت آدم اتصال قومی کا وہ نسخہ جس کی بنیاد وہ اوج خیال فلک نشیں ہے جو الست بربکم کے پیمان اولیں پر قائم ہے۔ ایک ایسے منفرد اجتماعی نظام کا تصور جہاں تمام عناصر ترکیبی (ملتیں) اپنی اپنی قومی شناخت پر قائم رہتے ہوئے باہم متحد اور معاون ہو کر ہندوستان کو ہمیشہ کی طرح ناقابل تسخیر بنائیں۔ یہ تصور اس مغربی نظریۂ قومیت کا کھلا نقیض تھا جو ملتوں کو مٹا کر ، علاقہ و مرزبوم کے نام سے ایک لادین قومیت کی تشکیل چاہتا تھا۔

اس تناظر میں اقبال کی نظم ''ترانۂ ہندی'' (ہمارا دیس) اور ''نیا شوالہ'' کے مافیہ کو سمجھنے کی ضرورت ہے — اقبال ، ترانۂ ہندی میں ایک بار پھر ''ہمالہ'' کا ذکر لاتے ہیں۔ وہ اسے ہندوستان کا سنتری کہتے ہیں اور یاد دلاتے ہیں کہ ہمالہ کی گود میں کھیلتی ہوئی ہزاروں ندیوں کا وجود ہی گلستان ہند کو رشک جناں بنا رہا ہے۔ اسی ذیل میں اقبال نے رود گنگا سے مخاطب ہو کر آریاؤں کے ہندوستان میں ورود کا ذکر کیا ہے۔ وہ مہذب قوم جو ہندوستان ہی نہیں ایشیا و یورپ میں مذہبی روح پھونکنے کی ذمہ دار ہے ، ہندوستان جو اب تک گردش شام و سحر کے درمیان سلامت ہے ، اسی آریائی مذہبی روح کا ثمر ہے۔ ایسے ہی مسلمانوں کا بھی ہندوستان میں ورود ہوا۔ اقبال نے نظم

۱۔ کلیات اقبال اردو ، ص ۲۵ ۔

آفتاب (ترجمہ گائیتری) کے شذرہ میں واضح کر دیا تھا کہ ہندومت بھی اصلاً توحید کا حامل ہے ۔ لہٰذا ہندوستان ہم سب کا ہے ۔ ہم سب اس کی بلبلیں ہیں اور یہ ہم سب کا گلستاں ہے ۔ ترانۂ ہندی کا یہ شعر اس ضمن میں خصوصی توجہ چاہتا ہے :

غربت میں ہوں اگر ہم رہتا ہے دل وطن میں
سمجھو وہیں ہمیں بھی دل ہو جہاں ہمارا[1]

شاید کسی کو معلوم ہو کہ ۱۹۰۴ء میں اقبال ہندوستان سے باہر رہے ہیں ، مجھے نہیں معلوم ، پھر "غربت میں ہوں اگر ہم" اور سمجھو ہمیں ہمیں بھی دل ہو جہاں ہمارا" سے کیا مراد لی جانی چاہیے ۔ میرا ذاتی خیال یہ ہے کہ ترانۂ ملی (۱۹۱۰ء) میں جو بات اقبال نے یوں کہی ہے :

چین و عرب ہمارا ہندوستاں ہمارا
مسلم ہیں ہم وطن ہے سارا جہاں ہمارا[2]

وہی بات ترانۂ ہندی کے مذکورہ شعر میں بھی بیان ہوئی ہے ۔ ہم بلاشبہ دشت عرب سے یہاں آئے ، جیسا کہ ہندو وسط ایشیا سے آئے ۔ لیکن اس غربت سے یہ گمان نہ گزرنا چاہیے کہ ہندوستان سے ہمیں کوئی قلبی لگاؤ نہیں ۔ ہندوستان ہمارا وطن ہے ۔ ہم مسلمان ہیں ، ہم جہاں بھی ہوں وہی ہمارا وطن ہے ۔ قوم مسلم کی قوت قائمہ : دل تو اسلام ہے ، اسلام جہاں بھی ہے وہی مسلمانوں کا وطن بھی ہے ۔ ترانۂ ملی میں چین و عرب بلکہ سارے جہاں کو ہندوستان سمیت اپنا وطن کہنے میں یہی نکتہ مضمر تھا ۔ لہٰذا باور کیا جانا چاہیے کہ اقبال اکثریتی قوم ، ہندو ، کو جو خود کو ہندوستان کا مالک اور مسلمانوں کو بدیسی جانتی تھی ، یہ یقین دلا رہے تھے کہ ہندوستان ہم سب کا ہے ۔ ہندوستان سے مسلمانوں کا بھی وہی تعلق ہے جو ہندوؤں کا ہندوستان سے ہے ۔ رہا سوال مذہب کا ، تو اقبال نے "ہندوستانی بچوں کا گیت" لکھ کر اور نظم آفتاب (ترجمہ گایتری) سے یہ بات واضح کر دی تھی کہ ہندوستان کے دونوں مذاہب اصلاً توحید پرست تھے ۔ اس لیے مذہب کو وجہ نزاع نہ بننا چاہیے ۔ مذہب آپس میں بیر رکھنا نہیں سکھاتا ۔ گردش شام و سحر کے درمیان ، ہماری

۱۔ کلیات اقبال اردو ، ص ۸۳ ۔
۲۔ کلیات اقبال اردو ، ص ۱۵۹ ۔

ہستی کو یونان و مصر و روما کے مقابلے میں جس ''بات'' نے محفوظ اور سلامت رکھا وہ یہی ''روح مذہب'' توحید تھی ، جس نے مذہبی مناقشات سے پاک اتحاد کی دولت دی ۔ کیا یہ واقعہ نہیں کہ ہندوستان پر جب بھی کوئی آڑا وقت آیا ، ہندو مسلم ، بلا تفریق مذہب و ملت ، اس کے دفاع کے لیے سینہ سپر ہو گئے ۔ آج کیوں ایسا ہونا ممکن نہیں رہا ؟ اگر ہندوستان کی غلامی کی رات طویل سے طویل تر ہو رہی ہے تو اس لیے کہ ہم مذہب و ملت کے بکھیڑوں ، کے مرض میں مبتلا ہو گئے ۔ ہمیں اسی ''بات'' پر توجہ دینی چاہیے جو ہمارے اتحاد کی ضمانت رہی اور جس نے ہمیں اور ہماری ہستی کو گردش شام و سحر ، کے اثر سے محفوظ رکھا ۔ یہی اتحاد ہامہی تو ہمالہ کی عمر رفتہ کو عہد کہن کی اک آن بنائے ہوئے ہے :

کچھ بات ہے کہ ہستی مٹتی نہیں ہماری
صدیوں رہا ہے دشمن دور زماں ہمارا[1]

ترانۂ ملی میں یہ ''بات'' کھل کر ''توحید کی امانت'' کہلاتی ہے :

توحید کی امانت سینوں میں ہے ہمارے
آساں نہیں مٹانا نام و نشاں ہمارا[2]

اور ہم عرض کر چکے ہیں کہ اقبال نظم آفتاب (ترجمہ گایتری) کے شذرے میں ہندو مت کو بھی اصلاً توحیدی ثابت کر چکے تھے ۔ یہ گویا قل تعالوا الی کلمۃ سواء بیننا و بینکم کی ربانی آواز کا اعادہ تھا ۔ توحید ایک روحانی عقیدہ ہے ، اور اس کا مظہر محسوس و مشہود ، وحدت آدمیت ہے ۔ اسلام نے اس کا اہتمام ریاست مدینہ میں ایک میثاق لکھ کر یہود کو آمۃ مع المؤمنین تسلیم کر کے کیا تھا ۔ ضرورت تھی کہ اکثریتی قوم ہندو ، آج ایسے ہی میثاق سے عہدہ برآ ہوتی اور مسلمانوں کو امۃ مع الھنود تسلیم کر لیا جاتا ۔[3] لیکن

۱- کلیات اقبال اردو ، ص ۸۳ ۔

۲- کلیات اقبال اردو ، ص ۱۵۹ ۔

۳- نہرو رپورٹ نے اس امید پر ہمیشہ ہمیشہ کے لیے پانی پھیر دیا تھا مگر افسوس کچھ نیشنلسٹ مسلمان تب بھی ''آمۃ مع المؤمنین'' کا غلط استعمال روا سمجھتے رہے ، اور لطف یہ کہ تب بھی وہ مسلمانوں کے محافظ اور اسلام کے نام لیوا ہونے پر فخر بھی کرتے رہے ۔

افسوس مسلمان زبانی کلامی توحید کے مدعی تھے اور ہندو ایک ''ہندی قومیت'' کا نعرہ تو لگاتے تھے مگر مسلمانوں کے وجود کو تسلیم نہیں کرتے تھے ۔ اقبال نے جانبین کی اس کیفیت کو ''یوسف مطلق کو مقید'' کرنے سے تعبیر کیا تھا :

زباں سے گر کیا توحید کا دعویٰ تو کیا حاصل
بنایا ہے بت پندار کو اپنا خدا تو نے
کنویں میں تو نے یوسف کو جو دیکھا بھی تو کیا دیکھا
ارے غافل ! جو مطلق تھا مقید کر دیا تو نے[1]

نظم ''صدائے درد'' کا یہ شعر ''یوسف مطلق'' کو مقید کرنے کے کنائے کی تشریح کرتا ہے :

ایک ہی مے سے اگر ہر چشم دل مخمور ہو
یہ عداوت کیوں ہماری بزم کا دستور ہو[2]

لیکن دعوے ، عمل سے محروم تھے ۔ چنانچہ اقبال (جیسا کہ ''نیا شوالہ'' میں تفصیلاً عرض کیا جائے گا) واعظ کے وعظ چھوڑے ، چھوڑے ترے فسانے'' پر مجبور ہو جاتے ہیں ، کیونکہ صورت حالات عملاً اس سے مختلف ہے :

رمز ہستی سے مرے اہل وطن غافل ہوئے
کار زار عرصۂ ہستی کے ناقابل ہوئے
امتیاز قوم و ملت پر مٹے جاتے ہیں یہ
اور اس اُلجھی ہوئی کتھی کو اُلجھاتے ہیں یہ[3]

اقبال ، اس کار زار ہستی میں کہ مجموعہ اضداد ہے ، قوم و ملت کو مختلف معانی میں لیتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ قوم اور ملت کے امتیاز کو چھیڑنا ، اُلجھی ہوئی کتھی کو اور اُلجھانا ہے ۔ وہ ملت کو دانہ ہائے یک رنگ سے تعبیر کرتے ہیں اور قوم کو گلستاں کے رنگا رنگ پھولوں سے ۔ ہر پھول ایک الگ ملت ہے ، جن سے باغ کی رونق ہے ۔ اسی ربط باہمی سے نظام گلشن قائم ہے ۔ اقبال کی فکر مذہبی ہے ، مذہب انسان کی جان ہے ، اسی سے انسان کی

۱۔ کلیات اقبال اردو ، ص ۷۳ ۔
۲۔ ابتدائی کلام اقبال ، ص ۱۶۹ ۔
۳۔ ایضاً ، ص ۱۶۸ ۔

شان ہے ۔ ورنہ هل اتی علی الانسان حین من الدهر لم یکن شی مذکورا ۔[1]
یہ مظاہر فطرت کے درمیان شی مذکور مذہب کی بدولت بنا ۔ علم الانسان مالم یعلم ۔ لیکن جہاں مذہب اعضائے بدن میں جان کی طرح ہم آہنگی پیدا کرتا ہے وہاں وہ رگوں سے خون آبائی نکالنے پر اصرار نہیں کرتا یعنی خون آبائی پر استوار قومیت کی نفی نہیں کرتا بلکہ ان تناقضات کا جامع ہے گویا ملکی و نسلی قومیت اگر فطری آئین ہے تو ملت کی تشکیل شرعی آئین[2] اور دین و شرع ، فطرت کے خلاف ہرگز نہیں ، یہ تو ہے ہی دین فطرت — اور فطرت میں اگر ابر ، ہوا ، چشمہ آب ، برق ، مختلف النوع اور مختلف الصفات و اوصاف ہوتے ہوئے بھی ہم آہنگ اور متحد و معاون ہیں تو شرع و دین (ملت) کی گودی اس کی نفی کب کر سکتی ہے ؟ پس اگر مذہب کی محبت سچی ہے تو مذہب تو قوت جامعہ و قوت قائمہ ہے ۔ اسے آپس میں بیر رکھنے کا ذریعہ نہ بننا چاہیے ۔ ہم بلاتفریق مذہب و ملت ، ہندی ہیں ، ہندوستان ہم سب کا ہے اس لیے ہم سب کو مل کر اس کے عروج کی فکر کرنی چاہیے ۔ لیکن افسوس کوئی نہیں جو اس حقیقی نکتہ اتحاد و اتصال کو سمجھ سکے ۔ اتحاد ، اتحاد تو ہر کسی کی زبان پر ہے مگر حقیقی اتحاد کا رمز آشنا کوئی نہیں :

مذہب نہیں سکھاتا آپس میں بیر رکھنا
ہندی ہیں ہم وطن ہے ہندوستاں ہمارا
اقبال کوئی محرم ملتا نہیں جہاں میں
معلوم کیا کسی کو دردِ نہاں ہمارا[3]

یہی وہ ''بات'' تھی جو ہماری ہستی کی محافظ تھی ، یہی وہ "بات" تھی جس نے ہمالہ کی عمر رفتہ کو عہد کہن کی اک آن بنایا ۔ یہی وہ ''بات'' تھی جو ہمالہ کی منظری دلکشی کا باعث تھی ۔ یہی وہ "بات" تھی جو اقبال مغرب

۱۔ اقبال نے ''اسرار و رموز'' میں اس مطلب کو یوں واضح کیا ہے :
بود نقش ہستیم انگارۂ ناقبولے ، ناکسے ، ناکارۂ
۲۔ مقالہ قومی زندگی (۱۹۰۴ع) اور ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر (۱۹۱۰ع) اسی مضمون سے عبارت ہیں اور دونوں مقالات کے مطالب میں بھی کوئی غیریت نہیں ۔
۳۔ کلیات اقبال اردو ، ۸۳ ۔

کے انجذابی نظریہ قومیت کے مقابلے میں ہندوستان میں قائم و دائم دیکھنے کے متمنی تھے ۔ یعنی ہندوستان میں رہنے والی ساری اجتماعی قوتیں اپنی اپنی اجتماعی تقدیر پر کاربند رہتے ہوئے باہم متفق و متحد ہو جائیں ۔ یہ ''ہندو مسلم اتحاد'' کا خواب تھا ۔ اسی معاشرتی نظام کو اقبال نے ''نیا شوالہ'' کا علامتی نام دیا ۔

۵۔ اقبال کی نظم ''نیا شوالہ'' کے تجزیے میں کلیدی سوال یہ ہے کہ اس نظم میں اقبال کا مخاطب کون ہے ، کیوں ہے ، اور اقبال کا اپنے مخاطب سے مطالبہ کیا ہے ؟ ڈاکٹر وحید قریشی نے یہ فرض کر لیا کہ :

''علامہ اقبال نے پہلی بار ہندوستان میں مغربی قومیت کو تہذیبی بنیاد مہیا کر دی ۔ اُن کی فکری نہج کا یہ روپ جغرافیائی حدود کو تقدس اور پرستش کا رنگ دے دیتا ہے ۔ مسلمانوں کی اقلیت کو اکثریت میں جذب کر کے اذان کو ناقوس میں ملایا اور دھرتی پوجا کے لیے راستہ صاف کیا ۔''[1]

اس میں شک نہیں کہ اقبال نے جغرافیائی حدود کو تقدس دیا کہ کسی بھی معاشرتی نظام کا نفاذ بہرحال برسرِ زمین ہی ہوتا ہے ، اور اقبال کا ''نیا شوالہ'' ہندوستان کے مشترکہ مسائل ہی کا حل تھا ۔ مگر نہ تو یہ پرستش کا رنگ ہے کہ ''خاکِ وطن کو ایک مشترکہ دیوتا کی شکل'' میں ابھرنے کا الزام دیا جا سکے ، نہ اسے ''مغربی قومیت کو تہذیبی بنیاد فراہم کرنے'' سے تعبیر کیا جا سکتا ہے ، جس کی روح اصلی لادینی مرکزیت تھی ، مگر مساوات کا تو خصوصاً ہندوستان جیسے کثیرالقومی ملک میں دور دور تک کوئی امکان نہ تھا ۔ اقبال جس مرکزیت کا پرچم لے کر نکلے تھے وہ وہی ''کچھ بات'' تھی جس نے اب تک ہندوستان کو گردش شام و سحر کے درمیان سلامت رکھا تھا ۔ یعنی ''روح مذہب'' ڈاکٹر وحید قریشی نے اس حقیقت واقعہ سے برعکس جو نتائج اخذ کیے وہ اس مفروضے پر قائم ہیں کہ ''انھوں نے اذان کو ناقوس میں ملایا'' حقیقت یہ ہے کہ یہ اصل الاصول مذہب کی طرف رجوع کی دعوت تھی ۔ اس پر ذرا آگے چل کر تفصیلاً بات ہو گی ۔ یہاں ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ اس نظم کا مخاطب کون تھا ؟ نظم ''نیا شوالہ'' پر اُس کی اولین ہیئت کے مطابق ،

۱۔ اقبال اور پاکستانی قومیت ، ص ۹۴ ۔

پہلی ہی نگاہ میں معلوم ہو جاتا ہے کہ اقبال نے نظم کو تین حصوں میں تقسیم کیا ہے اور ہر حصے کا مخاطب اول ہندو برہمن ہے :

سچ کہہ دوں اے برہمن گر تو برا نہ مانے
تیرے صنم کدے کے بت ہو گئے پرانے[۱]

ڈاکٹر صاحب نے اس تخاطب کو درخور اعتناء نہیں جانا ، ورنہ وہ "مسلمانوں کی اقلیت کو اکثریت میں جذب کرنے ، کا الزام کبھی نہ دے سکتے اور نہ وہ اس بدگمانی کا شکار ہوتے کہ "اقبال ہندوؤں کی بت پرستی کے مخالف ہیں اور اس کی مذمت کرتے ہیں" یہی بدگمانی ڈاکٹر سچانند سنہا کو بھی ہوئی مگر ان کے نتائج ڈاکٹر وحید قریشی سے مختلف ہیں :

"اقبال کی نظم نیا شوالہ 'Unfortunate' ہے۔ ہندوؤں سے اپیل کرنا کہ وہ اپنی مذہبی نشانیوں کو چھوڑ دیں تا کہ غیر ہندوؤں سے مل سکیں ۔ کیا ایسی ہی اپیل غیر ہندوؤں سے بھی کی جا سکتی ہے ؟ کہ اتحاد کی خاطر وہ اپنی مذہبی روایات ، رسوم ، عقائد اور مذہبی طریقے کو چھوڑ دیں ؟"[۲]

ان ہر دو ناقدین کی آراء میں کتنا اختلاف ہے ۔ ایک کے نزدیک "اقبال نے مسلمانوں کی اقلیت کو اکثریت میں جذب کرنا چاہا" ۔ دوسرے کے خیال میں "اقبال اکثریتی قوم کو اقلیت (غیر ہندوؤں) سے اتحاد کے لیے اپنے مذہبی عقائد و رسومات چھوڑنے کا کہہ رہا ہے ، حالانکہ وہ غیر ہندوؤں (مسلمانوں) سے ایسی ہی اپیل نہیں کر سکتا یا نہیں کرتا" ۔ حقیقت یہ ہے کہ اقبال کی نظم کی یہ تاویلات Unfortunate ہیں ۔ اقبال کی نظم اس یا اس کسی بھی پیغام سے بری الذمہ ہے ۔ اس کا مخاطب تو مسلمان ہے ہی نہیں لہذا ڈاکٹر وحید قریشی کا الزام سراسر بے بنیاد ہے ۔ اس نظم کا مخاطب ہندو ہے لیکن اقبال اس سے بھی بت پرستی ترک کرنے کا آرزومند نہیں ۔ وہ تو اس سے صرف اتنا چاہتا ہے کہ برہمن، اذان کو روکنے سے باز رہے ۔ اذانوں کو بھی شورِ ناقوس کی طرح بلند ہوتے رہنے کا حق ملے، اور ایسی فضا قائم ہو کہ دونوں ملتیں اپنے ملی وجود

۱- کلیات اقبال اردو ، ص ۸۸ ۔

۲- ابتدائی کلام اقبال ، ص ۲۷۶ بحوالہ اقبال (انگریزی) سچانند سنہا ، ص ۱۹۴ ۔

کے تحفظ کے یقین کے ساتھ مل جائیں اور وہ احساس قومیت بیدار ہو جس سے بقول پروفیسر میلی اغیار کے تسلط کے خاتمے کی راہ پیدا ہو جائے گی ، یہ ہے اقبال کی متحدہ قومیت کا وہ تصور جسے وہ ''نیا شوالہ'' کہتا ہے ، اور یہ ہے اس کے مصرع ''آوازۂ اذان کو ناقوس سے ملا دیں'' کا حقیقی مفہوم ، جسے کثرت تعبیر نے بکھیر کر رکھ دیا۔

اقبال نے ہمالہ کے دامن میں عناصر کی کثرت میں وحدت کا جو تماشا دیکھا تھا وہ ہندوستان کی معاشرتی زندگی میں مفقود تھا۔ یہاں عناصر ترکیبی ایک دوسرے کے معاون ہونے کی بجائے مزاحم ہو رہے تھے۔ اقبال اسی "مزاحمت'' کے خاتمے کا تمنائی تھا۔ نظم ''آفتاب صبح'' اور ''انسان اور بزم قدرت'' کے مطالب اس کی شہادت دیتے ہیں۔ اقبال ''آفتاب'' کو دفتر امکاں کا شیرازہ بند بتاتے ہوئے ، اہل ہند کے لیے بھی ایسی ہی ضیائے شعور طلب کرتے ہیں جو عناصر کے تماشے کو اس طرح قائم رکھ سکے کہ ہر شے کی زندگی کا تقاضا پورا ہو اور ہر شے کا وجود اپنی جگہ قائم رہے :

قائم یہ عنصروں کا تماشا تجھی سے ہے
ہر شے میں زندگی کا تقاضا تجھی سے ہے
ہر شے کو تیری جلوہ گری سے ثبات ہے
تیرا یہ سوز و ساز سراپا حیات ہے
اے آفتاب ہم کو ضیائے شعور دے
چشم خرد کو اپنی تجلی سے نور دے[1]

اس فوق المحسوسات آفتاب (نور السموات و الارض) سے اس التماس سے قبل ، اقبال نے آفتاب محسوس ، کو مخاطب کیا تھا ، اور اس سے عقدۂ اضداد کی کاوش سے نجات کے لیے حسن عشق انگیز (وجہ اتصال باہمی) کی طلب کی تھی :

زیر و بالا ایک ہیں تیری نگاہوں کے لیے
آرزو ہے کچھ اسی چشم تماشا کی مجھے
بستہ رنگ خصوصیت نہ ہو میری زباں
نوع انساں قوم ہو میری ، وطن میرا ، جہاں

۱- کلیات اقبال اردو ، ص ۴۳ -

عقدۂ اضداد کی کاوش نہ تڑپائے مجھے
حسن عشق انگیز ہر شے میں نظر آئے مجھے[1]

''انسان اور بزم قدرت'' میں خورشید درخشاں سے اس آرزو ، کا جواب یوں ملا تھا :

ہے ترے نور سے وابستہ مری بود نبود
باغباں ہے تری ہستی ، پئے گلزار وجود
آہ ! اے راز عیاں کے نہ سمجھنے والے
حلقۂ دام تمنا میں الجھنے والے
تو اگر اپنی حقیقت سے خبردار رہے
نہ سیہ روز رہے پھر نہ سیہ کار رہے[2]

کیا اس سوال و جواب میں فوق المحسوسات آفتاب ہے ، اپنی حقیقت سے خبردار رہنے اور سیہ روزی و سیہ کاری کے خاتمے کے لیے جو ضیائے شعور اور چشم خرد کے لیے جو نور طلب کیا گیا تھا وہ کسی ایسے ''نیا شوالہ'' کی راہ دکھا سکتا تھا جو ہر شے سے اس کی زندگی (حیات اجتماعی) کا تقاضا ہی چھین لے اور اسے اس کی اجتماعی شناخت ہی سے محروم کر دے ؟ یا یہ کہ اقبال کا شعور خرد افروز ، اس حسن عشق انگیز کی رونمائی چاہتا تھا ، جو ہندوستانی دفتر امکاں کی یوں شیرازہ بندی کر سکے کہ ہر عنصر بجائے خود قائم ہو ، اپنے مقصد زندگی کی بجا آوری میں مکمل آزاد ، تا کہ کوئی کسی کی راہ میں رکاوٹ نہ بنے ، ٹھیک اسی طرح جس طرح کہ ہمالہ کے دامن میں ''بازی گاہ عناصر'' کا تماشا دیکھا اور دکھایا تھا - چونکہ اکثریتی قوم ہندو ، ہی اس راہ میں رکاوٹ تھی اس لیے اقبال نے ہندو برہمن کو مخاطب کیا ، اور وہ بھی اس روایت کے حوالے سے جو ہندو مت کے بزرگوں کی تعلیمات میں موجود تھی - یہ ایک کھلی حقیقت ہے کہ امتداد زمانہ کے ساتھ کوئی بھی مذہب اپنی اصل پر نہیں رہتا ، انسانی فکری آمیزشیں روح مذہب کو فنا کرنے سے کبھی باز نہیں آئیں - یہی کچھ ہندو مت کے ساتھ بھی ہوا - گایتری اس کا بین ثبوت تھا - ''تیرے صنم کدے کے بت ہو گئے پرانے'' سے یہی مراد تھی ، اور اس حوالے ہی سے ''آ غیریت کے

۱- کلیات اقبال اردو ، ص ۴۹ -
۲- کلیات اقبال اردو ، ص ۵۵ -

پردے اک بار پھر اٹھا دیں'' کی دعوت دی گئی تھی - ۱۳ مئی ۱۹۱۳ء کی شام کو لاہور میں سر کشن پرشاد کے اعزاز میں پنجاب کے ہندوؤں اور مسلمانوں کا ایک مشترکہ اجلاس ہوا تھا، جس میں اقبال نے خطاب کیا تھا - اس خطاب کو منشی محمد دین فوق نے اپنے اخبار کی اشاعت ۲۸ جولائی میں ''ڈاکٹر اقبال اور ہندو مسلم اتحاد'' کے عنوان سے شائع کیا تھا - یہ تقریر اقبال کے ''نیا شوالہ'' کی نثری توضیح ہے - انھوں نے کہا :

''صاحبان ! پنجاب کے ہندو، مسلمانوں کے اتحاد کے سلسلے میں آج کا جلسہ یادگار رہے گا - اختلافات کا ناگوار مسئلہ اہلِ پنجاب کے اطمینان و سکون کا دشمن ہو رہا ہے، اور اگر غور سے دیکھا جائے تو اختلاف کی کوئی چنداں وجہ بھی نظر نہیں آتی - ہندوؤں کے مذہب، تاریخ، لٹریچر اور فلسفے سے بخوبی روشن اور ظاہر ہے کہ وہ غیر مذہب کے پیشواؤں کو عزت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں اور اس کی زبردست تائید فرماتے ہیں، اور اسی طرح مسلمانوں کے سرمایۂ حیات، قرآنِ مجید میں بھی یہی ہدایت پائی جاتی ہے - تو اختلاف کے کیا معنی ؟ اگر دونوں قومیں ایک دوسرے کی روایات سے آگاہ ہیں تو کسی کو ایک دوسرے سے شکایت نہیں ہو سکتی - اور اگر مغربی تعلیم جس کو مادی تعلیم کہا جاتا ہے، کی وجہ سے بے دینی شروع ہو گئی ہے اور اس کے باعث نہ کافر کفر میں پورا ہے نہ مسلمان، مسلمانی میں تو اس حالت میں بھی کوئی وجہ شکایت نہیں ہونی چاہیے - یہ تو وہی بات ہوئی :

ہوٹ ڈاسن نے بنایا میں نے اک مضمون لکھا
میرا مضموں تو نہ پھیلا اور جوتا چل گیا

اگر سیاسی اختلاف ہے تو میں کہوں گا دونوں کی حالت قابلِ رحم ہے، اب آہستہ آہستہ دونوں کو معلوم ہونے لگا ہے کہ اختلاف کی تہہ میں پولیٹیکل وجوہ بھی کوئی حیثیت نہیں رکھتے - جیسا جیسا ہندو، مسلمان، ملک کی حیثیت کو سمجھیں گے زیادہ سے زیادہ ایک دوسرے کے قریب آ جائیں گے -''[1]

---

۱ - اقبال بنام شاد (مقدمہ) ص ۳۰ -

اقبال کے اس خطاب میں جس مذہبی رواداری کا ذکر ہے ، ہندو برہمن کے بت اب اس سے دور جا پڑے تھے ۔ انھوں نے اپنوں سے بیر رکھنا سکھانا شروع کردیا تھا ۔ مسئلہ مذہبی نہ تھا ۔ مذہبی رواداری دونوں مذاہب کے اصل الاصول میں شامل تھی ۔ بلکہ مسئلہ تو آپس کی سیاسی برتری کا بھی نہ تھا ، دونوں کی حالت قابلِ رحم تھی ۔ کہ اب تو دونوں قومیں محکوم تھیں اور نہ صرف سیاسی اعتبار سے ایک جیسی تھیں بلکہ دونوں کے مذہب کو بھی خطرہ لاحق تھا ۔ مغربی تعلیم جو بے دینی پھیلا رہی تھی مذہبی فرقہ واریت اسی کا ثمر تھا ۔ اور اس سے اسی لادینیت کو تقویت مل رہی تھی ۔ یہی وہ ڈامن کا ہوٹ تھا جو آپس میں چل گیا اور ہم ہندوستان کے تاریخی مقام (تقدس) کی طرف سے مطلقاً غافل ہوکر آپس میں لڑ رہے ہیں ۔ حالانکہ اصل مسئلہ ''ملکی حیثیت'' کا تھا ۔ اقبال کا نیا شوالہ اسی ملکی حیثیت کی طرف متوجہ کرا رہا تھا جب کہا گیا تھا ۔ ع

''ہندوستان کا مجھ کو ہر ذرہ دیوتا ہے''

اس پر ذرا آگے اور تفصیل سے بات ہوگی ۔

سر کشن پرشاد نے جوابی تقریر میں اقبال ہی کے دو شعر پڑھنا ضروری سمجھا :

نظارۂ کہکشاں نے مجھ کو عجیب نکتہ یہ کل سجھایا
ہزار گردش رہی فلک کو مگر یہ تارے بہم رہے ہیں
قفس میں اے ہم صفیرا اگلی شکایتوں کی حکایتیں کیا
خزاں کا دورہ ہے اب چمن میں نہ تو رہا ہے نہ ہم رہے ہیں[۱]

سوال یہ ہے کہ آیا کہکشاں بنانے والے وہ تارے جو گردش فلکی کے دوران ہمیشہ بہم رہے ہیں اپنی انفرادیت کھو بیٹھتے ہیں یا اپنی انفرادیت پر قائم رہتے ہوئے ایک ایسی اجتماعیت کو جلوہ دیتے ہیں جو وسیع و بسیط پھنائے فلک میں نمایاں رہے اور گردشِ فلکی کے درمیان قائم و دائم ہو ۔ یہی کچھ اقبال نے ترانۂ ہندی میں ہندوستان کے حوالے سے کہا تھا ۔ حالانکہ ''صدیوں رہا ہے دشمن دورِ زماں ہمارا'' یہی بات نیا شوالہ میں تھی ''آوازہ'' اذاں کو

۱۔ اقبال بنام شاد (مقدمہ) ، ص ۲۱ ۔

ناقوس میں ملا دیں" ان ناقدینِ اقبال کے نزدیک اقبال کا بوقتِ انتخاب ان اشعار کا متروک قرار دینا ہی گویا اس نظریے سے انحراف ٹھہرا۔ حالانکہ ایسی کوئی بات نہ تھی۔ یہ خیال ایک اور نظم "نمودِ صبح" میں بخوبی ادا ہو گیا تھا اس لیے اقبال نے نیا شوالہ میں ان کی شمولیت ضروری نہیں سمجھی۔ وہ اس خیال سے منحرف نہیں ہوئے تھے۔ نہ ہوسکتے تھے جیسا کہ ۱۹۱۳ء کی درج بالا تقریر سے ثابت ہے۔ اصل مسئلہ ملکی حیثیت تھی جہاں کل کے حاکم و محکوم یکساں طور پر سیاسی و مذہبی، مشکلات کا شکار تھے۔ نیا شوالہ انہیں مشکلات کے حل کی سبیل تھی۔ اقبال نے خاکِ وطن کے اسی تقدس کی طرف ہندو کو متوجہ کیا تھا جس سے وہ بت بنے تھے جن کی پرستش میں ہندو طاق تھا۔ اقبال نے بت پرستوں کو خاک وطن کے تحفظ کے لیے یہ نکتہ سمجھانا چاہا تھا کہ یہ تقدس اسی وقت محفوظ رہ سکتا ہے جب یہاں کے سارے باشندے اپنے اجتماعی تحفظ کے لیے ہندوستان کے تحفظ کو ضروری سمجھنے لگیں۔ اور اس کا ایک ہی گر ہے اور وہ یہ کہ ہندوستان میں ایسی پریت کی فضا پیدا کی جائے کہ ہوا ناقوس و اذان کو یکساں طور پر برداشت کرنے کی صلاحیت پالے۔ جب یہ فضا قائم ہوگی تو باہمی مذہبی مناقشت جاتی رہے گی۔ سب کے سب غیریت کے پردے اٹھاکر، شانہ بشانہ کھڑے ہو جائیں گے تاکہ ہندوستان کی انوپ صورت سوتی کا تحفظ کیا جائے اور اس تیرتھ کو تمام تیرتھوں سے بلند رکھتے ہوئے اس کا کلس آسمان سے ملا دیا جائے۔ یہی وہ پریت کی نے ہے جو تمام اقوامِ ہند کو تحفظِ ہند کے میٹھے منتر مل کر گانے پر مجبور کرسکتی ہے۔ نظم "نمودِ صبح" مطبوعہ مخزن جون ۱۹۱۰ء ان مطالب کی تائید کرتی ہے:

مطلعِ خورشید میں مضمر ہے یوں مضمونِ صبح
جیسے خلوت گاہِ مینا میں شرابِ خوش گوار
ہے تہ دامانِ باد اختلاط انگیز صبح
شورش ناقوس آواز اذاں سے ہم کنار
جاگے کوئل کی اذاں سے طائران نغمہ سنج
ہے ترنم ریز قانون سحر کا تار تار[1]

۱۔ کلیات اقبال اردو، ص ۱۵۴۔

''نیا شوالہ'' اسی صبح آزادی کی نمود کا استعارہ تھا ۔ نمود صبح کی مسرت آفرینی اس مضمون میں ہے کہ اس کی ہوا اختلاط انگیز ہے ۔ جس کے دامن میں شورش ناقوس اور آواز اذاں ہم کنار ہے ۔ شورش ناقوس کو آواز اذاں میں ملانا اور کوئی جدید نغمہ تیار کرنا مقصود نہ تھا جیسا کہ ڈاکٹر وحید قریشی کو وہم ہوا ۔ بلکہ مقصود یہ تھا کہ فضا آواز اذاں اور شور ناقوس سے برابر گونجتی رہی ہے اور ایک آواز دوسری آواز کو دبانے کا نہ سوچے ۔ اس کی مزید توضیح ''نمود صبح'' کے درج بالا آخری شعر میں کردی گئی ہے ۔ جس طرح کوئل کی اذاں سے سارے مرغان چمن نغمہ سنج ہو جاتے ہیں اور قانون سحر کا تار تار ترنم ریز ہو جاتا ہے ۔ اسی طرح ۔ الوپ صورت مورتی ، ہندوستان کی حریت ایسی عام ہو کہ آواز اذاں اور شورش ناقوس ۔ اس کے تحفظ میں ایک ہو جاتے ۔ کیا کوئل کی اذاں سے نوع بنوع مرغان نغمہ سنج کی ترنم ریزی میں ان طائران نغمہ سنج کا کوئل یا کوئل کا اپنے تشخص سے دست بردار ہو جانا بھی شامل ہوتا ہے ؟ ظاہر ہے ہرگز نہیں ۔ اندریں صورت ناقدین اقبال کے خیالات کو محض التباس ہی تسلیم کرنا پڑتا ہے جن کا فکر اقبال سے دور کا بھی تعلق نہیں ۔ اقبال دھرموں کو نہیں ، دھرموں کے بکھیڑوں کو حریت کی نرگن اگنی میں جلانا چاہتے تھے ۔ یہی وہ بکھیڑے تھے جو مذہبی منافرت کی آگ بھڑکا کر ملکی عروج کے لیے ہم نوا ہونے کی راہ میں حائل تھے ۔ یہی مذہبی منافرت تھی جو واعظ کے وعظوں اور برہمن کے افسانوں کا اصل موضوع تھی ۔ ان سے قطع نظر کرنا ہی ، ''بردوار دل'' کی اس ویرانی کا علاج تھا جو مذہبی منافرت نے پھیلا رکھی تھی ۔ یہ ''نیا شوالہ'' در اصل ''ہردوار دل'' میں قائم ہونا تھا جو ویران ہو چکا تھا اور اس کی ویرانی حریت کی نرگن اگنی روشن کر کے ہی دور کی جا سکتی تھی ۔ تا کہ اس میں مذہبی تعصب کی ظلمت کا گذر ہی نہ ہو ۔ بلکہ تمام ملتیں ہندوستان کی حفاظت میں اس طرح ہم آواز ہو جائیں جس طرح ''قانون'' کے مختلف الآواز ، تار ، اپنے اپنے طبعی زیروبم سے ایک ہی متحدہ لے پیدا کرتے ہیں ۔ ہندوستان میں مکمل مذہبی آزادی سے اتحاد کی ایسی ہی لے ، ایسی صبح درخشاں کی نمود ، اقبال کی آرزو تھی ۔

''شعاع آمید'' دور آخر کی نظم ہے ۔ جس پر دور اول کی مفروضہ چھاپ لگانا ممکن نہیں ۔ یہ نظم اسی قانون کے دو تاروں کے تشنۂ مضراب ہونے پر

اظہار افسوس سے عبارت ہے۔ حالانکہ فطرت ہندوستان کے دکھوں کے حل کے لیے ابھی ہی ''نمود صبح'' کا اشارہ کر رہی ہے۔ ملاحظہ ہو خاک ہند کا تقدس:

خاور کی امیدوں کا یہی خاک ہے مرکز
اقبال کے اشکوں سے یہی خاک ہے سیراب
جس ساز کے نغموں سے حرارت تھی دلوں میں
محفل کا وہی ساز ہے بیگانۂ مضراب
بت خانے کے دروازے پہ سوتا ہے برہمن
تقدیر کو روتا ہے مسلماں تہ محراب
مشرق سے ہو بیزار نہ مغرب سے حذر کر
فطرت کا اشارہ ہے کہ ہر شب کو سحر کر[1]

اپنے اپنے معبدوں میں بے عملی کا شاہکار بن کر بیٹھنا اور اصل الاصول مذہب، توحید و وحدت سے غافل ہو جانا، شب غلامی کو تو سحر کرنے سے رہا۔ حالانکہ خاک ہند سے پورے ایشیا کی تقدیر وابستہ ہے لیکن بدنصیبی سے قانون ہند کے دو تار، ہندو مسلم، ایسے مضراب کو ترس رہے ہیں جس کی ضرب انہیں متحد الآواز کر دے۔ بصورت دیگر ہندوستان کی شب غلامی کا سحر ہونا ممکن نہیں۔ کیا قانون کے تار جب بجتے ہیں اور مضراب ان کی لے کو ایک ہی ترنم میں پرو لیتا ہے تو اس میں ساز کے تاروں کا اپنی شخصی اور طبعی آواز سے دست بردار ہو جانا بھی شامل ہوتا ہے۔ یا یہ کہ مشترکہ مقصد کے لیے ہم آواز ہو جانے کے باوجود ہر تار کا ذاتی تشخص بہر حال قائم رہتا ہے۔ اقبال کے ''نیا شوالہ'' میں ''آوازۂ اذاں کو ناقوس میں ملا دیں'' سے یہی مقصود تھا اور یہ فکر اتنی پختہ اور دیرپا تھی کہ ''ضرب کلیم'' ابھی اس سے خالی نہیں رہی۔ اس لیے کہ یہ بات پکی تھی کہ: ع

دھرتی کے باسیوں کی مکتی پریت میں ہے

یہی کچھ ہمالہ کی منظری دلکشی اور دیرینہ روزی کے نشان سے پاک جوانی کا راز تھا۔ یہی کچھ اقبال نے ترانۂ ہندی، میں بیان کرنا چاہا۔ یہی

۱۔ کلیات اقبال اردو (ضرب کلیم) ص، ۵۷۱۔

نیا شوالہ کا مقصود تھا - گویا اقبال روز اول ہی سے ہندوستان کے عمرانی مسئلہ کا حل ایسے اتحاد میں دیکھتے تھے جس میں متحدہ قوتیں ، انفرادی اجتماعی تشخص میں مستحکم ہوں - یہ ایک ایسے جماعتی اتحاد کا تخیل تھا جس میں فرد و جماعت اور جماعت و جماعت کے باہمی تعلق کی بھر پور وضاحت موجود تھی اور اقبال کی زیر بحث نظموں کے اسی کردار کے حوالے سے پروفیسر حمید احمد خاں بہر حال راہِ صواب پر تھے -

''ان نظموں میں اقبال کی عظمت بظاہر ہندوستان کے جغرافیے میں محدود معلوم ہوتی ہے مگر - - - - آن کا پس منظر ایک بے قید مقام معنویت سے چمک رہا ہے - کہیں کوئی جھٹکا نہیں کوئی نا گہانی زلزلہ نہیں جو ہمیں ایک منزل سے گھسیٹ کر دوسری منزل میں لے جاتا ہو - اقبال نے ۱۹۰۵ء میں ''سچ کہہ دوں اے برہمن گر تو برا نہ مانے'' کے الفاظ کے ساتھ ایک نیا لہجہ ہی اختیار نہیں کیا ، اجتماعی شعور کا وہ باب کھولا جو کچھ عرصہ پہلے بند تھا - نیا شوالہ میں زندگی کی لرزش محسوس ہوتی ہے جو اعلان کرتی ہے کہ فرد کو جماعت میں ضم کرنے کے اس ابتدائی تجربہ کے ذریعے اقبال نے اپنا مقصد زندگی پا لیا - جس وقت شاعر کی روح اس نظم میں امڈ آئی تو زمانے نے دیکھ لیا کہ اُس کے دست و بازو میں ضرب کلیم کی صلاحیت پیدا ہوگئی'' -

حقیقت یہ ہے کہ یہ ''بے قید مقام معنویت ، جو نیا شوالہ کے پس منظر میں چمک رہی تھی ، فکر اقبال اُس سے ''ہمالہ'' ہی کے زمانے سے منور تھی - ''اسرار خودی'' فی الحقیقت ، اُسی ''عیش دوام'' کے راز کی پردہ کشائی تھی جس نے ہمالہ کی عمر رفتہ کو عہد کہن کی اک آن بنا دیا تھا - اور اُس کی زمیں پیوستگی کو آسماں کی ہمسائگی دے رکھی تھی -

سِرِ عیش جاوداں خواہی ، بیا | ہم زمیں ، ہم آسماں خواہی ، بیا

بس فرق اتنا تھا کہ یہ زمیں پیوست فلک رسی ، جادۂ ہمالہ کے مقابلے میں شمشاد کی طرح ارتقا پذیر تھی :

پا بہ گل مانند شمشادش کند | دست و پا بندد کہ آزادش کند[1]

---

۱ - کلیات اقبال فارسی ، ص ۸۷ -

زندہ ہر کثرت ز بند وحدت است   وحدتِ مسلم ز دینِ فطرت است[1]

لیکن یہ بھی نا قابلِ تردید حقیقت ہے کہ اقبال کبھی اس ''یوسفِ مطلق کو مقید'' کرنے کے روادار نہیں ہوئے۔ اسرار خودی بھی ہندو کو ''نیا شوالہ'' کی تعمیر کی دعوت سے خالی نہیں۔ وہ ہندو سے مخاطب ہوتے ہیں:

تا شدی آوازۂ صحرا و دشت   فکرِ بے باک تو از گردوں گذشت
گفت شیخ اے طائرِ چرخ بلند   اندکے عہدِ وفا با خاک ہند
مرد چوں شمع خودی اندر وجود   از خیالِ آسمان پیما، چہ سود
من نگویم از بتاں بیزار شو   کافری، شائستۂ زنار شو
گرز جمعیت حیاتِ ملت است   کفر ہم سرمایۂ جمعیت است
تو کہ ہم در کافری کامل نہ ای   در خورِ طوفِ حریم دل نہ ای
ماندہ ایم از جادۂ تسلیم دور   تو ز آزر من ز ابراہیم دور
اے امانت دار تہذیبِ کہن   پشت پا بر مسلک آبا مزن

از گِلِ خود آدمے تعمیر کن
بہر آدم، عالمے تعمیر کن[2]

مثنوی اسرار خودی کا یہ انتخاب، ڈاکٹر منہا اور وحید قریشی کے ہر الزام کا شافی جواب ہے۔ ''من نگویم از بتاں بیزار شو'' یعنی اقبال نہ تو ہندو کی بت پرستی کا مخالف ہے نہ اسے ترک بت پرستی کی تعلیم دیتا ہے۔ ان کی نگاہ تو ''بہر آدم عالمے تعمیر کن'' پر ہے۔ وہ ''نیا شوالہ'' جو ہندو مسلم اتحاد کی صورت میں تعمیر ہو سکتا ہے، جو ہندو مت کی روایت ہے۔ لیکن ہندو تہذیب کہن کا امانت دار ہونے کے دعوے کے ساتھ اپنے اس آبائی مسلک، مذہبی رواداری سے منہ موڑ چکا ہے۔ نیا شوالہ میں غیریت کے پردے اٹھا کر نقش دوئی مٹانے سے یہی مراد تھی۔ ہندو اپنے فلسفہ پر تو نازاں تھا مگر اس خیال آسماں پیما کا کیا فائدہ، جو سرزمین قیام سے نا آشنا ہو۔ ''اندکے عہد وفا با خاک ہند'' اور یہی مفہوم تھا ''خاک وطن کا مجھ کو ہر ذرہ دیوتا ہے'' کا۔ اقبال خاک وطن کے تقدس سے کب محروم رہا۔ وہ تو ''جاوید نامہ'' میں

۱۔ کلیات اقبال فارسی، ص ۱۰۳۔
۲۔ اقبال بنام شاد، ص ۸۳-۸۴۔

بھی ہندوستان کے غداروں کے دردناک انجام سے غافل نہیں رہا۔ ہندوستان کو انھوں نے ''خورے پاک زاد'' کہا ہے اور ''با چنیں خوبی نصیبش طوق و بند'' کا سبب ، ''ہندیاں بیگانہ از ناموس ہند'' بتایا ہے[1]۔ بس ''انوپ صورت مورتی'' کو ''ہردوار دل'' میں سجانا ، اور مندر میں پجاریوں کا آواز اذاں کو شورش ناقوس میں ملاتے ہوئے آنا ، در اصل اسی ''ناموس ہند'' کے تحفظ کی طرف متوجہ کرانا تھا۔ مگر نفرت نے ہردوار دل کو سونا کردیا تھا۔ ہندو ''طوف حریم دل'' کے لائق ہی نہیں رہا تھا۔ وجہ اس کی ایک ہی تھی ''مغربی لادینی'' جس نے مسلمان کو مسلمان ، اور ہندو کو ہندو ہی نہ رہنے دیا تھا۔ صرف تعصب کی آگ کا نام ناموس مذہب و وطن کی حفاظت ٹھہرا تھا :

ماندہ ایم از جادۂ تسلیم دور   تو ز آزر من ز ابراہیم دور

چنانچہ جب عناصر ترکیبی اپنی اپنی تقدیر سے غافل ہو گئے تو ہمالہ کی وہ خوش منظری ، وہ عیش دوام ، وہ پا بہ گل فلک ہمسائیگی ، کہاں سے آتی۔ ''کثرت میں وحدت'' عناصر کے اپنی تقدیر میں کمال استغراق کے بغیر ہاتھ نہ آسکتی ہے نہ آتی ہے ، اور ہندوستان کا اصل مسئلہ ہی یہ تھا۔ آل انڈیا مسلم کانفرنس ۱۹۳۲ع کے صدارتی خطبہ میں اقبال نے اس کا ذکر بھی کر دیا تھا :

''قدیم ہندی مفکرین کا مسئلہ یہ تھا کہ کس طرح وحدت ، اپنی وحدت کو نقصان پہنچائے بغیر کثرت میں بٹ گئی۔ مگر آج یہ مسئلہ ، ہمارے سیاسی مسائل کے حوالے سے بالکل برعکس ہے ، ہمیں یہ حل نکالنا ہے کہ کثرت کو بغیر کسی نقصان کے کیسے وحدت آشنا کیا جائے۔''[2]

اقبال نے ''ہمالہ'' کی 'بازی گاہ عناصر' کا راز ، بہت پہلے جان لیا تھا ''دل سمجھتا ہے تری آواز کو'' ہندوستان میں ہمالہ جیسا خوش منظر نیا شوالہ تبھی تعمیر ہو سکتا تھا جب اس کے تشکیلی عناصر ، اپنی اپنی اجتماعی تقدیر ، میں کمال استغراق سے عہدہ برآ ہو جائیں اور یہاں یہ حال کہ ہندو ، آزری میں اور مسلمان براہیمی میں کامل نہ تھا ، ورنہ یہ اتحاد ناممکن نہ تھا۔ حیات ملی کا راز ہر قوم کی خود اختیار کردہ اجتماعی تقدیر میں کمال استغراق (عشق) میں مضمر

---

۱ - کلیات اقبال فارسی - ص ۲۳۱ - ۲۳۲ -

۲ - Thoughts and Reflections of Iqbal, p - 197.

ہے ۔ اس ضمن میں کفر و اسلام کی بھی کوئی تخصیص نہیں ۔ کافری ہو یا اسلام بہرحال سرمایہ' جمعیت بن سکتی ہے ۔[1] اور ان جمعیتوں کے اتحاد کے لیے کسی مشترکہ غرض ، چاہے وہ مادی ہی کیوں نہ ہو جیسا کہ ''ہندوستان کی آزادی'' اہل ہند کا مشترکہ مقصد تھا ، کی ضرورت تھی ، لیکن جب دونوں ملتیں صرف زبانی کلامی دعووں پر زندہ تھیں تو ایسے اتحاد کا امکان کب تھا[2] ۔ ایسے میں کسی بھی اتحاد کی کوشش ، کمزور اقلیتوں کے اجتماعی تشخص کے لیے

---

۱ - اس کی تفصیل کے لیے عمرانیات کے نامور عالم علامہ ابن خلدون کے مقدمہ کا یہ اقتباس شاید مفید رہے :

''انسانی حیات ان اصول و قواعد سے بھی قائم رہتی ہے ، جن کو حاکم وقت خود وضع کر لیتا ہے ، اور عصبیت کی قوت کے بل پر انہیں لوگوں پر جاری کر دیتا ہے ، اور اپنے خود ساختہ قوانین پر انہیں چلاتا ہے ۔ چنانچہ دنیا میں اہل کتاب اور انبیاء کو ماننے والے تھوڑے ہیں اور مشرک جن کے پاس کتاب نہیں بہت ہیں ، اور ساتھ ہی ان کی بڑی بڑی حکومتیں بھی ہیں اور عظیم آثار بھی ۔ زندگی اور وجود کا تو ذکر ہی کیا ، اس زمانے میں بھی اقالیم منحرفہ (شمال و جنوب میں ان کی حکومتیں موجود ہیں حالانکہ وہ نبوت سے آزاد ہیں اور کسی نبی کو نہیں مانتے اور آسے ممتنع سمجھتے ہیں ۔ اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ وجوب نبوت پر حکماء کی یہ عقلی دلیل غلط ہے ، کیونکہ عقلی رو سے یہ دلیل نبوت کی مقتضی نہیں ۔ اس لیے ضرورت نبوت پر دلیل محض شرعی ہے جیسا کہ سلف کی رائے ہے ۔''
(مقدمہ ابن خلدون ۲۲۲)

حضرت علامہ اقبال کا کفر ہم سرمایہ' جمعیت اسی حوالے سے تھا لیکن یہ حتمی بات نہیں ۔ اسلام ایسے ہی خود وضع کردہ نظامات کے نقائص کا حل ہے ، جیسا کہ متن میں اقبال کے حوالے سے معلوم ہو گا ۔

۲ - اس ذیل میں شاہ مراد متوفی ۱۷۰۲ع کی ایک نظم کے دو شعر دلچسپی سے خالی نہ ہوں گے :

ملاں ہو کے علم نہ جانے آچی بانگ سناوں کیا
بھمن ہو کے بید نہ جانے متھے تلک لگوں کیا

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

سم قاتل ہوتی ہے ۔ سید احمد خاں مرحوم نے یہ حقیقت جیسا کہ شروع میں عرض کیا گیا ۱۸۸۳ء میں ایجسلیٹو کونسل کی وساطت سے بیان کر دی تھی ۔ چنانچہ ''نیا شوالہ'' کی تعمیر کے لیے ضروری تھا کہ ہر دو اقوام اپنا اجتماعی تشخص الگ الگ قائم کریں ۔ یہ اقبال کی فکر کا انحراف زاویہ نہ تھا بلکہ اسی فکر کا تسلسل تھا ۔ اور اس سلسلے کی کڑیاں اقبال کے دم واپسیں تک جاتی ہیں ۔ ۱۹ دسمبر ۱۹۲۹ء کو اقبال نے برکت علی اسلامیہ ہال کے جلسے میں آئندہ گول میز کانفرنس میں جانے سے پہلے جن ضروری اقدامات کی طرف متوجہ کیا تھا ان میں سے ایک بنیادی ضرورت یہی تھی :

''انگلستان متحد ہوگا ، ہندوستان کو بھی متحد ہونا چاہیے اور متحدہ ہندوستان کو انگلستان کا مقابلہ کرنا چاہیے ۔ پہلے مسلمان آپس میں اتحاد کریں پھر ہندو مسلم اتحاد ہوگا'' ۔

حقیقت یہ ہے کہ اسی ایک ضرورت کا فقدان ہی گول میز کانفرنس کی ناکامی کا اصل سبب تھا ۔ ۱۹۰۶ء میں اقبال نے اسی ضرورت کا احساس دلایا تھا ۔ اُن کی دو نظمیں ''چاند اور تارے'' اور ''ستارہ'' اس تصور کے بنیادی حوالے ہیں اور نظم ''دو ستارے'' اس کا کھلا اعلان ۔ اپریل ۱۹۰۶ء کے شمارۂ مخزن میں اقبال کی جو غزل شائع ہوئی وہ ''ہندو مسلم اتحاد'' کے لیے ''رنگ و بو کے پیمان'' کی شرط رکھتی تھی :

ریاضِ ہستی کے ذرے ذرے سے ہے محبت کا جلوہ پیدا
حقیقت گل کو تو جو دیکھے تو یہ بھی پیماں ہے رنگ و بو کا

''حقیقت گل'' رنگ و بو کا پیماں ہے ۔ ظاہر ہے اس پیمانِ رفاقت میں رنگ یا بو کے شخصی زیاں کا تصور موجود نہیں ۔ مخزن نومبر ۱۹۰۶ء میں اقبال کی

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

جوگی ہو کے جگت نہ جانے جھوٹے کن پڑواون کیا
جس بیڑی وچ ونجھ نہ چپا اُس بیڑی چڑ جاون کیا

یہی مراد تھی اقبال کی ''واعظ کے وعظ چھوڑے ترے فسانے'' سے ۔

۱۔ گفتار اقبال ، ص ۱۰۶ ۔

نظم ''چاند اور تارے'' شائع ہوئی - جس میں چاند ، تاروں کے اس استفسار کے جواب میں کہ :

ہوگا کبھی ختم یہ سفر کیا　　منزل کبھی آئے گی نظر کیا؟[۱]

بتاتا ہے : اے مزرعِ شب کے خوشہ چینو ! (معروضی حالات میں اس سے بہتر استعارہ کہاں ممکن تھا) زندگی مسلسل سفر کا نام ہے اس راہ میں مقام بے محل ہے - جو رکا ، کچلا گیا - کیونکہ قرار میں اجل پوشیدہ ہے - نظم ''ستارہ'' میں ، جو ارشاد ہوتا ہے علم نجوم میں ہم قِران ، ستاروں کے نظرات کا اصول اس کی تائید کرتا ہے :

چمکنے والے مسافر ! عجب یہ بستی ہے
جو اوج ایک کا ہے دوسرے کی پستی ہے[۲]

مگر نظم ''دو ستارے'' ایک ہی قران میں تقدیراً جمع ہو جانے والے دو ستاروں کے اس خواب کو کہ یہ وصل ، وصلِ مدام ٹھہرے اس ''انجام خرام'' کو غیر فطری بتاتی ہے ، وصال کی یہی تمنا پیغام فراق تھی - کیونکہ یہ فطرت کا اٹل اصول ہے :

گردش تاروں کا ہے مقدر　　ہر ایک کی راہ ہے مقرر
ہے خواب ، ثباتِ آشنائی　　آئین جہاں کا ہے جدائی[۳]

یہ کھلے اعلانات در اصل ۱۹۰۶ع کے شملہ وفد کی طرف سے وائسرائے کو اس بات پر آمادہ کرنے میں کامیابی کا نتیجہ تھے کہ :

''مسلمانان ہند کو محض ایک اقلیت نہ گردانا جائے بلکہ قوم کے اندر قوم سمجھا جائے جس کے حقوق اور ذمہ داری کا تحفظ دستور کے اندر ہو''[۴] -

اقبال کا ''نیا شوالہ'' بھی تو ہندو سے یہی مطالبہ کرتا تھا کہ مسلمانوں کو اُمۃ مع الھنود ، تسلیم کرلیا جائے - چونکہ یہی اقبال کی آرزو تھی اس لیے اس خبر نے جہاں انہیں اس دردِ محرومی سے نجات دلا دی جو 'کسی محرم'' کے لہ

---

۱ ، ۲ ، ۳ - کلیات اقبال اردو ، ص ۱۱۹ ، ۱۲۷ ، ۱۲۸ -
۴ - بر عظم پاک و ہند کی ملت اسلامیہ ، ص ۳۰۹ ، بحوالہ "The Memories of Agha Khan" The world Enough and Time (N.Y)1954. P. 122

ملنے کی وجہ سے تھا وہاں اب انھیں اپنی فکر عام کرنے کے مواقع کی توقع بھی بندھی۔ چنانچہ ، ''مارچ ۱۹۰۷ع'' کے تحت عنوان ، ''زمانہ آیا ہے بے حجابی کا عام دیدار یار ہوگا'' کے شادیانے کے ساتھ اقبال نے یہ کہنے میں بھی تأمل نہ کیا کہ اب مغربی نظریہ قومیت کا شیرازہ بکھر رہا ہے :

''تمھاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ خودکشی کرے گی''
جو شاخ نازک پہ آشیانہ بنے گا نا پائیدار ہو گا[1]

اب اقبال کو رازداروں کی کمی کی شکایت نہ رہی تھی۔ اور اُن کے افکار کو سمجھنے والوں کی ایک جماعت اسی مرکز سے طلوع ہوچکی تھی جسے سید احمد خاں نے قائم کیا تھا۔ نظم ''وصال'' اسی مسرت کی آئینہ دار تھی :

اب تاثر کے جہاں میں وہ پریشانی نہیں
اہل گلشن پر گراں ، میری غزل خوانی نہیں[2]

اس شعر کے ہوتے ہوئے اس نظم کو کسی اور ''یاس یا آس واقعہ'' سے منسوب کرنا ، حقائق کو جھٹلانا ہے۔ یوں اقبال نے ''ہمالہ'' پر طور کے حوالے سے جو خواب دیکھا تھا ، اب وہ اُس کی تعبیر کے لیے کوشاں ہوگئے۔ یہاں تک کہ خود مسلم لیگی رہنما بھی جہاں ''رکے'' اقبال کی ''بانگ درا'' انھیں ایک بار پھر ''جادہ پیما'' کرنے کے کام آئی۔ تاہم اس حقیقت سے انکار ممکن نہیں کہ اقبال ''ہندوستان کی حیثیت'' سے کبھی غافل نہیں رہے۔ اپنے مشہور خطبۂ الہ آباد ۱۹۳۰ع میں جو بات انھوں نے کہی وہی بات موت سے کچھ دن پہلے ''سید حسین احمد مدنی'' کے جواب میں دہرائی۔ وہ یہ بات اول روز سے کہتے چلے آئے تھے۔ ''نیا شوالہ'' اسی مطالبہ سے عبارت تھا۔ (ملت کا دفاع اور ہندوستانی کی آزادی کے لیے اتحاد) :

''اگر فرقہ وارانہ امور کے ایک مستقل تصفیہ کے لیے اس بنیادی اصول کو تسلیم کرلیا جائے کہ مسلمانانِ ہند کو اپنی روایات و تمدن کے ماتحت اس ملک میں آزادانہ نشو و نما کا حق حاصل ہے تو وہ اپنے وطن کی آزادی کے لیے بڑی سے بڑی قربانی سے بھی دریغ نہیں کریں گے''۔[3]

---

۱ ، ۲- کلیات اقبال اردو ص ۱۳۰ ، ۱۲۰۔
۳- Thoughts and Reflections of Iqbal p. 169.

لیکن "آزادیٔ ہند" اگر مسلم تشخص کی موت پر حاصل ہو تو مسلمان اس آزادی پر ہزار بار لعنت بھیجتے ہیں :

"مسلمان ہونے کی حیثیت سے انگریز کی غلامی کے بند توڑنا اور اس کے اقتدار کا خاتمہ کرنا ہمارا فرض ہے۔ اور اس آزادی سے ہمارا مقصد یہی نہیں کہ ہم آزاد ہو جائیں (جیسا کہ نیشنلسٹ مسلمانوں کا مقصد ہے) بلکہ ہمارا اول مقصد یہ ہے کہ اسلام قائم رہے اور مسلمان طاقتور بن جائے۔ اس لیے مسلمان کسی ایسی حکومت کے قیام میں مددگار نہیں ہو سکتا، جس کی بنیادیں انہیں اصولوں (لادینی نظریۂ مرکزیتِ وطن) پر ہوں جن پر انگریزی حکومت قائم ہے۔۔۔۔ مسلمان ایسی آزادیٔ وطن پر ہزار مرتبہ لعنت بھیجتا ہے۔ ایسی آزادی کی راہ میں لکھنا، بولنا، روپیہ صرف کرنا، لاٹھیاں کھانا، جیل جانا، گولی کا نشانہ بننا، سب کچھ حرام ہے"۔[1]

ہندوستان کی جدوجہد آزادی کی تاریخ گواہ ہے اور متونِ اقبال اس کا منہ بولتا ثبوت، کہ نظم ہمالہ سے محمد علی جناح کے نام اقبال کے زمانہ آخر کے خطوط تک، فکر اقبال کا محوری نقطہ، ہندوستان کے اندر ایک ایسی پر امن فضا کا حصول رہا جس میں ہندوستان کی آزادی اور اقوامِ ہند کے انفرادی اجتماعی تشخص کا تحفظ یکساں اہمیت رکھتے تھے بلکہ آزادی سے بھی اُن کی مراد انفرادی اجتماعی تشخص کا تحفظ تھا۔

رائل کمیشن کے مقاطعہ و تعاون، کے حوالے سے پنجاب پراونشل لیگ کے ترجمان کی حیثیت میں اپنے بیان مطبوعہ انقلاب ۱۸ نومبر ۱۹۲۷ء میں اقبال نے دو ٹوک لفظوں میں واضح کیا تھا :

"اس ملک کی قلیل التعداد جماعتوں کو رائل کمیشن کی آمد سے بڑھ کر اپنے اندیشے اپنی امیدیں اور اپنے مقاصد ظاہر کرنے کا کوئی اور موقع نہیں مل سکتا۔ میری رائے میں اُن کا مقصد یہ ہے کہ اپنی اپنی تہذیبوں کے مطابق نشو و ارتقا حاصل کریں۔ یہ مقصد پورا ہونا چاہیے خواہ

۱- مقالات اقبال، ص ۲۷۱ -

مغرب کے دستوری اصول سے حاصل ہو یا کسی دوسرے ذریعے سے جو وقت کے مطابق ہو اور لوگوں کی ضرورت پوری کرے"۔[۱]

"نیا شوالہ" اسی آرزو ، اسی مقصد اور ایسے ہی جدید معاشرتی نظام کی علامت تھا ۔ جب وقت کے مطابق اس ضرورت کی تکمیل تقسیم ہند ہی کی صورت میں ناگزیر ہو گئی اور ۱۴ اگست ۱۹۴۷ء کو دنیا کے نقشے پر جو نقش سبز ابھرا وہ اقبال ہی کے اسی تخیل کی تعبیر تھا ۔ وہ "نیا شوالہ" جہاں اکثریت ، اقلیت کے تمام مفادات کی محافظ ہے ۔ کیا پاکستان کی اقلیتوں کو مکمل مذہبی آزادی دیے بغیر پاکستان کو پاکستان کے جغرافیائی استحکام کا پاس دار بنایا جاسکتا ہے ؟ اور آیا مکمل مذہبی آزادی کی شرط پوری ہونے کے بعد کسی اقلیت کو بحیثیت جماعت یا اُن کے کسی نمائندے کو یہ حق دیا جاسکتا ہے کہ وہ پاکستان کے جغرافیائی تقدس سے غافل ہو جائے ؟ اگر نہیں اور یقیناً نہیں ، تو کیوں ؟ کیا اس کی دلیل اس کے علاوہ کوئی اور ہے کہ اب پاکستان اور کسی بھی پاکستانی ملت کے درمیان کوئی مغائرت نہیں رہی اور دونوں ایک دوسرے کے لیے لازم و ملزوم ہو گئے ہیں — بلکہ اب تو معاملات اس سے بھی آگے بڑھ گئے ہیں ۔ پاکستان میں جداگانہ انتخابات کا اہتمام بھی کر لیا گیا ہے جو مفکر پاکستان کے نزدیک مغربی نظریہ' قومیت سے متناقض نہیں ہے ۔[۲]

کیا اب بھی اقبال کے "نیا شوالہ" کے ناقدین اس الزام میں حق بجانب ہیں کہ :

"علامہ اقبال نے پہلی بار مغربی قومیت کو تہذیبی بنیاد فراہم کردی ۔ اُن کی فکری نہج کا یہ روپ جغرافیائی حدود کو تقدس اور پرستش کا رنگ دے دیتا ہے اور خاک وطن ایک مشترکہ دیوتا کی شکل میں ابھرتی ہے"۔[۳]

۱۔ اقبال ایوان اسمبلی میں ، ص ۵۹ ۔

۲۔ خطوط اقبال ، ص ۲۲۱ ۔ حضرت علامہ اقبال نے ایڈیٹر ہمدم ، لکھنؤ کے نام ۱ اکتوبر ۱۹۳۲ میں لکھا "مجھے اس بات کا کامل یقین ہے کہ ابھی ایک عرصہ تک مسلمانان ہند کا مستقبل جداگانہ انتخابات سے وابستہ ہے ۔ میرے نزدیک جداگانہ انتخاب قومیت کے مغربی تصور سے بھی رجو ایک روحانی بیماری ہے) متناقض نہیں ۔ اور اس کے باوجود ہندی اقوام میں اتحاد یک جہتی پیدا ہو سکتی ہے"۔

۳۔ اقبال اور پاکستانی قومیت ، ص ۴۹ ۔

مسعود احمد راہی

برصغیر میں مسلم تشخص اور اقبال

(۱)

برصغیر پاک و ہند میں مسلم قوم ایک طویل عہد تک حکمران رہی، مسلمان برصغیر میں فاتح کی حیثیت سے داخل اور ایک منفرد کلچر اور مذہب کے ساتھ تقریباً ایک ہزار سال تک حکمران رہے۔ اس طویل عہدِ حکومت میں مسلم قوم کے عروج و زوال کی ایک طویل داستان ہے۔ مسلمان غالباً وہ واحد قوم ہے جو اس خطۂ ارض میں وارد ہونے کے بعد ہندوستانی معاشرے میں گم ہونے کی بجائے ایک منفرد حیثیت سے اس معاشرے میں زندہ رہی۔ مسلم قوم نے ہندوستانی معاشرے سے گہرے روابط استوار کرنے اور یہاں کے لوگوں کو اپنے مذہب میں داخل کرنے کے باوجود اپنا ایک منفرد تشخص قائم رکھا۔

مسلمانوں کے طویل عہدِ حکومت میں انھیں کبھی اپنے انفرادی تشخص کی خاطر جدوجہد نہیں کرنا پڑی، بلکہ حکمران ہونے کی وجہ سے انھیں اس بات میں کبھی دشواری محسوس نہیں ہوئی، کیونکہ ایک طرف مسلمان حکمرانوں کا رویہ اپنی ہندو رعایا کے ساتھ منصفانہ اور روادارانہ تھا اور دوسری طرف مسلم صوفیاء کے زیرِ اثر مسلم معاشرے میں وسیع النظری موجود تھی، جس کی وجہ سے ہندو قوم کے اندر انتہا پسندانہ نقطۂ نظر عام نہیں تھا۔ بلکہ ہندو مسلم معاشرے مشترکہ طور پر پروان چڑھتے رہے۔ مسلمان حکمرانوں نے بھی ہمیشہ رواداری کا مظاہرہ کیا اور ہندوؤں کو حکومت میں اہم مناصب پر فائز کیا۔

خاندان مغلیہ کے عہد میں جو برصغیر میں مسلم حکومت کا آخری خاندان تھا، پہلی مرتبہ مسلمانوں کو اپنے تشخص کے بارے میں سوچنا پڑا جب اکبر کے عہدِ حکومت میں مختلف بوالفضولیوں کا آغاز ہوا۔ جب اکبر نے رواداری میں انتہا کر دی اور دینِ اسلام کو مسخ کرنا شروع کر دیا، اس دور میں حضرت مجدد الف ثانی نے خصوصی طور پر مسلم تشخص کی بحالی کے لیے

جدوجہد کی اور بحیثیت مجموعی مسلم قوم کے رویے کو دیکھتے ہوئے مغل شہنشاہوں نے اکبر کی شروع کردہ بدعات کو ترک کر دیا ۔ اور اکبر کے جانشینوں بالخصوص عالمگیر کے عہد میں مسلم تشخص واضح طور پر ابھرا۔

اورنگ زیب عالمگیر کی وفات کے بعد رفتہ رفتہ مسلم قوم زوال پذیر ہوتی چلی گئی ، اورنگ زیب نے اگرچہ صحیح معنوں میں اسلامی حکومت قائم کرنے کی کاوش کی تھی لیکن مسلم معاشرہ اندر سے رفتہ رفتہ کھوکھلا ہوتا چلا جا رہا تھا ۔ اورنگ زیب کے جانشینوں میں وہ قابلیت اور اسلام کے ساتھ اخلاص موجود نہیں تھا جو خود اس میں موجود تھا اس لیے حکمران رفتہ رفتہ عیاش ہوتے چلے گئے اور ان کی تقلید میں رعایا بھی اسی راہ پر چلی ۔ ۱۷۰۷ع سے ۱۸۵۷ع تک مسلم قوم کی شکست و ریخت کا ایک عبرت ناک منظر ہے ۔ اس عہد میں مسلمان اپنے تشخص سے بیگانہ اور اپنے دین و مذہب سے بے پروا ہوتے چلے گئے اور ہندو قوم بیداری کی طرف بڑھتی رہی ۔ اس سارے عہد میں بہت سے مسلم حکمرانوں نے مسلمان قوم کی حیثیت کی بحالی کی جدوجہد کی لیکن زوال پذیر مسلم معاشرے کی پیدا کردہ ذہنیت نے انہیں کامیاب نہ ہونے دیا ۔ مرہٹہ قوم کے روپ میں ہندوؤں نے عروج حاصل کر لیا ۔

اس دور میں مسلمانوں کا عام اور حساس طبقہ ایک خوف اور پریشانی کے عالم میں زندہ رہتا تھا ۔ اگرچہ بہت سے علماء اور حساس مسلمانوں نے مسلمانوں کے اتحاد و تشخص کو بحال کرنے کی بہت کوشش کی لیکن اس گرتی ہوئی عمارت کو کسی طرح سنبھالا نہ جا سکا ۔ ایک طرف ہندو قوم اور دوسری طرف سمندر پار سے آنے والی اقوام نے رفتہ رفتہ مسلمانوں کو کچلنا شروع کر دیا ۔ خود مسلم قوم کے اندر غداروں اور عیاشوں کی ایک فوج پیدا ہو گئی جس نے غیر اقوام کے لیے ریشہ دوانیوں کے راستے کھول دیے ۔ اور بالآخر ۱۸۵۷ع کی جنگِ آزادی میں جب مسلم عوام نے سنبھلنے کی آخری کوشش کی تو ان کی یہ کوشش بھی ناکامی سے دوچار ہوئی اور یوں مسلم عہد کا زوال مکمل ہو گیا ۔

جنگِ آزادی کی ناکامی مسلمان قوم کے لیے شدید دھچکا تھا ۔ مسلمانوں نے اپنی سلطنت کی بحالی کے لیے مسلح راستہ اختیار کیا تھا جو ناکامی پر منتج ہوا اس جنگ کے نتیجے میں مسلم قوم کا بحیثیت قوم زندہ رہنا محال ہو گیا ۔ انگریز کے خیال میں اس جنگ کے محرک مسلمان ہی تھے لہذا انگریزوں نے مسلمان قائدین اور خود مسلمان عوام سے جی بھر کر انتقام لیا ۔

مسلم معاشرہ جو ایک طویل عرصے سے شکست و ریخت اور انتشار سے دوچار تھا اس جانکاہ حادثے سے مزید ٹوٹ پھوٹ کا شکار ہو گیا ، انگریزوں نے ہندوؤں کو مسلمانوں کے مقابلے میں ترجیح دی اور ہندو قوم بھی رفتہ رفتہ اپنے نئے آقاؤں کے ساتھ گھل مل گئی اور مسلمان ہر میدان میں اپنے مدمقابل یعنی ہندوؤں سے پیچھے رہتے گئے -

برصغیر کی طویل تاریخ میں مسلم قوم پر سب سے برا وقت یہی تھا - اس عہد میں انھیں بحیثیت قوم اپنی انفرادیت اور پہچان برقرار رکھنے میں شدید دشواریوں کا سامنا کرنا پڑا ایک طرف ہنود تھے جو گزشتہ ہزار سال تک مسلم حکمرانوں کی رعایا رہے تھے اور اب وہ نہایت تیزی سے غلبہ پا رہے تھے دوسری طرف انگریز قوم مسلمانوں کو اپنا اولین دشمن سمجھتی تھی کیونکہ اس نے اقتدار مسلمانوں ہی سے حاصل کیا تھا اور اس کو برصغیر پر قابض ہونے میں سب سے زیادہ رکاوٹ کا سامنا مسلم قوم کی طرف سے کرنا پڑا تھا - تیسری طرف خود مسلم قوم کا انتشار تھا - مسلمان رفتہ رفتہ آرام پرست زندگی گزارنے کے باعث اپنے روایتی اوصاف سے محروم ہو چکے تھے - قیادت کی نااہلی کے سبب سارے برصغیر میں چھوٹے چھوٹے مسلمان راہنما باہمی اختلافات کا شکار تھے ، اور یہ حکمران ایک دوسرے کے خلاف ریشہ دوانیوں میں مصروف رہتے - جس کی وجہ سے برصغیر کے مسلم عوام یکجہتی سے محروم ہو رہے تھے جو ملی تشخص کے لیے ایک لازمی چیز ہے -

اگرچہ اس عہد میں مختلف انداز میں مسلمان قوم کی بیداری کی کاوشیں ضرور ہوئیں لیکن بدلتے ہوئے وقت کے ساتھ وہ بارآور نہ ہو سکیں اور کچھ کوتاہیوں کے سبب ایسی تحریکیں اپنے مقاصد کے حصول میں ناکام ہوئیں - ۱۸۵۷ع کی جنگ آزادی کے بعد مسلم راہنماؤں نے اپنی سوچ کا زاویہ تبدیل کر دیا - سر سید احمد خاں وہ پہلے راہنما تھے جنھوں نے مسلم قوم کی بیداری کے لیے ایک نئے انداز میں سوچنا شروع کر دیا -

سر سید احمد خاں کی نظر زمانے کے بدلتے ہوئے حالات اور طرز فکر پر تھی ، انھوں نے اس بات کا عمیق نظر سے جائزہ لیا کہ مغربی اقوام جو کچھ ہی عرصہ قبل جہالت کے تیرہ و تار اندھیروں میں بھٹک رہی تھیں کس طرح اتنی طاقتور ہو گئیں کہ اپنے ملک سے اس قدر دور ایک غیر قوم کی شہنشاہیت

کو الٹ کر اس ملک پر قابض ہو جائیں ۔ سر سید نے گہرے غور و فکر کے بعد یہی اندازہ لگایا کہ یورپی اقوام محض اس لیے طاقتور ہو گئیں کہ انھوں نے علوم کی ترویج و ترقی پر توجہ صرف کی اور محض مذہب کے خود ساختہ جامد عقائد سے چمٹ کر نہیں رہیں بلکہ انھوں نے عقلی انداز فکر اپنایا اور اس طرح فطرت کی قوتوں کو تسخیر کر کے قوت حاصل کی ۔

سر سید نے اپنے انداز فکر سے مذہب کی اصلاح اور مسلم قوم کی ترقی اور اسے زوال سے نکالنے کا بیڑا اٹھایا ۔ انھوں نے مذہب کو عقلی انداز نظر سے پرکھا اور ساتھ ساتھ مسلمانوں کو جدید مغربی علوم سیکھنے کی ترغیب دلائی ۔ اگرچہ سر سید کو اس سلسلے میں شدید مخالفت کا سامنا کرنا پڑا لیکن ان کی اور ان کے رفقا کی پرخلوص مساعی رنگ لائیں اور رفتہ رفتہ مسلم قوم میں شعور کی لہر پیدا ہونا شروع ہو گئی ۔

سر سید کی تحریک وقت کے لحاظ سے ایک انقلاب آفریں تحریک تھی جس نے مسلم تشخص کی انفرادیت میں ایک بار پھر نئی لہر دوڑا دی ، اور مسلم قوم میں بحیثیت ایک الگ قوم متحد ہونے کا جذبہ پیدا ہوا ۔ لیکن سر سید کی فکر کے دو عناصر یعنی غیر ضروری عقلیت پرستی اور پھر مغرب کی تقلید نے خود اس تحریک کو یک طرفہ بنا دیا اور مسلمان ترقی کی طرف بڑھنے کےلیے آمادہ تو ہوگئے لیکن ان میں مغرب پرستی اور مذہب کےمعاملے میں آزاد خیالی نے مسلم قوم میں بحیثیت مجموعی سر سید کی فکر کے بارے میں تشکیکی عنصر پیدا کر دیا اور اسی کے رد عمل میں شبلی کی فکر نے بھی اہمیت اختیار کر لی ۔

علامہ اقبال نے ایک ایسے ہی دور میں آنکھ کھولی جب سر سید کی فکر نہایت تیزی سے مسلم قوم پر اثرانداز ہو رہی تھی ۔ اقبال کے اساتذہ سر سید کے ہم عصر تھے اور مولوی میر حسن کو سر سید سے گہری عقیدت تھی اقبال نے اسی دور میں شعور کی آنکھ کھولی اور وہ بھی سر سید سے متاثر ہوئے اور انھی کے طریقے کے مطابق جدید تعلیم حاصل کی ۔ یہ دور جس میں اقبال نے تعلیم کی منزلیں طے کیں سر سید کی فکر کے رد عمل کا دور تھا ، اور سر سید کی تحریک کے باوجود مسلمان باہم متحد ہونے اور کسی واضح سمت میں قدم بڑھانے کے بجائے منتشر اور فکری انتشار کا شکار تھے ، ہندوؤں نے انڈین نیشنل کانگرس کی صورت میں اپنے اتحاد کے لیے ایک پلیٹ فارم قائم کر لیا تھا لیکن مسلمان اس

قسم کے کسی پلیٹ فارم سے محروم تھے ، اقبال اسی دور میں شعور کی منزلیں طے کر رہے تھے ، سر سید کی تحریک کے باوجود مسلمانوں کے فکری انتشار کے اسباب کے بارے میں ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی لکھتے ہیں :

''سوال یہ ہے کہ انیسویں صدی میں سر سید کی مدبرانہ قیادت نے مسلمانوں میں قومی شعور بیدار کر کے انہیں ایک مرکز پر مجتمع کر دیا تو سر سید کے بعد مسلمانوں کا فکری اتحاد کیوں قائم نہ رہا ؟ بدیہی طور پر اس کے دو سبب ہیں اول یہ کہ سر سید کے دور میں انگریزوں سے مفاہمت ، حکومت پر اعتماد اور سیاسی تحریک سے اجتناب کی محتاط اور محفوظ پالیسی جو وقتی طور پر مسلمانوں کے لیے قرین مصلحت تھی بیسویں صدی کی نئی فضا اور نئے حالات میں فرسودہ اور ترمیم طلب ہو گئی جدید تعلیم کے ساتھ ساتھ آزادی اور جمہوریت کے تصورات عام ہو رہے تھے خصوصاً مسلم نوجوانوں کا حساس و باشعور طبقہ فکر و عمل کی نئی راہیں تلاش کر رہا تھا ۔ سر سید کے بعد جو قیادت سامنے آئی اس میں قوم کے لیے صحیح نصب العین متعین کرنے اور نوجوانوں کے جوش و خروش کو اس رخ پر ڈھالنے کی صلاحیت نہیں تھی ، دوم یہ کہ اگرچہ سرسید ، دونوں قوموں کے جداگانہ مفادات کے حوالے سے ، متحدہ قومیت کے تصور کی معقول تردید کر چکے تھے ، لیکن انہیں مغربی سیاست کے نظریہ' وطنیت سے واسطہ نہیں پڑا تھا کیونکہ ابھی تک اس نظریے کو سیاسی حربے کے طور پر استعمال نہیں کیا گیا تھا لیکن جب بیسویں صدی کے اوائل میں کانگرس والوں نے وطنیت کے ساز پر قومی وحدت کا دلکش نغمہ چھیڑا تو تعلیم یافتہ نوجوانوں کی اکثریت جو مغرب کے جمہوری اصول اور سیاسی نظریات سے ذہنی طور پر مرعوب تھی ان کی ہم نوائی کا دم بھرنے لگی ۔ حتیٰ کہ علمائے کرام بھی جو جذبہ' حریت اور انگریز دشمنی کے جوش میں کانگرس کے حامی تھے اسلامی قومیت اور وطنی قومیت میں امتیاز نہ کر سکے ، مختصر یہ کہ قدیم و جدید طبقے کے فضلاء اور دانش ور وطنیت کے سیاسی نصب العین اور اس کے مضمرات سے ناآشنا تھے ۔''

(شذرات فکر اقبال)

اس طویل اقتباس سے انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کے اوائل میں مسلمانوں کی فکری کیفیت کا اندازہ ہوتا ہے ۔ اسی دور میں علی گڑھ میں

اقبال نے "ملت اسلامیہ پر ایک عمرانی نظر" کے نام سے پیش کیا ، جس میں مسلمانوں کے تہذیبی و سیاسی مسائل کا جائزہ لیا - ۱۹۱۰ع کے بعد اقبال کی فکر مسلم قومیت کی سمت میں تیزی سے اڑھنے لگی - اقبال نے مسلمانوں کو ان کا شاندار ماضی یاد دلایا اور پھر انتہائی پرامید لہجے میں مسلمانوں کو خواب غفلت سے بیدار ہو کر ایک بار پھر ہنگامہ آرا ہونے پر آکسایا :

مسلم خوابیدہ اٹھ ، ہنگامہ آرا تو بھی ہو
وہ چمک اٹھا افق ، گرم تقاضا تو بھی ہو

۱۹۱۴ع میں اقبال کے فکر کی اولین نمائندہ تصنیف اسرار خودی شائع ہوئی جس میں انھوں نے فلسفۂ خودی پیش کیا ، فلسفۂ خودی کی فلسفیانہ یا فکری بنیادوں سے قطع نظر اس کا سیاسی پس منظر بھی موجود تھا - اقبال نے مسلمانوں کے زوال کے اسباب کا گہرا مطالعہ کرنے کے بعد ہی فلسفۂ خودی پیش کیا ، اس فلسفہ کا واضح مقصد مسلمانوں کو خوابیدہ حالت سے نکال کر مائل بہ پیکار کرنا تھا ، اس سلسلے میں اقبال نے ان تمام تصورات کی مذمت کی جن کی وجہ سے مسلمانوں میں جمود پیدا ہو گیا تھا ، یاس و حرمان ، مسلک گوسفندی جامد طرز فکر ، نفی خودی جیسے تصورات کو تنقید کا نشانہ بنایا ، اور اس کے ساتھ ، خودداری ، پرامید انداز فکر اور تحرک کو سراہا -

اس دور میں مسلم تشخص کی یافت اور اس کی انفرادیت کی خاطر سب سے مضبوط اور پراثر آواز اقبال ہی کی تھی ۔ اقبال نے چونکہ قدیم و جدید فکر کا گہری نظر سے مطالعہ کیا تھا اور وہ یورپی تہذیب سے بھی مکمل طور پر آگاہ تھے ، اس لیے انھوں نے نہایت مدلل انداز میں اپنی فکر کو پیش کیا ، وطنی قومیت کے خلاف آواز اٹھائی اور اسلامی قومیت کے تصور کو پھیلایا -

اقبال اگرچہ شاعر اور فلسفی تھے لیکن انھوں نے اپنی فکر کے مطابق مسلمانوں کے تشخص کی حفاظت کے لیے سیاسی محاذ پر بھی مسلمانوں کی راہنمائی کی - ۱۹۳۰ع میں خطبۂ الہ آباد جو مسلم لیگ کے سالانہ اجلاس میں خطبۂ صدارت کے طور پر دیا گیا اس خطبے میں انھوں نے مسلمانوں کے لیے ایک الگ ریاست کے قیام کا خیال پیش کیا ، اور اسی خیال کی بنیاد پر صرف سترہ سال بعد پاکستان کی اسلامی مملکت ظہور میں آ گئی - اس طرح گویا اقبال کی فکری جدوجہد اور کوشش عملی روپ میں برصغیر میں ظاہر ہو گئی - قیام پاکستان

میں اقبال کی فکر کو بنیادی حیثیت حاصل ہے ، اور اسی جدوجہد کا ثمر ہے جو انھوں نے مسلم تشخص کی بحالی کے لیے کی ۔

بر صغیر میں مسلمانوں کی جدید تاریخ کا جائزہ لیا جائے تو اقبال کی شخصیت شاید سب سے نمایاں حیثیت رکھتی ہے اور ہمیں اسلامی تشخص کی خاطر سب سے مضبوط اور مدلل آواز اقبال ہی سے سنائی دیتی ہے ۔ انھوں نے نہ صرف مغلوب اور غلام مسلمانوں کو جگایا بلکہ انھیں دائمی غلامی کے اندھے غار میں گرنے سے بچانے کے لیے نمایاں کردار ادا کیا ، اور انھیں اپنی تہذیب ، ثقافت اور اپنے مذہب کی حفاظت کا راستہ دکھایا ۔ بلاشبہ پاکستان اقبال کی غیر معمولی بصیرت کا مظہر ہے ۔

مولانا رومی کا فلسفۂ عشق و سرمستی

مولانا جلال الدین رومی فارسی کے معروف صوفی شاعر تھے ۔ ان کی شاعری پرجوش اور افکار توانا ہیں ۔ عارفانہ ، فلسفیانہ اور اخلاقی مطالب کو آنھوں نے ہر رنگ میں بیان کیا ہے ۔ آپ نے انقطاع کا پیغام دیا ۔ مادیت کی آلودگیوں سے بچنے اور روحانیت میں ترقی کرنے کے گر سکھائے ۔

مولانا رومی دنیاداری کو عقل ، علم ، باخویشی اور ہوشیاری سے تعبیر کرتے ہیں ۔ روحانیت و انسانیت کی خدمت اور خدا پرستی کو عشق ، سرمستی ، بے خویشی اور محویت کا استعارہ قرار دیتے ہیں ۔ آپ نے سرمستی و بے خویشی کا جو فلسفہ دیا ہے اس کی آج بھی اتنی ہی اہمیت ہے جتنی ان کے معاصر معاشرے میں تھی ۔ اگر غور کیا جائے تو تمام روحانی بیماریوں — مثلاً خود پرستی ، ہوس ، لالچ ، غرور ، حسد ، انتقام جوئی ۔ رقابت ، طلب دنیا ، شہرت رانی کی جڑ یہی "ھست" کا احساس ہے ۔ اس کا علاج سرمستی و محویت ، فدا کاری ، محبت ، بے نیازی اور خدا پرستی کے ذریعے ہی ممکن ہے ۔ مولانا تمام امراض کا طبیب اسی عشق کو قرار دیتے ہیں :

شاد باش ای عشق خوش سودای ما
ای طبیب جملہ علت ھای ما

یہ تعلیمات فرد کی تربیت ، نفس کی تہذیب اور اخلاق کی اصلاح کے لیے بہت مفید ہیں ۔ مولانا اپنے ماحول سے مطمئن نہ تھے ۔ وہ ایک آئیڈیل سماج کے آرزومند تھے ۔ ایک ایسے سماج کے آرزومند جس میں امن و سکون ہو اور جس کے افراد مطمئن ہوں ۔ ایسا سماج عشق و سرمستی کے ذریعے ہی تشکیل پا سکتا ہے ۔ عقل تجزیہ کرتی ہے ، اس کا سفر وحدت سے کثرت کی طرف ہے ۔ مگر عشق کا کارواں کثرت سے وحدت کی طرف بڑھتا ہے ۔ عقل لڑاتی ہے ، عشق ملاتا ہے ۔ عشق و سرمستی کا اعجاز یہ ہے کہ وہ ذہنی اور فرضی دائروں کو مٹا کر اقوام

کو ایک وحدت اور ممالک کو ایک خطہ بناتا ہے ۔ موجودہ دور میں جو تشدد، قتل و غارت اور رقابت کا دور ہے انسانیت کو اسی صوفی کی تعلیمات کی ضرورت ہے ۔ ان کے بقول : مذہب عشق از ہمہ مذہب جداست ۔ علامہ اقبال اسی نکتے کی طرف اشارہ کرتے ہیں :

پیر رومی را رفیق راہ ساز
تا خدا بخشد ترا سوز و گداز

فارسی میں عارفانہ شاعری کا آغاز چوتھی صدی ہجری کے آغاز سے ہوا ۔ اس صدی کے نصف اول کے معروف صوفی شاعر ابو سعید ابو الخیر (متوفی ۴۴۰ھ) نے ہمویت اور وجود کی وحدت کا نظریہ پیش کیا اور فرمایا :

جسمم ہمہ اشک گشت و چشمم بگریست
در عشق تو بی جسم ہمی باید زیست
از من اثری نماند این عشق تو چیست
چون من ہمہ معشوق شدم عاشق کیست !

اس کے بعد حکیم سنائی (متوفی ۵۲۵ھ) نے اس عارفانہ روایت کو آگے بڑھایا اور تصوف و عرفان میں نئے افکار و نظریات کا اضافہ کیا ۔ آپ عقل و عشق کا مقابلہ کرتے ہوئے کہتے ہیں :

عالم علم نیست عالم عشق   رونق صدق چون روائت نیست

فرید الدین عطار (متوفی ۶۲۷ھ) چھٹی صدی ہجری کے اواخر اور ساتویں صدی کے اوائل کے صوفی شاعر ہیں ۔ فرماتے ہیں :

در عشق روی او ز حدوث و قدم مپرس
گر مرد عاشقی ز وجود و عدم مپرس

مولانا رومی ۶۰۲ھ میں بلخ میں پیدا ہوئے اور ۶۷۲ھ میں قونیہ میں وفات پا گئے ۔ اس طرح ابو سعید ابوالخیر کی وفات سے لے کر مولانا کی وفات تک تین سو بتیس سال کا عرصہ بنتا ہے ۔ مسلمانوں کے لیے سیاسی لحاظ سے ان کا پرآشوب زمانہ تھا ۔ یہ عہد ظلم و ستم قتل و غارت ، اخلاقی قدروں کے زوال کا عہد تھا ۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس عہد میں صوفیاء نے ''بازمانہ ستیز'' کا نہیں ''با زمانہ بساز'' کا درس دیا تھا ۔ ویسے بھی اسلام کی بقا اور مسلمانوں

کے تحفظ کے لیے یہی فکر صحت مند تھی - آج بیسویں صدی کے اختتام پر بھی یہی تعلیم سودمند ہے کہ آج اقوام عالم کو تمدن انسانی کی بقا اور خود نوع انسانی کی سلامتی کے لیے جنگ سے زیادہ امن کی ضرورت ہے۔

مولانا رومیؒ نے عقل و علم کو بالکل مسترد تو نہیں کیا لیکن اس کی بہت زیادہ حوصلہ افزائی بھی نہیں کی - فرماتے ہیں :

داند آنکو نیک بخت و محرم است
زیرکی ز ابلیس و عشق از آدم است

آپ یہ بھی فرماتے ہیں :

عشق ہم خاکستر و ہم اخگر است
کار او از دین و دانش برتر است

عقل انسان سے اس کا اصل مقام پوشیدہ رکھتی ہے اور ہمیشہ لب بام محو تماشا رہتی ہے - بقول اقبال :

بے خطر کود پڑا آتش نمرود میں عشق
عقل ہے محو تماشائے لب بام ابھی

عقل آدمی کو ذات کی گہرائیوں میں اترنے نہیں دیتی اور نہ ہی اسرار حیات و رموز کائنات تک رسائی میں اس کی کوئی مدد کرتی ہے - رومی کا ارشاد ہے :

هوشیار کجا داند بی هوشی مستان را بوجهل کجا داند احوال صحابی را

مولانا رومی حکیم، مفکر، صوفی، شاعر اور محقق تھے - ان کی معروف مثنوی معنوی اور دیوان کبیر ہیں - عشق و سرمستی کے پرکیف ترانے اور حکمت و فلسفہ کے عمیق مضامین ملتے ہیں :

تا در دل من عشق تو افروختہ شد
جز عشق تو ہرچہ داشتم سوختہ شد

عقل و سبق و کتاب بر طاق نہاد
شعر و غزل و دوبیتی آموختہ شد

انھوں نے عشق و سرمستی کو ضروری قرار دیا ہے - سرمستی کے پروں سے عارف خدائی سے گزر کر خدا تک پہنچ سکتا ہے :

سرمست کاری کی کند مست آن کند کہ مے کند
بادہ خدائی طے کند ہر دو جہاں را تا صمد

آپ کی نظر میں جو لوگ سرمست و بے خویش ہوتے ہیں وہ فقیر و بے نوا ہونے ہوئے بھی معنوی اعتبار سے بادشاہ ہوتے ہیں :

ملوکانند درویشان ز مستی جملہ بی خویشان
اگرچہ خاکی اند ایشان ولیکن شاہ و سلطان اند

بے خویشی کا مفہوم مولانا نے یوں سمجھایا ہے کہ عارف کے دل میں ذات حق کی یاد ہمیشہ رہنی چاہیے ۔ عاشق صادق کو اپنی ذات سے ماوراء ہو کر کیف و مستی کی منزل پر پہنچ جانا چاہیے :

چنان اندر صفات حق فرو رو
کہ برنائی نبینی این برون را

ازخود 'برون رفتن' کا عمل ، مشاہدہ ، ذات اور عرفان صفات کے لیے ناگزیر ہے :

یکچند بہ تقلید گزیدم خود را
نادیدہ همی نام شنیدم خود را
در خود بودم زان نسزیدم خود را
از خود چو برون شدم بدیدم خود را

بے خویشی اس لیے بھی ضروری ہے کہ اس کے بغیر سالک منازل سلوک طے نہیں کر سکتا :

نظر در روی شہ باید چو آن نبود چہ را شاید
سفر از خویشتن جوئی چو باخویشی سفر چہ بود ؟

آپ ایک اور جگہ درویش بے خویش کو شمع گداختہ کہتے ہیں ۔ جو محرم راز اور واقف اسرار ہوتی ہے :

هر شمع گدازیدہ شد روشنی دیدہ
کان را کہ گداز آمد او محرم راز آمد

عشق و عقل کا منصب اور کام ایک جگہ اس طرح بیان کرتے ہیں :

عشق از پی آن باید تا سوئے فلک پرد
عقل از پی آن باید تا علم و ادب بیند

اس مفہوم کا یہ شعر بھی ملاحظہ ہو :

و آنکس کہ ز دام عشق دور است
مرغی باشد کہ پر ندارد

عاشق بے پر اڑتا ہے اور بے سر سوچتا ہے :

گر پا نبود عاشق را پر ازل پرد
ور سر نبود عاشق سرھای دگر دارد

ان اشعار کا خلاصہ یہ ہے کہ ہم عشق کے پروں سے افلاک کی رفعتوں میں پرواز اور خلا کی وسعتوں میں سیر کر سکتے ہیں۔ محدود سے غیر محدود، فانی سے باقی اور زمینی سے آسمانی ہو جاتے ہیں۔ اس کے برعکس عقل کی نظر درس و تدریس اور پند و موعظمت تک محدود ہوتی ہے۔ عاشق کا جہان اور ہے اور عاقل کا میدان اور :

در مجلس عشاق قراری دگر است
وین بادۂ عشق را خماری دگر است
آن علم کہ در مدرسہ حاصل کردند
کاری دگر است و عشق کاری دگر است

مولانا کا نظریہ ہے کہ انسانی عواطف سے محروم سائنسی علوم اور حد سے بڑھی ہوئی خود آگاہی قوموں کو ہلاکت کے جہنم میں دھکیل دیتی ہے :

تو دوزخ دان خود آگاہی عالم
فنا شو کم طلب سر فزون را

بے نیازی، استغنا اور عزت نفس کی نعمتیں فقط عشق کے ذریعے حاصل ہوتی ہیں :

اگر عالم ھما گیرد بجوید سایہ اش عاشق
کہ او سرمست عشق آن ھما می نام ور باشد

عارف رومی کی سرمستی و بے خویشی دراصل بے ہوشی و غفلت اور غم و اندوہ کا نام نہیں۔ آپ ایسی سرمستی کی تعریف کرتے ہیں جس کا نتیجہ مسرت و شادمانی ہو۔ وہ ملالت و افسردگی کے حامی نہیں۔ وہ تو یہاں تک کہتے ہیں کہ مغموم و ملول آدمی اسرار معرفت سے محروم رہتا ہے :

دلا سر سخت کن کم کن ملولی   ملول اسرار را محرم نگردد

همہ غمگین شوند و جان عاشق   لطیف و خرم و ہشیار باشد

مولانا مستی کو نیستی کے معنوں میں برتتے ہیں ۔ نیستی سے مراد فرد کا اپنے کو نابود و فنا کر دینا نہیں بلکہ دماغ سے فخر و غرور خود پسندی اور ہمچو ما دیگرے نیست کے خیالات کو نکالنا ہے ۔ فرماتے ہیں :

زہی ہستی کہ تو داری زہی مستی کہ من دارم
ترا ہستی ہمی زیبد مرا مستی ہمی زیبد

ایک رباعی میں فرماتے ہیں :

تا ہشیاری بطعم مستی نرسی
تا جان ندھی بجان پرستی نرسی
تا در رہ عشق دوست چون آتش و آب
از خود نشوی نیست بہ ہستی نرسی

مولانا رومی سرمستی و سرخوشی کے ایسے مرتبہ پر فائز تھے جس کے بارے میں فرماتے ہیں کہ اگر میری خاک سے گندم اگائی جائے اور اس سے روٹی بنائی جائے تو وہ روٹی کھانے والے کو سرمست کر دے گی ۔ آٹا اور نانبائی دیوانے ہو جائیں گے اور تنور مستانہ اشعار گانے لگے گا :

ز خاک من اگر گندم بر آید   از آن گر نان پزی مستی فزاید
خمیر و نانبا دیوانہ گردد   تنورش بیت مستانہ سراید

مرشد رومی مستی سے درحقیقت ایسی ہوشیاری مراد لیتے ہیں جو باخبری و ہوشیاری کی اعلی ترین مثال ہے ۔ اخلاقیات و روحانیات سے وابستگی آدمی کو بے خویش تو بنا دیتی ہے مگر غافل اور بیکار نہیں بناتی ۔

حق پرستوں کی سرمستی و شوریدگی شراب الست سے ہے اور دنیا پرستوں کی بے خبری و دیوانگی شراب انگور سے :

مستند و طریق خانہ دانند   زیرا کہ نہ مست از فساد اند

رومی اس ضمن میں کہتے ہیں کہ دنیا میں باغ انگور اور شراب سے پہلے ہی ہم شراب لایزالی سے مخمور و مدہوش تھے :

پیش از آن کندر جہان باغ و می و انگور بود
از شراب لایزالی جان ما مخمور بود

یہ مطلب ایک اور رباعی میں اس طرح بیان کیا گیا ہے :

حاجت نبود مستی را بہ شراب
یا مجلس ما را طرب از چنگ و رباب
بی ساقی و بی شاہد و بی مطرب و می
شوریدہ و مستیم چو مستانِ خراب

رومی خلا میں زندگی کرنے کی نصیحت نہیں کرتے بلکہ یہ کہتے ہیں کہ ترک دنیا کی بجائے علائق دنیا کو ترک کرنا چاہیے - اسی انسانی معاشرے میں رہ کر جہان بالا کی زندگی گزارنا معراج انسانیت ہے :

بسیار ترا خستہ روان باید شد
و انگشت نمای این و آن باید شد
گر آدمی بساز با آدمیان
ور چون ملکی بر آسمان باید شد

پھر رومی کہتے ہیں کہ جو آدمی محبوب حقیقی کا عاشق نہیں وہ گردش لیل و نہار کا احساس نہیں کر سکتا - وہ تاریخ کا شعور اور زمانے کا ادراک نہیں رکھتا - اس کی دنیا پر آفتاب طلوع نہیں کرتا - ایسا آدمی ہمیشہ اندھیروں میں بھٹکتا پھرتا ہے :

ہر کہ عاشق نیست او را روز نیست
ہر کرا عشق است و سودا روز شد

رومی اس سے بھی آگے جاتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ فقط عاشق زندہ ہوتا ہے - جو عاشق نہیں وہ مردہ ہے - عشق ہی خلق جدید کرتا ہے ، آدمی کو عشق سے ہی نیا جنم ملتا ہے :

در عشق زندہ باید کز مردہ ہیچ ناید
دانی کہ کیست زندہ آنکو ز عشق زاید

قونیہ کے پیر روشن ضمیر طرح طرح سے مرگ و زیست کے اسرار سمجھاتے ہیں - اسی لیے حضرت اقبال فرماتے ہیں :

مرشد رومی حکیم پاکزاد
سرِ مرگ و زندگی برما کشاد

عاشق کی آنکھ کھلی ہوتی ہے وہ غیب و شہود کا مشاہدہ کرتا ہے باقی سب لوگ اندھے بہرے ہیں [illegible]

عاشقان چشم غیب بکشایند - باقیان جملہ کور و کر اند

وہ کور و کر لوگوں کے ساتھ مجالست سے روکتے ہیں کیونکہ زاغ ویرانے کی راہ دکھاتا ہے اور طوطی قند و شکر تک پہنچاتا ہے :

جز صحبت عاشقان و مستان مپسند
در دل ہوس قوم فرو مایہ مبند
ہر طائفہ ات بجانب خویش کشند
زاغت سوی ویرانہ و طوطی سوی قند

عاشق کی جولان گاہ بے حد وسیع ہے ، عشق و سرمستی کا جہان ہزاروں آسمانوں زمینوں کی وسعتوں سے زیادہ پہنائی رکھتا ہے :

صد ہزاران چو آسمان و زمین پیش جولان عشق تنگ آمد

آپ یہ نصیحت کرتے ہیں :

مستی و مست تر شو بی زیر و بی زبر شو
بی خویش و بی خبر شو خود از خبر چہ آید

عشق و سرمستی کی انتہا رقص و پا کوبی ہے - علامہ اقبال نے اسے ''رقص جان'' کا نام دیا ہے :

رقص تن در گردش آرد خاک را
رقص جان برہم زند افلاک را

عارف ، وجد و کیف میں رقصاں رہتا ہے - وہ تمام عناصر کائنات میں رقص کا مشاہدہ کرتا ہے - ذرے سے آفتاب تک ہر چیز حرکت و رقص میں ہے - کوئی چیز ساکن نہیں - مگر اس رقص کا تجربہ وہی لوگ رکھتے ہیں جن کا دیدۂ دل وا ہو - یاد رہے کہ رقص حرکت ، کوشش ، ترقی اور کمال سے استعارہ ہے :

ہر درخت و ہر گیاہی در چمن رقصاں شدہ
لیک اندر چشم عامہ بستہ بود و برقرار

پیش او ذرہ صفت ہر سحری رقص کنیم
این چنین عادت خورشید پرستان باشد

سرمستی کے بارے میں مولانا رومی کا یہ شعر اہل بصیرت کے لیے متعدد تہیں اور صاحبان معرفت کے لیے کئی سطحیں رکھتا ہے :

ای دل ازین سرمست شو ہر جا روی سرمست رو
تو دیگران را مست کن تا او ترا دیگر کند

آئیے آخر میں علامہ اقبال کی اس نصیحت پر کان دھریں :

وقت است کہ بکشائیم میخانہ رومی باز
پیرانِ حرم دیدم در صحنِ گلستان مست

مآخذ

۱- کلیات شمس ، طبع دوم ، جزو اول ، طہران ، ۱۳۴۴ھ ش -
۲- کلیات شمس ، جزو دوم ، طہران ، ۱۳۴۵ھ ش -
۳- کلیات شمس ، جزو ہشتم ، طہران ، ۱۳۴۲ھ ش -
۴- کلیات اقبال فارسی لاہور ، ۱۹۷۲ع -
۵- ادب نامہ ایران ، مقبول بیگ بدخشانی لاہور -
۶- دیوان حکیم سنائی طہران ، ۱۳۳۶ھ ش -
۷- مثنوی معنوی ، اسلام آباد ، ۱۹۷۶ع -

منیر سلیچ

اقبال کا ایک مکتوب الیہ

علامہ اقبال کے خطوط کے مجموعہ ''اقبال نامہ حصہ دوئم'' مرتبہ شیخ عطاء اللہ کے صفحہ ۲۲۶ پر علامہ کا ایک خط ماسٹر طالع محمد کے نام ملتا ہے[1]۔ مکتوب الیہ نے جلال پور جٹاں سے خط کے ذریعے علامہ سے دریافت کیا تھا کہ ''جب الفاظ عربی یا فارسی زبان سے اردو میں منتقل ہوتے ہیں تو بعض اوقات اردو میں اُن کا تلفظ بدل جاتا ہے، مثلاً عربی میں شَفقت ہے لیکن اردو میں شُفقت صحیح ہے مگر بعض باریک بین اور نفاست پسند حضرات اصل زبان کے تلفظ کو اردو میں خواہ مخواہ ٹھونسنے پر ادھار کھائے بیٹھے ہیں۔ اس بارے میں آپ کی کیا رائے ہے؟ کیا اصل زبان کے تلفظ کو صحیح تصور کیا جائے یا وہ تلفظ درست ہے جو اہلِ زبان (دہلوی یا لکھنوی ادیب یا ان کا خواندہ طبقہ) استعمال کرتے ہیں؟''

اس کے بعد ماسٹر طالع محمد صاحب نے الفاظ کی ایک فہرست دے کر ان کا درست تلفظ دریافت کیا۔ حضرت علامہ نے مندرجہ ذیل جواب دیا:

مکرم بندہ!

السلام علیکم! جس قسم کی تحقیقِ زبان آپ کو مطلوب ہے افسوس کہ میں اس میں آپ کی کوئی امداد نہیں کر سکتا۔ غالباً لکھنؤ سے ایک آدھ رسالہ اس قسم کا شائع ہوتا ہے، مگر مجھے نام معلوم نہیں۔ اس سلسلے میں آپ مرزا یاس عظیم آبادی ایڈیٹر کار امروز لکھنؤ اور مرزا عزیز لکھنوی اشرف منزل لکھنؤ سے خط و کتابت کریں، وہ آپ کو بہتر مشورہ دے سکیں گے۔ میں آپ کی قدر و منزلت کرتا ہوں کہ اس زمانے میں اور ایسے مقام پر آپ کو صحیح اردو کا ذوق ہے۔ محمد اقبال لاہور

۱۸ جون ۱۹۲۱ء

اسی کتاب (اقبال نامہ) کے صفحہ ۲۲۹ پر ماسٹر طالع محمد کے نام اقبال کا دوسرا خط ہے۔ مکتوب الیہ نے علامہ سے جرمنی کے متعلق معلومات طلب کی تھیں۔ علامہ نے جواباً ۱۵ اگست ۱۹۲۲ء کو کچھ معلومات ارسال فرمائی تھیں۔

البتہ جناب بشیر احمد ڈار نے اپنی کتاب "Letters&Writings of Iqbal" کے صفحہ ۲۴ پر اقبال کے اسی خط کو سردار ایم۔ بی احمد۔ انکم ٹیکس کنسلٹنٹ بمبئی کے نام بتایا ہے۔

ماسٹر طالع محمد کون تھا؟ انھوں نے علامہ سے تلفظ کے بارے میں راہنمائی کس کے سلسلے میں چاہی تھی؟ اور دوسرا خط کیا ان کے نام لکھا گیا یا سردار ایم۔ بی احمد کے نام؟ یہ سوالات، جواب طلب ہیں۔

اقبال پر لکھی جانے والی کسی کتاب میں یا خطوط کے مجموعوں میں شامل تعارف حواشی میں ماسٹر طالع محمد کے متعلق معلومات نہیں ملتیں۔ راقم کا تعلق چونکہ گجرات سے ہے چنانچہ میں نے ماسٹر صاحب موصوف کے متعلق کچھ معلومات اقبالیات کے طالب علموں اور ماہرین تک پہنچانے کا ارادہ کیا۔

میں نے جلال پور جٹاں میں ماسٹر صاحب کا کھوج لگایا اور ان کے پوتوں تک پہنچ کر معلومات حاصل کیں۔ ماسٹر صاحب کے پوتے نے (جو خود بی۔ ایس سی انجینئر ہیں) مجھے ان کے ذاتی کاغذات دکھائے جن کی مدد سے میں نے حسب ذیل معلومات جمع کیں۔

ماسٹر طالع محمد عرف ماسٹر طالع مند مارچ ۱۸۷۹ء میں جلالپور جٹاں میں پیدا ہوئے، جلالپور جٹاں ضلع گجرات کا ایک مشہور قصبہ ہے جو کشمیری دھسوں کی وجہ سے جانا جاتا ہے، ڈاکٹر ایم اے غنی (پرنسپل اسلامیہ کالج ریلوے روڈ) جیف علی عاصی، ملا انا الحق، شہزادہ امان اللہ خان، محمد الدین میر (حریت پسند شاعر) اور شرف شہید اسی شہر کے سپوت ہیں۔

ماسٹر صاحب "میر" خاندان سے تعلق رکھتے تھے۔ ان کے والد کا نام کریم بخش تھا۔ ان کے پڑ دادا عظمت میر نے علاقہ کشمیر سے جلالپور جٹاں ہجرت کی تھی۔ ابتدائی تعلیم جلال پور جٹاں میں حاصل کی۔ ڈسٹرکٹ اینگلو ورنیکلر کرنے کے بعد ۱۹۰۰ء کے لگ بھگ وہ چرچ آف سکاٹ لینڈ مشن سکول جلالپور جٹاں میں مدرس مقرر ہوئے۔ (ماسٹر صاحب کے پوتے کے بیان کے مطابق وہ علی گڑھ میں بھی تعلیم حاصل کرتے رہے لیکن ان کے ذاتی کاغذات سے اس کی

تصدیق نہیں ہو سکی - تاہم علی گڑھ کے کچھ اصحاب کے ساتھ ماسٹر صاحب کی خط و کتابت کا ثبوت ملتا ہے)۔

ماسٹر طالع محمد محنتی اور ذہین استاد تھے ، جلد ہی مشن سکول کے ہیڈ ماسٹر بنا دیے گئے وہ اندازاً ۱۹۱۰ء سے ۱۹۲۲ء تک مشن سکول جلالپور جٹاں کے ہیڈ ماسٹر رہے - اپنے فرائض کو نہایت تندہی سے انجام دیتے جس کا ثبوت چرچ آو سکاٹ لینڈ مشن کی طرف سے ملنے والی اسناد ہیں۔

ماسٹر صاحب سماجی خدمت میں بھی سر گرم تھے ، میونسپل کمیٹی جلالپور جٹاں کے آنریری سیکریٹری ، میونسپل کمشنر اور وائس پریذیڈنٹ بھی رہے - بیسویں صدی کے ابتدائی سالوں میں طاعون کی وبا گھروں کے گھر خالی کر رہی تھی ، ماسٹر صاحب نے اس سلسلے میں حکومتی اقدامات میں بہت مدد کی اور جلالپور جٹاں میں ۱۹۱۱ء میں Honorary Plague Officer رہے ۔ اس سلسلے میں بھی ان کی خدمات کو سراہا گیا۔

جنگِ عظیم اول ، ریڈ کراس اور مشن کی تعلیمی سرگرمیوں کے سلسلے میں بھی ان کی خدمات کا اعتراف کیا گیا۔

۱۹۲۲ء میں پنجاب یونیورسٹی لاہور سے منشی فاضل اور ۱۹۲۳ء میں اسی یونیورسٹی سے بی - اے کیا - بعد میں اسلامیہ سکول جلالپور جٹاں کے ہیڈ ماسٹر مقرر ہوئے اور ۱۹۴۰ء کے لگ بھگ اسی عہدے سے ریٹائر ہوئے۔ ۲۱ ستمبر ۱۹۵۱ء کو جلالپور جٹاں میں فوت ہوئے۔

ماسٹر طالع محمد علم دوست انسان تھے ، انھوں نے ایک اردو لغت بھی ترتیب دی تھی اور علامہ اقبالؒ کو اسی سلسلے میں خط لکھا تھا - موصوف کے پوتے کے مطابق اس لغت کے کاغذات کافی عرصہ پڑے رہے اور اب مکمل طور پر دیمک کی نذر ہو چکے ہیں۔

علامہ اقبالؒ نے دوسرا خط (جو اقبال نامہ حصہ دوئم کے مطابق ماسٹر طالع محمد اور بشیر احمد ڈار کے مطابق سردار ایم - بی احمد بمبئی کے نام لکھا گیا) ۱۷ (یا ۲۷)[۲] اگست ۱۹۲۲ء کو لکھا اور یہ خط انگریزی زبان میں تھا - اس خط کا ماسٹر طالع محمد کے نام لکھا جانا قرینِ قیاس معلوم نہیں ہوتا کیونکہ ماسٹر صاحب نے پہلا خط اردو میں علامہؒ کو لکھا اور علامہ نے

اردو ہی میں جواب دیا ، دوسرے خط کا انگریزی میں لکھا جانا قرینِ قیاس نہیں ۔

دوسرے ماسٹر صاحب کا جرمنی کے بارے میں معلومات کے لیے اقبال کو لکھنا بھی درست معلوم نہیں ہوتا کیونکہ ان کے کاغذات سے اُن کے جرمنی جانے کے ارادے ، جرمنی سے دلچسپی یا کوئی اور ضرورت ظاہر نہیں ہوتی اور اُن کے پوتے نے بھی اس امکان کو رد کر دیا ہے کہ جرمنی والا خط اُن (ماسٹر محمد طالع) کے نام لکھا گیا ۔

حواشی

۱ ۔ اقبال کے مکاتیب کے دیگر مجموعوں مثلاً ''کلیات مکاتیب اقبال'' مرتب سید مظفر حسین برنی اردو اکیڈمی دہلی ۱۹۸۹ع ۔ ''روحِ مکاتیبِ اقبال'' مرتب عبداللہ قریشی وغیرہ میں بھی اس خط کو نقل کیا گیا ہے ۔

۲ ۔ اقبال نامہ حصہ دوئم میں اس خط کی تاریخ ۱۷ اگست ۲۲ع جبکہ بشیر احمد ڈار کی کتاب ''Letters and Writings of Iqbal'' میں اس کی تاریخ ۲۷ اگست ۱۹۲۲ع ہے ۔

ڈاکٹر صدیق جاوید

رموز بے خودی کا تخلیقی محرک —
ایک تحقیقی مطالعہ

اقبال نے ۱۸۹۹ء میں انجمن حمایت اسلام کے سالانہ جلسہ میں اپنی نظم نالۂ یتیم سنائی۔ اگر دوسرے شواہد سے صرف نظر بھی کر لیا جائے تو یہی نظم ایک طرف تو اس زمانے کے مسلمانوں کی سیاسی حالت، نکبت و ادبار اور بے بسی کا ایک موثر اظہار ہے اور دوسری طرف اقبال کے عمرانی انقلاب کے احساس اور جذبے کی ترجمان ہے۔ گویا ملتِ اسلامیہ اور اس کی اجتماعی حالت کو بدلنے کی خواہش اور اس کی ترقی و بہبود کا خیال فکر اقبال کی خشت اول ہے۔ اس کے بعد تو مسلمانوں کی اجتماعی زندگی اقبال کے فکر و نظر کا محور بن گئی۔ علامہ نے ادب، مذہب، فلسفہ، تاریخ اور عمرانیات کے مطالعہ کی روشنی میں اپنے عہد کے عمرانی مسائل کا نہایت دقت نظر سے جائزہ لیا تو انھیں اپنی جماعت کے افراد بے یقینی، بے سمتی، بے ہمتی، بے اتفاقی اور بد اعتمادی کا شکار نظر آئے۔ اقبال نے اپنی قوم کے لوگوں میں مختلف منظومات اور مقالات کے ذریعے اتحاد، اتفاق، ایمان اور ایقان کی دولت پیدا کرنے کی کوشش کی۔ ان منتشر افکار کو ایک باقاعدہ فلسفیانہ نظام کے تحت لانے کے لیے اقبال کو کم و بیش اٹھارہ بیس سال صرف کرنے پڑے تب ۱۹۱۵ء میں اقبال کے فکر کا پہلا حصہ اسرار خودی کے نام سے منصۂ شہود پر آیا۔

اقبال نے اسرار میں خودی کو ایک عمرانی اور اخلاقی قدر کے طور پر پیش کیا ہے۔ خودی اقبال کے عمرانی نظام فکر میں وہ قدر ہے جو شخصیت کو توانا اور قوی کرتی ہے۔ اقبال نے اسرار کے باب "شیخ ہجویر اور نوجوان مرد" کے باب میں لکھا ہے:

ہر کہ دانائے مقامات خودی است
فضل حق داند اگر دشمن قوی است

اقبال ملت اسلامیہ اور خصوصاً ہندوستان کے مسلمانوں کی قومی زندگی میں تجدید اور تعمیر کے متمنی تھے ۔ اس لیے انھوں نے قومی زندگی میں انقلاب کے لیے ایک اعلیٰ اخلاق قدر کے مالک قائد کی ضرورت کو بنیادی خیال کرتے ہوئے اسرار خودی میں مرد کامل کا تصور پیش کیا ۔ انحطاط پذیر، شکستہ دل، ناتواں بلکہ مردہ قوموں کے احیاء میں مردان کامل کی مسیحائی کا بڑا ہاتھ ہوتا ہے ۔ بقول اقبال ؎

از دم او خیزد اندر گور تن
مردہ جانہا چون صنوبر در چمن

مگر اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اسرار خودی میں عام فرد کو درخور اعتنا نہیں سمجھا گیا ۔ واقعہ یہ ہے کہ مرد کامل وہ نمونہ ہے جس کی خصوصیات کو اقبال ہر فرد کی شخصیت میں جلوہ گر دیکھنا چاہتا ہے ۔

۱۹۱۸ء میں اقبال کی دوسری مثنوی، رموز بے خودی شائع ہوئی ۔ اس مثنوی کے خدوخال اقبال کے بعض ابتدائی مقالات اور منظومات میں غیر مربوط شکل میں دکھائی دیتے ہیں ۔ اس سلسلے میں زیر نظر مقالے کا چوتھا اور پانچواں باب حوالے کے طور پر دیکھا جا سکتا ہے ۔ بہر حال اقبال کے ایک خط سے عیاں ہے کہ مثنوی اسرار خودی کی اشاعت کے زمانے میں دوسری مثنوی (رموز بے خودی) کا خاکہ اور اس کے مضامین اقبال کے دماغ میں مستحضر تھے ۔ وہ اپنے دوست منشی سراج الدین کے نام ۱۴ اکتوبر ۱۹۱۵ء کو ایک خط میں لکھتے ہیں :

"۔ ۔ ۔ ۔ الحمد للہ کہ آپ کو مثنوی (اسرار) پسند ہوئی ۔ ۔ ۔ ۔ یہ مثنوی گذشتہ دو سال کے عرصے میں لکھی گئی مگر اس طرح کہ کئی کئی ماہ کے وقفوں کے بعد طبیعت مائل ہوتی رہی ۔ ۔ ۔ ۔ موجودہ مشاغل وقت نہیں چھوڑتے اور جوں جوں اس پروفیشن میں زمانہ زیادہ ہوتا جاتا ہے لٹریری مشاغل کے امکانات کم ہوتے جاتے ہیں ۔ اگر مجھے پوری فرصت ہوتی تو غالباً اس موجودہ صورت سے یہ مثنوی بہتر ہوتی ۔ اس کا دوسرا حصہ بھی ہوتا جس کے مضامین میرے ذہن میں ہیں ۔ مجھے یقین ہے کہ وہ حصہ اس حصے سے زیادہ لطیف ہوگا ۔ ۔ ۔

ہندوستان کے مسلمان کئی صدیوں سے ایرانی تاثرات کے اثر میں ہیں ۔ ان کو عربی اسلام سے اور اس کے نصب العین اور غرض و غایت سے

آشنائی نہیں ۔ ان کے لٹریری آئیڈیل بھی ایرانی ہیں اور سوشل نصب العین بھی ایرانی ہیں ۔ میں چاہتا ہوں کہ اس مثنوی میں حقیقی اسلام کو بے نقاب کروں جس کی اشاعت رسول اللہ صلعم کے منہ سے ہوئی[۱]" ۔

رموز بے خودی کے حوالے سے اقبالیات میں اقبال سے منسوب ایک ایسی روایت کو بلا کم و کاست تسلیم کر لیا گیا ہے جو ہمارے نزدیک کسی طرح بھی قرین قیاس نہیں ۔ مگر جس کو تسلیم کرنے کا مطلب یہ ہے کہ رموز بے خودی کی تصنیف اقبال کے اپنے فکر اور تخلیقی تحریک کا نتیجہ نہیں ۔ ڈاکٹر عاشق حسین بٹالوی رموز بے خودی کے تخلیقی محرک کے سلسلے میں مندرجہ ذیل روایت بیان کرتے ہیں ۔ ان کے مطابق :

"۔ ۔ ۔ ۔ جب بانگ درا مرتب ہوئی تو سوال پیدا ہوا کہ اس کا دیباچہ لکھا جائے یا نہ لکھا جائے ۔ بعض لوگ دیباچے کے خلاف تھے اور کہتے تھے کہ کلام اقبال اب کسی تمہید و تعارف کا محتاج نہیں لیکن آخر فیصلہ دیباچے کے حق میں ہوا تو دوسرا سوال یہ اٹھا کہ دیباچہ کون لکھے ؟ مختلف نام سامنے آتے رہے ۔ ایک صاحب جو حضرت علامہ کے ہاں اکثر حاضر ہوا کرتے تھے ایک روز کہنے لگے کہ ڈاکٹر صاحب جو شخص بانگ درا پر دیباچہ لکھنے کا مستحق تھا وہ مدت ہوئی مر گیا ۔

ڈاکٹر صاحب نے تعجب سے پوچھا : "کون" ؟ تو انہوں نے جواب دیا : "عبدالرحمن بجنوری" ۔ ڈاکٹر صاحب کہنے لگے : میں عبدالرحمن بجنوری کی علمی و ادبی صلاحیتوں کا بڑا معترف ہوں بلکہ ایک اعتبار سے ممنون بھی ہوں ۔ وہ یوں کہ جب "اسرار خودی" شائع ہوئی تو بجنوری نے ایک تنقیدی مضمون لکھا جس میں خودی کے مختلف پہلوؤں پر بحث کرنے کے بعد یہ کہا کہ اقبال فرد کی خودی پر اتنا زور دے رہا ہے کہ اس میں یہ خوف پیدا ہو چلا ہے کہ شاید اس کے پیش نظر ملت کا وجود نہیں ، حالانکہ انفرادی خودی کی تکمیل بھی ملت ہی میں گم ہو کر ہوتی ہے ۔

بجنوری کے اس مضمون کے بعد میں نے ضروری سمجھا کہ "رموز بے خودی" لکھ کر اس قسم کے اندیشوں کا ازالہ کر دوں ۔ میں نہیں

۱- عطاءاللہ شیخ ، مکاتیب اقبال (مرتبہ) حصہ اول ، لاہور ، ص ۲۳-۲۴ ۔

کہہ سکتا کہ اگر بجنوری کا مضمون نہ چھپتا تو رموز بے خودی لکھی جاتی یا نہ لکھی جاتی لیکن یہ واقعہ ہے کہ بجنوری کا مضمون پڑھ کر مجھے احساس ہوا کہ رموز بے خودی کا لکھا جانا بے حد ضروری ہے[۱]"۔

متذکرہ روایت غالباً سب سے پہلے محمد حنیف شاہد نے اپنی تالیف "نذر اقبال" میں نقل کی[۲]۔ چونکہ ڈاکٹر عاشق حسین بٹالوی جیسی ثقہ شخصیت اس بیان کی راوی ہے، شاید اس لیے حنیف شاہد کو اس روایت میں کسی کمی بیشی کا گمان نہیں گزرا۔ ڈاکٹر جاوید اقبال[۳] اور ڈاکٹر فرمان فتح پوری[۴] نے بھی اس روایت کو قبول کیا ہے اور اس کا اپنی کتابوں میں حوالہ دیا ہے۔ اسی طرح محمد حنیف شاہد نے اپنی ایک بعد کی کتاب مفکر پاکستان میں بھی عبدالرحمن بجنوری کی تجویز کو رموز بے خودی کی وجہ تصنیف قرار دیا ہے[۵]۔ ڈاکٹر جاوید اقبال اور حنیف شاہد نے زیر نظر روایت نقل کرنے سے قبل بالترتیب مندرجہ ذیل جملے لکھے ہیں:

(الف) "سر عبدالقادر مثنوی کے اس حصہ کی وجہ تصنیف اقبال ہی کی زبانی بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں[۶]"۔

(ب) "شیخ عبدالقادر مثنوی "رموز بے خودی" کی وجہ تصنیف علامہ اقبال کی زبانی بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں[۷]"۔

۱- بٹالوی، عاشق حسین، چند یادیں چند تاثرات، آئینہ ادب لاہور ۱۹۶۹ء ص ۴۷۔

۲- شاہد، محمد حنیف، نذر اقبال، بزم اقبال لاہور، اگست ۱۹۷۲ء، ص ۱۸۔

۳- جاوید اقبال، زندہ رود، حیات اقبال کا وسطی دور، لاہور ۱۹۸۱ء، ص ۲۱۱۔

۴- فرمان فتحپوری، اقبال سب کے لیے، کراچی ۱۹۷۸ء، ص ۸۰۔

۵- شاہد، محمد حنیف، مفکر پاکستان، لاہور ۱۹۸۲ء، ص ۶۶۲۔

۶- جاوید اقبال، بحوالہ بالا۔

۷- مفکر پاکستان، بحوالہ بالا۔

مندرجہ بالا دونوں جملوں سے یہ اشتباہ ہوتا ہے کہ شاید متذکرہ روایت سر عبدالقادر نے اپنے قلم سے تحریر کی۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ زیر بحث روایت ڈاکٹر عاشق حسین بٹالوی کے قلم کا نتیجہ ہے۔ خیر یہ تو ایک فروعی بات تھی مگر اصل مسئلہ یہ ہے کہ ڈاکٹر بٹالوی کی روایت کے مطابق اقبال کا یہ کہنا کہ "اگر بجنوری کا مضمون نہ چھپتا تو رموز بے خودی لکھی جاتی یا نہ لکھی جاتی لیکن یہ واقعہ ہے کہ بجنوری کا مضمون پڑھ کر مجھے احساس ہوا کہ رموز بے خودی کا لکھا جانا بے حد ضروری ہے" حقیقت پر مبنی ہے یا نہیں؟ یہ ایک نہایت توجہ طلب سوال ہے۔

جہاں تک داخلی اور خارجی شواہد کا تعلق ہے۔ یہ روایت سراسر بعید از قیاس معلوم ہوتی ہے[1]۔ ہم نے حتی المقدور اسرار خودی پر ڈاکٹر بجنوری کے مضمون کی جستجو کی ہے۔ مگر ہمیں ان کا اسرار خودی پر کوئی تبصرہ دستیاب نہیں ہو سکا۔ چونکہ ایسا کوئی مضمون بجنوری کے قلم سے نہیں نکلا، اس لیے اس کی دستیابی کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اصل صورت حال یہ ہے کہ ڈاکٹر بجنوری نے رموز بے خودی کی اشاعت کے بعد ایک مضمون "Iqbal : His Persian Masnawis" کے عنوان سے رسالہ ایسٹ اینڈ ویسٹ (East and West) میں لکھا جس میں اسرار و رموز کو مجموعی طور پر موضوع بنایا گیا تھا۔ اسی مضمون کا مالک رام نے ترجمہ مع حواشی رسالہ نیرنگ خیال اقبال نمبر ستمبر اکتوبر ۱۹۳۲ء میں مثنویات اقبال (اسرار و رموز) کے عنوان سے شائع کرایا[2]۔ علامہ اقبال ۱۳ ستمبر ۱۹۱۸ء کو اکبر الہ آبادی کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں:

"۔۔۔ رسالہ ایسٹ اینڈ ویسٹ (انگریزی) کے اگست کے نمبر میں ڈاکٹر عبدالرحمن صاحب نے ایک ریویو دونوں مثنویوں پر لکھا ہے۔۔۔

۱- دیکھیے تصانیف اقبال کا تحقیقی و توضیحی مطالعہ، ص ۹۶

۲- مالک رام نے مضمون کے آغاز میں ایک طویل نوٹ لکھا ہے۔ اس میں زیر بحث مضمون کے بارے میں لکھتے ہیں:

(الف) "مندرجہ ذیل مضمون بھی ڈاکٹر بجنوری مرحوم کے ایک انگریزی مضمون کا ترجمہ ہے۔ اسرار خودی اول بار ۱۹۱۶ء میں

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

نہایت قابلیت سے لکھا ہے اگر امر ریویو کی کوئی کاپی مل گئی تو ارسال خدمت کروں گا ۔۔۔۔۔۔" ۱

علاوہ ازیں ڈاکٹر بجنوری کے اس مضمون کی اشاعت سے اپنے دوست محمد نیازالدین خاں کو مطلع کرتے ہوئے ، ۱۲ اکتوبر ۱۹۱۸ء کے خط میں اقبال لکھتے ہیں :

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

اور رموز بے خودی ۱۹۱۸ء میں شائع ہوئیں ۔ مرحوم نے جب ہی یہ مضمون انگریزی رسالہ ایسٹ اور ویسٹ میں لکھا تھا" ۔ (نیرنگ خیال اقبال نمبر ، ص ۱۲۲)

(ب) محمد حنیف شاہد نے اقبال پر کمیاب انگریزی مضامین کا ایک مجموعہ شائع کیا ہے جس میں ڈاکٹر بجنوری کا زیر نظر مضمون بھی شامل ہے ۔ مولف نے ہر مضمون کے شروع میں مضمون کے مصنفین کا چند سطری تعارف لکھا ہے ۔ ڈاکٹر بجنوری کے بارے میں لکھتے ہیں :

"This is the first critical article written by Dr. Abdur Rahman Seoharvi (known as Bijnauri) of Bhopal on the Asrar-i-Khudi (1916) and Rumuzi-Bekhudi (1918) after their publication. Dr. Abdur Rahman, a well known writer and critic, had close contact with Allama Iqbal and was greatly admired by the later. This critical survey was published in the East and West (Simla), vol. 17. No. 201, July 1918, pp. 817-28. (Tributes to Iqbal, Lahore 1977, p, 145).

یاد رہے اس فٹ نوٹ کی شق (الف) اور (ب) میں اسرار خودی کی تاریخ اشاعت ۱۹۱۵ء کی بجائے ۱۹۱۶ء بتائی گئی ہے ۔ جو درست نہیں ۔ اسی طرح شق (ب) کے مطابق رسالہ ایسٹ اینڈ ویسٹ کی متعلقہ اشاعت جولائی ۱۹۱۸ء بتائی گئی ہے ۔ اقبال اپنے خط میں جولائی کی بجائے اگست تحریر کرتے ہیں ۔ دیکھیے متن میں اقبال کے خط کا اقتباس ۔

۱- عطاءاللہ ، شیخ ۔ اقبال نامہ (حصہ دوم) لاہور ۱۹۵۱ء ، ص ۶۹ ۔

''ڈاکٹر عبدالرحمن بھوپالی نے ایک مضمون مثنویوں پر انگریزی میں لکھا ہے جو رسالہ ایسٹ اینڈ ویسٹ میں شائع ہوا ہے اگر آپ کی نظر سے نہ گزرا ہو تو لکھیے کہ اس کی ایک کاپی بھیج دوں - اس کی کاپیاں ایسٹ اینڈ ویسٹ والوں نے علیحدہ بھی شائع کی ہیں اور صاحب مضمون نے چند کاپیاں مجھے بھیج دی تھیں'' -!

بہرحال اس بحث سے یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ رموز بے خودی کے تخلیقی محرک سے ڈاکٹر بجنوری کے مشورہ کا کوئی تعلق نہیں ہے - رموز بے خودی کے مضامین اقبال کے عمرانی فلسفہ و فکر کے وہ بنیادی تصورات ہیں جو اقبال کے ہاں انیسویں صدی کے آخر اور بیسویں صدی کے شروع کے معاشرتی ، عمرانی اور سیاسی حالات سے پیدا ہونے والے اجتماعی شعور کا نتیجہ ہیں - جن کا اظہار اسرار خودی سے پہلے اقبال کی نظموں کے علاوہ ان کے مقالات خصوصاً ''قومی زندگی'' اور خطبہ علی گڑھ میں واضح طور پر ہوتا رہا ہے -

اقبال کے کئی خطوط جو کم و بیش رموز بے خودی کی تخلیق اور تصنیف کے زمانے میں لکھے گئے ، قابل توجہ ہیں - ان میں علامہ نے اس مثنوی کے موضوع اور مقاصد کی وضاحت کی ہے - ۲۷ جون ۱۹۱۷ء کو نیازالدین خان کے نام خط میں رقم طراز ہیں :

''رموز بے خودی کو میں اپنے خیال میں ختم کر چکا تھا مگر پرسوں معلوم ہوا کہ ابھی ختم نہیں ہوئی - ترتیب مضامین کرتے وقت یہ بات ذہن میں آئی کہ ابھی دو تین ضروری مضامین باقی ہیں یعنی قرآن اور بیت الحرام کا مفہوم و مقصود حیات ملت اسلامیہ میں کیا ہے - ان مضامین کے لکھ چکنے کے بعد اس حصہ مثنوی کو ختم سمجھنا چاہیے - مگر ایسے ایسے مطالب ذہن میں آئے ہیں کہ خود مسلمانوں کے لیے موجب حیرت و مسرت ہوں گے - کیونکہ جہاں تک مجھے معلوم ہے ملت اسلامیہ کا فلسفہ اس صورت میں اس سے پہلے کبھی اسلامی جماعت کے سامنے پیش نہیں کیا گیا - نئے سکول کے مسلمانوں کو معلوم ہوگا کہ یورپ جس قومیت پر ناز کرتا ہے وہ محض بودے اور سست تاروں کا

---

۱ - خان ، محمد نیازالدین ، مکاتیب اقبال ، بزم اقبال لاہور ۱۹۵۴ء ، ص ۱۳ -

بنا ہوا ایک ضعیف چیتھڑا ہے ۔ قومیت کے اصول حقہ صرف اسلام نے ہی بتائے ہیں جن کی پختگی اور پائیداری مرور ایام و اعصار سے متاثر نہیں ہو سکتی''۔[1]

اقبال نے ۳ ستمبر ۱۹۱۷ء کو گرامی کے نام جو خط لکھا ہے، وہ رموز بے خودی کے موضوع اور اقبال کے مقاصد کی بھرپور ترجمانی کرتا ہے ۔ اقبال گرامی کو مخاطب کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

''تقریظ کے اشعار آپ نے خوب لکھے ۔ مگر یہ اشعار تو پہلے حصہ (اسرار) کی تقریظ کے لیے زیادہ موزوں ہیں ۔ دوسرے حصہ میں جو اب شائع ہو گا حیات ملی یعنی اجتماعی زندگی کے اصول پر بحث ہے اور خالص اسلامی نقطۂ خیال سے ۔ اس کے علاوہ یہ اشعار بہت تھوڑے ہیں ۔ میرا مقصد کچھ شاعری نہیں بلکہ ہندوستان کے مسلمانوں میں وہ احساس سلیم پیدا ہو ، جو قرون اولیٰ کے مسلمانوں کا خاصہ تھا ۔ اس قسم کے اشعار لکھنے سے غرض عبادت ہے ، نہ کہ شہرت ۔ کیا عجب کہ نبی کریم کو میری یہ کوشش پسند آجائے اور ان کا استحسان میرے لیے ذریعۂ نجات ہو جائے'' ۔[2]

اقبال قومی زندگی میں فرد کی اہمیت سے پوری طرح باخبر تھے ۔ اسی طرح عمرانی مطالعہ نے انھیں اس حقیقت سے بھی آگاہ کیا کہ جب تک افراد میں قومی تشخص اور ملی شعور پیدا نہیں کیا جاتا قومی زندگی نہ تنزل و ادبار سے نکل سکتی ہے اور نہ اجتماعی زندگی میں وہ حرکت عمل اور قوت حیات پیدا ہو سکتی ہے جسے انقلاب ضمیر سے تعبیر کیا جا سکتا ہے ۔ تاریخی ، عمرانی اور قرآنی مطالعہ کے نتیجہ میں اقبال کی یہ سوچی سمجھی رائے تھی کہ :

''خدا تعالیٰ بھی کسی قوم کی حالت نہیں بدلتا جب تک کہ وہ قوم اپنی حالت خود نہ بدلے''۔[3]

---

۱ ۔ خان ، محمد نیازالدین ، محولہ بالا ، ص ۹ ۔

۲ ۔ قریشی ، محمد عبداللہ ، مکاتیب اقبال بنام گرامی ، اقبال اکادمی پاکستان، کراچی ، ۱۹۶۹ء ، ص ۱۳۶ ۔

۳ ۔ ''قومی زندگی'' مشمولہ مقالات اقبال، لاہور ۱۹۶۳ء ، ص ۵۳ ۔ نیز دیکھیے تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ ، لاہور ۱۹۸۳ء ، ص ۱۸ ۔

چنانچہ اقبال کا خیال تھا کہ قوم کے سامنے ایک صحت مند معاشرے کو بطور نصب العین پیش کیا جائے تا کہ خودی کی تربیت سے تکمیل ذات کرنے والے افراد اپنی روحانی اور وجدانی قوتوں کو تعمیر ملت کے لیے بروئے کار لائیں - اقبال کے اس خیال کو ایرک فرام (Erich Fromm) کے لفظوں میں یوں کہا جا سکتا ہے کہ :

> "In every society general human energy is transformed into specific energy which can be used by society for its own proper functioning".[1]

---

1. Fromm, Erich, The Crisis of Psychoanalysis, Fawcett Publication, Inc., U.S.A., 1970, p. 27.

ڈاکٹر مہ جبین زیدی

''آمی'' معنی اور مفہوم

''الامی'' اور اس کی جمع ''الامیین'' قرآن کریم میں آیا ہے جیسے المسلم اور المسلمین ، المومن اور المومنین ، المشرک اور المشرکین وغیرہ ۔ مگر الامی لفظ المسلم کی طرح سے سالم نہیں بلکہ ''الاسلامی'' کی طرح اس میں یائے نسبتی اور ''ال'' کے اضافہ کے ساتھ لکھا گیا ہے ، لیکن بعض جگہ صرف یائے نسبتی لگی ہوئی ہے جیسے مکہ سے مکی ، مدینہ سے مدنی ، عرب سے عربی ، ہاشم سے ہاشمی وغیرہ - بالکل اسی طرح ''ام'' سے ''امی'' ہے - لفظ ''ام'' کیا ہے ؟ جس بھی لغت میں اس لفظ کے معنی دیکھتے ہیں اس کے معنی ''اصل'' ہی کے ملتے ہیں - ہم خود اپنی زبان میں ماں کو اماں اور امی کہہ کر مخاطب ہوتے ہیں گویا لفظ ''ام'' بقائے نسل کے ذریعہ کے لیے استعمال ہوا ہے - وہ ہستی مقدم ہے ، محترم ہے - بچے اسی کے زیر سایہ پرورش بھی پاتے ہیں - باپ کے مقابلہ میں اس سے زیادہ انس رکھتے ہیں اس کی عظمت کا اس سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ اس کے پیروں کے نیچے (یعنی اس کی اطاعت و فرمانبرداری میں) جنت ہے اور روز محشر بندوں کو اللہ تعالی اس (ماں) کی نسبت سے آواز دلائے گا - اہل عرب ماں کو ''ام'' کہتے ہیں - یہ لفظ ''ام'' عظمت ، تقدم ، جامعیت ، مرکزیت ، ملجا و ماویٰ جیسے مفہوم کا حامل ہے اس لیے اس لفظ کا اطلاق ہر اس چیز پر کیا گیا جو مقدم ، نمایاں ، جامعیت اور مرکزیت کے لیے استعمال ہوئی جیسے ''ام الشی'' (اصل شے) ام الکتاب (اصل کتاب) ام النجوم (کہکشاں ستاروں کا جھرمٹ) ام الطریق (شاہراہ جس سے دوسرے راستے نکلتے ہوں یا آ کر ملتے ہوں) ام الحرب (پرچم جنگ) ام القریٰ (مکہ مکرمہ کا پہلا نام ، تمام بستیوں کی اصل) دنیائے قدیم کے وسط میں واقع ناف زمین ، مرکز وحدت ، جہاں انسانیت کی اولین عبادت گاہ بنی - وہ سر زمین جو سب سے پہلے پانی میں نمودار ہوئی - حضرت آدم؏ اور حضرت حوا؏ کی دنیاوی رہائش گاہ بنی ، جہاں سے نسل انسانی کا ظہور ہوا - اللہ تعالی کی عبادت کے لیے سب سے پہلا گھر وجود

میں آیا ۔ اور نہ صرف عرب بلکہ دنیا میں رہنے والے تمام لوگوں کے لیے عبادت کا مرکز بنا (ام القریٰ کہلایا) ام الراس (وہ خریطہ جس کے اندر دماغ رہتا ہے) ام الدماغ (وہ جھلی جو دماغ کو سمیٹے رہتی ہے) ام الخیر (ہر خوبی اور بھلائی کی جامع) ام الشر (ہر بدی اور برائی کی جامع) اور اسی لفظ سے ام الخبائث بھی نکلا جو تمام خبائث کو سمیٹ لیتی ہے یعنی خمر (شراب) وغیرہ ۔ أمة جس کے معنی ''لوگوں کا گروہ'' جیسے امة وسطاً یا ''کان الناس امة واحدة''۔ یہاں ''ام'' اور ''امة'' دونوں الفاظ میں مرکزیت اور جامعیت کا بنیادی مفہوم واضح ہے اور یہ ہی مفہوم اس کے اصلی اور ہمہ گیر معنوں کا حامل ہے جو کبھی جدا نہیں ہوسکتا ۔ اور جب عربی ''ام القوم'' کہتے ہیں تو اس کے معنی ''قوم کی ماں'' کے نہیں ہوتے بلکہ وہ رئیس یا سربراہ مراد ہوتا ہے جو سب کو ایک مرکز پر جمع رکھتا ہے ۔ عربی میں کسی لفظ پر ''ال'' کا اضافہ تعریف اور استغراق کے معنی بھی دیتا ہے ''ام'' کے بنیادی معنوں کے ساتھ ''ام القریٰ'' کا لفظ بھی خاص طور پر مذکور ہے جس کا ذکر پہلے بھی کیا جاچکا ہے ۔ یہ ہی وہ سر زمین ہے جہاں حضرت ابراہیمؑ جیسے جلیل القدر پیغمبر خدا نے حکم ربانی کے تحت اپنی بیوی حضرت ہاجرہؑ اور اپنے فرزند حضرت اسماعیلؑ کو لا کر بسایا ۔ ''ان اول بیت وضع للناس للذی ببکة مبارکاً و ھدی للعلمین[1]'' ۔ (بہ تحقیق وہ مکان جو سب سے پہلے لوگوں کی عبادت کے واسطے بنایا گیا وہ مکہ (بکہ) میں ہے یعنی خانہ کعبہ جو برکت والا اور جہاں بھر کے لوگوں کا رہنما ہے) ۔ یہاں اس کی روحانی ، سماجی اور انسانی مرکزیت کا بیان ہے ۔

حضرت نوح کے زمانے میں جب یہ گھر طوفان کی زد میں آ گیا تو اس کی تعمیر و تجدید کا کام حضرت ابراہیمؑ اور ان کے فرزند اکبر حضرت اسماعیلؑ نے کیا اور جس وقت وہ اس کی دیواریں اٹھا رہے تھے تو یہ دعا بھی کرتے جاتے تھے ''ربنا و ابعث فیھم رسولا منھم یتلوا علیھم ایتک و یعلمھم الکتب والحکمة و یزکیھم[2]'' (اے ہمارے پروردگار ان (مکہ والوں) کے اندر ان ہی میں سے ایک رسول مبعوث فرما جوان کو تیری آیات پڑھ پڑھ کر سنایا کرے اور ان کو الکتاب کی تعلیم دے ، حکمت سکھائے اور ان (کے نفوس) کو پاک کردے) ۔ یہ دعا اس بات

---

۱ - پارہ ۴ ، سورہ آل عمران ، آیت ۹۶ -

۲ - پارہ ۱ ، سورہ البقرہ ، آیت ۱۲۹ -

کی دلیل ہے کہ حضرت ابراہیمؑ جو اللہ کے رسول تھے اپنی قوم کے لیے علم وحکمت کی فراوانی کے خواہش مند تھے اور اس جگہ کی مرکزیت کے خواہاں۔ پھر خدا تعالیٰ نے اسی مقام ام القریٰ (مکہ) میں اپنا سب سے محبوب اور آخری رسول مبعوث فرمایا ''ھو الذی بعث فی الامیین رسولا منھم'' (وہی ہے جس نے امیین (بنی اسماعیل میں ایک رسول انہیں میں سے مبعوث کیا)۔ جو تعلیم اور رشد و ہدایت کا مرکز ہوا۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد باری ہے جو حضور صلی اللہ علیہ و سلم پر نازل ہوا ''لتنذر ام القریٰ و من حولھا[۲]'' (تم ام القریٰ کو اور ان سب کو جو ام القریٰ کے ارد گرد واقع ہیں برے اعمال کے برے انجام سے خبردار کر دو)۔ خداوند تعالیٰ نے اپنی کتاب قرآن کریم میں بارہا ارشاد فرمایا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم کی پیروی کرو۔ ''فامنوا باللہ و رسولہ النبی الامی الذی یومن باللہ وکلمتہ واتبعوہ لعلکم تھتدون[۳]'' (اللہ پر اور اس کے رسول ''نبی آمی'' پر ایمان لاؤ جو خود اللہ پر، اس کے کلمات پر ایمان رکھتا ہے اور اسی ''نبی آمی'' کی پیروی کرو تاکہ ہدایت پا لو)۔ اسی آیت سے پہلی والی آیت پر غور کیا جائے۔ ''الذین یتبعون الرسول النبی الامی الذی یجدونہ مکتوبا عندھم فی التورۃ والانجیل[۴]''۔ (وہ جو اتباع کریں گے اس رسول النبی الامی کا جس کا تذکرہ توریت اور انجیل میں لکھا ہوا ہے) الرسول النبی الامی یہاں جس معنوں میں استعمال ہوا ہے وہ ہے اللہ کا فرستادہ (رسول) غیب کی خبر سنانے والا بلند مرتبہ (نبی) حضرت اسماعیل کے گھرانے کا برگزیدہ فرزند۔ آمی کے ایک معنی یہ بھی دیے گئے ہیں کہ جو نہ لکھنا جانتا ہو اور نہ پڑھنا اور امی کے معنی جس حالت میں اسے خدا نے پیدا کیا ہے بھی آئے ہیں۔ ام کے ساتھ ''ی'' نسبتی ہے اور یوں امی یعنی ام القریٰ کا رہنے والا۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ و سلم کے ساتھ ان پڑھ یا غیرتعلیم یافتہ استعمال کیا گیا ہے لیکن اگر تاریخ کے اوراق الٹے جائیں تو یہودی جو اس وقت علم کے اوج پر تھے جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم کی بات کرتے ہیں جن سے

---

۱ - پارہ ۲۸، سورہ جمعہ، آیت ۲ -
۲ - پارہ ۷، سورہ انعام، آیت ۹۳ -
۳ - پارہ ۹، سورہ اعراف، آیت ۱۵۸ -
۴ - پارہ ۹، سورہ اعراف، آیت ۱۵۷ -

براہ راست واسطہ مدینہ میں پڑا تو ان کے بارے میں اپنا اظہار کچھ یوں کرتے ہیں کہ :

(۱) اس شخص نے پچھلوں کی کہانیاں لکھ رکھی ہیں وہی پڑھ پڑھ کر سناتے ہیں - ''قالوا اساطیر الاولین اکتتبھا فھی تملی علیہ بکرۃ و اصیلا''[۱] -

(۲) اس شخص کو کوئی بشر سکھاتا پڑھاتا ضرور ہے ''انما یعلمہ بشر''[۲] -

(۳) ان کا کہنا تھا کہ یہ پڑھا پڑھایا دیوانہ ہے ''و قالوا معلم مجنون''[۳] -

(۴) اور یہ بھی کہا کہ یہ سراسر جھوٹ ہے جس کا اختراع اس شخص نے کیا ہے اور اس (کارروائی) میں کچھ دوسرے لوگ بھی ہیں جنھوں نے اس کی اعانت کی ہے ''ان ھذا الا افک نافتریہ و اعانہ علیہ قوم اخرون''[۴] -

تقریباً سارا عرب پچھلی قوموں کی تاریخ ، قصے ، کہانیوں ، علم و ادب سے بخوبی واقف تھا - اہل مدینہ اپنے آپ کو سارے عرب پر فوقیت دیتے تھے - لیکن مکہ میں مردوں کے علاوہ عورتیں بھی لکھنا پڑھنا جانتی تھیں - اہل مکہ بڑے تاجر تھے اور تجارتی معاہدات خود قلم بند کرتے تھے - ان کے یہاں بڑے بڑے شعراء اور شاعرات بھی تھیں - یہاں تک کہ شعراء کے قصیدے چیلنج کے طور پر خانہ کعبہ میں لٹکا دیے جاتے تھے جو 'سبعہ معلقات' مشہور تھے کہ لوگ پڑھیں اور مقابلہ میں قصائد لکھ کر لائیں یا اگر ضروری ہو تو ان پر تنقید کریں اس لیے ان لوگوں نے حضور اکرم[ؐ] پر یہ اعتراض نہیں کیا کہ یہ پڑھے لکھے نہیں ہیں بلکہ یہ کہا کہ : ''دو بڑی بستیوں (مکہ اور طائف) کے کسی عظیم شخص کو رسالت کے لیے خدا تعالیٰ نے منتخب کیوں نہیں کیا ؟ جو مال والے بھی تھے اور اولاد والے بھی ''ذو مال و بنین'' کہا (کثرت مال و دولت والا اور کثرت اہل و عیال والا ہونا) - قرآن مجید میں ان مخالفین کے اقوال موجود ہیں لیکن یہ قول کہ آپ پڑھے لکھے نہیں کہیں موجود نہیں ہے -

---

۱ - پارہ ۱۹ ، سورہ فرقان ، آیت ۵ -

۲ - پارہ ۱۴ ، سورہ النحل ، آیت ۱۰۳ -

۳ - پارہ ۲۵ ، سورہ الدخان ، آیت ۱۴ -

۴ - پارہ ۱۹ ، سورہ الفرقان ، آیت ۴ -

غزوۂ بدر ۲ھ کا واقعہ ہے اس میں جو اہل مکہ گرفتار ہوئے تھے ان میں پڑھے لکھے موجود تھے ان سے کہا گیا کہ اگر وہ انصار مدینہ کے دس دس لڑکوں کو پڑھنا لکھنا سکھا دیں تو ان کو رہا کر دیا جائے گا۔ ورقہ بن نوفل جو مکی تھے اور عیسائی ہوگئے تھے، انھوں نے توریت و انجیل کو عربی زبان میں منتقل کیا۔ یہ تراجم کس کے لیے کیے گئے؟ کون ان سے مستفید ہوا؟ ہاں یہ ضرور ہے کہ تمام کا تمام مکہ پڑھا لکھا نہیں تھا۔ اس کے برعکس انصار کا حال تھا کہ ان کے ہاں یہودیوں کی آبادیاں تھیں۔ یہ نصرانی تھے اور توریت و انجیل کے ماننے والے تھے اور اپنے آپ کو اہل علم گردانتے تھے۔

عمرو بن ہشام کو سارا عرب ''ابوالحکم'' (دانشور) کے لقب سے یاد کرتا تھا۔ اردو، فارسی یا انگریزی کی اصطلاح میں وہ ان پڑھ، ناخواندہ اور الیٹریٹ (Illiterate) نہیں تھا لیکن حضور اکرم[3] نے اس کو ''ابوالحکم'' کی جگہ ''ابوجہل'' کا لقب اس لیے نہیں دیا تھا کہ وہ پڑھنا لکھنا نہیں جانتا تھا بلکہ اس لیے کہ وہ ''حقیقت انسانی'' سے بے خبر تھا وہ تخلیق عالم اور اس کی حقیقت کو بتانے پر بھی ماننے کے لیے آمادہ نہیں تھا یہ اس کی ہٹ دھرمی اور نفس پرستی تھی ایسے شخص کو ''ابوالحکم'' کہنا قرین قیاس نہ تھا کہ خود اہل عرب بے پڑھے ہونے کی ذلت کو برداشت کر سکتے تھے جب کہ ان کے فخر و غرور کا عالم یہ تھا کہ ابوجہل کا سر قلم کیا جانے لگا تو اس نے کہا کہ: ''میرا سر زیادہ نیچے سے کاٹنا تاکہ تمھارے سردار کے سامنے جب دوسرے سروں کے ساتھ میرا سر جائے تو اونچا نظر آئے''۔

ابوجہل کا لقب یقیناً اس سے زیادہ علم والا فرد[3] ہی دے سکتا تھا۔ مذہب اسلام کی اصطلاح میں اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ کوئی بھی شخص چاہے وہ کتنا ہی دانشور، علم و حکمت والا ہو اگر وہ ''حقیقت آشنا'' نہیں تو اس کو دانشور نہیں کہا جائے گا۔ بلکہ وہ شخص جاہلوں میں شمار ہوگا چونکہ یہودی اپنے آپ کو برتر تسلیم کرتے تھے لیکن مکہ والوں کی یلغار سے بچنے کے لیے دکھاوے کے طور پر مسلمانوں کی تنظیم شہری میں شریک ہوگئے تھے اور ان کی یہ شرکت دل سے نہیں تھی اسی لیے انھوں نے کبھی براہ راست دین اسلام یا حضور[3] کی مخالفت نہیں کی بلکہ وہ طرح طرح کے سوالات کر کے ''امتحان'' ضرور لیتے رہتے تھے جو قرآن شریف میں بکثرت نظر آتے ہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ و سلم جب ان کی توجہ توریت کے احکامات کی طرف

مبذول کرانے تو وہ یکسر اس کا مفہوم تبدیل کر دیتے ۔ وہ لفظی اور معنوی ہیر پھیر کرنے کے بھی بڑے مشاق تھے ۔ جھوٹ بڑی صفائی کے ساتھ بولتے تھے اسمائے باری تعالیٰ میں بھی تصرف کرنے اور اس کے مفہوم کو توڑنے مروڑنے سے نہیں چوکتے تھے لیکن ان کے ہاں کہیں بھی حضور صلی اللہ علیہ و سلم کو ان پڑھ نہیں کہا اور ''امی'' کے یہ مفہوم کہیں نہیں ملتے ۔ وہ قدرت کاملہ پر پختہ ایمان رکھتے اور جانتے تھے کہ اللہ تعالیٰ نے خود اپنے رسول[۱] کو ''الکتاب'' ''حکمت'' ''توریت'' اور ''انجیل'' کی تعلیم دی ہے اور یہ ارشاد باری قرآن پاک میں بھی موجود ہے ''و اذ علمتک الکتاب والحکمۃ والتوراۃ والانجیل'' (یاد کیجیے اس وقت کو جب ہم نے آپ کو الکتاب ، الحکمت ، توریت اور انجیل کی تعلیم دی) مشرکین نے یہ کہا کہ انھیں کوئی بشر آ کر تعلیم دیتا ہے - ''و لقد نعلم انھم یقولون انما یعلمہ بشر[۲]'' تو جواب دیا گیا کہ ''ان ھو الا وحی یوحی[۳]'' (کچھ نہیں بجز اس کے کہ وحی کی جاتی ہے)''علمہ شدید القوی ذو مرۃ[۴]'' (تعلیم دی اسے نہایت ہی قوتوں والے نے جو بڑی طاقت والا ہے) ۔

مسلمانوں کا اس پر ایمان کامل ہے کہ اللہ ہر چیز پر اختیار رکھتا ہے ۔ اس بات کا وہ پابند نہیں ہے کہ دنیا میں جو تعلیم کا طریقہ رائج ہے بالکل اسی طرح سے وہ تعلیم دے ۔ وہ قادر مطلق ہے حتیٰ کہ وہ پیدائش کے سلسلے میں بھی ''کن'' کہہ دے تو اس کے لیے یہ کوئی مشکل کام نہیں کہ وہ بغیر باپ کے بھی بچہ کو پیدا کر دے جیسا کہ حضرت مریم کے سلسلے میں دیکھا گیا کہ حضرت عیسیٰ[ع] کو بغیر باپ کے پیدا کیا ''قالت انی یکون لی غلم ولم یمسسنی بشر و لم اک بغیا قال کذلک قال ربک ھو علی ھین[۵]'' (مریم نے کہا کہ اے پروردگار میرے بچہ کس طرح پیدا ہوگا جب کہ مجھے کسی بشر نے چھوا تک نہیں اور نہ ہی میں بدکار ہوں ۔ فرشتے نے کہا تمھارا پروردگار کہتا ہے کہ یہ میرے لیے آسان ہے) اسی بات کو سورۃ ال عمران میں یوں بیان کیا ہے

---

۱ - پارہ ۷ ، سورہ المائدہ ، آیت ۱۱۰ ۔
۲ - پارہ ۱۴ ، سورہ النحل ، آیت ۱۰۳ ۔
۳ - پارہ ۲۷ ، سورہ النجم ، آیت ۴ ۔
۴ - پارہ ۲۷ ، سورہ النجم ، آیت ۵ ۔
۵ - پارہ ۱۶ ، سورہ مریم ، آیت ۲۰ ، ۲۱ ۔

''قالت رب انی یکون لی ولد و لم یمسسنی بشرo قال کذلک اللہ یخلق مایشاء اذا قضیٰ امراً فانما یقول لہ کن فیکونo و یعلمہ الکتاب والحکمۃ والتوراۃ والانجیل''[1] (اللہ پیدا کر دیتا ہے جو چاہتا ہے وہ کسی بات کا فیصلہ کرے تو صرف یہ کہتا ہے کہ ہو جا پس وہ چیز ہو جاتی ہے اللہ اسے (مریم[2] کے بیٹے حضرت عیسیٰ[4]) کتاب کی تعلیم دے گا حکمت سکھائے گا اور توریت اور انجیل کی تعلیم دے گا ۔ اسے رسول بنا کر بنی اسرائیل کی طرف بھیجے گا) ۔

حضرت زکریا[3] کو اس وقت بیٹا عطا کیا جب دنیاوی طور پر ممکن نہ تھا ''انی یکون لی غلم و قد بلغنی الکبر و امراتی عاقرo قال کذلک اللہ یفعل مایشاء[2]'' (میرے لڑکا کس طرح ہوگا حالانکہ مجھ کو بڑھاپا آ پہنچا اور میری بی بی بھی بچہ جننے کے قابل نہیں رہی اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا کہ اسی حالت میں لڑکا ہو جائے گا کیونکہ اللہ تعالیٰ چاہتا ہے) اہل مکہ اور اہل مدینہ حلقہ اسلام میں داخل ہوگئے اور وہ نفس کی فتنہ انگیزیوں سے بچ گئے لیکن یہود و نصاریٰ بغض و عناد میں مبتلا رہے اور وہ کام جو ان کی گھٹی میں پڑ گئے تھے کرتے رہے مثلاً مفہوم و معنی کو بدلنے میں ، الفاظ کو توڑنے مروڑنے میں ، تاریخی واقعات کو مسخ کرنے اور افواہ سازی میں پڑے رہے جو لوگ ان میں سے بدنیتی کے ساتھ حلقہ اسلام میں داخل ہوئے انہوں نے اس کام کو دانستہ یا نادانستہ طور پر آگے بڑھایا جب محدثین کرام نے اس بات کو محسوس کیا تو انہوں نے چھان بین کرنی شروع کی اور اس کام میں انہوں نے اپنی عمر کا بیشتر حصہ اس صداقت کی چھان بین میں صرف کردیا اور اپنی سچائی اور محنت میں ان روایتوں کا مجموعہ بھی ترتیب دیا جو کہ ان کے نزدیک غیر مصدقہ تھیں اور یوں حدیث کی مختلف قسمیں ہمیں ملتی ہیں ، صحیح ، ضعیف ، فعلی وغیرہ ۔

اسود بن یزید بن قیس الحنفی نے روایت بیان کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ و سلم نے فرمایا کہ ہم لوگ ایک امی قوم ہیں نہ لکھنا جانتے ہیں نہ حساب آتا ہے تیس اور انتیس کو انگلیوں (جو مہینوں کی تعداد ہیں) کی مدد سے سمجھایا گویا تین بار دونوں ہاتھوں کی انگلیوں اور انگوٹھے کو دکھایا

---

۱ - پارہ ۳ ، سورہ آلِ عمران ، آیت ۴۸ -

۲ - پارہ ۳ ، سورہ آل عمران ، آیت ۴۰ -

اور تیسری بار تمام انگلیوں کو اٹھایا اور ایک انگوٹھے کو بند کیا اور اس طرح ۲۹ کا اشارہ کیا - اسود بن یزید بن قیس الحنفی کا کہنا ہے کہ انہوں نے سعید بن عمرو بن سعید سے سنا اور انہوں نے عبداللہ بن عمر سے سنا[1] - اسود بن یزید کوفے کا رہنے والا ہے اور اس روایت کو کسی اور نے نہیں سنا سوائے اس شخص کے - ذہن فوراً اس طرف جاتا ہے کہ آپ[3] نے اس طرح گنتی کیوں بتائی جب کہ اہل مکہ اور اہل مدینہ جاہل نہیں تھے - آیا وہ کون سا مقام یا کون سی جگہ تھی ؟ جہاں اس طرح سے سمجھانا پڑا -

اغلب ہے کہ روزہ رمضان المبارک ۲ھ کو فرض ہوا لہذا اس مہینے کی گنتی بتانے کے لیے ایسا کیا ہو - لیکن مسلمانوں کی تعلیم و تربیت ایسی نہ تھی کہ وہ تیس تک نہ گن سکیں - سورہ عنکبوت مکی ہے اور اس میں حضرت نوح کے "پچاس کم ایک ہزار سال" کا بیان موجود ہے - سورہ سجدہ بھی مکی ہے اس میں بتایا گیا ہے کہ ایک دن کی مقدار تمہارے حساب سے ایک ہزار سال کے برابر ہے - سورہ معارج بھی مکی ہے اس میں پچاس ہزار برس کے برابر ایک دن کا تذکرہ کیا - سورہ صافات میں ایک لاکھ کی گنتی کا ذکر موجود ہے قرآن کریم کی ایک سو چودہ سورتوں میں پچاسی سورتیں مکہ میں قلمبند ہو چکی تھیں - اگر یہ روایت عبداللہ بن عمر نے بیان کی تو صرف سعید بن عمرو بن سعید ہی نے سنی اور ان سے صرف اسود بن یزید بن قیس نے - ایسی کون سی راز کی بات تھی جو تنہائی میں کہی اور تنہائی میں سنی گئی - اپنی اس روایت کے ذریعے اس شخص نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ و سلم کی ذات مبارک پر حملہ نہیں کیا بلکہ اس وقت کی پوری امت مسلمہ کو پڑھنے لکھنے سے عاری بتایا اور اس نے اس امر کو آنحضرت[3] کی زبان سے کہلوانے کی جسارت کی یہ ہی اس شخص کے جھوٹے ہونے کی دلیل ہے -

کلام الٰہی کے اردو اور انگریزی کے ترجمے جو اچھے اور مستند مانے جاتے ہیں وہ بھی اس فاش غلطی سے خالی نہ رہ سکے اور اس میں کہاں تک کفار اور منافقوں کا ہاتھ ہے کہنا مشکل ہے -

---

۱ - صحیح بخاری شریف کتاب الصوم باب ۱۱۹۷ ، صفحہ ۷۷۶ ، حصہ اول ، مطبع مکتبہ رحمانیہ لاہور ، ۱۹۸۵ء -

امی کے معنی عبداللہ بن عمر کی روایت کی بناء پر ان پڑھ، ناخواندہ اور الیٹریٹ پڑ گئے حالانکہ تقریباً ساڑھے نو سو سال قبل ایک اہم مفکر، تاریخ دان اور فقیہہ ابوالفتح محمد ابن عبدالکریم ابن ابی بکر احمد الشہرستانی نے اپنی کتاب الملل والنحل[1] میں واضح طور پر بیان کیا ہے کہ بنی اسحاق اور بنی اسماعیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم کی نبوت سے پہلے متقابل فرقے تھے اور بنی اسماعیل کو امیین کا لقب حاصل تھا جو کہ امی کی جمع ہے۔ بنی اسماعیل ہی میں محمد صلی اللہ علیہ و سلم ہیں اور اس نسبت سے وہ امی ہی ہوئے۔

مفتی امیر احمد مینائی کا نعت گوئی میں اس برصغیر میں ایک اہم مقام ہے لیکن یہ بھی خیال رہے کہ وہ مفتی بھی ہیں اور اس لحاظ سے ان کا یہ شعر بھی اہمیت کا حامل ہے:

تعلیم جبریل امیں تھی برائے نام
حضرت وہیں سے آئے تھے لکھے پڑھے ہوئے

ماضی قریب میں مولانا عبدالماجد دریا بادی جو فلسفہ، علم دینی و دنیاوی کے ماہر اور زبان انگریزی پر دسترس رکھتے تھے قرآن مجید کے ترجمے میں امی کا ترجمہ Un-lettered کیا ہے۔ اور یوں ان پڑھ اور ناخواندہ سے تو چھٹکارا حاصل کر لیا لیکن پھر بھی عبداللہ بن عمر کی ضعیف حدیث یا پھر ان ترجموں سے الگ تو ہوئے لیکن اسی قبیل میں رہے۔ راقم الحروف کی نظر میں پروفیسر احمد علی[2] وہ پہلے فرد ہیں جنہوں نے امی کا ترجمہ Gentile کیا جس سے کسی قوم یا نسل کی نسبت ہے اور حقیقت کے قریب تر۔ دراصل اس لفظ کے ترجمہ کی ضرورت ہی ان افراد کی ہے جو عربی زبان سے نابلد ہیں۔ ورنہ عربی جن کی مادری زبان ہے ان کے لیے یہ لفظ اپنے وسیع تر معنوں کے ساتھ موجود ہے۔

---

۱ - ناشح مطبوعہ المصطفیٰ البابی الحلبی و اولادہ مصر مطبوعہ ۱۳۸۱ھ، ۱۹۶۱ع، صفحہ ۲۰۸۔

۲ - Al-Quran—a contemporary translation Akrash Pub. Karachi 1984.

مذہبی فکر اور فلسفہ

مذہب اپنی تعلیمات کے مجموعے کو صرف فکر کے لفظ سے تعبیر کرنا درست نہیں سمجھتا کیونکہ مذہب میں نظریے کے ساتھ ساتھ عمل بھی برابر کی اہمیت رکھتا ہے۔ جب کہ فلسفہ اپنے نتائج پر عمل کی قید لگائے بغیر فکر کی بات کرتا ہے۔ بایں ہمہ مذہب کا ایک اندازِ فکر بھی ہوتا ہے۔ اور فلسفہ تو ہے ہی سراسر فکری کاوشوں کا مجموعہ۔ چنانچہ مذہبی اندازِ فکر اور فلسفیانہ اندازِ فکر کا موازنہ ہی زیر تحریر مضمون کا مقصد ہے۔ اس ضمن میں سب سے پہلے جس چیز کو جانچنے کی ضرورت ہے وہ یہ کہ مذہبی فکر کا کیا مقصود ہے۔ آئیے اسی نقطے سے آغاز کرتے ہیں۔

مذہبی فکر کا مقصود یہ ہوتا ہے کہ جو نظریات اور عقائد کسی مذہب نے عطا کیے ہیں ان کی تائید اور تصدیق میں دلائل فراہم کیے جائیں اور دوسروں کے سامنے ان نظریات اور عقائد کو اس انداز میں پیش کیا جائے کہ اُس دور کے علمی رجحانات کی روشنی میں انھیں جھٹلایا نہ جا سکے بلکہ اُن کو قبول کر لینا ہی قرین صحت ہو۔ یوں مذہبی نظریات خود تو نہیں بدلتے لیکن ان کی تائید کے لیے دلائل ہر دور میں بدل سکتے ہیں۔ اس حقیقت سے یہ بھی عیاں ہے کہ مذہبی نظریات لازماً ایسے ہونے چاہییں جو ہر زمانے کے شعور کے لیے قابل قبول ہوں ورنہ دلائل از خود ان نظریات میں سچائی کا عنصر داخل نہ کر پائیں گے۔ دلائل تو صرف سچائی کو ثابت کر سکتے ہیں، وہ سچائی کو پیدا نہیں کر سکتے۔ یہی وجہ ہے کہ مذہب کا دعویٰ ہوتا ہے کہ اس کے نظریات ہر دور میں سچ ہی رہتے ہیں اور لوگوں سے تقاضا کرتا ہے کہ وہ ان کی حقانیت کو تلاش کرنے کی کوشش کریں۔

مذہبی فکر اپنے مقاصد کے لحاظ سے محدود ہوتا ہے۔ مذہب فکر کو آزاد نہیں چھوڑتا، فکر برائے فکر کی گنجائش مذہب میں نہیں ہے۔ مذہب انسان کی

اس صلاحیت کو کہ وہ سوچ سکتا ہے قبول کرتا ہے مگر اس کا دائرۂ کار کھلا نہیں چھوڑتا۔ مذہب کا تقاضا ہے کہ انسانی فکر کو صرف اتنی پرواز کی اجازت ہو کہ وہ مذہب کے دیے ہوئے نظریات و مسلمات کو بہتر سے بہتر دلائل کے ساتھ ثابت کرتا رہے یا یوں کہیے کہ مذہب فکر کے وہ مقاصد پہلے ہی طے کر لیتا ہے جن کے لیے آسے پرواز کرنا ہے۔ ان مقاصد سے باہر انسانی سوچ کا کارفرما ہونا مذہب کے نزدیک بدعت ہے۔ ایسی بدعت جو انسان کو جہنم رسید کرنے کی موجب ہوتی ہے۔ مذہب کہتا ہے کہ انسان بے شک فکر کی نئی راہوں پر سفر کرے لیکن اس کا مقصد صرف اور صرف مذہب کے دیے ہوئے نظریات کا تحفظ ہو۔ یوں دیکھا جائے تو مذہب اس پوری انسانی فکری و تجرباتی کاوش کو جو انسان نے مختلف علوم و فنون کے ضمن میں کی ہے؛ ایک فضول کوشش قرار دیتا ہے کہ جس میں علوم و فنون نے دین کی کوئی خدمت سر انجام نہ دی ہو۔ ہاں اگر دین کے لیے ان علوم کی مساعی وقف ہوں تو علوم و فنون بجائے خود معتوب نہیں ہیں۔ لیکن اگر اس کے برعکس یہ علوم و فنون دین سے غیر جانبداری برتتے ہوئے محض انسانی تہذیب و ثقافت کی بلندی کے لیے راہ ہموار کرتے ہوں تو ایسے علوم و فنون اور ان میں کام آنے والا فکر، سعی لا حاصل کے زمرے میں آئے گا بلکہ اگر ایسی تہذیب و ثقافت اور فکری پرواز مذہب کے مسلمات سے اس حد تک غیر جانبدار ہو جائیں کہ تہذیب و ثقافت خود ایک اہم موضوع کی شکل اختیار کر لے اور انسان تہذیب و ثقافت کو ایک مستقل مقام کا اہل سمجھنے لگے تو ایسی تہذیب و ثقافت اور ان میں کام آنے والا فکر باطل ہوگا یعنی مذہبی حلقوں میں تہذیبی اور ثقافتی فکر نام کی کسی چیز کا وجود نہیں ہوتا ان کے ہاں صرف مذہبی فکر ہی واحد جائز فکر ہے۔

اب آئیے فلسفیانہ فکر کا جائزہ لیں۔ اس ضمن میں سب سے نمایاں بات یہ سامنے آتی ہے کہ فلسفہ آزادی فکر اور فکر برائے فکر ہی پر مشتمل ہوتا ہے۔ فلسفے میں ایسا نہیں ہوتا کہ انسان ذہن میں پہلے سے چند مسلمات کو اس حیثیت میں سچ سمجھتا ہو کہ وہ اس کا ایمان ہوں اور باقی ساری گفتگو ان ہی مسلمات کی تائید میں کرے۔ بلکہ فلسفی کا انداز فکر یہ ہوتا ہے کہ اگر پہلے لوگوں نے کچھ باتیں سوچ سمجھ کر طے کر بھی رکھی ہیں تو انہیں من و عن تسلیم کرنے کی بجائے ان پر از سر نو غور کرنا جائز ہے اور اگر پہلے لوگوں

کے افکار میں کسی نمایاں غلطی یا اختلاف کی گنجائش نہ پائی جائے تب بھی انفرادی غور و فکر سے سابقہ نظریات میں اضافہ کیا جاسکتا ہے۔ اور اس ساری کاوش میں فلسفی کا مطمع نظریہ ہرگز نہیں ہوتا کہ وہ سابقہ نظریات کی لازماً تائید کرے بلکہ اس کا مطمع نظر انسانی سوچ پر اعتماد کرتے ہوئے یہ ہوتا ہے کہ فکر انسانی کو آگے بڑھایا جائے کیونکہ انسانی سوچ ہی دراصل وہ ذریعہ ہے جو اسے نئے سے نئے حقائق سے متعارف کرواتا ہے اور انسانی تجربات کی روشنی میں جو نئی جہات منکشف ہوتی ہیں انھیں ریکارڈ پر لاکر انسانی فکر میں اضافہ کرے۔ فلسفہ دو باتوں کو بنیادی اہمیت دیتا ہے وہ ہیں انسانی سوچ اور انسانی تجربہ۔ مذہب نے سوچ کا دائرہ جن حدود میں رکھا ہے ان کا ذکر اوپر ہو چکا ہے۔ جہاں تک انسانی تجربے کا تعلق ہے تو مذہب میں تجربات صرف ان حالات میں ممکن ہوتے ہیں جب اس مذہب کی تبلیغ و ترویج کے لیے کام ہو رہا ہو۔ یعنی مذہب تجربے کے لیے اپنے میدان خود عطا کرتا ہے اگر وہ میدان میسر ہوں تو مذہبی تجربات ممکن ہوتے ہیں ورنہ نہیں۔ اور جب مذہب کی ترویجی اور تبلیغی سرگرمیاں کسی وجہ سے ماند پڑنے لگتی ہیں تو لوگ گوشہ نشینی اختیار کر کے متصوفانہ رجحانات کو اپنا لیتے ہیں اور انفرادی طور پر ایسے تجربات مذہب کے نام پر کرتے ہیں جن کا معاشرتی مسائل سے بہت کم تعلق ہوتا ہے۔ تجربے کا ذکر مذہب کے ضمن میں بھی ضرور کیا جاتا ہے۔ لیکن اس سے مراد باطنی حواس کے انفرادی تجربات ہوتے ہیں۔ وہ ایسے تجربات نہیں ہوتے جن سے انسانی فکر ترقی کر سکے۔ انسانی فکر کی ترویج ہمارے دور میں معاشرتی فکر کے ذریعے ہو رہی ہے۔ جب کہ ہمارے دور کے مذہبی تجربات معاشرتی تجربات سے متاثر ہوئے بغیر زیادہ سے زیادہ گوشہ نشینی کے ماحول کے طالب ہیں۔ آج کا سارا علمی ڈھانچہ یا تو معاشرتی تجربات کی روشنی میں تشکیل پاتا ہے یا سائنسی تجربات کی روشنی میں۔ مذہبی طبقات کی کوشش یہ ہے کہ معاشرتی اور سائنسی تجربات کو صرف اس لیے کیا جانا چاہیے کہ مذہب کی اساس زیادہ پختہ ہو۔ مذہبی طبقہ اپنے مذہبی نظریات و مسلمات کی عالمگیریت پر ایمان کی پختگی کا ذریعہ انھی تجربات کو بتاتا ہے۔ گویا صورت حال یہ بنتی ہے کہ مذہبی طبقات دوسروں کے سیکولر بنیادوں پر کیے ہوئے تجربات کو اپنے مذہبی نظریات و مسلمات کی تائید میں استعمال کرتے ہیں اور ان کے ہاں مذہبی بنیادوں پر ایسے تجربات نہیں کیے گئے جو معاشرتی اور سائنسی سطح پر انسانی فکر کو متاثر

کر سکیں ۔ وہ سیکولر بنیادوں پر تجربات کرنے والوں کو یہ بتاتے ہیں کہ تمہارے تجربات ہمارے نظریات کی تائید کرتے ہیں اس لیے خواہ مذہبی بنیادوں پر تجربات کرکے علم میں اضافہ نہ بھی کیا جائے ، مذہبی نظریات کی آبیاری دوسرے علوم کی ترقی سے خود بخود ہوتی رہے گی ۔

مذہب ماحول کو بدلنے کا ایک پروگرام رکھتا ہے لیکن اس پروگرام پر عمل کسی مذہب کے متعارف ہونے کے دور آغاز میں ہی ممکن رہا ہے بعد کے زمانوں میں اس پروگرام پر عمل کرنا بوجوہ معطل رہا ہے ۔ جن وجوہ کو اس ضمن میں زیادہ نمایاں گردانا جاتا ہے وہ مندرجہ ذیل ہیں :

۱ ۔ اولین دور کا سا جذبہ ایمانی باقی نہ رہا جس کے باعث لوگوں میں اخلاص عمل کی کمی واقع ہوگئی ۔

۲ ۔ حالات کے بدل جانے کی وجہ سے مذہبی ماحول باقی نہ رہا اور لوگ دنیا داری کی طرف چلے گئے ۔

۳ ۔ حکومتوں نے اپنے اپنے مفادات میں تو مذہبی جذبات کو استعمال کیا لیکن مذہب کی اصل روح کو کار فرما کرنے کی کوشش نہیں کی ۔

۴ ۔ جہاد فی سبیل اللہ کی صورت باقی نہ رہنے کی وجہ سے مذہب کا عملی پروگرام صرف نظریاتی بن کر رہ گیا ۔

ماحول کو بدلنے کے مذہبی پروگرام کے تعطل کی وجوہ کچھ بھی ہوں صورت احوال یہی ہے کہ اب وہ پروگرام عملاً معطل ہے اور جو صورت حال احیاء مذہب کی تحریکوں کے نام پر سامنے آ رہی ہے اس میں بھی مذہبی فکر میں کسی حرکی پہلو کی نشاندہی نہیں ہوتی کیونکہ خالصتاً مذہبی بنیادوں پر فکری کاوش کا کوئی دائرۂ کار سارے کا سارا معاشرتی اور سائنسی تجربات نے مذہب سے چھین لیا ہے اور مذہبی طبقات کی طرف سے ایک بھی کوشش اب تک سامنے نہیں آئی کہ وہ معاشرتی دائرۂ کار میں خالصتاً مذہبی بنیادوں پر کچھ کام کریں اور خالص مذہبی فکر کو آگے بڑھائیں ۔ جس طرح پیغمبر اپنے آپ کو نمونے کے طور پر پیش کر کے اپنے پیغام کی صداقت کی دلیل اپنے معاشرتی تعامل کو بناتے تھے ۔

موجودہ دور کے فکری حلقوں میں مذہبی فکر کے مقابلے میں فلسفیانہ فکر کے رواج پکڑنے کی جو وجوہ سامنے آتی ہیں ان میں سے مندرجہ ذیل زیادہ اہم ہیں :

۱ - فلسفہ ماحول اور معاشرے پر بغیر کسی تحفظ کے تبصرہ و تنقید کرتا ہے جب کہ مذہب کی اپنی حدود ہوتی ہیں - چنانچہ نظریاتی معاشرہ میں کسی موضوع پر بے لاگ تبصرہ ممکن نہیں ہوتا - کسی بھی معاشرتی و اخلاق قدر میں تبدیلی سے قبل مذہبی طبقات کو یہ باور کرانا ضروری ہوتا ہے کہ نئی رونما ہونے والی تبدیلی سے مذہبی ڈھانچہ کو نقصان نہیں پہنچے گا۔ فلسفی جب بات کرتا ہے تو ماحول کے تمام اطراف کو پیش نظر رکھ کر ایک بے لاگ تبصرہ کرنا ضروری سمجھتا ہے اور اس ضمن میں کسی تحفظ کو خاطر میں نہیں لاتا - جب کہ مذہبی طبقات صرف مذہبی زاویے سے دیکھ کر بات کرتے ہیں - ظاہر ہے کہ اس طرح اختلاف رائے کی گنجائش پیدا ہوتی ہے اور کسی بھی نظریاتی معاشرہ میں تضاد شدید سے شدید تر ہوتا جاتا ہے -

۲ - فلسفہ سراسر انسانی سوچ پر اعتماد کرتا ہے اور اپنی فکر کو انسانی سوچ کے ذریعے ترقی دیتا ہے جب کہ مذہب انسانی سوچ پر اعتماد نہیں کرتا ۔ وہ انسان کو خطا کا پتلا سمجھتا ہے اور اس خطا کے امکان کو اس حد تک اہم سمجھتا ہے کہ انسانی فکر کو مذہبی حدود میں پابند کر دیتا ہے - موجودہ ذہن انسان پر اعتماد کیے جانے کو ضروری قرار دیتا ہے اور تقاضا کرتا ہے کہ انسان کو اپنی غلطی کی اصلاح خود کرنے کا موقعہ دیا جائے - ماضی کے علمی اور فکری ورثے کو وہ اپنے لیے سرمایہ تو قرار دیتا ہے لیکن اسے اپنی پیش رفت میں رکاوٹ نہیں بننے دیتا جب کہ مذہب ماضی میں عطا کیے جانے والے نظریات کو آئندہ پیش رفت میں رکاوٹ بنانے کا حق محفوظ رکھتا ہے - اس کا تقاضا ہے کہ ماضی میں عطا کیے گئے مسلمات کو حتمی سمجھا جائے اور انھی کو مزید تقویت کے ساتھ ثابت کرنے کی مساعی کی جائیں - جب کہ فلسفہ فکری جہان میں ہر دم نئے افق تلاش کرنے کے درپے ہوتا ہے اسی لیے تجرباتی سائنس کے ماحول میں پروان چڑھنے والا ذہن فلسفے کے بے لاگ تجزیے اور نئے آفاق کی تلاش کو مذہب کے عطا کردہ نظریاتِ ماضی پر ترجیح دیتا ہے -

۳ - فلسفہ کا موضوع انسانی سوچ ہے جب کہ مذہب کا موضوع انسان اور خدا کا باہمی تعلق ہے - موضوع کے لحاظ سے یہ دونوں شعبہ ہائے علم ایک دوسرے کے معاون بن سکتے ہیں لیکن عملی طور پر صورت حال

یہ ہے کہ فلسفہ کی جدت طرازیاں مذہبی طبقات کو قبول نہیں اور مذہبی ماضی پرستی کا رویہ فلسفہ دانوں کو گوارا نہیں ۔ انسان اور خدا کا باہمی تعلق کسی فلسفی کے لیے علاقۂ غیر نہیں لیکن وہ مذہبی مسلمات پر قائم ہونے والے اضافی ڈھانچے میں محدود ہو کر اپنی فکر کی راہوں کو مسدود کرنے پر تیار نہیں ، کوئی فلسفی اس سے انکار نہیں کرے گا کہ انسان کا ایک باطن ہے اور ایک ظاہر ہے اور صحیح علم باطنی اور ظاہری تقاضوں کو بیک وقت پورا کرنے والا ہونا چاہیے ۔ لیکن اگر اسے یہ تعلیم دی جائے کہ انسانی تجربے سے میسر آنے والا علم قابل اعتماد نہیں ہے بالخصوص جب کہ وہ انسانی تجربہ خود انسان کا ہی ایک باطنی تقاضا ہوتا ہے تو وہ اس تضاد کو علمی اور فکری میدان کے لیے نقصان دہ تصور کرنے میں اپنے آپ کو حق بجانب سمجھتا ہے ۔ وہ کہتا ہے کہ تجربہ انسان کے باطن ہی کا ایک تقاضا ہوتا ہے ۔ خواہ وہ مذہبی تجربہ یا معاشرتی یا سائنسی تجربہ ہو ۔ اپنی اٹھان کے لحاظ سے وہ انسان کے باطن کا مرہون منت ہوتا ہے ۔ تجرباتی علوم کے بارے میں جدید انسان کا یہ مسلک اسے معاشرتی اور سائنسی تجربات سے حاصل ہونے والے علم کو اختیار کرنے اور اس کے نتائج کو قابل اعتناء گردانے پر مجبور کرتا ہے ۔ ادھر مذہبی طبقات نے انسان اور خدا کے باہمی تعلق کو انسان کا باطنی تقاضا قرار دے کر اسے تو خیر سے تعبیر کیا لیکن اس خاص باطنی تقاضے اور انسان کے دیگر صالح باطنی تقاضوں کے درمیان کوئی حد فاصل کھینچ کر یہ واضح نہیں کیا کہ کیا دیگر صالح باطنی تقاضے خیر پر مبنی قرار دیے جائیں یا شر پر ۔ جو باطنی تقاضے علوم کی ترقی پر زور دیتے ہیں ، تہذیب کی شائستگی پر زور دیتے ہیں ، ثقافت کی بلندی پر زور دیتے ہیں ، ذوق کے نکھار پر زور دیتے ہیں اور فکری اعلٰی پن کی دعوت دیتے ہیں کیا وہ خیر پر مبنی ہیں یا شر پر یعنی کیا وہ خدا کی طرف سے باطن میں ابھرتے ہیں یا شیطان کی طرف سے ۔ یہی وجہ ہے کہ سیکولر بنیادوں پر ابھرنے والے تمام تہذیبی ، ثقافتی ، ذوقی اور اعلٰی فکری تقاضے جو اپنی اصلیت میں باطنی ہیں ، فلسفہ کی دنیا میں بالکل جائز ہیں لیکن مذہبی طبقات انھیں نہ بالیقین شیطانی کہہ سکتے ہیں اور نہ بالیقین خدائی قرار دے سکتے ہیں ۔

۴ ۔ فلسفہ کا مقصود وژن ہے یعنی انسانی دانش کا فروغ اور اس اعلٰی حکمت

کی تلاش جو انسان کے باطن میں موجود تو ہے لیکن اس وقت تک ظاہر نہیں ہو سکتی جب تک شعور انسانی خارج سے تعامل پیدا نہ کرے۔ جب شعور انسانی خارج سے تعامل پیدا کرتا ہے اور تجربات کے ذخیرے سے بہرہ ور ہوتے ہوئے اور تجربات کا تجزیہ کرتے ہوئے انسان اپنے باطن سے ایک فیصلہ چاہتا ہے کہ اب آگے کس سمت میں بڑھا جائے، یہی وژن ہے جو فلسفہ کے فروغ کا باعث بنتا ہے اور یہ وژن نہ صرف فلسفہ میں موجود ہے بلکہ تمام شعبہ ہائے علوم میں آگے بڑھنے پر آمادہ کرنے والا یہی وژن ہوتا ہے اور ہر شعبہ علم میں اس کی بنیاد سراسر باطنی ہے۔ اسی لیے ہر شعبۂ علم تجرباتی گہرائی، فکری اعلیٰ پن اور ذوق کے نکھار میں بڑھتا جا رہا ہے۔ ان تمام شعبہ ہائے علم میں یہ کام ہر دم نئے وژن کی تخلیق کرتا ہے اور یوں علم انسانی میں اضافہ ہوتا جاتا ہے۔ جب کہ مذہبی فکر کا مقصود ایک ایسا ماوراء ہے جو انتہائی بلند صفات کا حامل ہے مگر انسانوں کی پہنچ سے دور کہ اس کی حقیقت کو پانا اس کے بس کی بات نہیں۔ نتیجہ یہ ہے کہ مذہب کا اعلیٰ پن ایک عام پڑھے لکھے آدمی سے اوجھل رہتا ہے یا کم ازکم مذہبی طبقات یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ مذہب کا اعلیٰ پن عام پڑھے لکھے لوگ نہیں سمجھ سکتے۔ اس بعد کو ختم کرنے اور مذہبی اعلیٰ پن کو عام پڑھے لکھے آدمی کے قریب لانے کے لیے مذہبی طبقات کی طرف سے کوئی باقاعدہ کوشش اب تک سامنے نہیں آئی۔ نتیجتاً اب مذہبی وابستگی کا تناسب پڑھے لکھے لوگوں کی نسبت کم تعلیم یافتہ لوگوں میں زیادہ ہے۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ مذہبی طبقات معاشرتی سطح پر تجرباتی طور پر ثابت کریں کہ مذہب ایک ایسے روحانی مجاہدے کا امکان اب بھی رکھتا ہے جو اپنی نوعیت میں حرکی ہونے کے ساتھ ساتھ مادی دنیا کے ساتھ ایک زندہ تعلق بھی برقرار رکھے۔ جب تک مادی دنیا کے ساتھ یہ زندہ تعلق اس حرکی روحانی مجاہدے کے ذریعے ثابت نہیں کیا جاتا مذہبی رجحانات کو پذیرائی حاصل ہونا ممکن نہیں ہے۔ مذہبی طبقات کو اپنے اوپر عاید ہونے والی یہ ذمہ داری نہ صرف قبول کر لینی چاہیے بلکہ اس کے لیے عملی امکانات کی ضمانت بھی فراہم کرنی چاہیے کیونکہ مذہب نظریے اور عمل کو ایک ساتھ لے کر چلتا ہے۔

رئیس احمد نعمانی

خسرو کا کلام : صنائع و بدائع کے آئینے میں

صنائع صنعت کی جمع ہے جس کے معنی ہیں ہنر ، پیشہ ، کاریگری ، فن ۔

بدائع جمع ہے بدیع کی جس کے معنی ہیں عجیب و غریب شے ، نئی پیدا شدہ چیز ، ایسے انداز پر کیا ہوا کام یا ایسے طریقہ سے تیار کی ہوئی چیز جس کی پہلے سے مثال موجود نہ رہی ہو ۔

علمائے بلاغت اپنی اصطلاح میں صنائع اور بدائع سے الفاظ و معانی کی وہ خاص رعایتیں مراد لیتے ہیں جن سے بقول ان کے کلام کی معنی خیزی اور لطافت دوبالا ہوتی ہے اور اس کی ظاہری و معنوی خوبی میں چار چاند لگ جاتے ہیں ۔ فارسی شاعری (بلکہ نثر نگاری بھی) کئی صدیوں تک ارباب علم و فضل کا بازیچہ ذہن و قلم رہی ہے جو صنائع و بدائع کے مطلق استعمال ہی کو معراجِ شعر و ادب سمجھتے تھے لیکن شعر و ادب کا رشتہ جوں جوں صحیح شعور اور تہذیبِ فکر سے مستحکم ہوتا گیا ، یہ بات واضح ہوتی گئی کہ اگر کلام فصیح و بلیغ ہے تو صنائع و بدائع کا سلیقہ مندانہ استعمال بعض اوقات اس کی خوبی میں کچھ اضافہ یقیناً کر سکتا ہے ، مگر اس کو لازمہ کلام کا درجہ کسی قیمت پر نہیں دیا جا سکتا ۔

صنائع و بدائع کے استعمال کا جواز :

ایران کے نامور صاحب قلم اور فارسی شعر و ادب کے مسلم ناقد و محقق استاد بدیع الزمان فروز انفر نے اپنی گراں قدر کتاب ''سخن و سخنوران'' میں اسدی طوسی ، عبدالواسع جبلی اور رشید الدین وطواط کے کلام پر تبصرہ کرتے ہوئے جہاں صنائع و بدائع کا ذکر کیا ہے اس کو پڑھ کر معلوم ہوتا ہے کہ صنائع و بدائع کے استعمال سے کلام کی معنوی زیبائی ، فصاحت اور حقیقی حسن غارت ہو کر کلام بے تاثیر رہ جاتا ہے اور کبھی کبھی تو بالکل ہی دائرۂ بلاغت سے خارج ہو جاتا ہے' ۔

اسی طرح علامہ شبلی نعمانی نے اپنی مشہور زمانہ کتاب شعرالعجم میں صنائع و بدائع کے استعمال کو "کوہ کندن و کاہ بر آوردن" بتایا ہے[۲]۔

برخلاف اس کے بعض فاضلوں نے صنائع و بدائع کے دقائق سے سر زمین شاعری میں حدائق سحر کی چمن بندی کی کوشش کی ہے[۳]۔

میرے نزدیک انصاف کی بات یہ ہے کہ نہ تو رشید وطواط[۴] کے خیال کے مطابق صنائع و بدائع کا فیضان دقائق شعر میں حدائق سحر کی روئیدگی کا سبب بنتا ہے اور نہ شبلی کی رائے کے موافق اس کو یک قلم "کوہ کندن و کاہ بر آوردن" کا مصداق قرار دیا جا سکتا ہے ، بلکہ صحیح بات یہ ہے کہ جس طرح قدرتی حسن کے لیے مصنوعی زیور شرط نہیں مگر متناسب آرائش کبھی کبھی حسن کی دلکشی اور دلفریبی میں بلاشبہ اضافہ کر دیتی ہے۔ اسی طرح صنائع و بدائع لوازم کلام میں شامل نہ ہوتے ہوئے بھی اگر فنکارانہ چابکدستی سے استعمال ہوں تو کبھی کبھی کلام میں دو آتشہ کی کیفیت پیدا کر دیتے ہیں اور یہ ان کے ایک حد تک استعمال کے جواز کی دلیل بننے کے لیے کافی ہے۔

خسرو سے پہلے صنائع و بدائع کا استعمال :

فارسی ادبیات کی باضابطہ تاریخ تیسری صدی ہجری کے نصف (یعنی خسرو سے تین چار سو سال قبل) سے مرتب کی جا سکتی ہے۔ اس طویل مدت میں فارسی زبان میں صدہا شاعر پیدا ہوئے ، جن میں سے ہر ایک کے کلام میں صنائع و بدائع کے استعمال کی مثالیں دیکھی جا سکتی ہیں اور کم و بیش بیس[۵] شاعر ان میں سے ایسے ہیں جن کے کلام میں معتدبہ نمونے ان کے استعمال کے موجود ہیں۔ اور یہ چھ شاعر تو اس خصوص میں نہایت ہی ممتاز نظر آتے ہیں۔ اسدی طوسی ، امیر معزی ، عبدالواسع جبلی ، رشید وطواط ، قطران تبریزی اور خاقانی شروانی. . . . . اسدی ، جبلی اور وطواط کے متعلق استاد فروز انفر کے محولہ بالا بیانات شاہد ہیں کہ ان کا کلام حسن تاثیر سے عاری ہے۔ معزی نے زیادہ تر صرف صنعت لف و نشر (یا کبھی کبھی صنعت سیاقۃ الاعداد بھی) استعمال کی ہے۔ خاقانی کو صرف لزوم مالایلزم میں دستگاہ حاصل ہے۔ ہاں ایک قطران ہے جس کے بارے میں فروز انفر جیسے اساتذہ ادب کی رائے یہ ہے کہ اکثر صنائع و بدائع کو ایسے خوبصورت انداز میں کلام میں جاگزیں کیا ہے کہ

پڑھنے والے کو پہلی نظر میں ان تکلفات کا احساس نہیں ہوتا۶ - اس کا مطلب یہ ہوا کہ ایرانیوں کے پاس ان کی پوری شاعری کی تاریخ میں صرف ایک شاعر ہے جو خسرو کے اقتضاء کی صلاحیت رکھتا ہے - افسوس ہے قطران کا دیوان اس وقت میری دسترس سے باہر ہے - ورنہ موازنہ اور خسرو کی خسروی کی دلیلیں ذکر کرنا لطف سے خالی نہ ہوتا -

خسرو کی قلم رو سخن میں :

اوپر کے بیان سے واضح ہے کہ صنائع و بدائع کو خوبی و لطافت کے ساتھ استعمال کرنے کے باب میں فارسی شاعری کی گذشتہ تاریخ خسرو کا جواب پیش کرنے سے قاصر ہے - خسرو کے بعد بھی آج تک صرف ایک قاآنی ہے جس نے امیر معزی اور عبدالواسع جبلی وغیرہ کی تقلید میں صنعت ترصیع اور لف و نشر وغیرہ کا اہتمام کیا ہے اور بس - لیکن ہمارے خسرو کی طبع رواں کا سکہ صنائع و بدائع کی مملکت میں بھی ہر طرف چلتا ہے اور جس طرح بعض دوسرے خصائص میں ان کی برتری مسلم ہے اسی طرح صنائع و بدائع کے استعمال میں ان کی ذہانت و فطانت اور انفرادیت کا ثبوت ہیں - وہ اشعار جن میں خسرو نے اقسام اور تعداد ہر اعتبار سے ان کا استعمال بکثرت کیا ہے مگر اکثر و بیشتر حسن معنوی اور تاثیر کلام اس سے متاثر نہیں ہوئی ہے -

خسرو کی طبع بلند اور ذہن رسا نے صنائع و بدائع سے جو رنگا رنگ نگارخانہ سجایا ہے اس کی سر تا سر سیر کے لیے طویل وقت اور اس سیر کی روداد قلمبند کرنے کے لیے کئی سو صفحات درکار ہیں - اس مختصر مضمون میں صرف کہیں کہیں سے خسرو کے اس چمن صد رنگ کے بعض مناظر کی طرف آپ کی توجہ کو منعطف کراؤں گا - خسرو نے مندرجہ ذیل صنعتیں بہت کثرت سے استعمال کی ہیں -

(۱) تجنیس یا اجناس :

کلام میں ایسے دو لفظ لانے کو کہتے ہیں جو تلفظ یا تحریر میں یکساں ہوں اور معنی میں مختلف ، اس کی متعدد شکلیں ہیں ، جن کے الگ الگ نام ہیں اور ہر ایک کی مثالیں خسرو کے کلام میں کثرت سے موجود ہیں - متفرق مقامات سے دیوان خسرو کے مطالعہ کے دوران جو مثالیں مجھے ملیں ان میں سے چند یہ ہیں :

کشادی چشم خواب آلودہ را "باز"
در فتنہ بعالم کردہ ای "باز"

من از آن گہے کہ دیدم "بہ دو" چشم خواب ناکت
"بہ دو" چشم خواب ناکت کہ اگر شبے بخفتم

ان شعروں کے کوموں میں الفاظ تلفظ اور املا میں یکساں ہیں صرف معنی مختلف ہیں اور اس کو تجنیس تام کہتے ہیں:

بہ رخ خاک درت "رُفتیم" و "رفتیم"
دعائے دولتت گفتیم و رفتیم

رفتیم اور رفتیم میں معنی کے ساتھ حرفوں کی حرکات بھی مختلف ہیں۔ اس کو تجنیس ناقص یا تجنیس محرف کہتے ہیں:

نفسے بروں نہ دادم کہ حدیث دل نہ "گفتم"
سخنے نہ گفتم از تو کہ ز دیدہ در نہ "سفتم"
ہرگز ز دور چرخ "وفائے" نہ یافتم
و از گلشن مراد "صفائے" نہ یافتم

کوموں میں الفاظ میں حرفِ طرف (کنارے کا حرف) مختلف ہے، اس کو تجنیس مطرف کہتے ہیں:

وقت گل مست نوش کن بادۂ چون گلاب را
"بلبلِ" نغمہ ساز کن "بلبلہ" شراب را

ایک جنس کے دو لفظوں میں سے ایک میں ایک حرف زائد ہے، اس کو تجنیس زائد کہتے ہیں:

اے شدہ ماہ نما دیدۂ بد "خوے" مرا
دیدۂ ای ہیچ کہ آن ماہ جفا "جوے" مرا

جو اور خو کا املا یکساں ہے، صرف لفظوں میں فرق ہے، اس کو تجنیس خطی کہتے ہیں:

زہے ریختہ بر لالہ مشک سا "را را"
شکستہ رونق خورشید گوہر آ "را را"

ہم جنس الفاظ اگر پہلو بہ پہلو آئیں جس طرح اس شعر میں ہیں تو اس کو تجنیس مکرر یا تجنیس مزدوج کہتے ہیں۔ خسرو کی یہ پوری غزل اسی صنعت میں ہے:

بلب آمدہ است "جانم" تو بیا کہ زندہ "مانم"
پس ازاں کہ من نہ مانم بچہ کار خواہی آمد

جانم اور مانم میں ایک حرف مختلف ہے اور ج اور م بعید المخرج ہیں ، اس کو تجنیس لاحق کہتے ہیں :

شکر بترازوے وزارت برکش
شو ہمرہ بلبل بلب ہر مہوش

اس شعر کے تمام الفاظ کے حروف الٹ دیے جائیں تو پھر بھی شعر بن جائے گا ، اس کو تجنیس قلب مستوی کہتے ہیں ۔

(۲) ردالعجز علی الصدور :

کبھی اشتقاقاً اور کبھی بطور شبہہ اشتقاق ، شعر کے آخر میں وہی لفظ لایا جاتا ہے جو شروع میں یا درمیان میں کہیں آیا ہو ۔ خسرو کے کلام میں اس کی کچھ شگفتہ مثالیں دیکھیے :

"رفت" از قلم حکم کہ در عشق رود جان
القصہ بجان "رفت" کہ اندر قلمش "رفت"
جان "سپر" ساختہ ام ناوک مژگان ترا
تاہمہ خلق بدانند کہ من جان "سپرم"
خسرو است و شب "افسانہ" یار و ہر بار
اندکے گرید و پس ہر سر "افسانہ" رود
"شد" اشک من "حائل" گردون زدست تو
دستم بگردن تو حائل نہ می "شود"
خسرو "آواز" خوب دارد دوست
کیست کو نیست عاشق "آواز"
"صورت" کر زیبانے چین رو صورت آں مہ جبین
یا صورتی کش این چنین یا ترک کن "صورت" گری
"آب" حیاتی و نشوی آشنائے من ؟
تا چشمہائے من نشود آشنائے "آب"

یہ "آب" کی ردیف والی غزل مطلع کے علاوہ پوری اسی صنعت میں ہے اور بعض

اشعار میں ایک سے زائد صنعتیں بھی ہیں ۔

(۳) صنعت سوال و جواب :

ایک ہی مصرع یا شعر میں سوال بھی ہوتا ہے اور جواب بھی :

گفتم کہ ترا آخر دل خانہ نمی باید ؟
گفتا کہ بے گنجم ویرانہ نمی باید ؟

یہ پوری غزل اسی صنعت میں ہے ۔ اس کے علاوہ بھی بہت سی غزلوں میں یہ صنعت استعمال کی ہے ۔

(۴) سیاقتہ الاعداد :

اس صنعت میں بالترتیب یا بے ترتیب اعداد (گنتیوں) کا استعمال ہوتا ہے:

ز دوست مژدہ مقصود می رسد لیکن
ازاں ''ہزار یکے'' برقرار نیست چہ سود
مبیں کہ ''نہ'' فلک و عالم است ''ہژدہ ہزار''
کہ نیست ''یک'' اثر ار ''صد'' ہزار آثار است

اے کشتہ زنا و کم بجاں ''یک ، دو سہ ، چار پنج و شش''
کشتہ چو بندہ ہر زماں ''یک ، دو سہ ، چار پنج و شش''

یہ پوری غزل اسی صنعت میں ہے ۔

(۵) صنعت ایہام :

کلام میں ایسا لفظ لاتے ہیں جس کے معروف و غیرمعروف دو معنی ہوتے ہیں ۔ اگر دونوں معنی موقع پر فٹ ہوجائیں تو یہ مطلق ایہام کہلاتا ہے :

سر ہا ہے زدی سر من ہم زن از طفیل
''از'' سر رواج دہ روش کار خویش را
اگر رائے تو این باشد کہ من دانم جفا بینم
جفائے جملہ عالم را کشم جانا ''برائے'' تو

کوموں میں الفاظ کے دو معنی ہیں اور یہاں دونوں برابر مراد لیے جاسکتے ہیں ۔ اور اگر لفظ کے معروف و غیرمعروف دو معنی ہوں مگر قائل نے صرف غیر معروف معنی مراد لیے ہوں تو اس کو ایہام تناسب کہتے ہیں :

شب سیاه مرا نیست روشنی ہر چند
کہ شام تا بہ سحر چوں چراغ می "سوزم"
بباغ غرقہ خونست لالہ چوں، دانی ؟
ز "تیغ" کوہ بریدہ است روزگار او را

"سوزم" اور "تیغ" سے معنی غیر معروف مراد لیے گئے ہیں -

(٦) صنعت استدلال :

اس صنعت میں ہر بات دلیل کے ساتھ کہی جاتی ہے :

اے دوست ز گریہ ہم بماندم
کاندر تن مردہ خوں نباشد
کشت اعمیٰ چو خط سبز ترا دید رقیب
چشم اعمیٰ خط زرد اگرد کور شود

دونوں شعروں کے ایک مصرع میں دعویٰ ہے اور دوسرے میں اس کی دلیل ہے - اسی طرح خسرو کا وہ قصیدہ جس کا مطلع یہ ہے :

کوس شہہ خالی و بانگ غلغلش درد سر است
ہر کہ قانع شد بخشک و تر شہہ بحر و براست

یہ پورا قصیدہ اسی صنعت میں ہے ، ہر شعر میں ایک دعویٰ کیا ہے اور ساتھ ہی اس کی دلیل موجود ہے -

(٧) صنعت اعنات :

اس کو لزوم مالایلزم بھی کہتے ہیں ، اس میں شاعر بعض ایسی قیدیں لازم کر لیتا ہے جو غیر ضروری ہوتی ہیں - متفرق اشعار کے علاوہ خسرو نے ایک پورا قصیدہ اس صنعت میں لکھا ہے - جس میں یہ التزام کیا ہے کہ ہر شعر میں لفظ سپس ، مگس ، پیل اور لکلک ضرور آئے - اس کا نمونہ یہ ہے :

پیل تن شاہی و از اقبال بلندت دور نیست
کز سپس گردد پلنگ افگن مگس لکلک شکار

(٨) صنعت طباق :

اس کو صنعت اضداد ، تضاد ، مطابقت ، تطبیق اور تقابل الضدین بھی کہتے ہیں - یہ صنعت خسرو نے خاص طور پر بکثرت استعمال کی ہے اور

حسن ادا میں اکثر فرق نہیں آنے دیا ہے ، اس میں دو ایسی باتیں جمع کی جاتی ہیں جو ایک دوسرے کی ضد ہوتی ہیں :

بے روے تو نوش می "شود نیش"
و از دست تو نیش می شود "نوش"
خرد "سالے" بمن کند بیداد
اے "بزرگان" شہر داد دہید
بامدادان بچمن ناز کناں "می رفتی"
سرو یک پائے "ستادہ" بلب جوئے بماند
"نیست" لذت عشق را بعد از وصال
عشق بازان را "جدائی" خوشتر است

یہ اشعار طباق ایجابی کی مثال ہیں ، متعدد پوری پوری غزلیں خسرو کے دیوان میں اس صنعت میں موجود ہیں مثلاً یہ دو غزلیں جن کے مطلعے ہیں :

تن "پیر" گشت و آرزوئے دل "جوان" ہنوز
دل خون شد و حدیث بتان بر زباں ہنوز
جان ز "تن" بردی و در جانی ہنوز
"دردہا" دادی و "درمانی" ہنوز

طباق کی ایک شکل طباق سلبی کہلاتی ہے . س میں ایک مصدر کے دو مشتقات لیے جاتے ہیں جن میں ایک مثبت اور دوسرا منفی ہوتا ہے :

برو من عاشقم ، ور پرسد آن ماہ
ہمہ چیزش "بگویند" این "نگویند"
مرا گفتی "مبین" ور من بگل "بین"
بگل نسبت مکن روئے چنان را

ایک مشہور قسم طباق کی وہ ہے جس میں مختلف رنگوں کا یکجا ذکر کیا جاتا ہے ، اس کو تدبیج یا طباق الالوان کہتے ہیں :

"سرخ" رو خواستی کردن بہ لقایت ما را
دیدہ آن زلف ، سیاہت ، ہمہ تن "زرد" شدیم

اربعہ عناصر کا یکجا ذکر بھی طباق کی ایک قسم ہے جس کو طباق عنصری کہا جا سکتا ہے ، اس کی بھی ایک مثال خسرو کے کلام سے سنتے چلیے :

''اے باد'' برقع برفگن آن روئے ''آتشناک'' را
وے دیدہ گر صفرا کنم ''آبے'' بزن این ''خاک را''

اب تک بیان کی جانے والی صنعتیں وہ تھیں جو خسرو نے بہتات کے ساتھ اپنے کلام میں استعمال کی ہیں ، اب خسرو کے کلام میں نسبتاً کم استعمال ہونے والی صنعتوں کی مثالیں تحریر کی جاتی ہیں ۔

(۹) صنعت اشتقاق :

ایسے دو یا زائد الفاظ کلام میں جمع کیے جاتے ہیں جو ایک ہی مادے سے مشتق ہوتے ہیں :

دل خسرو ''شکستی'' ، آہ ! اگر من
کنم آگاہ شاہ بت ''شکن'' را
''شد'' اشک من حائل گردوں ز دست تو
دستم بگردن تو حائل نمی ''شود''
ز باد چند ''زید'' آدمی بیچارہ
کہ من ''زیم'' ز نسیم تو گر صبا یابم

(۱۰) شبہ اشتقاق :

اس میں ایسے دو لفظ یکجا لائے جاتے ہیں جو ایک ہی مادے سے مشتق معلوم ہوتے ہیں مگر حقیقتاً ان کا ماخذ جدا جدا ہوتا ہے :

چوں روز و شب دو دیدہ خورد خون ''سزد'' اگر
''سازد'' نمک دو چشم جگر خوار خویش را

(۱۱) صنعت تکرار :

ایک ہی لفظ ایک ہی معنی کے لیے دو یا زائد مرتبہ دہرایا جاتا ہے :

خلق می گوید کہ خسرو بت پرستی می کند
''آرے'' ''آرے'' می کند با خلق و عالم کار نیست
در گوش او فسانہ ما ''رفتہ'' ''رفتہ'' رفت
رسوائیم ببین کہ کجا ''رفتہ'' '' رفتہ'' رفت

(۱۲) صنعت سجع :

اس کی ایک صورت تو یہ ہوتی ہے کہ دونوں مصرعوں کے تمام الفاظ وزن *اور آخری حرف کے اعتبار سے برابر ہوں ، اس کو سجع مرصع کہتے ہیں :

''مفلسی'' از ''پادشاہی'' خوشتر است
''مفسدی'' از ''پارسائی'' خوشتر است
ز ''عشقت'' ''بیقرارم'' با کہ گویم
ز ''ہجرت'' ''شرمسارم'' با کہ گویم

دوسری شکل اس صنعت کی یہ ہوتی ہے کہ دونوں مصرعوں کے آخری الفاظ کا حرف یکساں ہوتا ہے اور دونوں لفظوں کا وزن الگ ہوتا ہے - اس کو سجع مطرف کہتے ہیں :

باز برقع بر رخ چو ماہ بر بستی ''نقاب''
گوئیا در زیر ابرے رفت ناگہ ''آفتاب''

سجع کی ایک اور قسم یہ ہے کہ دونوں لفظوں کا وزن ایک ہوتا ہے مگر حروف مختلف ہوتے ہیں - اس کو سجع متوازن کہتے ہیں :

ہمچو غنچہ تہ بہ تہ خون شد دل من اے ''طبیب''
شراتے فرما ازاں لب گر ہمی خواہی ''صواب''
پردہ بدرید کس این راز نخواہد ''پوشید''
غنچہ بشگافت سرش باز نخواہد ''پیوست''

(۱۳) صنعت تلمیح :

کلام میں مخصوص یا مشہور واقعے یا کتب متداولہ میں مذکور کسی خاص مضمون کی طرف اشارہ کرنے والے الفاظ لائے جاتے ہیں :

''یوسف'' چو گذر کرد بباز از جمالش
ہر سایہ کہ او داشت بھفدہ درمش رفت
بتان ''آذری'' از بت کدہ برون جستند
چو لالہ زار بدشت ''آتش'' خلیل کشید
آثار صوفیان را بر خود شعار کردہ
''یا ایہا المزمل'' کردہ علم قبا را

(۱۴) مراعات النظیر :

اس کو صنعت تناسب ، توفیق ، تلفیق اور ایتلاف بھی کہتے ہیں - اس میں باہم مناسبت رکھنے والی چیزوں کا یکجا ذکر ہوتا ہے :

پیش ''قاضی'' فلک مہ چہ کند ''دعوی'' حسن
تا خطت ''بینہ'' خویش اقامت نکند
چون در ''شکار'' برسر ''آہو'' گذر کنی
چشمت بس است دست بہ تیر و کمان مبر
اے ''طبیب'' از من برو کیں ''درد'' عشق
بہ نخواہد شد بدا ''روئے'' کہ ہست

(۱۵) تنسیق الصفات :

اس صنعت میں ایک ہی موصوف کی متعدد نیک یا بد صفات یکجا ذکر کی جاتی ہیں :

کشتم نظارہ جمالش
''حیران'' و خموش و مست و بیہوش
کجا خیزد چو تو سروے ''جوان'' و نازک و لو بر
شکر گفتار و شیرین کار و گل رخسار و مہ پیکر

(۱۶) صنعت مشاکلہ :

اس صنعت میں صرف لطف زبان اور رعایت لفظی کی خاطر کسی لفظ کو ایک بار اصلی معنی میں استعمال کر کے دوبارہ اس کے غیر اصلی معنی مراد لیے جاتے ہیں :

''آب روان'' کجا رسد اندر سرشک من
خواہی بپرس ز ''آب روان'' ماجرائے آب

دوسرے مصرعہ میں آب روان بطور مشاکلہ واقع ہوا ہے -

(۱۷) صنعت استدراک :

اس کو صنعت رجوع بھی کہتے ہیں ، اس میں پہلے ایک بات کہہ کر پھر اس کی تردید کی جاتی ہے یا اس کے کسی جز کو مستثنیٰ کیا جاتا ہے :

گر بکویت خاک گردم نیست غم ، لیکن غم است
کز سر کویت نخواہد برد باد این خاک را
اگرچہ از تو دلے خستہ و غمین دارم
بدین خوشم کہ بتے چون تو نازنین دارم
توانم از ہمہ خوبان نظر بگردانم
محال نیست کز آن خوش پسر بگردانم

(۱۸) صنعت مبالغہ :

اس سے مراد کسی بات کو اس طرح بڑھا چڑھا کر کہنا ہے کہ سننے والا تھوڑی دیر کے لیے یہ بھول جائے کہ اس سے زیادہ بھی اس خوبی یا خرابی کو بڑھا کر بیان کیا جا سکتا ہے :

دہنت را نفس نمی آیند
کمرت ہست و کس نمی آیند
گریہ را میپسند ہر دم ، تا بکے
پیش چشم از گریہ جیحون و فرات
مرا بگوئی ، کجائی ؟ من اینکم، لیکن
ز بس ضعیفم و در چشم کس نمی آیم

(۱۹) تجاہل عارفانہ :

جان بوجھ کر اس طرح بات کہنا کہ سننے والا کہنے والے کو کچھ دیر کے لیے جاہل سمجھ لے :

این توئی یا بخواب می بینم
یا بشب آفتاب می بینم
تو کنی جور بر دل خسرو
من چو بیگانگان نظارہ کنم
پریدن دلم این بود کز توام نبرد
کنون بدام کہ جویم پریدۂ خود را
مرکب ناز کردہ زین ، دادہ بغمزہ تیغ کین
ساختہ آمدہ چنین باز برائے کیستی ؟

(۲۰) صنعت عکس :

اس کو صنعت تبدیل بھی کہتے ہیں۔ اس سے مراد اجزائے کلام کو الٹ پلٹ کر بیان کرنا ہوتا ہے :

خوش خرامی کہ ناز فرمائی
ناز فرما کہ خوش خرام استی
تو در تنعم و نازے، زما کے اندیشی
کہ نازما بہ نیاز و ناز تست بناز

(۲۱) القول بالموجب :

اس میں کسی کے کلام کا مفہوم متکلم کی منشاء کے خلاف لیا جاتا ہے :

گفتا کہ بما نمی دہی دل ؟ گفتم بہ بےؔ تو جان دہم من
زگفتا کہ نمی روی ازینجا ؟ گفتم کہ ز خویش می روم من

(۲۲) حسن تعلیل :

اس صنعت میں کسی بات کی ایسی وجہ بیان کی جاتی ہے، جو فی الحقیقت اس کی وجہ نہیں ہوتی :

بخانۂ تو ہمہ روز بامداد بود
کہ آفتاب نیارد شدن بلند آنجا
چہ کرد پیش رخت گل کہ گلفروش او را
بدست خود بگلو بستہ ریسمان انداخت

(۲۳) صنعت تعجب :

کسی خوبی یا بدی کو اظہار تعجب کے انداز میں بیان کیا جاتا ہے :

جفائے ساقیؔ ما را خبر کہ بیرون رفت
کہ کس ز مجلس ما ہوشیار می نہ رود

(۲۴) لف و نشر :

اس صنعت میں پہلے چند چیزیں ذکر کی جاتی ہیں — پھر ان کے مناسبات لائے جاتے ہیں، اگر اس میں ترتیب کا لحاظ رکھا جائے تو لف و نشر مرتب

کہلاتی ہے اور اگر ترتیب کا لحاظ نہ ہو تو لف و نشر غیر مرتب کہتے ہیں ،
خسرو کے کلام سے دونوں کی مثالیں حاضر ہیں :

سزد رضوان[1] و حور[2] و آفتاب[3] و زہرہ[4] در بزمت
نشاط[1] آغاز و ساحت زیب[2] و نقل[3] آرا و[4] خنیا گر
زعکس عارض[1] و زلف[2] و لبا گوش[3] و دو چشم[4] تو
دمد لالہ[1] چمد سنبل[2] ، فتد[3] نرگس ، پرد عنبر[4]

(۲۵) صنعت التفات :

اس میں ایک ہی شخص کا غائب ، حاضر ، متکلم کی مختلف ضمیروں یا صیغوں میں ذکر ہوتا ہے :

خسرو طلب وصل توی کرد کہ ہجرت
زین جائے حوالت بسرائے دگرم کرد
در ہوس مردنم ، لیک تہہ پائے او
گر نکشد او ز ننگ ، ما بتوانیم مرد
تو کنی جور بر دل خسرو
من چو بیگانگان نظارہ کنم

(۲۶) صنعت ادماج :

اس میں پورے شعر یا مصرع یا فقرے کے دو مفہوم ہوتے ہیں اور شاعر کا مقصود بالعموم غیر معروف مفہوم سے ہوتا ہے :

زبان یار من ترکی و من ترکی نمی دانم
چہ خوش بودے اگر بودے زبانش در دہان من

اب تک جتنی صنعتوں کی مثالیں خسرو کے کلام سے پیش کی گئی ہیں وہ صنعتیں سب کی سب فن بدیع کی کتب متداولہ میں موجود ہیں ۔ لیکن کچھ صنعتیں بقول شبلی خاص خسرو کی ایجاد ہیں[9] ۔ بطور نمونہ ان میں سے بھی دو ایک کا ذکر کیا جاتا ہے ۔

(۲۷) صنعت دوورِیہ :

اس سے مراد ایسے الفاظ کا استعمال ہے جن کے اگر صرف لفظوں میں

ادل بدل کر دی جائے تو دو مختلف زبانوں میں پڑھا جا سکے ، خسرو کا یہ شعر اس کی مثال ہے :

رسیدی بدیدی سرادی نجانے
زمانے بباشی بہاری بشانی

اس کے الفاظ کے نقطوں میں رد و بدل کر دی جائے تو یہی شعر عربی بن جائے گا :

رشیدی ندیدی سرادی نجاتی
رماتی بباس بیادی بشانی

(۲۸) ترجمة اللفظ :

اس صنعت میں ایک لفظ کے بعد ہی ایسا کوئی لفظ لایا جاتا ہے جو دوسری زبان میں پہلے لفظ کا ترجمہ ہوتا ہے :

سودائے رخ تو کشت ہارا

فارسی ''کشت'' کا اردو ترجمہ ''ہارا'' ہوتا ہے -

(۲۹) موقوف الآخر :

اس میں ایک مصرع کا قافیہ دوسرے مصرع کے آغاز کا محتاج رہتا ہے مثلاً خسرو کی یہ رباعی :

در حسن ترا کسے نماند ، الا
خورشید کہ ہر صبح برون آید تا
خدمت کند و پائے تو بوسد اما
این تو بسوے او چو پا بوسد تا

یہاں تک جتنے اشعار خسرو کے نقل کیے گئے ہیں ان میں زیادہ تر ایسے ہیں جن میں ایک ہی صنعت ہے ، ذیل میں کچھ ایسے اشعار پیش کرتا ہوں جن میں خسرو نے ایک وقت کئی کئی صنعتیں بڑی خوش اسلوبی کے ساتھ برتی ہیں :

(۱) جان من از آرام شد آرام جان من یکجا
ہجرم نشان فتنہ شد فتنہ نشان من کجا

تین صنعتیں ہیں : تجنیس ، عکس اور ایہام -

(۲) شکل دلبرون کہ تو داری نباشد دلبرے را
خواب بندیہاے چشمت کم بود جادوگرے

تین صنعتیں ہیں : اشتقاق ، ایہام اور مراعات النظیر ۔

(۳) شد اشک من حمائل گردوں ز دست تو
دستم بگردن تو حمائل نمی شود

تین صنعتیں ہیں : تجنیس ، اشتقاق اور ردالعجز علی الصدر ۔

(۴) عاشقان را بکھہ رفتن و باز آمدنش
دل ز جا می رود و باز بجا می آید

تین صنعتیں ہیں : اشتقاق ، طباق اور لف و نشر مرتب ۔

(۵) در عشق چنان گشتم نا چیز کہ گر خواہد
زلفت بسر یک مو در شانہ کند ما را

تین صنعتیں ہیں : مبالغہ ، ایہام اور التفاف ۔

(۶) بصد ہزار دلش عاشقان خریدارند
بہاے یوسف اگر ہفدہ قلب بیش نبود

چار صنعتیں ہیں : تلمیح ، سیاقتہ الاعداد ، ایہام تناسب اور مشاکلہ بالمعنی ۔

(۷) نا دیدنی چہ دید کہ نادیدہ دیدہ دید
نا رفتنی چہ برسر ما رفتہ رفتہ رفت

چار صنعتیں ہیں : طباق ، اشتقاق ، تجنیس ، مستوف اور تکرار ۔

خسرو کے اس اعتذار کے باوجود کہ ان کا جو کلام صنائع و بدائع پر مشتمل ہے وہ مٹی کی طرح سرد ، خشک ، کثیف اور کمزور" ہے ۔ یہ سو ، سوا سو اشعار جن کو میں نے خسرو کے کلام سے صنائع و بدائع کی مثالوں میں پیش کیا ہے اور جو میرے بالاستیعاب نہیں بلکہ کلام خسرو کے صرف جزوی مطالعہ کا حاصل ہیں ، اس رائے کی تائید و تصدیق کے لیے کافی ہیں کہ خسرو "در صنائع و بدائع و لطف طرق در اطوار نظم گستری منتخب زمانہ است" ۔

آخر میں خسرو کی ایک مکمل غزل جو گونا گوں صنائع و بدائع پر مشتمل ہے لکھ کر اس مضمون کو ختم کرتا ہوں :

غزل

زہے نمود از آن زلف و عارض و رخ خوب
یکے سواد و دوم نقطہ و سوم مکتوب
سوا دو نقطہ و مکتوب اوست ہر دل من
یکے بلا و دوم فتنہ و سوم آشوب
بلا و فتنہ و آشوب او بود ما را
یکے مراد و دوم مونس و سوم مطلوب
جدا و غالب و مغلوب ہر سہ باز آمد
یکے غلام و دوم دولت و سوم مرکوب
غلام و دولت و مرکوب با سہ چیزخوش است
یکے حضور و دوم شادی و سوم محبوب
حضور شادی و محبوب من بود خسرو
یکے شراب و دوم ساقی و سوم محبوب"

حواشی اور حوالے

۱ - کتاب مذکور کے صفحات ۳۰۹ ، ۳۲۴ اور ۴۰۰ ملاحظہ ہوں ۔

۲ - ملاحظہ ہو شعرالعجم حصہ دوم ص ۱۷۲ (ذکر امیر خسرو) ۔

۳ - رشید الدین وطواط متوفی ۵۷۳ھ کی کتاب "حدائق السحر فی دقائق الشعر" کی طرف اشارہ ہے ۔

۴ - رشید الدین سعد الملک محمد بن عبدالجلیل فاروقی اپنے زمانے کا بہت بڑا شاعر ، ادیب اور عالم تھا اور بہ قول مؤلف "رسائل البلغاء" علامہ زمخشری جیسے یگانہ روزگار فاضل ہر ادبی مسائل کے سلسلے میں ایسے اعتراضات وارد کیا کرتا تھا کہ علامہ زمخشری تاب جواب نہ لا کر اعتراضوں کی صحت کو تسلیم کر لیتے تھے (رسائل البلغاء ص ۲۹۶ ، ۲۹۷ ، ۲۹۸ مطبوعہ مصر ، مطابق نقل سخن و سخنوران ص ۳۲۴) ۔

۵ - خسروی سرخسی ، کسائی مروزی ، فردوسی طوسی ، اسدی طوسی ، عنصری بلخی ، ناصر خسرو قبادیانی ، مسعود سعد سلمان لاہوری ،

امیر معزی ، عبدالواسع جبلی ، رشید وطواط ، عمعق بخارائی ، ادیب صابر ، حکیم سنائی غزنوی ، انوری ابیوردی ، قطران تبریزی ، اثیرا خسیکی ، جمال اصفہانی ، مجیر بیلقانی ، خاقانی شروانی ، نظامی گنجوی -

۶ - سخن و سخنوران ص ۴۹۴ (ذکر قطران) -

۷ - علم عروض کی اصطلاح میں شعر کے پہلے مصرع کے پہلے جزو کو صدر اور آخری جزو کو عروض کہتے ہیں - اسی طرح شعر کے دوسرے مصرعے کے پہلے جزو کو ابتدا اور دوسرے جزو کو عجز یا ضرب کہتے ہیں - لیکن فن بدیع کی اصطلاح میں دوسرے مصرعے کے جزو آخر کے علاوہ شعر کے تمام اجزا پر "صدر" کا اطلاق ہوتا ہے -

۸ - وزن کا ذکر اس مقالے میں جہاں جہاں آیا ہے سب جگہ "وزن عروضی" مراد ہے ، "وزن صرفی" مراد نہیں ہے -

۹ - شعرالعجم حصہ دوم ، ص ۱۷۳ -

۱۰ - خوسرو کا خود نوشت دیباچہ دیوان ، شامل دیوان کامل امیر خسرو ، مرتبہ ڈاکٹر انوار الحسن صدیقی -

۱۱ - نتائج الافکار ، قدرت اللہ گوپاموی ص ۲۱۲ -

۱۲ - اس مضمون میں خسرو کے تمام اشعار دیوان کامل امیر خسرو ، مرتبہ ڈاکٹر انوار الحسن صدیقی سے ماخوذ ہیں -

مراجع

۱ - دیوان کامل امیر خسرو ، مرتب کردہ ڈاکٹر انوارالحسن صدیقی شائع کردہ مطبع نولکشور ، لکھنؤ -

۲ - سخن و سخنوران ، تالیف بدیع الزمان فروزانفر ، شرکت سہامی انتشارات خوارزمی ، تہران (ایران) ۱۳۵۰ شمسی -

۳ - شعرالعجم ، ج دوم ، علامہ شبلی نعمانی ، مطبع معارف ، اعظم گڑھ ۱۹۸۸ ع -

۴ - نتائج الافکار ، قدرت اللہ گوپاموی ، شائع کردہ کتابفروشی خاضع ، بمبئی ، ۱۳۳۶ شمسی -

مجلس ترقی ادب کی چند تازہ ترین مطبوعات

۱ - تاریخ ادب اردو چلد 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 اردو کے مراکز (انیسویں صدی میں) :
از ا کٹرسید 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 خاں فائق

۱۰ - کلیات مصحفی جلد پنجم : مرتبہ نورالحسن نقوی

۱۱ - کلیات ناسخ جلد اول : مرتبہ یونس جاوید

۱۲ - کلیات ناسخ جلد دوم حصہ اول دوم : مرتبہ یونس جاوید

۱۳ - کلیات میر ، جلد اول : (طبع دوم)

۱۴ - نفسیاتی تنقید : از ڈاکٹر سلیم اختر

۱۵ - پدماوت : مرتبہ گوہر نوشاہی

مجلس ترقی ادب - کلب روڈ - لاہور

بزم اقبال کی نئی مطبوعات

تحقیق

۱ - اقبال - احوال و آثار (جلد دوم)	ڈاکٹر محمد باقر	۲۵/- روپے
۲ - تذکار اقبال	محمد عبداللہ قریشی	۳۵/- روپے
۳ - اقبال پر تحقیقی مقالے	ڈاکٹر صدیق جاوید	۵۵/- روپے
۴ - علامہ اقبال اور ان کے بعض احباب	محمد صدیق	۵۵/- روپے

درسیات

۵ - علامہ اقبال	مجتبیٰ مینوی/صوفی تبسم	۳۵/- روپے
۶ - منشورات اقبال	ادارہ	۳۵/- روپے
۷ - فکر اقبال	ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم	۱۰۰/- روپے
۸ - اقبال کا فارسی کلام - ایک مطالعہ	رفیق خاور	۸۰/- روپے
۹ - تلخیص خطبات اقبال	ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم	۳۵/- روپے
۱۰ - اقبال اور مشرق و مغرب کے مفکرین	ڈاکٹر عشرت حسن انور	۵۵/- روپے
۱۱ - اقبال اور خلیفہ عبدالحکیم کے عمرانی تصورات (جلد اول)	ڈاکٹر وحید عشرت	۱۰۰/- روپے

رسائل کا انتخاب

۱۲ - اقبالیات کی مختلف جہتیں	یونس جاوید	۷۵/- روپے
۱۳ - اقبال شناسی اور فنون	ڈاکٹر محمد سلیم اختر	۹۰/- روپے
۱۴ - اقبال شناسی اور ادبی دنیا	ڈاکٹر انور سدید	۹۰/- روپے
۱۵ - اقبال شناسی اور سیارہ	جعفر بلوچ	۹۰/- روپے
۱۶ - اقبال شناسی اور جرنل ریسرچ	ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی	۹۰/- روپے
۱۷ - اقبال شناسی اور محور	ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی	۲۵/- روپے
۱۸ - اقبال شناسی اور اوراق	ڈاکٹر انور سدید	۹۰/- روپے

ملنے کا پتہ : بزم اقبال، ۲ - کلب روڈ لاہور

مجلس ترقی ادب کی چند اہم کتابیں

کلیات سودا (جلد سوم)

مرتبہ

پروفیسر محمد شمس الدین صدیقی

قیمت : ۳۰ روپے

دیوان درد (طبع دوم)

مرتبہ

خلیل الرحمان داؤدی

قیمت : ۴۰ روپے

یادگار داغ

مرتبہ

کلب علی خاں فائق

قیمت : ۵۰ روپے

قدیم اسلامی مدرس

از

منور جہاں رشید

قیمت : ۳۵ روپے

کلیات ناسخ

(جلد اول)

مقدمہ ، ترتیب ، حواشی :

یونس جاوید

قیمت : ۹۳ روپے

مجلسِ ترقیِ ادب ۔ ۲ کلب روڈ ۔ لاہور

مجلس ترقی ادب کی چند کتابیں

۱- تاریخ ادب اردو (جلد اول) : از ڈاکٹر جمیل جالبی ۷۵/-
۲- تاریخ ادب اردو (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- نقش بیدل : از ڈاکٹر عبدالغنی ۴۰/-
۱۱- پیرس کا کرب : ترجمہ ڈاکٹر شفیق ناہری ۲۰/-
۱۲- قوموں کی شکست و زوال کے اسباب : از ڈاکٹر آغا افتخار حسین ۴۰/-
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 ۳۰/-
۱۶- شذرات فکر اقبال : مترجم افتخار احمد صدیقی ۱۸/-
۱۷- تعلیم و تہذیب : از پروفیسر حمید احمد خاں ۳۵/-
۱۸- کلیات ناسخ جلد اول : مرتبہ یونس جاوید ۹۳/-
۱۹- کلیات ناسخ جلد دوم حصہ اول : مرتبہ یونس جاوید ۹۰/-

★ ★ ★

مجلس ترقی ادب ، کلب روڈ ، لاہور

ہماری نئی کتب

علامہ اقبالؒ کے تمام دواوین ، باقیات اقبال اور اخبارات و رسائل میں مطبوعہ کلام کے الفاظ اور ان کے وضع کردہ نوبہ نو ترکیبات کی مکمل

لغت

کلام اقبالؒ کی تلمیحات ، استعارت ، کنایات اور متعلقہ اشخاص کا مکمل

انسائیکلو پیڈیا

یعنی

فرہنگ اقبال رحمۃ اللہ علیہ

جلد اول اردو

جلد دوم فارسی

- تحلیل صرفی و تاریخی حوالہ جات و شواہد وامثلہ از کلام علامہ —
- کلام اقبالؒ سے متعلق اپنی نوعیت کی پہلی مستند تالیف — اقبالیات میں ایک گرانقدر اضافہ ۔
- ریسرچ اسکالروں ، اقبالؒ شناسوں ، شائقین اقبالؒ ، اساتذہ اور طلبہ کے لیے حوالہ کی ایک مستند و معتبر کتاب ۔

برصغیر میں تقریباً اسّی 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

قیمت : فرہنگ اقبال (اردو) جلد اول -/400

فرہنگ اقبال (فارسی) جلد دوم -/450

ناشر

اظہار سنز ۱۹۔اردو بازار، لاہور