مقالات

عالمی اقبال سیمینار

منعقدہ سنہ ۱۹۸۶ء

زیرِ اہتمام:

اقبال اکیڈمی حیدرآباد

جلد اوّل

مرتب کردہ: **کریم رضا**

شائع کردہ:

اقبال اکیڈمی حیدرآباد

مقالات

عالمی اقبال سمینار

منعقدہ ۱۹۸۶ء

زیر اہتمام: اقبال اکیڈیمی حیدر آباد

جلد اوّل

مرتب کردہ: کریم رضا

شائع کردہ: اقبال اکیڈمی حیدر آباد

نام کتاب ـــــــــ مقالاتِ عالمی اقبال سمینار

نام مصنف ـــــــــ کریم رضا

سنہ اشاعت ـــــــــ ۱۹۸۶ء

تعداد ـــــــــ پانچسو

قیمت ـــــــــ ۳۵ روپے

ناشر ـــــــــ اقبال اکیڈیمی حیدرآباد

طابع ـــــــــ اعجاز پرنٹنگ پریس،

چھتہ بازار، حیدرآباد فون: 520773

فہرست

دیباچہ ــــــــــــــــ ۴

پیام ــــ جناب سید خلیل اللہ حسینی ــــــــ ۶

خطبۂ استقبالیہ ــ جناب عابد علی خاں ــــــــ ۹

افتتاحی تقریر ــ جناب این۔ ٹی۔ راما راؤ ــــــــ ۱۴

محبِ وطن اقبال جناب سید مظفر حسین برنی ــــــــ ۱۷

صدارتی تقریر، افتتاحی اجلاس جناب پی۔ شیو شنکر ــــــــ ۴۷

دارالاقبال بھوپال میں اقبال کا ورودِ مسعود جناب ممنون حسن خاں ــــ ۵۱

اقبال کا منسوخ اردو کلام ــــ ڈاکٹر گیان چند جین ــــ ۸۱

اقبال کے معاشی تصورات کا مذہبی پہلو ــــ ڈاکٹر معین الدین عقیل ۱۰۲

۱۹۸۵ء کا اقبالیاتی ادب (ایک جائزہ) ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی ــــ ۱۲۰

عشقِ رسولؐ اور اقبال ــــ جناب شاہ مصباح الدین شکیل ــــ ۱۷۷

آج کے ہندوستان میں اقبال کی معنویت ــــ پروفیسر جگن ناتھ آزاد ــــ ۱۹۰

عصری ہندوستان میں اقبال کی معنویت جناب محمد ظہیر الدین احمد ــــ ۲۰۷

دانشور اقبال ــــ پروفیسر آل احمد سرور ــــ ۲۱۵

اقبال کی جمالیات میں علامتوں اور استعاروں کا عمل ــ پروفیسر شکیل الرحمٰن ۲۲۸

فقہائے اسلام اور ان کے کارنامے اقبال کی نظر میں جناب محمد احمد خاں ۲۵۷

اقبال کی مذہبی فکر ــــ ڈاکٹر یوسف اعظمی ۲۶۴

روس میں اقبال کا مطالعہ اور تراجم ــ محترمہ ایرینا میکسیمنکوف ۲۷۷-۲۸۰

پیش لفظ

زیرِ نظر کتاب عالمی اقبال سمینار میں پیش کئے گئے مقالات کا پہلا حصّہ ہے۔ اقبال اکیڈیمی حیدرآباد کے زیرِ اہتمام ۱۸؍ تا ۲۱؍ اپریل ۱۹۸۶ء اس عالمی سمینار کے مختلف اجلاس منعقد ہوئے۔ اقبال اکیڈیمی نے وسائل و ذرائع کی عدم موجودگی کے باوجود اس سمینار کے انعقاد کا فیصلہ کیا۔ اس مہم کی کامیابی کا سہرا محترم جناب عابد علیخاں مدیر سیاست صدر نشین مجلسِ استقبالیہ کے سر ہے۔ جنہوں نے اکیڈیمی کی گذارش کو قبول فرماتے ہوئے ہر قدم پر رہنمائی فرمائی۔ اُن کی حرکیاتی شخصیت کی وجہ سے نہ صرف درکار مالیہ فراہم ہو سکا بلکہ انتظامی حیثیت سے بھی سمینار کی تمام تقاریب نہایت کامیاب رہیں۔ علالت کے باوجود موصوف کی دلچسپی اور انہماک کے بغیر اس سمینار کا انعقاد اس قدر وسیع پیمانہ پر ممکن نہ تھا۔ اس گرانقدر تعاون کے لئے اکیڈیمی سراپا سپاس ہے۔

افتتاحِ نمائش، سمینار کے افتتاحی اور اختتامی اجلاس، ادبی ٹرسٹ کے سالانہ مشاعرہ اور شبِ اقبال کے علاوہ سمینار کے جملہ سات علمی اجلاس منعقد ہوئے۔ ۱۸؍ اپریل ۸۶ء کی سہ پہر کو ایک شاندار نمائش اقبالیات کا افتتاح جناب بی۔ گوپال ریڈی سابق گورنر یو۔ پی۔ نے فرمایا۔ اُسی شام سمینار کا افتتاحی اجلاس منعقد ہوا۔ اس افتتاحی اجلاس کے خطبات اور تقاریر اس کتاب میں شامل ہیں۔

اس سمینار میں شرکت کیلئے بیرونِ ہند سے پروفیسر صابری تبریزی (ایڈنبرا) ڈاکٹر محمد السعید جمال الدین (مصر) محترمہ ارنیا میکسیمنکوف

(روسی طالبہ) اور پاکستان سے ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی، ڈاکٹر معین الدین عقیل، جناب احمد خان اور جناب مصباح الدین شکیل تشریف لائے۔ ہندوستان کے مختلف صوبوں سے پروفیسر آل احمد سرور، پروفیسر اسلوب احمد انصاری، پروفیسر جگن ناتھ آزاد، پروفیسر شکیل الرحمٰن، پروفیسر گوپی چند نارنگ جناب تاراچرن رستوگی، ڈاکٹر شمس الرحمٰن فاروقی، جناب علی سردار جعفری، پروفیسر عبدالستار دلوی، ڈاکٹر عبدالحق اور جناب ممنون حسن خاں نے شرکت فرمائی۔ اس کے علاوہ پروفیسر آفاق احمد جناب اشتیاق عابدی، پروفیسر ستار احمد فاروقی اور جناب بیکس نواز شارق کے علاوہ کئی اسکالرس بھی ان اجلاسوں میں شریک رہے۔ ان اجلاسوں میں پروفیسر گیان چند جین، پروفیسر سراج الدین، پروفیسر انور معظم، پروفیسر مغنی تبسم، ڈاکٹر یوسف اعظمی اور جناب محمد ظہیر الدین احمد نے بھی مقالات پیش فرمائے۔

سیمینار کے مختلف اجلاسوں کے لئے جن موضوعات کا تعین کیا گیا تھا ان میں عصری ہندوستان میں اقبال کی معنویت، اقبال کا تصور تہذیب اور مذہبی شعور، اقبال کی شعری شخصیت اور اسلوبیاتی مطالعہ، اقبال کی شاعری میں علائم، پیکر تراشی اور استعارے، اور بیسویں صدی کی ادبی روایت میں اقبال کا مقام وغیرہ قابل ذکر ہیں۔

اس کتاب میں سیمینار کے اجلاسوں میں پیش کردہ جملہ مقالات شامل نہیں ہیں۔ انگریزی اور مابقی مقالات و تقاریر ان شاء اللہ جلد دوم میں شائع ہونگے۔ چند مقالات دستیاب نہ ہو سکے۔ سیمینار کے مباحث اور تقاریر کو جناب حبیب الرحمٰن صاحب نے بڑی کاوش سے قلمبند کیا ہے جس کے لئے میں موصوف کا شکریہ ادا کرتا ہوں۔

کتابت اور طباعت کے تمام مراحل کی تکمیل کے لئے میں جناب عبدالوہاب قریشی مظفر صاحب کا بے حد ممنون ہوں جن کے پرخلوص تعاون کی وجہ سے یہ کتاب شائع ہو سکی۔

کریم رضا

معتمد اقبال اکیڈیمی

جناب سید خلیل اللہ حسینی
صدر اقبال اکیڈمی

پیامؔ

بیسویں صدی میں جو مفکرین مشرق اور مغرب کے اثرات کے ردِ عمل کے طور پر منظرِ عام پر آئے ان میں شاعرِ مشرق علامہ اقبال سب سے ممتاز ہیں انیسویں اور بیسویں صدی کے اوائل میں اہلِ مشرق، مغربی دانش کدوں کی سیر کرتے ہیں لیکن مئے خانہ مغرب کے چند جرعوں میں بہک جاتے ہیں۔ اقبال نے پورا میخانہ پی لیا مگر ان کے قدم ڈگمگانے نہ پائے۔

مشرق میں مغربی ستعار کے قدم جہاں جہاں پہنچے وہاں مغربی تہذیب کے مقابلہ میں مرعوبیت عام ہوئی۔ ان معاشروں کے اہلِ علم و ذہین افراد تک مغربی تہذیب و تمدن کو یوں اپنانے لگے گویا مغرب کی برتری کا سبب یہی تہذیب ہے۔ اس کے برخلاف ہندوستان میں انگریزی غلبہ اور اقتدار کے باوجود یہاں کے عوام میں مرعوبیت کی وہ کیفیت پیدا نہ ہوسکی۔ کیوں کہ اس دور میں ایسے نوابغ پیدا ہوئے جنھوں نے مغربی تہذیب کے خلاف آواز بلند کی اور اس کی کمزوریوں اور خامیوں کو واضح کیا جس کے نتیجہ میں یہ احساس پیدا ہوا کہ علم و فن میں کمال کی منزلوں پر پہنچنے کے باوجود مغرب اخلاقی و روحانی قدروں کے معاملہ میں تہی دست ہے اور مشرق ایسی انسانیت نواز اقدار کا حامل ہے جو مغرب کے بارے میں اعلیٰ و ارفع ہے۔ مغرب کی ذہنی اور تہذیبی یلغار سے اہلِ ہندوستان کو جن شخصیتوں نے بچایا اور ان میں خود اعتمادی پیدا کی ان میں علامہ اقبال کا مقام بہت بلند ہے۔

اقبال صرف تہذیبِ مغرب کی مذمت نہیں کرتے بلکہ اُن کا مقصد تھا کہ

مشرق بیدار ہو اور دنیا کو انسانیت کا سبق دے۔ اس کے لیے انھوں نے اخلاقی اور روحانی قدروں پر انسانیت کی تشکیل نو کی بات کی (اور یہ بتایا کہ اسلام میں وہ توانائی موجود ہے جس کو صحیح طور پر سمجھا اور سمجھایا جا سکے تو وہ دکھی انسانیت کے درد کا درماں بن سکتا ہے)۔

اقبال نے اہلِ وطن کی غلامی پر آنسو بہائے، ان کو دوبارہ اعلیٰ منزلوں سے ہمکنار کرنے کے لیے حرکت و عمل کا درس دیا۔ ہندوستان کے مذہبی رہنماؤں کی بلا تخصیصِ مذہب ستائش کی ہندوستان سے متعلق اقبال کی نظم شعاعِ اُمید کا تذکرہ یہاں بے جا نہ ہوگا جس میں یہ شوخ کرن اپنے اس عزم کا اظہار کرتی ہے۔

چھوڑوں گی نہ میں ہند کی تاریک فضا کو
جب تک نہ اٹھیں خواب سے مردانِ گراں خواب

آج تقریباً نصف صدی کے فرق کے باوجود اقبال کا پیام اور کلام عموماً ساری دنیا اور خصوصاً غیر منقسم ہندوستان کا ایک اہم ورثہ ہے۔ ہندوستان میں فکرِ اقبال کی معنویت اور افادیت کم نہیں بلکہ اور زیادہ ہوگئی ہے۔

اقبال اکیڈمی ہندوستان میں اقبال شناسی اور اقبال فہمی کی کوششوں میں ۱۹۵۹ء سے مصروفِ عمل ہے۔ نئی نسل کو اقبال سے آگاہ کرنے کے لیے اس ادارہ کی خدمات قابلِ ذکر رہی ہیں۔ میں اس کی تفصیلات میں نہیں جانا چاہتا لیکن صرف اتنا عرض کرنا چاہتا ہوں اس اکیڈمی نے ماہانہ محافل، سالانہ سمینارس کے انعقاد، اقبال ریویو، اور اقبال پر کتب کی اشاعت، نئی نسل کے لیے درسِ اقبال اور مختلف نوعیتوں کے مقابلوں کا اہتمام کر کے خاصی متعارف ہو چکی ہے۔ ۱۹۷۳ء اور ۱۹۷۷ء میں وسیع پیمانے پر صدی تقاریب کا انصرام بھی عمل میں آیا۔

اس اکیڈمی کے کتب خانہ کی ہر اہلِ علم نے ستائش کی ہے، جسے اب ایک ریسرچ سنٹر بنانے کی ضرورت ہے۔ اقبال اکیڈمی چاہتی ہے کہ اور مقامات پر اس کی شاخیں قائم ہوں فی الوقت محبوب نگر، پربھنی اور اورنگ آباد میں اس کی شاخیں سرگرم ہیں، اسی طرح نئی نسل کے لیے مراکز کا قیام بھی پیشِ نظر ہے۔

حاضرینِ کرام : میں خصوصیت کے ساتھ اس بات کا تذکرہ کرنا چاہتا ہوں اس ادارہ کے تمام رفقاء اعزازی طور پر اپنا کام انجام دیتے ہیں۔ وہ نمود و نمائش سے بے نیاز ہوتے ہوئے اپنی توانائی، صلاحیت اور وقت کا ایثار کر رہے ہیں۔ کام کی وسعتیں متناسب وسائل کی متقاضی ہیں۔ اکیڈیمی ان علم دوست اصحاب سے جو اس کام کی اہمیت کو سمجھتے ہیں توقع رکھتی ہے کہ وہ اس ادارہ کے استحکام کے لیے آگے بڑھیں گے۔

مجھے یقین ہے کہ نہ صرف اقبال شناسی بلکہ خود اقبال اکیڈیمی کے استحکام میں یہ سمینار اہم سنگِ میل ثابت ہوگا۔ میں اپنی صحت کی خرابی کی وجہ سے ان تقاریب کے اہتمام میں عملی حصہ لینے سے قاصر رہا۔ میں مجلس استقبالیہ اور خصوصاً ان کے صدر نشین جناب عابد علی خاں کا بے حد ممنون ہوں جن کی خصوصی دلچسپی انہماک کے بغیر اتنے وسیع انتظامات بڑے دشوار تھے۔ اکیڈیمی کے رفقاء کے ساتھ ان کی شفقت اور رہنمائی نے ایک نیا جوش اور ولولہ پیدا کیا ہے اسی طرح ان کے مخلص رفیق جناب محبوب حسین جگر کا شکریہ ادا نہ کرنا ناسپاس گزاری ہوگی جن کا اپنی پوری ٹیم کے ساتھ مخلصانہ تعاون حاصل رہا ان اصحاب کے مخلصانہ تعاون کا نقش ہمیشہ دل پر ثبت رہے گا۔

اس موقع پر ان اکابرین کا تذکرہ بے جا نہ ہوگا جنھوں نے اس پودے کی اپنے خونِ جگر سے آبیاری کی۔ اس سلسلہ میں پروفیسر صلاح الدین اور پروفیسر عالم خوندمیری کی خدمات کو نہیں بھلایا جا سکتا۔ اسی طرح پروفیسر غلام دستگیر رشید نے جن کی خدمت میں اکیڈیمی کی جانب سے سالِ گزشتہ اقبال ایوارڈ پیش کیا گیا، ہر مرحلہ پر اپنی ذہانت، علم اور شفقت سے متاثر کرتے رہے۔

میں آخر میں اس توقع کے ساتھ اجازت چاہتا ہوں کہ یہ سمینار اس آفاقیت کے فروغ میں مددگار ثابت ہوں گے جس کا پیام ہمیں اقبال کی شاعری میں بڑے شد و مد کے ساتھ ملتا ہے۔

جناب عابد علیخاں
صدر نشین مجلس استقبالیہ
عالمی اقبال سمینار

خطبۂ استقبالیہ

جناب صدر!

محترم خواتین و حضرات!

اُردو کے پہلے صاحبِ دیوان شاعر اور حیدرآباد کے بانی محمد قلی قطب شاہ کے اس تاریخی اور پیار و محبت کے شہر میں میں آپ معزز حضرات و خواتین کا تہہِ دل سے خیر مقدم کرتا ہوں۔ ہم سب یہاں عالمی سمینار کے موقع پر جمع ہوئے ہیں۔ مجھے یقین ہے کہ یہ سمینار اقبال شناسی کی سمت ایک سنگ میل ثابت ہوگا۔

اقبال اکیڈمی حیدرآباد گزشتہ ۲۵ برسوں سے علامہ اقبال کے کلام اور پیام کو عام کرنے میں سرگرم عمل ہے۔ آج کا یہ بین الاقوامی سمینار اسی سلسلہ کی ایک کڑی ہے، جس میں اندرونِ ملک و بیرونِ ملک سے کئی ماہرینِ اقبالیات حصّہ لے رہے ہیں۔ اس اجتماع کی خصوصیت یہ ہے کہ علامہ اقبال کے دو قریبی رفیق و شاگرد جناب ممنون حسن خاں صدر نشین بھوپال ڈیولپمنٹ اتھارٹی و ڈاکٹر تاراچرن رستوگی (گوہاٹی آسام) بھی یہاں موجود ہیں۔ ممنون حسن خاں صاحب نے اقبال کے قیام بھوپال کے دوران ان کے شخصی مددگار کی حیثیت سے کام کیا ہے اور بانگِ درا کی ترتیب و تدوین میں بھی ان کا حصّہ رہا ہے۔ ڈاکٹر تاراچرن رستوگی علامہ اقبال کے خاص شاگردوں میں رہے ہیں۔

اس اجتماع میں اقطاعِ عالم کے اہم ماہرینِ اقبالیات موجود ہیں۔

ہم نے دنیا کے تمام مشہور ماہرینِ اقبالیات کو دعوت دی تھی لیکن ہمیں افسوس ہے کہ بعض اہم اسکالرس جن میں انا ماری شمّیل سرِ فہرست ہیں اپنی مصروفیات کی وجہ سے

شرکت نہ کر سکے۔

حضرات! اس سیمنار کے انعقاد کا مقصد یہ ہے کہ علامہ اقبال پر مختلف ماہرین نے مختلف ممالک میں جو کام انجام دیا ہے، اس کا بھرپور جائزہ لیا جائے اور اقبال فہمی کے سلسلے میں جو نئے نکات پیدا ہوئے ہیں ان پر تبادلۂ خیال کیا جائے۔

یہ خوش آئند بات ہے کہ پچھلے چند برسوں میں اقبال شناسی کے سلسلے میں بہت اہم اور مثبت تحقیق کے علاوہ مطالعۂ اقبال کے نئے زاویے اُبھر کر سامنے آئے ہیں۔ جس کے باعث علامہ اقبال کی شخصیت اور ان کی شاعری کو صحیح پس منظر میں دیکھنے اور پرکھنے میں مدد ملی ہے۔ وہ کسی مخصوص علاقہ یا فرقہ کے شاعر نہیں تھے سارے مشرق کا دل ان کی شاعری میں دھڑکتا ہے بلکہ ان کی شاعری ساری انسانیت کا ایک اہم ورثہ ہے۔ "سارے جہاں سے اچھا ہندوستاں ہمارا" آج بھی ہمارے دلوں کو گرماتا ہے اور ایک نئی فکر اور قوت کا پیغام دیتا ہے۔ ہماری محبوب قائد مسز اندرا گاندھی کی ہدایت پر پنڈت روی شنکر نے اس ترانے کی دُھن بنائی تھی جب بھی یہ ترانہ ریڈیو، ٹی۔ وی۔ اور عام جلسوں میں سُنایا جاتا ہے تو ہمارے قلوب حب الوطنی اور مشترکہ تہذیب کے جذبات سے سرشار ہو جاتے ہیں۔ حیدرآباد کے ایک نوجوان آسٹروناٹ راکیش شرما نے خلاء کی وسعتوں میں "سارے جہاں سے اچھا ہندوستاں ہمارا" ہی کو دہرایا۔

اقبال کی کئی نظمیں اور اشعار ایسے ہیں جو آج بھی ہمارے لئے بانگِ درا کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اقبال نے اپنے کلام میں انسان دوستی، عالمی بھائی چارہ اور اتحاد کا وہ پیغام دیا ہے جس کی تلقین ہمارے قومی رہنما عرصہ سے کرتے آرہے ہیں۔ اقبال گرونانک، رام، گوتم بدھ بھرتری ہری کو خراجِ عقیدت پیش کر کے نہ صرف مذہبی رواداری کا پرچار کیا بلکہ اعلیٰ اقدار کو بھی اُجاگر کیا جو سیکولرازم سے عبارت ہیں۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ اقبال کے اس پیام کو مزید تقویت دی جائے۔ مجھے توقع ہے کہ اس خصوص میں سیمنار کے اجلاسوں میں غور کیا جائے گا۔

محترم سامعین! میں یہاں یہ واضح کرنا بھی ضروری سمجھتا ہوں کہ لاہور کے بعد جن شہروں سے علامہ اقبال کی وابستگی رہی ہے، ان میں بھوپال اور حیدرآباد خصوصی اہمیت کے حامل ہیں۔ مجھے یہ کہتے ہوئے مسرت ہو رہی ہے کہ بھوپال کے عوام اور قائدین بالخصوص جناب ارجن سنگھ صاحب اور ان کے جانشین جناب موتی لال وہرا نے اس مکان کے تحفظ کا انتظام کیا ہے جس میں علامہ اقبال قیام بھوپال کے دوران مقیم تھے۔ اقبال پارک اور اقبال میدان کے علاوہ مینارۂ اقبال بھی وہاں تعمیر ہوا ہے۔ جس پر شاہین کا مجسمہ نصب ہے۔ علامہ اقبال کی شاعری میں شاہین طاقت، خودداری اور بلند پروازی کا علامتی اظہار ہے۔ بھوپال یونیورسٹی میں ایک اقبال چیئر بھی قائم کی جا رہی ہے۔ یہ اعلان بھی کیا گیا ہے کہ اقبال پر نمایاں تحقیقی کام کرنے والوں کو ہر سال پچاس ہزار کا اقبال ایوارڈ بھی دیا جائے گا جو یقیناً ہندوستان میں اردو کا سب سے بڑا ادبی انعام ہوگا۔

اقبال کے حیدرآباد سے بھی بڑے گہرے روابط رہے ہیں وہ مہاراجہ سرکشن پرشاد کے گہرے شخصی دوستوں میں سے تھے۔ مہاراجہ کی دعوت پر اقبال نے دو مرتبہ حیدرآباد کا دورہ بھی کیا تھا۔ اقبال، مہاراجہ کرشن پرشاد کو بہت عزت کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ اور اپنے خطوط میں بڑی عزت اور احترام سے ان کو مخاطب کیا ہے۔ مہاراجہ نے بھی اپنے خطوط میں انہیں "مائی ڈیر اقبال" اور آخر "فقیر" کے لقب سے مخاطب کیا ہے اور خود کو بھی فقیر لکھا ہے۔ ڈاکٹر سید محی الدین قادری زورؔ نے علامہ اقبال اور مہاراجہ سرکشن پرشاد کے خطوط کو یکجا کر کے کتابی شکل میں شائع کیا تھا۔ یہ خطوط کا اولین مجموعہ ہے۔ مگر یہ کتاب اب نایاب ہو گئی ہے۔ جناب تصدق حسین تاج نے بھی پہلی مرتبہ اقبال کے مضامین پر مشتمل کتاب شائع کی۔ اقبالیات میں کئی اولین اور اہم کتابوں کا سہرا حیدرآباد کے سر ہے۔ بلبلِ ہند مسز سروجنی نائیڈو سے بھی اقبال کے مخلصانہ مراسم تھے۔ سروجنی نائیڈو، علامہ اقبال کی یاد میں منعقدہ محفلوں میں بڑے شوق کے ساتھ شرکت کیا کرتی تھیں۔

علامہ اقبال کی وفات پر جو تعزیتی جلسہ منعقد ہوا تھا اس کی صدارت بھی سروجنی نائیڈو

نے فرمائی تھی۔ اس موقع پر ان کی صدارتی تقریر بھی اب دستیاب نہیں ہے۔ اقبال اور حیدرآباد کے روابط سے متعلق کئی اور ایسے گوشے ہیں جن پر تحقیق کی ضرورت ہے۔ اگر کوئی ماہر اقبال یہ تحقیقی کام انجام دے تو نہ صرف اقبال شناسی میں مدد ملے گی بلکہ حیدرآبادی تہذیب کو سمجھنے کا موقع ملے گا۔

میں صدرِ جلسہ جناب شیو شنکر صاحب کا شکریہ ادا کرنے سے قاصر ہوں۔ آپ گزشتہ ایک دہے سے اردو کے ہر کام میں ہماری مدد کرتے رہے ہیں۔ اور دلی میں اردو کے مسائل کو حل کرنے میں عوامی سفیر کی حیثیت اختیار کر گئے ہیں۔ ابھی چند دن ہوئے ایک کانفرنس کے سلسلے میں لاہور گئے تھے اور علامہ اقبال کے مزار پر بھی حاضر ہونے کی سعادت حاصل کی ہے۔ جناب سید مظفر حسین برنی نے جب وہ گورنر میگھالیہ تھے تو انہوں نے وہاں سے "اقبال اور رشاد" کتاب روانہ کرنے کیلئے لکھا تھا۔ اس کے بعد ایسی کتابوں کی خواہش کی تھی جو اب نایاب ہیں۔ جناب برنی صاحب نے اقبال پر جو تحقیقی کام کیا ہے وہ اس لئے بھی لائق ستائش ہے کہ ان کے بعض دوستوں نے بھی اقبال پر کتابیں لکھیں۔ یہ حضرات آج اس اجلاس میں موجود ہیں جس کے لئے میں ان کا شکر گزار ہوں۔

ہم نے جناب ارجن سنگھ کو آج اس اجلاس کا افتتاح کرنے کی دعوت دی لیکن ہمیں افسوس ہے کہ وہ اپنی مصروفیت کی وجہ سے تشریف نہ لا سکے۔ بھوپال میں اقبال کی یاد اور ان کے احترام کو دوام بخشنے میں آپ اور آپ کے جانشین مسٹر وہرہ نے غیر معمولی کام انجام دیا ہے جس کے لئے میں انہیں مبارکباد دیتا ہوں۔

جناب آئی۔ کے۔ گجرال صاحب بھی ناسازی مزاج کے باعث آج کے اجلاس میں شریک نہ ہو سکے، ان کی عدم موجودگی سے اس محفل میں بڑی کمی محسوس ہو رہی ہے۔

میں جناب پی۔ وی۔ نرسمہاراؤ مرکزی وزیر قدرتی وسائل کا دلی شکریہ ادا کرتا ہوں کہ انہوں نے مسٹر جسٹس جاوید اقبال کو مدعو کرنے کے لئے

پری درخواست فوراً قبول فرمائی اور اپنے محکمہ کو ہدایات دیں، لیکن افسوس ہے کہ وہ اس محفل میں شریک نہ ہو سکے۔

جناب رام نواس مردھا کا آپ سب حضرات شکریہ ادا کریں گے کہ انہوں نے میری درخواست پر IQBAL POSTAL CANCELLATION کی تجویز کو فوراً منظور کر لیا۔ اقبال اسٹامپ بھی جاری ہو جاتا، مگر ایک دو مہینہ کی مختصر مدت میں یہ کام ممکن نہیں تھا۔

جناب وی۔ این۔ گیڈگل وزیر اطلاعات کا بھی میں شکریہ ادا کرتا ہوں کہ انہوں نے ہند پاک میں بنائی ہوئی فلم اکیڈمی کو تحفتاً دی ہے۔

میری یہ تقریر نامکمل رہے گی اگر میں اس موقع پر ایچ۔ ای۔ ایچ۔ دی نظامس چیریٹیبل ٹرسٹ کے صدر نشین نواب مکرم جاہ بہادر کے علاوہ جناب ظہیر احمد اور جناب امجد علی خان کا بطورِ خاص شکریہ ادا نہ کروں، آپ کی توجہ اور دلچسپی سے میری درخواست پر ایچ۔ ای۔ ایچ۔ دی نظامس اقبال ایوارڈ منظور ہوا۔

آخر میں، میں چیف منسٹر جناب این۔ ٹی۔ راما راؤ صاحب کا بھی شکریہ ادا کرتا ہوں کہ انہوں نے اجلاس میں شرکت اور سمینار کا افتتاح فرمانے سے اتفاق فرمایا اور ہماری عزت افزائی فرمائی ــــ آپ دیکھ رہے تھے کہ جب ترانۂ اقبال سنایا جا رہا تھا تو ہمارے چیف منسٹر صاحب خود یہ ترانہ گا رہے تھے۔ آپ اقبال کے کلام کے مداح ہیں۔ اور اکثر اپنی تقریر "سارے جہاں سے اچھا ہندوستاں ہمارا" کہے بغیر ختم نہیں کرتے۔

میں آپ سب [illegible]ات کا پھر ایک بار خیر مقدم کرتا ہوں اور مجھے یقین ہے کہ اس عالمی سمینار کے [illegible]ث اقب[illegible] فہمی کے ضمن میں مددگار ثابت ہوں گے۔

مجھے [illegible] مجبوریوں [illegible] ور کوتاہیوں کا پورا احساس ہے، آپ کے قیام حیدرآباد کو بہتر سے بہتر [illegible] نے کی کوشش کی گئی ہے۔ تاہم شاید ہم اس معیار پر نہیں پہنچ سکے ہیں جس کی توقع ہم سے [illegible] بستہ کی گئی ہوگی۔ اس کے لئے خود کو ذمہ دار سمجھتا ہوں اور امید رکھتا ہوں کہ آپ ہمار[illegible] [illegible] کوتاہیوں کو نظر انداز فرمائیں گے۔ ؎

درد [illegible] سے کہہ [illegible] میں بھی سراپا درد ہوں ٭ جس کی تو منزل ہے [illegible] میں [illegible] کارواں کی گرد ہوں

۱۸ اپریل ۱۹۸۰ء

افتتاحی تقریر

جناب ین۔ ٹی۔ راما راؤ
سابق چیف منسٹر آندھرا پردیش

نوٹ: سابق چیف منسٹر صاحب نے اپنے تحریری خطبۂ افتتاحیہ سے قبل سمینار کا افتتاح کرتے ہوئے اس سمینار میں اُن کو مدعو کرنے پر شکریہ ادا کیا۔ انہوں نے صدر نشین مجلس استقبالیہ جناب عابد علیخاں صاحب کی اقبال یادگار کے سلسلہ میں پیش کی گئی تجویز سے اتفاق کرتے ہوئے فرمایا کہ حیدرآباد جیسے شہر میں اقبال کی یاد کو باقی رکھنے کیلئے یہ بہت ہی موزوں تجویز ہے۔ اور انہوں نے یادگار کو قائم کرنے کا تالیوں کی گونج میں وعدہ کیا اور کہا کہ اس یادگار کے ساتھ اُن کا یہ شعر بھی کندہ کیا جائے گا تاکہ اقبال کے پیام اتحاد کو یاد دلایا جاتا رہے۔ ؎

سارے جہاں سے اچھا ہندوستاں ہمارا
ہم بلبلیں ہیں اس کی وہ گلستاں ہمارا

اس کے بعد انہوں نے کچھ دیر کے لئے تلگو میں مخاطب کرتے ہوئے فرمایا کہ اقبال نے ہمیں یہ پیام دیا ہے کہ ہم بھید بھاؤ اور مذہبی منافرت سے پاک صاف معاشرہ تشکیل دیں۔ موصوف کے تیقن کے مطابق اقبال مینار کی تعمیر عمل میں لائی گئی۔

ڈاکٹر سر شیخ محمد اقبال کے کلام اور اس اُن کے فلسفہ پر اس شہر میں منعقد ہونے والے سمینار پر، اس کی شہرت اور عزت بڑھانے والے بھارت سرکار کے منتری

پی. شیو شنکر جی، ہریانہ کے راجپال جناب ایم۔ ایچ۔ برنی صاحب، بزرگ نیتا شری بی. گوپال ریڈی، دوسرے ملکوں اور ملک کے کئی صوبوں سے اس سمینار میں بھاگ (حصّہ) لینے کے لئے آئے ہوئے بندھو (دوستو)! اس انٹرنیشنل سمینار کے صدر جناب عابد علی خاں صاحب! ہمارے بزرگ بندھو جناب مکتر شاہ صاحب! پیارے بھائیو اور عزیز بہنو!

آندھرا پردیش کے چھ کروڑ عوام کی اُور (طرف) سے اور آندھرا پردیش کی سرکار کے اُور سے اور اپنی اُور سے میں آپ سب کا خیر مقدم کرتا ہوں۔ مجھے بڑی خوشی ہے کہ آپ جیسے خدمت گزاروں کے بیچ آنے، آپ سے ملاقات کرنے اور آپ کو مخاطب کرنے کا آج موقع مِلا۔ میں اقبال اکیڈمی کے ان سب بھائیوں کو مبارکباد دیتا ہوں جنھوں نے بڑی محنت کر کے اس سمینار کو منانے اور کامیاب بنانے کا بیڑا اُٹھایا۔ ڈاکٹر سر محمد اقبالؔ کی شاعری اور فلاسفی پر اس سمینار کو شروع کرتے ہوئے مجھے بڑی خوشی ہے۔ اقبالؔ صاحب جیسے بہت بڑے شاعر کے ڈاک لفافہ کو جاری کرنے کا موقع بھی آپ لوگوں نے مجھے دیا۔ اس کے لئے دل سے شکریہ ادا کرتا ہوں۔

بھائیو! ہمارا ہندوستان الگ الگ مذہبوں، الگ الگ زبانوں اور الگ الگ بھاشاؤں (زبانوں) اور الگ الگ رہن سہن کا عجیب و غریب سنگم ہے۔ مگر یہاں کے انسانوں کے دلوں کی دھڑکنیں ایک ہیں۔ روحانی طاقت ایک ہے۔ اس لئے ڈاکٹر اقبالؔ صاحب کہتے ہیں۔

یونان و مصر و روما سب مٹ گئے جہاں سے
اب تک مگر ہے باقی نام و نشاں ہمارا
کچھ بات ہے کہ ہستی مٹتی نہیں ہماری
صدیوں رہا ہے دشمن دورِ زماں ہمارا

اس ملک کی مٹی کی مہک، یہاں کی قدرت کی گمک، یہاں کے انسانوں کے چہروں کی چمک، اقبالؔ صاحب کے کلام میں ہر جگہ دکھائی دیتی ہے۔ اس لئے ان کی شاعری لوگوں کے دِلوں پر اپنی انمٹ چھاپ لگاتی ہے وہ عوام کو آگاہ کرتی ہے۔

چشتی نے جس زمیں میں پیغامِ حق سُنایا ۔ نانک نے جس چمن میں وحدت کا گیت گایا

میرا وطن وہی ہے، میرا وطن وہی ہے

گوتم کا جو وطن ہے جاپان کا حرم ہے ۔ عیسیٰ کے عاشقوں کا چھوٹا یروشلم ہے

میرا وطن وہی ہے، میرا وطن وہی ہے

۱۸۷۷ء میں ڈاکٹر اقبال سیالکوٹ میں پیدا ہوئے، اسکاچ مشن کالج سیالکوٹ اور لاہور کالج میں تعلیم پائی۔ شمس العلماء مولوی سید میر حسن نے ان میں عربی و فارسی کا شوق پیدا کیا۔ فلسفہ کے مشہور پروفیسر آرنلڈ ان کے اُستاد رہے۔ ان کا اقبال پر گہرا اثر پڑا۔ ۱۹۰۵ء میں وہ یورپ گئے۔ وہاں بیرسٹری اور پی۔ ایچ۔ ڈی۔ کے امتحانات پاس کئے۔ تب تک ڈاکٹر اقبال قومی شاعر کی حیثیت سے ملک بھر میں مشہور ہو چکے تھے اُن کی قومی شاعری بڑے معرکہ کی ہے۔

اپنی نظم "نیا شوالہ" میں وہ کہتے ہیں ۔

آ غیریت کے پردے اک بار پھر اُٹھا دیں ۔ بچھڑوں کو پھر ملا دیں، نقشِ دوئی مٹا دیں

سُونی پڑی ہوئی ہے مدت سے دل کی بستی ۔ آ اک نیا شوالہ اس دیس میں بنا دیں

دنیا کے تیرتھوں سے اونچا ہو اپنا تیرتھ ۔ دامانِ آسماں سے اُس کا کلس ملا دیں

ہر صبح اُٹھ کے دیکھیں منظر وہ مِٹھے مِٹھے ۔ سارے پجاریوں کو مئے پریت کی پلا دیں

شکتی بھی شانتی بھی بھگتوں کے گیت میں ہے

دھرتی کے باسیوں کی مکتی پریت میں ہے

تلگو زبان میں ایک کہاوت ہے کہ جہاں رَوی (سورج) کی کرنوں کی پہنچ نہیں ہوتی وہاں کَوی (شاعر) کی پہنچ ہو جاتی ہے۔ ڈاکٹر سَر شیخ محمد اقبال ایسے ہی بہت بڑے شاعر تھے۔ اقبال کے کلام، اُن کے فلسفہ اور پیغام پر بحث و مباحثہ کر کے، میں چاہتا ہوں کہ اس کے نچوڑ سے آپ عوام کو آگاہ کرائیں ۔ ــــ میں اس سمینار کی کامیابی کی تمنا کرتا ہوں اور دل سے چاہتا ہوں کہ آپ کی یہ کوشش ملک کو ترقی دلانے اور اس کو مضبوط بنانے میں مددگار ثابت ہوئے۔

سارے جہاں سے اچھا ہندوستاں ہمارا ؛ ہم بلبلیں ہیں اس کی یہ گُستاں ہمارا!

(۱۸ اپریل ۱۹۸۶ء)

●●

سید مظفر حسین برنی

مُحبِّ وطن

اقبال ______!

جناب شیو شنکر صاحب، جناب این۔ ٹی۔ راما راؤ صاحب، ڈاکٹر بی۔ گوپال ریڈی صاحب، جناب میر عابد علی خان صاحب، جناب نواب شاہ عالم خاں صاحب، مہمانان و مندوبینِ محترم، معزز خواتین و حضرات!

شاعرِ مشرق علامہ اقبال پر ہونے والے اس عالمی سمینار کی مجلسِ استقبالیہ کا، خصوصاً صدرِ مجلس استقبالیہ جناب میر عابد علی خان صاحب کا تہ دل سے شکر گزار ہوں کہ انھوں نے اس عظیم علمی اجتماع میں کلیدی خطبہ کے لیے مجھے دعوت دی۔ مجھ سے یہ بھی فرمائش کی گئی کہ میرے خطبہ کا موضوع "محبِ وطن اقبال" ہو۔ مجھے ابتدا ہی میں یہ اعتراف کر لینا چاہیے کہ مجھے علمیت کا کوئی دعویٰ نہیں ہے، نہ یہ خوش فہمی ہے کہ میں نے اقبال کے تمام آثار کا گہرا مطالعہ کیا ہے۔ میں اقبال کا ایک بہت ادنیٰ مگر اُن کی شاعری کا مشتاق طالبِ علم ہوں۔ میری درخواست ہے کہ ماہرینِ اقبالیات اور ممتاز علماء جو اس اجلاس میں رونق افروز ہیں، میرے معروضات کو مروّت اور دل جوئی کے ساتھ سماعت فرمائیں گے۔ میرے لیے اس موقع پر آپ حضرات سے خطاب کرنا ایک اعزاز ہے جس پر میں ناز کر سکتا ہوں۔

حیدر آبادِ فرخندہ بنیاد اپنی تہذیبی خصوصیات میں ہمیشہ ممتاز رہا ہے۔ یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ اس شہر کی اپنی شخصیت ہے جو لفظ و بیان میں نہیں آسکتی بقول سکندر علی وجد مرحوم ؎

اگر مہر و اُلفت کی دنیا کہیں ہے
تو پھر وہ یہیں ہے، یہیں ہے، یہیں ہے

اس علاقہ میں مشترک تہذیب کی شاندار روایات نے روشن خیال اور رواداری مسلمان حکمرانوں کی سرپرستی میں آٹھ سو سال تک پرورش پائی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ مختلف تہذیبوں، نسلوں اور زبانوں کے لیے خطۂ دکن نے ایک کٹھالی کا کام کیا ہے۔ ایران کے متنوع اور پُرشکوہ کلچر سے رابطہ سونے میں سہاگے کا مصداق تھا۔ اس طرح ایک نئی مخلوط تہذیب اور ایک رسیلی زبان "دکنی" وجود میں آگئی۔

اب اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اردو کا پہلا صاحبِ دیوان شاعر جو اس مشترک ہند ایرانی تہذیب کی روشن علامت بھی ہے، گولکنڈہ کا فرمانروا سلطان محمد قلی قطب شاہ تھا جس نے حیدرآباد کو ایک پریم نگر کے روپ میں بسایا تھا اور دعا مانگی تھی کہ ؎

مرا شہر لوگاں سوں معمور کر

قلی قطب شاہ کے بعد ولی اور سراج نے اردو شاعری کے نازک پودے کی آبیاری کی۔ مصحفی کا بیان ہے کہ سنہ جلوس محمد شاہی میں جب ولی دکنی کا دیوان دلی پہنچا ہے تو ادبی حلقوں میں بھونچال سا آگیا۔ خدائے سخن میر تقی میر جب کہتے ہیں کہ ؎

خوگر نہیں کچھ یوں ہی ہم ریختہ گوئی کے
معشوق جو اپنا تھا باشندہ دکن کا تھا

تو ممکن ہے اُن کا خطاب ولی کی طرف ہی رہا ہو۔

خلاصۂ کلام یہ کہ دکن ہی وہ سرزمین ہے جہاں اقبال کا نیا شوالہ تعمیر ہو سکتا تھا۔ جب کبھی حیدرآباد آنے کا اتفاق ہوتا ہے تو مجھے ایڈورڈ گبن یاد آتا ہے جو رومن فورم کو دیکھ کر اتنا متاثر ہوا تھا کہ اس نے اپنی مشہور زمانہ تاریخ "عروج و زوالِ سلطنت روما" لکھ ڈالی۔ مجھے اُمید ہے کہ کسی دن ایک اور ایڈورڈ گبن عالمِ وجود میں آئے گا جو اس تہذیبی و اقتصادی خوشحالی اور قومی اتحاد و ہم رنگی کی تاریخ لکھ سکے گا جس کے مظاہر دکن میں ملتے ہیں اور جس کا بہترین گہوارہ حیدرآباد رہا ہے۔

اقبال کے طالب علم جانتے ہیں کہ اقبال کا حیدرآباد سے گہرا تعلق تھا، وہ یہاں آکر رہنا چاہتے تھے۔ بشرطیکہ انھیں کوئی مناسب موقع مل جاتا۔ اس سلسلہ میں یہ کہنا بے محل نہ ہوگا کہ اس زمانے میں حیدرآباد نے ہندوستان کے مختلف علاقوں سے بہترین باصلاحیت اور ذہین شخصیتوں کو اکٹھا کر لیا تھا۔ ان میں مولوی چراغ علی، محسن الملک، وقارالملک، عمادالملک وغیرہ شامل ہیں۔ حالی بھی حیدرآباد آئے اور یہاں سے اُن کے لیے منصب مقرر ہوا، شبلی خاصی مدت تک یہاں رہے۔ داغ دہلوی جنھیں فصیح الملک کا خطاب ملا اور جو بجا طور پر "جہاں استاد" کہے جاتے ہیں، یہاں اُن کی ایسی قدردانی ہوئی جو کبھی کسی اُردو شاعر کی نہیں ہوئی تھی۔ وہ اقبال کے ابتدائی دَور میں اُن کے اُستاد بھی تھے۔ ان کے انتقال پر اقبال نے دل کو چھونے والا مرثیہ لکھا تھا، جس کے دو تین شعر سُنانا موقع کے مناسب ہوگا۔ ؎

لکھی جائیں گی کتابِ دل کی تفسیریں بہت
ہوں گی اے خوابِ جوانی تیری تعبیریں بہت
ہو بہو کھینچے گا لیکن عشق کی تصویر کون؟
مر گیا ناوک فگن مارے گا دل پر تیر کون؟
تھی نہ کچھ ایسی کشش شاید وطن کی خاک میں
وہ مہ کامل ہوا پنہاں دکن کی خاک میں

اس زمانے میں حیدرآباد کی سرزمین پر ایسے تابناک ستاروں کا اجتماع ہوگیا تھا جسے دیکھ کر بقول محمد حسین آزاد آسمان کو بھی زمین پر رشک آتا ہوگا، اب اُن وقتوں کی یاد دل میں ہوک بن کر اٹھتی ہے۔ بقولِ غالب ؎

مقدور ہو تو خاک سے پوچھوں کہ اے لئیم
تو نے وہ گنج ہائے گرانمایہ کیا کئے؟

شہریارِ دکن علوم و فنون کے بڑے قدردان اور مربی تھے۔ اسی لیے اقبال بھی حیدرآباد آنے کی خواہش رکھتے تھے۔ انھیں جامعہ عثمانیہ کا وائس چانسلر بنانے کی بات چلی تو کبھی عدالت العالیہ کی میر مجلسی کا تذکرہ ہوا۔ اس عہد کی بااثر شخصیات مثلاً

سر اکبر حیدری اور مہاراجا سرکشن پرشاد بھی اقبال کو حیدرآباد بلانے میں دلچسپی رکھتے تھے مگر افسوس یہ ارادے کبھی پورے نہ ہوئے۔

مہاراجا سرکشن پرشاد کے نام اپنے بعض خطوط میں اقبال نے اپنی نامرادی پر تاسف کا اظہار بھی کیا ہے۔ ایک خط میں لکھتے ہیں:

حیدری صاحب تو اقبال کو بلاتے بلاتے رہ گئے۔ یونیورسٹی کے کاغذات ان کی طرف سے کبھی کبھی آجاتے ہیں کہ یہیں سے مشورہ لکھوں۔ اِدھر سے مولوی عبدالحق صاحب اصطلاحاتِ علمیہ کی ایک طویل فہرست ارسال کرتے ہیں کہ ان کے تراجم اردو پر تنقید کروں۔ گویا ان بزرگوں نے یہ سمجھ رکھا ہے کہ اقبال کو کوئی اور کام نہیں۔ ترجمہ کرنے والوں کو معقول تنخواہیں دے کر بلایا ہے تو یہ کام بھی اُنھیں سے لینا چاہیئے۔ اصل میں یہی حصّہ اُن کے کام کا مشکل ہے۔ میرا جذبِ دل تو بوڑھا ہو گیا، آپ کا جذبہ تو بفضلہٖ ابھی جوان ہے اور ہمیشہ رہے گا۔ پھر کیوں اقبال کو وہاں نہیں کھینچ لیا جاتا؟"

[اقبال اور حیدرآباد ص ۱۳]

ایک اور خط میں لکھا:

"اخباروں میں کچھ شائع ہوا ہے، اُسے میں نے پڑھا ہے، مگر سب اخبار میری نظر سے نہیں گزرتے۔ "مخبرِ دکن" کے لیے شکر گزار ہوں۔ مجھے اس معاملہ کا مطلق علم نہیں۔ نہ میں نے حیدرآباد میں کسی کو لکھا ہے۔ نہ وہاں سے مجھے کسی نے تحریک کی ہے۔ میرے خیال میں یہ بات محض اخباری گپ شپ ہے۔ حیدرآباد میں تو مجھ سے بہتر آدمی موجود ہوں گے۔"

پھر مہاراجا سرکشن پرشاد کو ایک خط میں یوں لکھتے ہیں:

"یہاں پنجاب اور یوپی کے اخباروں میں چرچا ہوا تو دُور دُور سے مبارکباد کے تار بھی آ گئے اور اضلاعِ پنجاب کے اہلِ مقدمات جن کے مقدمات میرے سپرد ہیں، ان کو گونہ پریشانی ہوئی۔ بہرحال مرضیٔ

مولیٰ از ہمہ اولیٰ۔"

(اقبال نامہ ۲/۱۸۴)

اقبال کا پہلا سفر حیدر آباد، یورپ سے واپسی کے دو سال بعد ۱۹۱۰ء میں ہوا۔ ۳۰ مارچ ۱۹۱۰ء کے خط میں وہ عطیہ بیگم فیضی کو لکھتے ہیں:

"اگر میں حیدر آباد میں چند روز اور ٹھیرتا تو مجھے یقین ہے اعلیٰ حضرت حضور نظام مجھ سے ملنے کی خواہش کا اظہار کرتے۔ میں سب بڑے لوگوں سے ملا اور بہتوں نے مجھے اپنے مکان پر مدعو بھی کیا۔ میرے سفر حیدر آباد کا کچھ اور مقصد تھا جو میں تمہیں ملاقات ہونے پر بتاؤں گا۔"

[خطوط بنام عطیہ بیگم ص ۲۴]

پھر وہ جنوری ۱۹۲۹ء میں حیدر آباد آئے۔ وہ ۱۴ جنوری کو یہاں پہنچے۔ اُن کا پُر جوش استقبال ہوا اور ریاست کے مہمان بن کر رہے۔ ۱۸ جنوری کو وہ نظام کی پیشی میں باریاب ہوئے اور ان کی مدح میں فارسی کے چند اشعار سُنائے ؎

اے مقامت برتر از چرخِ بریں!
از تو باقی سطوتِ دینِ مبیں!
پیشِ سلطاں ایں گہر آوردہ ام
قطرۂ خونِ جگر آوردہ ام

اقبال نے اپنی مثنوی "رموزِ بے خودی" کا ایک نسخہ بھی اعلیٰ حضرت کو پیش کیا۔ اقبال نے اپنے سلسلہ خطبات "اسلامی الٰہیات کی تشکیلِ جدید" کے تین لکچر ۱۵، ۱۶، ۱۷ جنوری ۱۹۲۹ء کو عثمانیہ یونیورسٹی میں پیش کئے۔ پہلے دن جب اقبال نے اپنا خطبہ ختم کیا تو سامعین نے اُن سے کچھ اشعار سُنانے کی فرمائش کی۔ مگر اقبال نے اس سے انکار کر دیا۔

بہر حال یہ افسوس کی بات ہے کہ اس وقت کی حکومت نے اقبال کو کوئی مالی مدد نہیں پہنچائی۔ حالانکہ حفیظ جالندھری کا ماہانہ وظیفہ اسی ریاست سے مقرر ہوا۔ یہ بھی ایک دلچسپ حقیقت ہے کہ اقبال کا سفارشی رقعہ لے کر آنے والے تو حیدر آباد

میں روزگار پا لیتے تھے مگر خود اقبال کو یہاں کوئی شایانِ شان جگہ نہ مل سکی۔
کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ برطانوی حکام وقار الملک اور عماد الملک جیسی ممتاز شخصیتوں کا زیادہ تعداد میں اور دیر تک حیدر آباد میں جمے رہنا پسند نہیں کرتے تھے۔ انھوں نے یہ گوارا نہ کیا ہوگا کہ اقبال جیسا نمایاں شخص جو اپنے انقلابی افکار کی وجہ سے برطانیہ کے لیے کھلا خطرہ تھا، حیدر آباد میں اپنے پاؤں جما سکے۔ دوسرا خیال یہ ہے کہ خود سر اکبر حیدری اُن کے باب میں مخلص نہیں تھے اور دل سے ان کی مدد کرنا نہیں چاہتے تھے۔

حیدر آباد سے اقبال کے ربط و تعلق کی کوئی داستان مہاراجا سر کشن پرشاد کا تذکرہ کئے بغیر مکمل نہیں ہو سکتی۔ مہاراجا اپنی ذات سے ایک انجمن تھے اور ہندو مسلم تہذیبوں کے ترکیب و امتزاج کی روشن علامت۔ وہ بے تعصبی کشادہ دلی اور وسیع النظری کا بہترین نمونہ اور علم و ادب کے سچے قدر دان تھے۔ خود اردو اور فارسی میں شعر کہتے تھے۔ اور دونوں زبانوں میں نثر بھی اعلیٰ درجے کی لکھتے تھے۔

اقبال مہاراجا سے ایک مدت سے واقف تھے لیکن جب جولائی ۱۹۱۳ء میں مہاراجا لاہور گئے تو دونوں کے تعلقات میں قربت پیدا ہو گئی۔ اتفاق سے مہاراجا کا خاندان بھی لاہور سے تعلق رکھتا تھا۔ اقبال اور مہاراجا سر کشن پرشاد کی خط و کتابت جسے ڈاکٹر محی الدین قادری زور مرحوم نے "شاد اقبال" کے نام سے شائع کیا (اور جو مکتوباتِ اقبال کا پہلا مطبوعہ مجموعہ ہے) علاوہ بریں وہ پچاس غیر مطبوعہ خطوط جو "صحیفہ" لاہور کے اقبال نمبر حصہ اول میں اکتوبر ۱۹۷۳ء میں شائع ہوئے تھے۔ یہ سب اس کی شہادت دیتے ہیں کہ اقبال اور مہاراجا کے گہرے مخلصانہ تعلقات تھے اور وہ ان سے اپنی شاعری کے بارے میں بھی صلاح لیا کرتے تھے۔ اقبال مہاراجا کے جوہرِ طبع کی بہت قدر کرتے تھے، جیسا کہ اُنھوں نے ایک قصیدہ میں بھی اظہار کیا ہے ؎

اس کی تقریروں سے رنگیں گلستانِ شاعری ؛ اس کی تحریروں پہ نظمِ مملکت کا انحصار
لیلیٰ معنی کا محمل اس کی نثرِ دلپذیر ؛ نظم اس کی شاہدِ رازِ ازل کی پردہ دار

سلسلہ اس کی مروت کا ہے یوں لاانتہا ۔ جس طرح ساحل سے عاری نا پیدا کنار
دل رُبا اس کا تکلم، خلق اس کا عطر گل ۔ غنچہ دل کے لیے موج نفس باد بہار
ہے یہاں شانِ امارت، پردہ دار شانِ فقر ۔ خرقہ درویشی کا ہے زیر قبائے زر نگار

شکریہ احسان کا اقبال لازم تھا مجھے
مدح پیرائی امیروں کی نہیں میرا شعار

افسوس یہ ہے کہ مہاراجا اور اقبال کی خط وکتابت صرف ۱۹۱۳ء سے ۱۹۲۶ء تک کی مدت کا احاطہ کرتی ہے۔

ایک افسوس ناک واقعہ یہ ہوا کہ اقبال کی آخری علالت کے زمانے میں سر اکبر حیدری نے حضور نظام کے خصوصی فنڈ سے ایک ہزار روپیہ کا چیک بطور عطیہ اقبال کو بھیجا۔ اقبال نے اسے لینے سے انکار کر دیا اور سر اکبر حیدری کو یہ چیک واپس کرتے ہوئے انھوں نے ایک نظم بھی منسلک کر دی جو پس از مرگ شائع ہونے والے مجموعہ "ارمغانِ حجاز" میں شامل ہے۔ ؎

تھا یہ اللہ کا فرماں، کہ شکوہ پرویز ۔ دو قلندر کو کہ ہیں اس میں ملوکانہ صفات
مجھ سے فرمایا کہ لے اور شہنشاہی کر ۔ حسن تدبیر سے دے آنی و فانی کو ثبات
میں تو اس بارِ امانت کو اٹھاتا سرِ دوش ۔ کام درویش میں ہر تلخ ہے مانند نبات
غیرتِ فقر مگر کر نہ سکی اس کو قبول ۔ جب کہا اس نے یہ ہے میری خدائی کی زکات

اگر کسی شہادت کی ضرورت ہی ہو تو اُن کے یہ اشعار خود انھیں پر صادق آتے ہیں ؎

اس کا اندازِ نظر سارے زمانے سے جدا ۔ اس کے احوال کے محرم نہیں پیرانِ طریق
مثلِ خورشید فلک فکر کی تابانی میں ۔ بات میں سادہ و آزاد، معانی میں دقیق

حیدر آباد میں کچھ اور بھی ممتاز شخصیتیں تھیں جن سے اقبال کے مخلصانہ تعلقات تھے اور باقاعدہ خط وکتابت رہتی تھی۔ ان میں مولوی عبدالحق، نواب بہادر یار جنگ، شریمتی سروجنی نائیڈو، ڈاکٹر عباس علی خان لمعہ، نصیر الدین ہاشمی، بیگم صغرا ہمایوں مرزا، تصدق حسین صاحب تاج اور میرے چچا پروفیسر الیاس برنی مرحوم شامل ہیں۔ مولانا الیاس برنی کے نام اقبال کے متعدد خطوط ہیں۔

جن میں مختلف مسائل جیسے معاشیات، تحریکِ قادیانیت، اقبال کی بیماری اور علاج معالجہ کا ذکر ہے۔

علاوہ بریں حیدرآباد کو سب سے پہلا "یوم اقبال" منانے کا فخر بھی حاصل ہے۔ ۹ جنوری ۱۹۳۸ء کو مسلم کلچرل سوسائٹی کے زیرِ اہتمام یہ جلسہ علامہ اقبال کی حیات ہی میں منعقد ہوا تھا۔ پرنس آف برار شہزادہ اعظم جاہ نے صدارت فرمائی تھی۔ تقریر کرنے والوں میں سر اکبر حیدری، ڈاکٹر عبداللطیف، ڈاکٹر محی الدین قادری زور، نواب بہادر یار جنگ اور مخدوم محی الدین شامل تھے اور سب سے اہم مقرر اقبال کے مدح خواں اور قدر دان مہاراجہ سر کشن پرشاد بہادر تھے۔ اس یوم اقبال کے بعد ہی "بزمِ اقبال" اور نواب حسن یار جنگ کی "اقبال سوسائٹی" کا قیام عمل میں آیا تھا۔ اس سوسائٹی کے اہم کاموں میں سے ایک یہ تھا کہ اقبال کے فلسفۂ موت و حیات پر عربی میں ایک مضمون اور ایک باتصویر کتاب "مرقعِ اقبال" اپریل ۱۹۴۸ء میں حیدرآباد سے شائع ہوئی۔ تلگو زبان کے اسکالر قاسم خاں نے تلگو میں اقبال کے منتخب کلام کو ترجمہ کرنے کا بیڑا اُٹھایا مگر یہ بیل منڈھے نہ چڑھ سکی۔ نہ جانے اب یہ ترجمہ مل بھی سکے گا یا نہیں۔

ایک اور انجمن "حلقۂ درسِ اقبال" نواب بہادر یار جنگ مرحوم نے قائم کی اور اُس وقت کے ممتاز علماء مثلاً ڈاکٹر رضی الدین صدیقی۔ ڈاکٹر یوسف حسین خاں، پروفیسر غلام دستگیر رشید وغیرہ اس حلقہ میں شریک ہوا کرتے تھے۔ حیدرآباد کو یہ فخر بھی حاصل ہے کہ یہاں سے اقبال اور اقبالیات پر تقریباً ۲۳ کتابیں شائع ہو چکی ہیں۔

اس مختصر جائزہ سے یہ ضرور واضح ہو گیا ہو گا کہ اقبال کی زندگی اور افکار کا گہرا اور قدیم رشتہ حیدرآباد سے رہا ہے۔ آج کا یہ عالمی سمینار بھی اس ربط و تعلق کے فروغ اور بقا کی گواہی دے رہا ہے۔ یہ ہندوستان میں اقبال شناسی کی تاریخ کا ایک روشن اور یادگار دن ہے۔

ان تمہیدی کلمات کے بعد مجھے اقبال کی وطن دوستی اور دردِ قومی کو مرکزی نقطہ مان کر کچھ عرض کرنا ہے۔ ان میں کوئی خیال بالکل نیا یا چونکا دینے والا نہیں ہے

پھر بھی آپ حضرات یہ محسوس کریں گے کہ اقبال کے فکر و فلسفہ کا یہ پہلو نیم تاریکی میں رہا ہے اور اس رُخ سے اُن کا مطالعہ کم ہی کیا گیا ہے۔

اقبال پر اہل علم و خبر نے بہت کچھ لکھا بھی ہے اور ان کے فکر و فلسفہ کی ایسی موشگافیاں کی ہیں کہ ان پر ایک نظر بازگشت ڈالنا بھی بہت محنت اور کم فائدے کا کھیل ہے۔ اقبال شناسی کے جو خطوط صحیح یا غلط، متعین کئے جا چکے ہیں، ان میں کوئی ایسا موڑ نہیں آتا جو ہمیں ٹکے بندھے نتائج سے بچا کر نیا اور حقیقت پسندانہ زاویۂ نظر دے سکے۔ اقبال کو شاعرِ مشرق کہا گیا۔ اس لیے کہ انھوں نے اس وقت جب مغربی سامراج کا تسلط اپنے نقطۂ عروج پر تھا اور سارا مشرق نوآبادیاتی نظام کے جوئے کے نیچے کراہ رہا تھا، مشرق کی روحانی اور تہذیبی عظمت کا نعرہ بلند کیا، اس کے فکر و فلسفہ کی برتری کے گیت گائے اور مشرق کے نظریۂ حیات و کائنات کی عظمت و رفعت کا احساس دلایا۔

اسلامی فکر کی طرف اقبال کا جھکاؤ اسی باعث تھا کہ وہ ایک ایسا نظام حیات ہے جس میں خودی کا بیج برگ و بار لا سکتا ہے۔ اقبال کی اسلامی فکر میں غیرتِ قومی کا وہ جذبہ بھی شامل تھا جسے نوآبادیاتی نظام کے استحصال نے زیادہ کٹیلا SHARP بنا دیا تھا۔

اقبال کی وفات کو تقریباً نصف صدی گزر جانے کے بعد بھی قومی یکجہتی سے متعلق ان کے پیغام کے بارے میں غلط فہمیاں ہنوز باقی ہیں۔ اقبال کٹے محب الوطن، مذہبی رواداری کے پرزور حامی اور ہندوستانی فلاسفروں اور سنتوں کے مدح خواں تھے۔ اسلام سے اپنی گہری وابستگی کے باوصف ہندی فکر و فلسفے کے عمیق مطالعہ کے بعد اس کی اصل روح سے بے حد متاثر ہوئے تھے۔ ان کا پیغام آج ہمارے ملک کی تاریخ کے اس نازک دور میں جبکہ ذات، نسل، فرقے اور علاقائیت کے فتنے سر اٹھا رہے ہیں، خصوصی توجہ کا مستحق ہے۔

مادرِ وطن کی محبت ہی قومی یکجہتی کی بنیاد ہے۔ اقبال نے اپنی شاعری کے دورِ اولین میں چند بہت ہی متاثر کرنے والی اور جذبۂ حب الوطنی سے بھرپور نظمیں لکھی

ہیں۔ یہ نکتہ بہت اہم ہے کہ اقبال کی اردو نظموں کا پہلا مجموعہ "بانگِ درا" (۱۹۲۴ء) ہمالیہ پر اُن کی ایک نظم سے شروع ہوتا ہے اور یہ بات بھی قابلِ ذکر ہے کہ اقبال کو ہندوستان گیر شہرت اس وقت سے حاصل ہوئی جب انھوں نے ۱۸۹۹ء میں انجمن حمایتِ اسلام لاہور کے سالانہ جلسہ میں اپنی نظم "نالۂ یتیم" پڑھ کر پورے مجمع کو بے حال کر دیا تھا۔ مگر ان کا پہلا اردو دیوان اس نظم سے شروع نہیں ہوتا بلکہ فی الواقع انہوں نے اس نظم کو اپنے کسی مجموعہ میں شامل ہی نہیں کیا۔

اپنی نظم 'ہمالہ' میں اقبال نے ہندوستان کی قدیم تہذیب اور اس وادی کہسار کے دل فریب مناظر کے گن گائے ہیں۔ اُن کے نزدیک ہمالہ صرف ایک پہاڑ ہی نہیں اس کی اہمیت کچھ اور بھی ہے۔ یہ ہندوستان کے تحفظ اور اس کی سالمیت کا نگہبان ہے۔ اقبال نے اس ملک میں بسنے والے مختلف طبقوں اور فرقوں کے میل ملاپ اور بھائی چارہ پر بھی زور دیا ہے۔ خاص طور سے اپنی نظم "ترانۂ ہندی" میں انھوں نے کہا ہے کہ اگرچہ اس ملک میں مختلف فرقے بستے ہیں تاہم ان کی کثرت میں ایک رشتہ وحدت کا موجود ہے۔ "ترانۂ ہندی" اُن کی وطن پرستانہ شاعری کا اعلیٰ ترین نمونہ ہے۔ اگر ہندوستان کی تقسیم کا المیہ پیش نہ آیا ہوتا تو مجھے یقین ہے کہ یہ نظم ہمارے ملک کا قومی ترانہ بن گئی ہوتی۔

۱۹۳۸ء میں رسالہ "جوہر" (دہلی) کے خصوصی اقبال نمبر کے لیے ایڈیٹر کے نام ایک خط میں مہاتما گاندھی نے "ترانۂ ہندی" کی تعریف کی تھی۔ یہ خط انھوں نے اردو میں لکھا تھا۔ ان کے لفظوں میں:

> "آپ کا خط ملا۔ ڈاکٹر اقبال مرحوم کے بارے میں کیا لکھوں؟ لیکن میں اتنا تو کہہ سکتا ہوں کہ جب ان کی مشہور نظم "ہندوستان ہمارا" پڑھی تو میرا دل بھر آیا اور یروڈا (Yehvada) جیل میں سینکڑوں بار میں نے اس نظم کو گایا ہوگا۔ اس نظم کے الفاظ مجھے بہت ہی میٹھے لگے اور یہ خط لکھتا ہوں تب بھی وہ نظم میرے کانوں میں گونج رہی ہے۔"

ایک اور موقع پر گاندھی جی نے اردو ہندی کی نزاع کو نپٹانے کی غرض سے ترانۂ ہندی

کا حوالہ دیتے ہوئے اس ترانے کو "ہندوستان کی قومی زبان کا نمونہ کہا تھا:

کون ایسا ہندوستانی دل ہے جو اقبال کا "ہندوستان ہمارا" سن کر دھڑکنے نہیں لگتا اور اگر کوئی ایسا دل ہے تو میں اسے اس کی بدنصیبی سمجھوں گا۔ اقبال کے اس ترانے کی زبان ہندی یا ہندوستانی ہے؟ یا اردو ہے؟ کون کہہ سکتا ہے کہ یہ ہندوستان کی قومی زبان نہیں ہے۔"[۱]

ہندوستان کو آزادی ملنے پر بھی گاندھی جی نے اس ترانے کو نہیں بھلایا۔ ۲۱ اگست ۱۹۴۷ء کو نواکھالی (یہ اب بنگلہ دیش میں ہے) کے ایک گاؤں میں جہاں ہندوستان اور پاکستان کے قومی پرچم ساتھ ساتھ لہرا رہے تھے گاندھی جی کی پرارتھنا سبھا میں یہی ترانہ گایا گیا تھا۔ سبھا کے آخر میں گاندھی جی نے ع

مذہب نہیں سکھاتا آپس میں بیر رکھنا

دہراتے ہوئے دعا کی تھی کہ ہم آئندہ مسائل کو حل کرنے کے لیے کبھی تلوار نہ اٹھائیں۔[۲]

یہاں یہ ذکر کرنا دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ دور درشن کی نئی علامتی دھن جو پنڈت روی شنکر نے بنائی ہے، وہ اسی نظم پر مبنی ہے اور اسے خود شہید وطن شریمتی اندرا گاندھی نے پسند کیا تھا۔ یہ ۷۶-۱۹۷۵ء کی بات ہے جب میں وزارت اطلاعات و نشریات کا سکریٹری تھا۔ اصل میں یہ تجویز بھی خود شریمتی اندرا گاندھی مرحومہ کی ہی تھی کہ "دور درشن" کی نئی علامتی دھن اسی قومی گیت پر بنائی جائے۔

اس ترانے کی شانِ نزول بھی کچھ کم شاندار نہیں کیونکہ اسے اقبال نے لالہ ہر دیال کی ینگ مینز انڈین ایسوسی ایشن (YOUNG MEN'S INDIEN ASSOCIATION) کے افتتاحی جلسہ میں بطور خطبۂ صدارت پڑھا تھا۔

اسی طرح اقبال کی نظم 'نیا شوالہ' میں جذبۂ حب الوطنی کو ایک تابناک اظہار

---

[۱] MAHATMA: D. G. TENDULKAR VOL VIII P. 296

[۲] جادوگر ہندی نژاد: عتیق صدیقی ص ۴۱

ملا ہے جس میں وہ کہتے ہیں ؎

خاکِ وطن کا مجھ کو ہر ذرّہ دیوتا ہے

وہ اتحادِ باہمی، محبت اور قوم پرستی کی بنیادوں پر ایک نئے ہندوستان کی تعمیر کا خواب دیکھتے ہیں بسلسل فرقہ وارانہ اختلافات نے اقبال کے دل و دماغ میں گہرا غم و اندوہ پیدا کردیا تھا۔ جو ان کی نظم "صدائے درد" میں جھلک رہا ہے۔ وہ کہتے ہیں ؎

جل رہا ہوں کل نہیں پڑتی کسی پہلو مجھے ؛ ہاں ڈبو دے اے محیطِ آبِ گنگا تو مجھے
سرزمیں اپنی قیامت کی نفاق انگیز ہے ؛ وصل کیسا یاں تو اِک قربِ فراق آمیز ہے
بدلے یک رنگی کے یہ ناآشنائی ہے غضب ؛ ایک ہی خرمن کے دانوں میں جدائی ہے غضب

آج بھی یہ اشعار کتنے RELEVANT ہیں۔

قومی اتحاد کے لیے ان کی کرب آمیز خواہش، اختلاف و انتشار کو چھوڑ دینے کے لیے ان کی دردمندانہ اپیل اور اتحادِ قومی کے لیے ان کا پیغام ان بہت سی نظموں میں ملتا ہے جو اس زمانے میں لکھی گئیں۔ ان کی ایک اور نظم ہے، جس کا عنوان ہے "سید کی لوحِ تربت"۔ فرقہ وارانہ اتحاد اور ہم آہنگی کا پیغام بہت واضح اور بلند آہنگ ہے ؎

وا نہ کرنا فرقہ بندی کے لیے اپنی زباں ؛ چھپ کے ہے بیٹھا ہوا ہنگامۂ محشر یہاں
وصل کے اسباب پیدا ہوں تیری تحریر سے ؛ دیکھ کوئی دل نہ دُکھ جائے تری تقریر سے
محفلِ نو میں پرانی داستانوں کو نہ چھیڑ ؛ رنگ پر جو اب نہ آئیں ان فسانوں کو نہ چھیڑ

ہمیں یہ بھی یاد رکھنا چاہیئے کہ سر سید احمد خان نے ہندو مسلم اتحاد کے لیے سخت کوشش کی تھی۔ وہ ۱۸۶۷ء کے برطانوی دربار سے محض اس لیے اُٹھ کر آ گئے تھے کہ وہاں ہندوستانیوں کو انگریزوں کے ساتھ نشست نہیں دی گئی تھی[1]۔

اقبال کا عقیدہ تھا کہ اگر اکبر کا "دینِ الٰہی" اور کبیر کی تعلیمات عوام تک اپنی گرفت پہنچا دیتے تو ذات پات اور فرقوں کے اختلافات بڑی حد تک کم ہو جاتے۔ آل انڈیا مسلم لیگ کے سالانہ اجلاس میں جو ۲۹ دسمبر ۱۹۳۰ء کو الہ آباد میں منعقد ہوا تھا،

---

[1] حیاتِ جاوید : مولانا الطاف حسین حالی ص ۳۳۹

انھوں نے اپنے مشہور خطبۂ صدارت میں کہا تھا:

"رینان (RENAN) کہتا ہے کہ انسان کو نہ اس کی نسل غلام بناتی ہے نہ مذہب، نہ وہ دریاؤں کے بہاؤ یا کوہسار کے سلسلوں میں محصور ہوتا ہے بلکہ لوگوں کی ایک بڑی جماعت جو عقلِ سلیم اور دلِ بیدار کی مالک ہو ایک ایسا اخلاقی شعور پیدا کر دیتی ہے جسے ہم قوم کہتے ہیں۔ اس طرح کی ساخت عین ممکن ہے اگرچہ اس میں انسان کی تعمیرِ نو کرنے اور اسے نئے جذبات سے مسلح کرنے کا ایک طویل اور پُرمشقت عمل بھی درکار ہے۔ اگر کبیر کی تعلیمات یا اکبر کے دینِ الٰہی کی گرفت اس ملک کے عوام کے ذہنوں تک پہنچ گئی ہوتی تو یہ تصورِ ہندوستان میں ایک حقیقت بن کر اُبھر سکتا تھا۔ مگر تجزیہ بتاتا ہے کہ ہندوستان کے مختلف نسلی اور مذہبی فرقوں نے اس پر آمادگی کا کبھی اظہار نہیں کیا کہ وہ اپنی اپنی انفرادیت کو کسی بڑی شناخت میں گم کر دیں۔ ہر فرقہ اپنے اجتماعی وجود کو برقرار رکھنے کے لیے سخت غیرت مند ہے۔ اس لیے ایسے اخلاقی شعور کی تعمیر، جس سے رینان کے بقول کسی قوم کا خمیر تیار ہوتا ہے، ایک ایسی قیمت چاہتی ہے جو ہندوستانی عوام ادا کرنے کے لیے تیار نہیں ہیں۔ اس لیے ہندوستانی قوم ہمیں مطلوب تو ضرور ہے مگر اس کا حصول کسی کی نفی سے نہیں بلکہ باہمی ہم آہنگی اور سب کے تعاون سے ممکن ہو سکتا ہے۔"

اقبال خوب جانتے ہیں کہ تمام سامراجی قوتیں لڑاؤ اور حکومت کرو کی پالیسی پر چل کر زندہ رہتی ہیں۔ اس لیے وہ اپنے ہم وطنوں کو آگاہ کرتے ہیں کہ مختلف فرقوں میں موجودہ اور روز افزوں جھگڑے صرف ان سامراجی طاقتوں کے ہاتھ مضبوط کر رہے ہیں جو ہندوستان پر اپنا اقتدار جمائے ہوئے ہیں۔ اپنی نظم "تصویرِ درد" میں وہ ان تمام آزادوں کا تجزیہ کرتے ہیں جنھوں نے قومی یک جہتی کے عمل میں رکاوٹ پیدا کی ہے۔ وہ اپنے ہم وطنوں کو للکارتے ہیں اور خبردار کرتے ہیں کہ وہ شاندار ماضی کی پُرفریب داستانوں میں نہ کھو جائیں بلکہ زمانہ حال کا شعور پیدا کریں اور مستقبل کے انداز کو سمجھنے کی کوشش کریں۔ وہ جانتے ہیں کہ اس ملک کی مایوس کن حالت محض آنسو بہانے سے نہیں سنور سکے گی ؎

رُلاتا ہے ترا نظارہ اے ہندوستاں مجھ کو کہ عبرت خیز ہے تیرا فسانہ سب فسانوں میں
وطن کی فکر کر ناداں مصیبت آنے والی ہے تری بربادیوں کے مشورے ہیں آسمانوں میں

اقبالؔ چاہتے ہیں کہ ہم خودشناس ہوں اور ہم اپنے زخموں کا مرہم بھی خود ہی پیدا کریں۔ وہ مرہم قومی اتحاد اور باہمی محبت کے سوا کچھ نہیں ہے ؎

شجر ہے فرقہ آرائی، تعصب ہے ثمر اس کا
یہ وہ پھل ہے کہ جنت سے نکلواتا ہے آدم کو

ان کا یقین ہے کہ فرقہ پرستی غلامی کا اولین سبب ہے۔ ہم قومی غیرت پیدا کریں اور اپنوں کے شریکِ دردو الم ہو جائیں تو کل قومی بیماریوں سے شفا حاصل کر سکتے ہیں اور قوم کا سویا ہوا نصیب بیدار ہو سکتا ہے ؎

جو تو سمجھے تو آزادی ہے پوشیدہ محبت میں ؛ غلامی ہے اسیرِ امتیازِ ما و تو رہنا!
محبت ہی سے پائی ہے شفا بیمار قوموں نے ؛ کیا ہے اپنے بختِ خفتہ کو بیدار قوموں نے

انھیں یقین ہے کہ ہمارا جذبۂ اتحاد ہی عالمی اخوت کی بنیاد بھی بن سکتا ہے۔ اسی محبت کو وہ فاتحِ عالم کہتے ہیں۔ طبقات اور فرقوں کے جھگڑوں نے قوموں کو ہلاک کیا ہے۔ وہ اس کا ماتم کرتے ہیں کہ ان کے ہم وطنوں کو اس ملک کی بھلائی کا ذرا بھی پاس نہیں ہے۔ اپنی نظم "خفتگانِ خاک سے استفسار" میں وہ یہ جاننے کے لیے بے چین ہیں کہ کیا عالمِ بالا میں بھی ہندوستانی اپنی قدر و قیمت سے اتنے ہی بے خبر ہیں جتنے وہ اس دنیا میں تھے اور کیا وہاں بھی فرقہ وارانہ جنون کا اسی طرح شکار ہیں؟

وہاں بھی انساں اپنی اصلیت سے بیگانے ہیں کیا؟
امتیازِ ملت و آئیں کے دیوانے ہیں کیا!؟

اپنی شاعری کے دوسرے دور میں، جو ۱۹۰۵ء سے ۱۹۰۸ء تک ان کے یورپ میں قیام کا زمانہ بھی ہے، ان کے نظریۂ قوم پرستی میں زبردست تبدیلی ہوتی ہے۔ جو یورپ میں ان کے مشاہدات کا نتیجہ ہے۔ انھوں نے بڑی دہشت کے ساتھ دیکھا کہ کس طرح حب الوطنی کی لے حد سے بڑھ کر جنگ جوئی اور

جارحیت میں بدل گئی اور اس کے نتیجے میں خود مختار اور طاقتور قومی ریاستیں یورپ میں پیدا ہوئیں۔ پھر اقتدار کے لیے خصوصاً اور وسیع تر جدید نو آبادیوں پر قبضہ کرنے کے لیے عموماً ان قوموں میں سخت رقابت شروع ہو گئی۔ انھوں نے یہ نتیجہ نکالا کہ قوم پرستی کا محدود نظریہ مختلف ملکوں میں اس تصادم کو بڑھانے کا ذمہ دار ہے اور مستقبل کے لیے یہ کوئی اچھا شگون نہیں ہے۔

ان کے خیال میں مغربی تہذیب اپنے زوال کے دہانے پر کھڑی ہے۔ چنانچہ انھوں نے اپنی پیش بینی اور قوتِ مشاہدہ سے یہ پیش گوئی کی کہ یورپ بہت جلد ایک سیاسی خودکشی[1] کرے گا جیسا کہ ان کے اس شعر سے ظاہر ہے ؎

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

ان کے یہ الفاظ کیسے الہامی ثابت ہوئے جب سارا برّ اعظم یورپ پہلی جنگِ عظیم کی آگ میں گھر گیا، جس نے سارے یورپ کے کلچر اور سیاسی و اقتصادی نظام کو تہس نہس کر کے رکھ دیا۔

بعد کے زمانے میں ایک جدید مشہور انگریزی شاعر ڈبلیو۔ ایچ۔ آڈن W.H-AUDEN نے بھی دیکھا کہ یورپ کے حالات اُس سے کچھ مختلف نہیں ہیں جو اس صدی کے آغاز میں تھے:

IN THE NIGHTMARE OF DARK,
ALL THE DOGS OF EUROPE BARK,
AND THE LIVING NATIONS WAIT,
EACH SEQUESTERED IN ITS HATE,

یہاں یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ اقبال آنے والے واقعات کو اپنے بیدار ذہن کے پردے پر خوب دیکھ لیتے تھے اور ان کا یہ دعویٰ غلط نہ تھا۔ ؎

---

[1] جاپانی اسے HARAKIRI کہتے ہیں۔

مجھے رازِ دو عالم دل کا آئینہ دکھاتا ہے　　وہی کہتا ہوں جو کچھ سامنے آنکھوں کے آتا ہے

حادثہ وہ جو ابھی پردۂ افلاک میں ہے　　عکس اس کا مرے آئینۂ ادراک میں ہے

چنانچہ یہ حالات تھے جنھوں نے اقبال کو نظریۂ قوم پرستی سے بالکل بدل کر دیا اور وہ ایک ایسے بین الاقوامی نظام کے متلاشی ہوئے جو بلند اور شریفانہ اقدار پر مبنی ہو۔ انھوں نے سوچا کہ اس نئے سماجی نظام کے لیے اسلام ایک خاکہ پیش کرتا ہے مگر حالات اب یہ ظاہر کرتے ہیں کہ یہ امید بھی پُر فریب تھی۔

بہر حال وطن سے اُلفت کے ساتھ ساتھ انھوں نے اپنی مذہبی وراثت سے بھی قلبی لگاؤ کا اظہار کیا۔ اسلام سے محبت، اسلامی نظریۂ حیات سے عقیدت اور اسلامی اقدار کی پاسبانی پر توجہ نے انھیں بلادِ اسلامیہ سے محبت کی ترغیب دی۔ وطنیت کے اس تصور کو ہم "اسلامی وطنیت" قرار دے سکتے ہیں[1]۔ اس عظیم تصور نے ہی اقبال سے وہ "ترانۂ ملی" کہلوایا ہے ؎

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

ایسے اشعار کی بناء پر بعض ناقدین یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اسلام ہی اقبال کی شاعری کا محور بن گیا تھا۔ نیز یہ کہ ان کے جذبۂ وطن پرستی پر ان کی اسلام دوستی غالب آگئی تھی لیکن وہ اس نکتے کو نہ جانے کیوں فراموش کر جاتے ہیں کہ اسلام کے عقیدہ و اعمال کی پاسداری میں اقبال کے یہاں کہیں بھی حبِ وطن سے بے نیازی ظاہر نہیں ہوتی۔

اس سلسلہ میں خواجہ غلام السیدین نے وطن پرستی (PATRIOTISM) اور قوم پرستی (NATINALISM) میں ایک بڑے لطیف امتیاز کی طرف اشارہ کیا ہے:

"اقبال اپنے عہد کے نامور مفکرین مثلاً رسل (BERTREND-RUSSELL) ویلز (H.G.WELLS)، شا (GEORGE-BERNARD SHAW) اور جوڈ (C.E.M. JOAD)

---

[1] اقبال کا تصورِ وطنیت: ڈاکٹر جمیل بیدار (زبان وادب جنوری، مارچ ۸۴ء ص ۹۳)

وغیرہ کی طرح انسانی سماج کے اس نظریہ کو غلط سمجھتے ہیں جس کی بنیاد قوم پرستی پر ہو۔ اس محدود تصور سے باہمی کشمکش اور تجارتی رقابت بڑھے گی، جنگیں زیادہ ہوں گی اور استحصال عام ہو جائے گا۔"[1]

اقبال کے ہم عصر اور عظیم شاعر رابندر ناتھ ٹیگور بھی محدود نظریہ قوم پرستی کے مخالف تھے چنانچہ اس موضوع پر ان کی تحریر کا اقتباس ملاحظہ ہو:

"تاریخ انسانی کی منزلِ مقصود نہ بین الاقوامیت کا بے رنگ ابہام ہے نہ قوم پرستی کی خود ساختہ بندگی ــــ اور ہندوستان ایک طرف اختلافات کے سماجی ضابطے بنا کر اور دوسری طرف وحدت کو روحانی طور پر تسلیم کر کے اپنے کام کی تکمیل کرتا رہا ہے۔ اس نے بہت سختی کے ساتھ قوموں کے درمیان حد بندی کی دیوار کھینچ کر اور اس درجہ بندی سے پیدا ہونے والے احساسِ کمتری کو پابند رکھ کر شدید غلطیاں کی ہیں[2]"

اقبال کے نظریہ کی بنیاد انسان دوستی، اخلاقی، مذہبی اور روحانی اقدار VALUES سے محبت پر قائم ہے ؎

ہوس نے کر دیا ہے ٹکڑے ٹکڑے نوعِ انساں کو
اخوت کا بیاں ہو جا، محبت کی زباں ہو جا

بنیادی طور پر اقبال کو ایک ایسے بین الاقوامی نظام کی تمنا تھی جو اخوت اور اتحادِ بشری، ہم آہنگی اور قوموں کے باہمی امن و آشتی پر استوار ہو اور جس میں عظمتِ انسانی کا بول بالا ہو۔ جہاں اخوت کی فراوانی اور محبت کی عالمگیری ہو۔ یہی وہ مقام ہے جہاں وہ آفاقی قدروں کے ترجمان بن جاتے ہیں۔ ان کی اس آفاقیت کو ہم بین الاقوامی وطنیت کا نام دے سکتے ہیں[3]

---

[1] IQBAL AS A THINKER : EMINENT SCHOLERS P. 62

[2] A TAGORE READER : EDITED BY AMIYA CHAKRAWARTY, BEACON-PRESS, BOSTON-

[3] اقبال کا تصورِ وطنیت : ڈاکٹر مجید بیدار ۔ "زبان و ادب" جنوری مارچ ۱۹۹۵ء

کریں گے اہلِ نظر تازہ بستیاں آباد
مری نگاہ نہیں سوئے کوفہ و بغداد

تو ابھی رہ گزر میں ہے قیدِ مقام سے گزر
مصر و حجاز سے گزر، پارس و شام سے گزر

اگرچہ انھوں نے قومیت کے نظریہ کو تج دیا تھا لیکن اپنے وطن کے لیے ان کی محبت میں کوئی کمی نہیں آئی تھی۔ چنانچہ دورِ آخر کے کلام میں بھی حب الوطنی کا گہرا جذبہ جھلک رہا ہے۔ ان کا شاہ کار "جاوید نامہ" جو دانتے کی "طربیۂ خداوندی" "DIVINE COMEDAY" کے انداز پر لکھا گیا ہے، پہلی بار ۱۹۳۲ء میں فارسی میں شائع ہوا، اس میں جذبۂ حب الوطنی کا خوبصورت اظہار ملتا ہے۔

اس نظم میں وہ اپنے مرشد عظیم صوفی شاعر رومی کے ساتھ افلاک کی سیر کرتے ہیں اور وہاں نواحِ جنت میں سب سے پہلے اُن کی ملاقات وشوامتر سے ہوتی ہے جو ایک ہندوستانی سنت ہے اور جسے اقبال "جہاں دوست" کے لقب سے یاد کرتے ہیں۔

اقبال کا ایمان تھا کہ اپنے وطن سے غداری سب سے زیادہ گھناؤنا جرم ہے جو کسی سے سرزد ہو سکتا ہے۔ "جاوید نامہ" میں وہ زحل سیارہ میں دوزخ کے سب سے نچلے اور بدترین حصّہ (اسفل السافلین) کا ذکر کرتے ہیں، جو ان لوگوں کے لیے مخصوص ہے جو اپنے وطن کے غدار رہے ہیں۔ اس کرّہ پر ہندوستان کی روح ظاہر ہوتی ہے اور ہندوستان کی عہدِ جدید کی تاریخ کے دو غداروں یعنی بنگال کے میر جعفر اور دکن کے میر صادق پر لعنت بھیجتی ہے۔ اول الذکر نے سراج الدولہ سے غداری کر کے لارڈ کلائیو کا ساتھ دیا اور دوسرے نے ٹیپو سلطان کے ساتھ نمک حرامی کی۔ اقبال کہتے ہیں کہ بنگال کا میر جعفر اور دکن کا میر صادق دونوں نہ صرف انسانیت کے لیے بلکہ ملک اور مذہب کے لیے بھی باعثِ ننگ ہیں۔ ؎

جعفر از بنگال و صادق از دکن
ننگِ آدم، ننگِ دیں، ننگِ وطن!

اپنے ملک سے ان کی محبت ان لفظوں سے بھی آشکارا ہے جو ٹیپو سلطان کی زبان سے دریائے کاویری کو مخاطب کر کے کہے گئے ہیں۔ یہاں یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ اردو یا فارسی کے کسی شاعر نے دریائے کاویری پر شعر نہیں کہے ہیں ؎

رودِ کاویری یکے نرمک خرام ۞ خستہ ای شاید کہ از سیرِ دوام
(اے کاویری! ذرا آہستہ بہہ ۔ تو شاید چلتے چلتے تھک گئی ہے)

در کہستاں عمرہا نالیدہ ای ۞ راہِ خود را باژہ کاویدہ ای
(تو پہاڑوں میں ایک عمر روتی رہی ہے اور تو نے اپنا راستہ اپنی پلکوں سے بنایا ہے)

اے مرا خوشتر ز جیحون و فرات ۞ اے دکن را آبِ تو آبِ حیات
(تو مجھے جیحون و فرات سے زیادہ عزیز ہے اور تیرا پانی دکن کے لیے آبِ حیات ہے)

کہنہ گردیدی شبابِ تو ہماں ۞ پیچ و تاب و رنگ و آبِ تو ہماں
(تو پرانی ہو گئی ہے مگر تیرا شباب وہی ہے۔ تیرا پیچ و تاب اور رنگ و آب سب کچھ ویسا ہی ہے)۔

یہاں یہ بات دلچسپی سے خالی نہ ہوگی کہ انقلابِ فرانس کا منشور ۵ اپریل ۱۷۹۶ء کو ٹیپو سلطان شہید کے دارالحکومت سری رنگا پٹنم کے پریڈ گراؤنڈ میں دریائے کاویری کے کنارے پڑھ کر سنایا گیا تھا۔ سب نے ملک کی آزادی کے لیے جان دینے کا حلف اٹھایا تھا اور سب نے بیک آواز کہا تھا کہ ہم ملک کو آزاد کرائیں گے یا اپنی جان دے دیں گے۔ انقلابِ فرانس کا پودا تو ہندوستان کی سرزمین میں برگ و بار نہ لا سکا مگر اس کا شعار "آزادی، اخوت اور مساوات" ہماری جنگِ آزادی کی طویل راہوں میں روشنی دیتا رہا ہے۔

اقبال کی مثنوی "پس چہ باید کرد اے اقوامِ مشرق" میں (جو ان کی وفات سے دو سال قبل ۱۹۳۶ء میں چھپی تھی) ایک نظم کا عنوان "اشکے چند بر افتراقِ ہندیاں" ہے۔ اس میں وہ کہتے ہیں ؎

ہندیاں بایکدگر آویختند
فتنہ ہائے کہنہ باز انگیختند

(ہندوستانی آپس ہی میں لڑنے اور (اختلاف کے) گڑے مردے اکھاڑنے لگے)

تا فرنگی قومے از مغرب زمین
ثالث آمد در نزاعِ کفر و دیں

(یہاں تک کہ مغرب سے قوم فرنگ اس کفر و دین کے جھگڑے میں ثالث بن کر آدھمکی)۔

کس نداند جلوۂ آب از سراب
انقلاب! اے انقلاب! اے انقلاب

(ہندوستان کے باشندوں کو جلوۂ آب (حقیقی آزادی) اور سراب آپس میں لڑنے کی نام نہاد آزادی جو سامراج نے دے رکھی تھی) میں بھی تمیز نہیں رہی۔ انقلاب! اے انقلاب! اے انقلاب!)

اقبال کا خیال تھا کہ انقلاب کے سوا فرقہ وارانہ جھگڑوں کا کوئی حل نہیں اور اس انقلاب کے لیے ضروری ہے کہ سیاسی ہو مگر اس کا نفوذ جذباتی اور عقلی سطح پہ بھی ضروری ہونا چاہیئے۔

مزید براں ان کے اردو شاعری کے آخری مجموعہ "ضربِ کلیم" میں دو نظمیں ملتی ہیں "گلہ" اور "شعاعِ اُمید" جن میں وطن کی محبت کے لیے ان کا دل دھڑک رہا ہے۔ اقبال کی تمنا تھی کہ ہندوستان بین الاقوامی سطح پر ایک عظیم کردار ادا کرے۔ یہ بات ملک کی آزادی کے بغیر ممکن نہیں تھی۔ وہ اپنی نظم بعنوان "گلہ" میں کہتے ہیں ؎

معلوم کسے ہند کی تقدیر کہ اب تک
بے چارہ کسی تاج کا تابندہ نگیں ہے
دہقاں ہے کسی قبر کا اُگلا ہوا مُردہ!
بوسیدہ کفن جس کا ابھی زیر زمیں ہے
جاں بھی گروِ غیر، بدن بھی گروِ غیر
افسوس کہ باقی نہ مکاں ہے نہ مکیں ہے

یورپ کی غلامی پہ رضا مند ہوا تُو ؞ مجھ کو تو گلہ تجھ سے ہے یورپ سے نہیں ہے

دوسری نظم "شعاعِ امید" ہے جس کا مرکزی خیال بھی ہندوستان ہی ہے۔ اس وقت بھی اقبال یہ سمجھتے تھے کہ ہندوستان کی جغرافیائی وحدت ناقابلِ تقسیم ہے۔ اسی طرح زندگی کی بعض بنیادی قدریں بھی[1]

اِک شوخ کرن، شوخ مثالِ نگہِ حور
آرام سے فارغ صفتِ جوہرِ سیماب
بولی کہ مجھے رخصتِ تنویر عطا ہو
جب تک نہ ہو مشرق کا ہر اک ذرہ جہانتاب
چھوڑوں گی نہ میں ہند کی تاریک فضا کو
جب تک نہ اٹھیں خواب سے مردانِ گراں خواب
خاور کی امیدوں کا یہی خاک ہے مرکز
اقبال کے اشکوں سے یہی خاک ہے سیراب
بُت خانے کے دروازہ پہ سوتا ہے برہمن
تقدیر کو روتا ہے مسلماں تہِ محراب
مشرق سے ہو بیزار نہ مغرب سے حذر کر
فطرت کا اشارہ ہے کہ ہر شب کو سحر کر

حقیقت تو یہ ہے کہ آخری عمر میں ہندوستان سے ان کا لگاؤ اور بھی گہرا ہو گیا تھا۔ ان کے آخری مجموعۂ کلام "ارمغانِ حجاز" میں بھی وطن کی محبت اور اس کو آزاد دیکھنے کی خواہش کا اظہار موجود ہے۔ "ارمغانِ حجاز" کا یہ شعر ملاحظہ ہو۔

شبِ ہندی غلاماں را سحر نیست
باایں خاک آفتابے را گذر نیست

(ہندی غلاموں کی شبِ تاریک سحر آشنا نہیں ہے۔ گویا اس زمین پر آفتاب کا گزر ہی نہیں ہوتا۔)

---

[1] روحِ اقبال: یوسف حسین خاں ص ۲۳۳ بحوالہ شوکت سبزواری۔

یہ علامہ کے اسی باطنی کرب کی عکاسی کرتا ہے۔

اپنی وفات سے صرف پانچ ہفتے پہلے مارچ ۱۹۳۸ء میں اقبال نے مولانا حسین احمد مدنی سے مسئلہ قومیت پر بحث کے دوران اپنے ہندوستانی ہونے کا اظہار کرتے ہوئے نظریۂ قومیت کے بارے میں کہا تھا:[۱]

"مادرِ وطن کا تصور صرف ایک جغرافیائی اصطلاح ہے اور یہ اسلام کے خلاف نہیں ہے۔"

اقبال نہ صرف ایک عظیم شاعر بلکہ ایک عظیم مفکر بھی ہیں۔ ایک مفکر کی حیثیت سے انھوں نے مغربی فلسفیوں کا گہرا مطالعہ کیا۔ ساتھ ہی انھوں نے مسلمان مفکرین کے خیالات کو بھی جذب کیا۔ مزید براں وہ ہندوستانی سنتوں اور مفکروں سے بھی بہت متاثر تھے۔[۲] اپنے مضمون "عبدالکریم الجیلی[۳] کا نظریہ توحیدِ مطلق" میں وہ کہتے ہیں:

"ہم گہرے فلسفیانہ شعور میں ہندو مت کی برتری کو تسلیم کرتے ہیں...
... ظہورِ اسلام کے بعد عربوں کی تاریخ شاندار عسکری فتوحات کا ایک طویل سلسلہ ہے۔ اس نے انھیں ایک ایسا طرزِ زندگی اختیار

---

[۱] ملت اور وطن: مولانا حسین احمد مدنی اور علامہ اقبال کی بحث ص ۱۹

[۲] THOUGHTS AND REFLECTIONS OF IQBAL: SYED ABDUL VAHID - P. 45

[۳] عبدالکریم بن ابراہیم الجیلی (ولادت تقریباً ۷۶۸ھ/۱۳۶۵ء - ۱۳۶۶ء وفات غالباً ۸۱۱ھ اور ۸۲۰ھ/ ۱۴۰۸ء - ۱۴۱۷ء کے درمیان) بغداد کے باشندے اور حضرت شیخ عبدالقادر جیلانی کی صاحبزادی کی اولاد سے تھے۔ اسی لیے الجیلی کہلاتے ہیں۔ ان کو طریقہ قادریہ ہی نسبت شیخ شرف الدین اسمٰعیل بن ابراہیم الجبرتی سے حاصل تھی۔ الجیلی نے ہندوستان کا سفر بھی کیا تھا اور اپنے مرشد کے ساتھ کچھ عرصہ یمن میں بھی رہے۔ انکی بیس تصانیف موجود ہیں۔ (بروکلمان ۲۰۵ GAL ۲) اور اتنی ہی معدوم ہو چکی ہیں۔

کرنے پر مجبور کیا جس میں فلسفہ و علوم کے عظیم میدانوں میں نسبتاً خاموش فتوحات کرنے کے لیے بہت ہی کم فرصت تھی۔ اس لیے وہ کپل [1] (KAPIL) اور شنکر اچاریہ [2] (SHANKER ACHARYA) جیسی شخصیتیں نہ پیدا کر سکے، نہ کر سکتے تھے۔"

اقبال فلسفہ کے طالب علم تھے۔ اس لیے انھوں نے ہندوستانی فلسفہ کا بھی تفصیل سے مطالعہ کیا تھا۔ خاص طور سے جب وہ اپنے تھیس "ایران میں فلسفۂ مابعد الطبیعیات کا ارتقاء" (THE DEVELOPMENT OF METAPHYSICS PERSIA) پر کام کر رہے تھے تو انھیں ہندوستانی فلسفہ کی باریکیوں میں جانے کا موقع ملا۔ کیونکہ اس موضوع کو ویدانت اور اُپنشد سے اچھی واقفیت کے بغیر پوری طرح سمجھا نہیں جا سکتا تھا۔ یہ بات ان کے تحقیقی مقالے کا گہرا مطالعہ کرنے سے بھی واضح ہو جاتی ہے۔ مانی سے بحث کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں:

"عظیم ہندو مفکر کپل (KAPIL) سے حیرت انگیز مماثلت جس نے تخلیقِ کائنات کے لیے تین گنوں کا نظریہ پیش کیا ہے یعنی ستوا (خیر)، تماس (ظلمت) اور رجس (جذبہ یا احساس) جس کی باہمی ترکیب سے فطرت وجود پذیر ہوتی ہے، جب اساسی مادہ (پراکرتی) کا توازن بگڑتا ہے۔" [3]

---

[1] کپل (KAPIL) ازمنۂ قدیم میں ایک معروف رشی گزرے ہیں، سانکھیہ SANKHYA دبستانِ فکر کے بانی ہیں۔ ان کی کوئی کتاب آج باقی نہیں ہے۔

[2] شنکراچاریہ (SHANKARACHARYA) (۷۸۸ - ۸۲۰) ادویت ویدانت کے سب سے بڑے مبلغ تھے۔ ان کی مشہورِ عالم تصنیف برہم سُوترا BRAHAMA SUTRA کی شرح ہے۔ اسے ویدانت سُوترا VEDANTA SUTRA اور شریرکا سُوترا SHARIRAKA SUTRA بھی کہتے ہیں۔

[3] THE DEVELOPMENT OF METAPHYSIS IN PERSIA_P. 14-15

انھوں نے آگے چل کر لکھا ہے :

"کثرتِ مظاہر کے مسئلہ کے متعدد حلوں میں سے جیسے ویدانیوں نے "مایا" کی پر اسرار قوت کا مفروضہ پیش کر کے حل کیا ہے اور لیبنز (LEIBNIZ) ایک زمانہ کے بعد اسی کو اپنے "غیر مشہود کی شناخت" کے نظریہ سے واضح کرتا ہے"۔[1]

یہ دنیا جیسا کہ ویدانتی اور بعض صوفیا کہتے ہیں، ایک خواب نہیں ہے بلکہ یہ خوابِ بیداری" ہے ۔

تو چشم بستی و گفتی کہ ایں جہاں خواب است
کشائے چشم کہ ایں خواب خوابِ بیداری است

(زبورِ عجم)

(تُو نے آنکھیں بند کر لیں اور کہنے لگا کہ یہ جہاں خواب ہے۔ آنکھ کھول کہ یہ خواب نہیں بیداری ہے)

اسی طرح یہ اس نظریہ کائنات کے بھی خلاف ہیں جو اسے بے مقصد "مایا" اور رام کی لیلا سمجھتا ہے ۔

تری نگاہ میں ہے معجزات کی دنیا
مری نگاہ میں ہے حادثات کی دنیا (ضربِ کلیم)

وجودِ مطلق کی توحیدِ خالص کی وضاحت کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں :

" الوہیّت توحیدِ خالص کی حامل ہے مگر اس کے اسماء و صفات ایک دوسرے سے ممتاز اور کبھی کبھی متضاد ہیں جیسے رحیم اور منتقم ایک دوسرے کے نقیض ہیں"۔

اس کو انھوں نے ایک حاشیہ میں واضح کیا ہے جو اس سیاق میں خاصا اہم ہے :

---

[1] ایران میں فلسفہ مابعد الطبیعیات کا ارتقاء ۔ ص ۱۲۵

[1] THE DEVELOPMENT OF METAPHYSICS IN PERSIA _ P. 11, 15

"بظاہر یہ ویدانت کے نظریہ منظہرِ برہما" سے بہت مماثل معلوم ہوگا۔
شخصی خالق یا ویدانت کا پرجاپتی واجب الوجود یا" ذاتِ برہما" کا
تیسرا مرحلہ بنتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انجیل برہما کی دو شانیں مع
صفات اور بغیر صفات تسلیم کرتے ہیں جیسے شنکر (SHAN KRA)
اور بدرائینا[1] (BADRAYANA)۔ ان کے نزدیک آفرینش کا عمل
بُنیادی طور پر فکرِ مطلق کا تنزّل ہے۔ جسے مطلق ہونے کے عالم میں
استْ اور مشہود ہونے کی صورت میں جو محدود ہونا بھی ہے ئست (ماٰث)
کہا گیا ہے اس توحیدِ مطلق کے[2] باوصف وہ ایک ایسے نظریہ کی طرف
بھی میلان رکھتے ہیں جو راما نج (RAMANJA) کی فکر سے مِلتا
جُلتا ہے۔ وہ انفرادی روح کی حقیقت کو تسلیم کرتے ہیں جس سے
شنکر کے علی الرغم یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ایشور اور اس کی پوجا مرتبہ
یقین / حقیقی عرفان پر پہنچنے کے بعد بھی لازمی رہتے ہیں"۔
تصوف پر اپنے خطبے میں بھی اقبال نے کہا تھا کہ بعض سلاسل صوفیا (مثلاً
نقشبندیہ) نے ہندی ویدانتیوں سے مشاہدۂ غیب کا مقام حاصل کرنے کے کچھ دوسرے
طریقے واضع کر لیے ہیں یا دوسرے لفظوں میں یوں کہیے کہ مستعار لے لیے ہیں[3]۔ انکے الفاظ میں:

---

[1] بدرائینا BADRAYANA (ان کا زمانہ ۲۰۰ - ۵۰۰ قبل مسیح کے درمیان بتایا جاتا ہے) برہم سوترا BRAHAMASUTRA (اسکو VEDENTASUTRA یا SHARIRAKASUTRA سے بھی موسوم کیا جاتا ہے) کا مصنّف تھا۔ یہ فلسفۂ ویدانت پر اولین تصنیف ہے جس کی مشہورِ عالم شرح شنکر اچاریہ نے لکھی۔ روایت میں بدرائینا اور مہابھارت کے مصنف ویاس (VYAS) کو ایک ہی سمجھا جاتا

[2] راما نج (RAMANUJA) (۱۰۱۱ - ۱۱۳۷) نے شنکر اچاریہ کے فلسفہ ادویت واد ADVAITAVADA پر تنقید کی ان کی مشہور تصنیف شری بھاشیہ SHIRIBHASHYA ہے۔

[3] لیسن (LASSEN) کے حوالہ سے ویبر VEBER نے مندرجہ ذیل بیان دیا ہے:
"گیارہویں صدی عیسوی کے آغاز میں البیرونی نے پاتنجلی کی تصنیف کا عربی میں ترجمہ کیا اور بظاہر سانکھیہ سوتر کا بھی۔ اگرچہ ان تصانیف کے مشمولات کی جو اطلاعات ہمارے پاس موجود ہیں وہ اصل سنسکرت متون سے مطابقت نہیں رکھتیں"۔ [ہندوستانی ادب کی تاریخ" ص ۱۳۹]

"اُنھوں نے ہندوؤں کے نظریہ کنڈالنی کی نقل کرنا سکھایا کہ جسم انسانی میں مختلف رنگوں کی روشنی کے چھ بڑے مرکز ہیں۔ ایک صوفی کا کام یہ ہے کہ وہ مراقبہ کے کچھ خاص طریقوں سے انھیں حرکت میں لائے تا کہ بالآخر اُسے مشاہدۂ غیب کا مقام حاصل ہو سکے"۔[1]

اسی طرح صوفیوں کے نظریہ فنا نے بھی اقبال کے نزدیک بُدھوں کے فلسفۂ نروان سے استفادہ کیا ہے۔ اگرچہ پروفیسر انا ماری شمل کے بقول مصادر SOURCES کی زیادہ گہری تحلیل و تنقید کے بعد جو اس زمانے میں ممکن نہیں تھی، اب یہ نظریہ رد کیا جا چکا ہے۔ بُدھوں کے اثرات کو صرف بعد کی صدیوں میں تسلیم کیا جا سکتا ہے جب مسلمان زرتوں کے وسط ایشیا کے بُدھوں سے زیادہ گہرے روابط قائم ہوئے۔

انا میری شمل (ANNA MARIE SEHIMMEL) اپنی کتاب "GALRIEL'S WING" میں کہتی ہیں:

"ایک فلسفی کی حیثیت سے ان کا ہندوستانی فلسفہ اور کلاسیکی ہندوستانی ادب سے علاقہ رکھنا ایک لازمی امر تھا خصوصاً اُپنشدوں سے جن کا وہ اکثر حوالہ دیتے ہیں میکس مُلر (MAX MULLER) کا "فلسفۂ ویدانت" ان کے ذاتی کتب خانے تک محدود تھا۔ اپنے ایامِ جوانی میں جس وقت وہ وحدت الوجود کے نظریات کی طرف مائل تھے، انھوں نے ویدانت کی "پُر وقار رفعت" کی تعریف کی ہے اور کوئی بھی یہ اندازہ کر سکتا ہے کہ اُپنشد کے سُوتروں کی جھلک کبھی کبھی ان کے شعروں میں نظر آجاتی ہے۔ مثلاً سُوکھے کنوئیں میں مینڈک کی مثال[2] آتما کے تصور نے ان کے نظریہ خودی کی تشکیل کو کسی حد تک متاثر کیا ہوگا"۔

---

[1] ایران میں فلسفہ مابعد الطبیعیات کا ارتقاء، ص ۸۳

[2] ملاحظہ ہو "جاوید نامہ" کا یہ شعر

در گلو داری نوا یا خوب دلغز ٭ چند اندر گل بنالی مثل چغز

(تیرے گلے میں اچھے اچھے سُر بھرے ہوئے ہیں۔ تو کب تک مینڈک کی طرح کیچڑ میں ٹراتا رہے گا۔)

اس کے علاوہ آزادی کے نظریہ نے جو اُپنشدوں میں پیش کیا گیا ہے اور انسانی روح کے لافانی ہونے کے خیال نے جو ہندوستانی فکر کی بنیادوں میں سے ایک ہے، اقبالؔ کو بہت متاثر کیا ہے۔

موت کے بارے میں بھی اقبالؔ کے خیالات آتما کے ہندوستانی نظریہ سے متاثر ہیں۔ وہ یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ انسانی روح لافانی ہے۔ اپنی نظم "والدہ مرحومہ کی یاد میں" وہ کہتے ہیں ؎

موت کو سمجھے ہیں غافل اختتامِ زندگی
ہے یہ شامِ زندگی، صبحِ دوامِ زندگی
موت تجدیدِ مذاقِ زندگی کا نام ہے
خواب کے پردے میں بیداری کا اک پیغام ہے

اپنی شاعری کے عہدِ اولین میں اقبالؔ نے ویدوں کے ایک اشلوک کو بھی اُردو میں نظم کیا تھا جو افسوس ہے کہ ان کے کسی مجموعہ میں شامل نہیں ہے مگر اقبالؔ کی سوانح عمری "روزگارِ فقیر" میں ملتا ہے۔

خویشوں سے ہو اندیشہ نہ غیروں سے خطر ہو
احباب سے کھٹکا ہو نہ اعدا سے حذر ہو
روشن مرے سینے میں محبت کا شرر ہو
دل خوف سے آزاد ہو بے باک نظر ہو
پہلو میں مرے دل ہو مے آشامِ محبت!
ہر شے ہو مرے واسطے پیغامِ محبت

"अभयं मित्रादभयममित्राद
अभयं ज्ञातादभयं परोक्षाद ।
अभयं नक्तमभयं दिवा नः
सर्वा आशा मम मित्रं भवन्तु ॥"

(ہمیں نہ دوستوں سے خوف ہو نہ دشمنوں سے
نہ ہم رشتہ داروں سے ڈریں
نہ کسی غیر سے داب کھائیں
نہ ہمیں دن میں کچھ دھڑکا ہے نہ رات کو
کاش سب جہات میری دوست ہو جائیں !)

پروفیسر انا میری شمل[1] (ANNEMARIE SCHIMMEL) نے لکھا ہے:

"لہٰذا یہ بالکل فطری بات تھی کہ ایک نوجوان فلسفی نے جو خود اس زمانے میں توحید وجودی کی طرف مائل تھا، ۱۹۰۷ء میں اپنے تحقیقی مقالہ میں لکھا:

"اور یہ دھارا (یعنی تصوف) موحد حلاج تک آتے آتے بیکراں ہو گیا جو اُپنشدوں کی زبان میں "انا الحق" پکار اُٹھا جس کا مطلب ہے اہم برہم اسمے"۔

اسی بیان کو گلشنِ رازِ جدید کے مندرجہ ذیل شعر میں اختلافی نقطۂ نظر سے درج کیا گیا ہے اور اس میں منصور اور ہندوستان میں خالص ادویتہ فلسفہ (وحدت الوجود) کے متبحر نمایندہ شنکراچاریہ کو ایک ہی صف میں رکھا گیا ہے ؎

دگر از شنکر و منصور[2] کم گوئے
خدا راہم براہِ خویشتن جوئے

"(شنکراچاریہ اور منصور کے نظریات کی باتیں کم کرو اور خُدا کو بھی خودی کے وسیلے سے تلاش کرو۔)"

---

[1] GABRIEL'S WING: ANNAMARIE SCHIMMEL P. 345

[2] منصور حلاج (۹۲۲ عیسوی۔ ۸۵۰ عیسوی) ایک خدامست صوفی تھے جنھوں نے 'انا الحق' (میں خُدا ہوں) کا نعرہ بلند کیا، جس کی پاداش میں ان کو دار پر چڑھایا گیا۔

"بالِ جبریل" اور "زبورِ عجم" کے مندرجہ ذیل اشعار کا حوالہ دیتے ہوئے پروفیسر شمل نے واضح کیا ہے کہ اقبال کے نزدیک ان اشعار کے بنیادی زاویۂ فکر پر اُپنشدوں کا اثر معلوم ہوتا ہے ؎

خودی کیا ہے؟ رازِ درونِ حیات
خودی کیا ہے؟ بیداریٔ کائنات

○

جہاں غیر از تجلی ہائے ما نیست
کہ بے ما جلوۂ نور و صدا نیست

(دنیا ہماری تجلیات کے سوا کچھ نہیں ہے کیوں کہ ہمارے بغیر روشنی اور آواز کا وجود نہیں ہے)

علامہ اقبال نے "جاوید نامہ" میں گوتم بدھ کو پیغمبروں میں شمار کرتے ہوئے تمام مذاہب کی برگزیدہ شخصیتوں کی تعظیم کا ثبوت دیا ہے۔ "جاوید نامہ" میں "زندہ رود" (اقبال) کی ملاقات گوتم بدھ سے وادیٔ طواسین میں ہوتی ہے اور اس واقعہ کا ذکر ہے جس میں مہاتما بدھ ویشالی کی ایک خوبصورت اور عشوہ فروش درباری رقاصہ امباپالی کو سمجھاتے ہیں ؎

مئے دیرینہ و معشوقِ جواں چیزے نیست
پیشِ صاحب نظراں حورِ جناں چیزے نیست

(پُرانی شراب اور جوان معشوق کچھ بھی نہیں۔ اہلِ نظر کے سامنے جنّت کی حور بھی کچھ نہیں)

ہرچہ از محکم و پایندہ شناسی، گذرد
کوہ و صحرا و بر و بحر و کراں چیزے نیست

(جسے تم محکم و پایندہ سمجھ رہے ہو، اسے بھی گزر جانا ہے۔ یہ پہاڑ، صحرا، خشکی، سمندر اور کنارہ سب ہیچ ہیں)۔

دانشِ مغربیاں فلسفۂ مشرقیاں
ہمہ بت خانہ و طوفِ بتاں چیزے نیست

(مغربیوں کی عقل ہو یا مشرقیوں کا فلسفہ سب بُت خانے ہیں اور بتوں کا طواف کرنے میں کیا دھرا ہے!)

اسی نظم کے دوسرے بند میں گوتم بدھ حیات و ممات، جزا و سزا، حسنِ کردار و حسنِ خیال کو نہایت دلنشیں انداز میں سمجھاتے ہیں۔ ؎

بگذر از غیب کہ ایں وہم و گماں چیزے نیست
در جہاں بودن و رستن ز جہاں چیزے ہست

(غیب کے چکّر میں مت پڑو۔ یہ وہم و گمان کچھ نہیں، البتہ دنیا میں رہ کر اس سے آزاد رہنا ایک بات ہے!)

آں بہشتے کہ خدائے بتو بخشد ہمہ ہیچ
تا جزائے عملِ تست جناں چیزے ہست

(وہ بہشت جو تجھے تیرا خدا بخشتا ہے، سب ہیچ ہے۔ ہاں اگر جنّت تیرے عمل کی جزا کے طور پر ملے تو ایک بات بھی ہے)

حسنِ رخسار دمے ہست و دمے دیگر نیست
حسنِ کردار و خیالاتِ خوشاں چیزے ہست

(ظاہری حسن تو کبھی ہے کبھی نہیں لیکن باطنی حسن یعنی حسنِ کردار اور حسنِ خیال ہی سب کچھ ہے)۔

گوتم بدھ کی باتیں سن کر رقاصہ تائب ہو جاتی ہے اور گوتم بدھ کی حلقہ بگوش ہو کر راہبہ بن جاتی ہے۔

اقبال کے سوانح نگار عبدالمجید سالک کا بیان ہے کہ اقبال نے سنسکرت بھی پڑھی تھی۔ اس کی تائید عطیہ فیضی نے بھی کی ہے۔ ان کی ابتدائی دور کی نظموں میں سے ایک "گایتری" سے ماخوذ ہے جو ہندوؤں کا مقدس منتر ہے ؎

आउम भूर्भुवः स्वः ।
तत्सवितुर्वरेण्यं भर्गो देवस्य धीमहि
धियो यो नः प्रचोदयात् ॥

(اے نورِ ازلی! اے رخشندہ آفتاب!

آ! ہم تیری عبادت کریں!

آ! ہم کو اپنے نور سے خرد کی روشنی عطا کر!)

یہاں یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ جب یہ نظم "آفتاب" ۱۹۰۲ء میں پہلی بار "مخزن" میں شائع ہوئی تو اس کے ساتھ اقبال کا ایک تمہیدی نوٹ بھی تھا۔ نثر کا پس منظر بیان کرتے ہوئے اس نوٹ میں تحریر تھا[1]

"یہ ایک حقیقت ہے کہ سنسکرت لفظوں کی باریکیوں کا آج کی مروجہ زبان میں ترجمہ کرنا کوئی آسان کام نہیں۔ یہاں اس امر کی وضاحت نہایت ضروری ہے کہ "سوتیور" کے لیے اردو میں کوئی موزوں لفظ ہے ہی نہیں۔ اردو میں عموماً اس کا ترجمہ آفتاب کیا جاتا ہے لیکن اس سے یہاں مراد آسمانوں سے بھی پرے چمکنے والا وہ سورج ہے جو کہ ہمارے اس ارضی سورج کے لیے روشنی کا سرچشمہ اور منبع ہے۔ قدیم قوموں اور صوفیائے اسلام نے بھی خدا کے وجود کو 'نور' کہا ہے۔ قرآن پاک میں ارشاد ہے "اللہ نور السموٰات والارض"۔ "گائیتری" جو کہ شیرینی اور نغمگی سے بھرپور حرف و صوت کا بے مثل مرقع ہے، تقریباً ناقابلِ ترجمہ ہے۔ ان دشواریوں کے پیشِ نظر اس کا ترجمہ "سوریہ نرائن اپنشد" میں مندرج وضاحت پر مبنی ہے، میرے اشعار اچھے ہیں تاہم میری نظم کو "گائیتری" نہیں کہا جا سکتا۔"

اے آفتاب! روحِ روانِ جہاں ہے تُو	شیرازہ بندِ دفترِ کون و مکاں ہے تُو
وہ آفتاب جس سے زمانے میں نور ہے	دل ہے، خرد ہے، روحِ رواں ہے شعور ہے

---

[1] IQBAL AND RELIGIONS OTHR THAN ISLAM-
DR. TARA CHARAM RASTOGI-

اے آفتاب! ہم کو ضیائے شعور دے　　چشمِ خرد کو اپنی تجلّی سے نور دے
ہر چیز کی حیات کا پروردگار تو!　　زائیدگانِ نور کا ہے تاجدار تو

نے ابتدا کوئی، نہ کوئی انتہا تری
آزادِ قیدِ اول و آخر ضیاء تری

اقبالؔ "بھگوت گیتا" کے فلسفۂ عمل سے بھی بہت متاثر تھے۔ گیتا میں آتما (خودی) کو لافانی کہا گیا ہے اور عمل کو جزا و سزا کی لاگ کے بغیر زندگی کا اعلیٰ ترین نصب العین بتایا ہے۔ اپنی مثنوی "اسرارِ خودی" کے پیش لفظ میں اقبالؔ نے گیتا کی تعلیم کے اصل محرک پر کچھ روشنی ڈالی ہے:

"سری کرشن جی کا نام ہمیشہ بہت عزت اور محبت کے ساتھ لیا جائے گا کیونکہ اس عظیم انسان نے بہت ہی دلنشیں پیرائے میں اپنے ملک و قوم کی فلسفیانہ روایت پر تنقید کی ہے اور یہ ثابت کر دکھایا ہے کہ ترکِ عمل کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ہم عمل ہی کرنا چھوڑ دیں کیونکہ عمل (کرم) وہ شئے ہے جس کا فطرت تقاضا کرتی ہے اور یہ زندگی میں نئی روح پیدا کرتا ہے۔ دراصل ترکِ عمل کا مطلب یہ ہے کہ ہم خود کو عمل کے نتائج سے بے تعلق کر لیں"[1]

اقبالؔ کے فلسفۂ عمل کے کردار کی تشکیل میں بھگوت گیتا کا اثر کار فرما نظر آتا ہے گو اس کا سرچشمہ اسلام کی تعلیمات ہیں۔ ان کے پیغامِ عمل پر اُن کے بہت سے مشہور شعر ہیں ؎

عمل سے زندگی بنتی ہے جنت بھی جہنم بھی　　یہ خاکی اپنی فطرت میں نہ نوری ہے نہ ناری ہے
یقیں محکم، عمل پیہم، محبت فاتحِ عالم　　جہادِ زندگانی میں ہیں یہ مردوں کی شمشیریں
جس کا عمل ہے بے غرض اس کی جزا کچھ اور ہے　　حور و خیام سے گزر بادہ و جام سے گزر

---

[1] MULTI - DISCIPLINARY APPROACH TO IQBAL: ASGHAR ALI ENGINEER. P- 45

اقبالؔ مشہور سنسکرت شاعر بھرتری ہری کے بڑے مداح ہیں۔ بھرتری ہری کی شاعری کا اہم پہلو یہ ہے کہ وہ بھی عمل (کرم) کو نتائج سے بے تعلق کر کے دیکھتا ہے جو بھگوت گیتا کی بنیادی تعلیم ہے۔ جاوید نامہ میں اقبال جنت میں بھرتری ہری کا تعارف رومی سے یہ کہہ کر کراتے ہیں ؎

آں نوا پردازِ ہندی را نگر ؎ شبنم از فیضِ نگاہِ او گہر

[ذرا اس ہندوستانی شاعر کو دیکھو۔ جس کے فیضِ نگاہ سے قطرۂ شبنم گوہر بن جاتا ہے]

نکتہ آرائے کہ نامش برتری است ؎ فطرتِ او چوں سحابِ آزری است

[اس نکتہ سنج شاعر کا نام بھرتری ہے اور بُت گری اس کی فطرت ہے]

اقبالؔ بھرتری ہری سے اتنا متاثر تھے کہ اُنھوں نے اپنے دوسرے مجموعہ اُردو "بالِ جبریل" میں اس کا ایک شعر دستور العمل کے طور پر درج کیا ہے ؎

پھول کی پتی سے کٹ سکتا ہے ہیرے کا جگر
مردِ ناداں پر کلامِ نرم و نازک بے اثر

کہا جاتا ہے کہ اقبالؔ ہندوستان کی رزمیہ شاعری کے بھی بڑے مداح تھے اور ایک زمانہ میں اُنھوں نے رامائن کو اُردو نظم کا جامہ پہنانے کا ارادہ کیا تھا۔ مہاراجا سر کشن پرشاد کے نام اپنے ایک خط میں انھوں نے لکھا کہ عہدِ جہانگیری کے شاعر مسیحی نے اس رزمیہ کا فارسی نظم میں ترجمہ کیا تھا۔ اقبال نے مہاراجا سے درخواست کی وہ اپنے کتب خانے میں مسیحی کا نسخہ تلاش کرائیں۔ بدقسمتی سے یہ کتاب نہیں مل سکی۔ اس لیے یہ منصوبہ بھی آگے نہ چل سکا۔

قومی اتحاد کا جذبہ پیدا کرنے اور اسے باقی رکھنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ مختلف مذاہب کے ماننے والے دوسرے فرقوں اور مذہبوں کے رہنماؤں اور مذہبی شخصیتوں کے لیے عزت و احترام کا جذبہ پیدا ہو۔ اس سلسلے میں اقبال نے اُردو ادب میں نئی روایت کا آغاز کیا کہ انھوں نے ہندوستانی سنتوں اور مذہبی رہنماؤں پر نظمیں لکھیں۔ رام چندر جی پر اپنی نظم میں وہ ان کی بہادری، پاکیزگی اور انسانیت سے گہری محبت کی تعریف کرتے ہیں ؎

سب فلسفی ہیں خطۂ مغرب کے رام ہند — لبریز ہے شرابِ حقیقت سے جامِ ہند
اہلِ نظر سمجھتے ہیں اس کو امامِ ہند — ہے رام کے وجود پہ ہندوستاں کو ناز

تلوار کا دھنی تھا، شجاعت میں فرد تھا
پاکیزگی میں، جوشِ محبت میں فرد تھا

یہ بات قابلِ توجہ ہے کہ یہ نظم ان کی شاعری کے اس تیسرے دور کی ہے جسے عام طور پر "اسلامی دور" کہا جاتا ہے۔

اسی طرح اُنھوں نے گورو نانک پر ایک دل کو چھونے والی نظم لکھی اور ان کے نظریۂ توحید کو سراہا ہے

پھر اُٹھی آخر صدا توحید کی پنجاب سے
ہند کو اِک مردِ کامل نے جگایا خواب سے

ایک اور ممتاز ہندو رہنما جن سے اقبالؔ متاثر ہوئے، وہ سوامی رام تیرتھ تھے جو اُن کے ہم عصر بھی تھے بر ۱۹۰۶ء میں دیوالی کے روز وہ گنگا جی میں اشنان کرتے کرتے واصلِ حق (برھم) ہو گئے۔ اس وقت اُن کی عمر ۳۳ برس کی تھی۔ اس واقعہ سے متاثر ہو کر اقبالؔ نے سوامی جی پر ایک خوبصورت نظم کہی۔

ہم بغل دریا سے ہے اے قطرۂ بے تاب تو — پہلے گوہر تھا بنا اب گوہرِ نایاب تو
نفیٔ ہستی اِک کرشمہ ہے دلِ آگاہ کا! — لا کے دریا میں نہاں موتی ہے اِلّا اللہ کا

دوسری نظموں میں بھی جہاں کہیں موقع ملا ہے، انھوں نے ہندوستان کی تعریف کی ہے مثلاً جب وہ مسلمانوں کے ایک شاندار مستقبل کا خواب دیکھتے ہیں تو کہتے ہیں

عطا مومن کو پھر درگاہِ حق سے ہونے والا ہے
شکوہِ ترکمانی، ذہنِ ہندی، نطقِ اعرابی

اسی طرح انھوں نے ہندوستان کی ماہ سیماؤں کو یورپ میں بھی فراموش نہیں کیا

مَیں نے اے اقبالؔ یورپ میں اسے ڈھونڈا عبث
بات جو ہندوستاں کے ماہ سیماؤں میں تھی

جاوید کو نصیحت کرتے ہیں تو کہتے ہیں ؎

اٹھا نہ شیشہ گرانِ فرنگ کے احساں
سفالِ ہند سے مینا و جام پیدا کر

ایک[1] جگہ کہتے ہیں ؎

"دنیا میں چار اشخاص ایسے ہیں کہ جو بھی ان کے طلسم میں گرفتار ہو جاتا ہے مشکل سے رہائی پاتا ہے اور وہ چاروں ہیں محی الدین ابنِ عربی[2]، شنکراچاریہ، بیدل[3] اور ہیگل[4]۔"

اپنی شاعری میں اور دوسری تحریروں میں اقبال نے ہندوستان کے برطانوی سامراج کے غلام ہونے پر مسلسل رنج و کرب کا اظہار کیا ہے[5]۔ ان کی ابتدائی دور کی نظم "پرندے کی فریاد" بھی ہندوستان کی غلامی پر ایک علامتی نظم ہے:

---

[1] مرزا عبد القادر بیدل: سید اطہر شیر ص ۸/۷

[2] محی الدین ابنِ عربی (۱۲۴۰ عیسوی۔ ۱۱۶۵ عیسوی) عظیم مسلم صوفی اور مفکر گزرے ہیں۔ یہ اندلس (سپین) میں پیدا ہوئے۔ ان کی تصانیف ننانوے سے زائد ہیں جن میں "فصوص الحکم" اور "فتوحاتِ مکیہ" اسلامی فلسفہ و تصوف کی نہایت اہم کتابیں سمجھی جاتی ہیں۔ یہ فلسفہ وحدت الوجود کے قائل اور مبلغ تھے۔

[3] مرزا عبد القادر بیدل (متوفی ۱۷۲۰ء) ہندوستان کے فارسی کے مشہور شاعر تھے ان کے فلسفیانہ کلام کا گہرا اثر غالب کی شاعری پر ہے اور کسی حد تک اقبال کی شاعری پر بھی۔

[4] ہیگل (HEG) (۱۷۷۰ــ۱۸۳۱) مشہور جرمن فلسفی تھا جس کے جدلیاتی نظریہ (DIALECTICS) نے کارل مارکس (KARL MARX) کو حد درجہ متاثر کیا۔ اس کا ذکر اقبال کی شاعری میں آتا ہے۔ اقبال نے لکھا ہے کہ ہیگل کا نظامِ فکر نثر میں رزمیہ شاعری ہے۔
STRAY THOUGHTS OF IQBAL IN S.A. VAHID'S "THOUGHTS AND REFLECTIONS OF IQBAL" P. 91

[5] اقبال کا سیاسی کارنامہ: محمد احمد خاں ص ۲۰

اس کے علاوہ علامہ اقبال نے سودیشی تحریک کی بھی حمایت کی تھی۔ رسالہ "زمانہ" (کانپور) کے مئی ۱۹۰۶ء کے شمارے میں شائع ہوئے علامہ کے ایک مضمون نما مراسلے کے چند اقتباسات سے جو کیمبرج یونیورسٹی سے لکھا گیا، یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ ان کے دل میں اپنے وطن سے بے پناہ اُلفت، اپنے ہم وطنوں میں اتفاق و اتحاد پیدا کرنے کا جذبہ صادق اور ملک کو خوشحال دیکھنے کی تڑپ بدرجہ اتم موجود تھی۔ وہ سودیشی تحریک کو ہندوستان کے لیے بے حد ضروری سمجھتے تھے:

"سودیشی تحریک ہندوستان کے لیے کیا ہر ملک کے لیے جس کے اقتصادی و سیاسی حالات ہندوستان کی طرح ہوں، مفید ہے۔ کوئی ملک اپنے سیاسی حقوق کو حاصل نہیں کرسکتا۔ جب تک کہ پہلے اس کے اقتصادی حالات درست نہ ہوجائیں . . . میری رائے میں اس تحریک کی کامیابی سے مسلمانوں کو ہر طرح فائدہ ہے۔ ایک صاحب نے کسی اخبار میں یہ خط چھپوایا تھا کہ مسلمانوں کو اس سے کوئی فائدہ نہیں کیونکہ عام طور پر مسلمان زراعت پیشہ ہیں۔ ان کا یہ ارشاد شاید پنجاب کی صورتحال میں صحیح ہوگا۔ تاہم یہ کہنا کہ مسلمان زراعت پیشہ ہیں، اس امر کی دلیل نہیں ہوسکتا کہ مسلمانوں کو سودیشی تحریک کی کامیابی سے کچھ فائدہ نہیں ہے . . . اگر صبر و استقلال سے کام لیا گیا تو اس تحریک میں ضرور کامیابی ہوگی۔"[1]

یہ مراسلہ انگلستان سے بھیجا گیا تھا جس میں علامہ اقبال نے اس زمانے کی مسلم قیادت کی بھی پروا نہ کی تھی جو تقسیم بنگال کی حامی تھی اور قدرتی طور پر سودیشی تحریک کے خلاف تھی۔

اقوامِ مشرق اور خاص طور پر ہندوستان کی غلامی پر علامہ اقبال کے کرب و اندوہ، انگریزی سامراجیت کے خلاف بغاوت اور سودیشی تحریک کی حمایت کا موثر بیان اُن کی فارسی مثنوی "پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق"، (۱۹۳۶ء) میں بھی ہے۔ اِس

---

[1] انوارِ اقبال: مرتبہ بشیر احمد ڈار ص ۲۵.

نظم میں انھوں نے یہ سمجھایا ہے کہ کس طرح انگریزوں نے انسانیت کو برباد کیا ہے۔ کیسے کمزور قوموں کو ہڑپ کر گئے ہیں۔ کیسے اپنے علم و فن سے بنی نوعِ آدم کا شکار کرتے ہیں اور کس طرح تجارت کو اپنی شاطرانہ سیاست کا دامِ فریب بنا کر عوام کا خون چوستے ہیں

دانشِ افرنگیاں تیغے بدوش
در ہلاکِ نوعِ انساں سخت کوش

[فرنگیوں کی دانش اپنے کاندھوں پر تلوار لئے ہوئے ہے اور بنی نوعِ انسان کو ہلاک کرنے کی جدوجہد میں لگی ہوئی ہے۔]

رشتۂ سود و زیاں در دستِ تُست
آبروئے خاوراں در دستِ تُست

[سود و زیاں کا سرشتہ تمہارے قبضہ میں ہے اور مشرق کی آبرو بھی تمہارے ہاتھ ہے۔]

خود بدانی پادشاہی قاہری است
قاہری در عصرِ ما سوداگری است

[تم تو یہ جانتے ہو کہ حکومت قاہری ہوتی ہے مگر ہمارے دور میں سوداگری قاہری بن گئی ہے]

اس کے بعد اقبالؔ کہتے ہیں کہ یورپ والے بڑے عیار اور چالاک ہیں۔ وہ ہمارے ملک سے خام مال لے جاتے ہیں اور اپنے ملکوں کے کارخانوں میں مشینوں سے عمدہ عمدہ اشیاء تیار کر کے ہمارے ہی بازاروں میں بیچتے ہیں۔ ہمیں چاہیئے کہ ہم دیسی چیزیں استعمال کریں اور بدیشی چیزیں نہ خریدیں تاکہ ہماری معیشت مضبوط ہو اور اس طرح وہ گویا مہاتما گاندھی کی سودیشی تحریک کی حمایت کرتے ہیں اور اس میں ایشیا کے ممالک اور ہندوستان کی نجات دیکھتے ہیں ؎

گر تو میدانی حسابش را درست
از حریرش نرم تر کرپاسِ تست

[اگر تم حساب اچھی طرح سمجھتے ہو تو جانو گے کہ ان کے ریشمی کپڑوں سے تمہارا کھدر زیادہ نرم ہے]

بے نیاز از کارگاہِ او گذر
در زمستاں پوستینِ او مخر

(ان کے کارخانے سے بے نیاز ہو کر گزر جاؤ. جاڑے میں اُن کا بنایا ہوا اونی لبادہ مت خریدو)

آنچہ از خاکِ تو رست اے مردِ حر
آں فروش و آں بپوش و آں بخور

(اے مردِ آزاد! جو کچھ تمہاری زمین سے پیدا ہو رہا ہے. وہی بیچو، وہی پہنو اور وہی کھاؤ.)

۲۱ر نومبر ۱۹۲۱ء کے روزنامہ "زمیندار" میں اقبال کی نظم شائع ہوئی تھی جس میں مہاتما گاندھی کو "مردِ پختہ کار و حق اندیش و با صفا" کہا گیا ہے[1] ؂

بولا یہ بات سُن کے کمالِ وقار سے
وہ مردِ پختہ کار و حق اندیش و با صفا

جلیانوالہ باغ کے قتلِ عام سے اقبال بہت متاثر ہوئے تھے.[2] روایت ہے کہ مندرجہ ذیل اشعار میں غالباً اسی واقعہ کا اظہار ہے ؂

ہر زائرِ چمن سے یہ کہتی ہے خاکِ پاک ؛ غافل نہ رہ جہاں میں گردوں کی چال سے
سینچا گیا ہے خونِ شہیداں سے اس کا تخم ؛ تو آنسوؤں کا بخل نہ کر اس نہال سے

البتہ یہ اشعار ان کے مجموعہ میں شامل نہیں ہوئے.

"چوری چورا" کے تشدد آمیز واقعہ کا بھی اقبال کے دل و دماغ پر گہرا اثر پڑا. اپنے ایک خط میں اس واقعہ کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

"ہندوستان میں بظاہر مہاتما گاندھی کی گرفتاری کے بعد امن و سکون ہے مگر قلوب کا ہیجان حیرت انگیز ہے. اتنے عرصے میں اتنا انقلاب تاریخِ

---

[1] سرگوشتِ اقبال : عبدالسلام خورشید ص ۱۵۱. ۱۵۰

[2] باقیاتِ اقبال : مرتبہ عبدالواحد معینی و عبداللہ قریشی ص ۲۳۸

اُمم میں بے نظیر ہے۔ ہم لوگ جو انقلاب سے خود متاثر ہونے والے ہیں۔
اس کی عظمت و اہمیت کو اس قدر محسوس نہیں کرتے۔ آئندہ نسلیں اس کی تاریخ
کو پڑھ کر حیرت میں ڈوب جائیں گی۔" ؎۱

اُنھوں نے اپنی موت سے چند ماہ قبل جنوری ۱۹۳۸ء میں آل انڈیا ریڈیو لاہور سے نئے سال کا جو پیغام دیا تھا۔ اس کا ایک اقتباس یہاں برمحل ہوگا:

"عہدِ حاضر کو علوم میں اپنی ترقی اور سائنس کی بے نظیر کامیابیوں پر ناز ہے۔ انسان اسرارِ فطرت کو بے نقاب کرنے اور اس کی قوتوں کو اپنے لیے مسخر کرنے میں حیرت انگیز کامیابیاں حاصل کر رہا ہے۔ مگر، یاد رکھئے! انسان اس زمین پر صرف انسان کا احترام کر کے باقی رہ سکتا ہے۔ اگر تعلیمی قوتوں نے ساری دنیا کے انسانوں میں احترامِ انسانیت کا جذبہ پیدا کرنے کیلئے زور نہ لگایا تو یہ زمین خوں آشام درندوں کی شکار گاہ بن کر رہ جائے گی اس لیے آئیے! ہم نئے سال کو اس دُعا کے ساتھ شروع کریں کہ قادرِ مطلق ان لوگوں کو جو طاقت اور حکومت کی جگہوں پر متمکن ہیں، انسانیت عطا کرے اور انھیں انسانیت کی پرورش کرنا سکھائے"۔ ؎۲

لیبیا (LIBYA) میں جو ہو رہا ہے، اس کے مدِّنظر اقبال کا یہ پیغام آج بھی کس قدر بامعنی ہے۔

اقبال کے ساتھ ناانصافی ہوگی اگر یہاں اس بحث کا حوالہ نہ دوں کہ اقبال پاکستان کے بانیوں میں سے ایک تھے۔ وہ انڈین یونین (INDIAN UNI N) کے اندر ایک ایسی خود مختار ریاست کے حق میں تھے جو پنجاب، شمال مغربی سرحدی صوبہ سندھ اور بلوچستان پر مشتمل ہو جیسا کہ اُنھوں نے اپنے اس خطبۂ صدارت میں

؎۱ سرگذشتِ اقبال: عبدالسلام خورشید ص ۱۵۱

؎۲ THO GHTS AND REFLECT ON'S OF IQBAL: SYED ABDUL VAHID P. 373

واضح کیا ہے جو ۲۹ر دسمبر ۱۹۳۰ء کو الہ آباد میں مسلم لیگ کے سالانہ اجلاس میں پڑھا گیا تھا۔ اس زمانے میں ایڈورڈ تھامسن [EDWARD THOMPSON] نے اقبال کے خطبات تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ"
[THE RECONSTR CTION OF RELIGIOUS THOUGHTS-IN ISLAM] پر تبصرہ کرتے ہوئے جو آبزرور [OBSER OR] لندن میں شائع ہوا تھا، ان کے اس منصوبے کو نظریۂ پاکستان سے خلط ملط کر دیا۔ اس پر اقبال نے تھامسن کو لکھا:

"آپ مجھے نظریہ پاکستان کا حامی قرار دیتے ہیں مگر پاکستان میرا منصوبہ نہیں ہے۔ میں نے اپنے خطبۂ صدارت میں جو تجویز پیش کی تھی، وہ صرف ایک مسلم صوبہ کی تشکیل ہے۔ یعنی ہندوستان کے شمال مغرب میں ایک ایسا صوبہ جس میں مسلمانوں کی اکثریت ہو۔ یہ (نیا) صوبہ میرے منصوبے کے مطابق ہندوستانی وفاق [FEDERATION] کا ایک حصّہ ہوگا۔ جب کہ نظریۂ پاکستان میں مسلمانوں کے ایک جداگانہ وفاق کی تجویز رکھی گئی ہے۔ جو براہِ راست انگلستان سے مربوط ایک علیحدہ ریاست ہو"

یہاں یہ جاننا بھی دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ پنڈت جواہر لال نہرو نے بھی اس عام طور پر شائع غلط فہمی کی تردید کی تھی کہ اقبال نظریہ پاکستان کے بانی تھے۔ یہ اُنھوں نے اپنی کتاب "DISCOVERY OF INDIA" میں لکھا ہے[۱]:

"اقبال پاکستان کے ابتدائی حامیوں میں سے ایک تھے مگر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اُنھوں نے بھی اس نظریہ میں پوشیدہ خطرے کو اور اس کی نامعقولیت کو محسوس کر لیا تھا۔ . . . ان کا مکمل نظریۂ زندگی، نظریہ پاکستان یا تقسیم ہند کے بعد رونما ہونے والی تبدیلیوں سے میل نہیں کھاتا . . . اپنی موت سے چند ماہ پہلے جب وہ بسترِ مرگ پر پڑے ہوئے تھے، انھوں نے

---

[۱] چوتھا ایڈیشن، لندن ۱۹۵۶ء ص ۳۵۴-۳۵۵

مجھے بلوایا اور میں نے بہ خوشی اُن کی دعوت پر لبیک کہا۔۔۔۔میرے رخصت ہونے سے ذرا پہلے انھوں نے مجھ سے کہا "تم میں اور جناح میں کیا بات مشترک ہو سکتی ہے؟ وہ ایک سیاستدان ہیں اور تم ایک محبِ وطن ہو"۔

آل احمد سرور صاحب کا خیال ہے کہ اقبال نے ۱۹۳۷ء میں نظریۂ پاکستان کے بارے میں اپنا خیال تبدیل کر دیا تھا۔ انھوں نے ۲۸ مئی ۱۹۳۷ء کو محمد علی جناح کے نام اپنے خط میں لکھا تھا:

"مسلم ہندوستان کے لیے ان مسائل کا حل ممکن بنانے کے لیے یہ ضروری ہے کہ ملک کو دوبارہ تقسیم کیا جائے اور مسلمانوں کے لیے ایک یا ایک سے زیادہ صوبے بنائے جائیں، جن میں ان کی قطعی اکثریت ہو"۔

اس کے بعد محمد علی جناح کے نام ۲۱ جون ۱۹۳۷ء کے ایک خط میں انھوں نے ایک قدم اور آگے بڑھاتے ہوئے لکھا:

"مسلم صوبوں کا میری مذکورہ بالا تجاویز کی روشنی میں بنایا ہوا ایک علیحدہ وفاق (FEDRATION) وہ واحد حل ہے جس کے ذریعے ہم ہندوستان کو پُرامن رکھ سکتے ہیں اور مسلمانوں کو غیر مسلموں کے غلبہ سے بچا سکتے ہیں۔ آخر شمال مغربی ہندوستان اور بنگال کے مسلمان "قوم" کیوں نہیں سمجھے جا سکتے۔ جنھیں حقِ خود اختیاری حاصل ہو جیسے ہندوستان میں اور ہندوستان سے باہر دوسری قوموں کو حاصل ہے"۔

آل احمد سرور صاحب نے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ اقبال پہلی بار جداگانہ وفاق کا اس خط میں تذکرہ کرتے ہیں اور یہ نتیجہ نکالا ہے کہ اگرچہ اقبال نے لفظِ پاکستان استعمال نہیں کیا مگر ۱۹۳۷ء میں اپنی وفات سے ایک سال سے ذرا پہلے وہ دو جداگانہ مسلم ریاستوں کی تشکیل کی تجویز کر رہے ہیں، جن میں سے ایک شمال مغربی ہندوستان میں اور دوسری شمال مشرق میں ہو۔ آخر میں سرور صاحب کہتے ہیں کہ شاید تھامسن کے حافظے نے اسے کچھ دھوکہ دیا ہو۔

میرا خیال ہے کہ اقبال کے خطوں سے جو مطلب سرور صاحب نے نکالا ہے

وہ اس موضوع پر اقبال کے اندازِ فکر سے مطابقت نہیں رکھتا۔ . . . مسئلہ کا تجزیہ اس خط میں آگیا ہے جو اقبال نے ۲۱ جون ۱۹۳۷ء کو جناح کے نام لکھا تھا۔ غور کرنے کی بات یہ ہے کہ اس خط میں بھی شمال مشرقی ہندوستان اور بنگال کے صوبوں کے بارے میں سوچ رہے ہیں کہ وہ خود مختار ہوں اور ہندوستان کے غیر پیوستہ وفاق میں شامل ہوں ورنہ وہ 'ہندوستان کی دوسری قوموں کی طرح' کے الفاظ استعمال نہ کرتے۔ دیکھنا یہ ہے کہ ہندوستان میں دوسری قومیں کون سی ہیں؟ سوائے اس کے کہ ہم یہ مان لیں کہ "قوموں" سے وہ ہندوستان کی دوسری "ریاستیں" اور "صوبے" مراد لے رہے ہیں اور یقیناً یہی وہ بات ہے جو اقبال کے ذہن میں تھی۔

"مشرق مشرق ہے اور مغرب مغرب ــــ دونوں کبھی نہیں مل سکتے"۔ اگر یہ مقولہ صحیح ہے تو اس بحث کا بھی کوئی حتمی تصفیہ نہیں ہو سکتا کہ قومیت اور قومی تہذیب کے بارے میں مشرق کا نقطۂ نظر زیادہ منطقی اور بشریت کی فلاح پر مبنی ہے یا مغرب کا دیا ہوا نظریہ ہماری مادی ترقی اور پُرامن بقائے باہم کی مضبوط بنیاد بن سکتا ہے۔ مشرق میں بھی ہندوستان کی تہذیب اپنی بعض خصوصیات میں منفرد ہے۔ یہ سرزمین مختلف تہذیبوں کا گہوارہ ہی نہیں سنگم بھی رہی ہے۔ اس نے تہذیبوں کے عمل ACTION تفاعل INTERACTION اور ردِّ عمل REACTION سے ایک ایسی فضا پیدا کی ہے جو کثرت میں وحدت کا ایک انوکھا نمونہ ہے، جس کی دوسری نظیر نہیں ملتی۔ اس لیے ہندوستانی مزاج کو وہی تہذیبی نظریہ راس آسکتا ہے جو مختلف فکری دھاروں کی اہمیت کو تسلیم کرتے ہوئے تہذیبی جارحیت کی نفی کرتا ہو۔ ہمارے تہذیبی عناصر میں استحصال نہیں بلکہ رواداری اور اخذ و استفادہ کی بنیادی اہمیت ہے۔ اسی لیے جب قومی یک جہتی کی بات کی جاتی ہے تو اس کا یہ مفہوم نہیں ہے کہ ہم دوسری قومی اور تہذیبی خصوصیات کو فنا کر کے اسے کسی ایک تہذیبی دھارے میں بدل دینا چاہتے ہیں۔ یہ تو ہندوستان کے قومی تشخص (IDENTITY) کی موت ہوگی ہندوستان کے وسیع علاقوں میں مختلف اور متنوع کلچر ہیں لیکن اس تنوع اور

اختلافات کے باوجود ایک بنیادی فکر بھی موجود ہے جو نہ صرف ہندوستان کی قومی اور وطنی خصوصیات کی شیرازہ بندی کرتی ہے بلکہ اس ملک کو مشرق میں تہذیبی قیادت کرنے کی صلاحیت بھی عطا کرتی ہے اس میں اصل اہمیت نظریۂ حیات و کائنات (WELT ANSCHAUNG) کی ہے۔ جو ہمیں اپنی روحانی ریاضتوں سے حاصل ہوا ہے۔ اس لیے ہندوستان کی روحانی اور مذہبی شخصیتوں کا احترام کرنا اور ان کے افکار سے اخذ و استفادہ کرنا ضروری ہو جاتا ہے۔

اردو کے شعراء میں قلی قطب شاہ اور ولی دکنی سے عہدِ حاضر تک کسی نے اس بنیادی نکتہ کو اتنی اہمیت نہیں دی جتنی اقبال نے۔ انھوں نے ہندوستانی قومیت کی وحدتِ فکری کا راز سمجھ لیا تھا۔ اسی لیے جب وہ ہندوستانی مفکرین مصلحوں اور مذہبی شخصیتوں کو خراجِ تحسین پیش کرتے ہیں تو وہ نری لفاظی اور شاعرانہ بازی گری نہیں ہے۔ اس کی تہ میں ایک سنجیدہ فکر بھی کام کر رہی ہے۔

ہندوستان ایک طویل عرصہ تک مغربی سامراج کا محکوم رہا اور سامراجیوں نے ہندوستانی ذہنوں میں نفرت اور نفاق کے بیج بونے کے لیے وطنیت پر مبنی نظریۂ تہذیب و قومیت کو سب سے زیادہ زرخیز پایا۔ اقبال نے اس کے مفاسد کو اچھی طرح محسوس کر لیا تھا اور اسی لیے اُنھوں نے کہا تھا کہ وطن کو ایک بُت بنا لیا گیا ہے۔ یہ قومیت کے حق میں ہلاہل ثابت ہوگا ؎

ان تازہ خداؤں میں بڑا سب سے وطن ہے
جو پیرہن اس کا ہے وہ مذہب کا کفن ہے

اقبال کے نظریۂ وطنیت و قومیت میں خاصا خلط مبحث ہو گیا ہے اور ان کی مختلف تعبیریں کرنے والوں نے اپنے ذہنی ابہام اور فکری انتشار کو اقبال سے منسوب کر دیا ہے۔ اس میں یہ نکتہ بھی توجہ کا مستحق ہے کہ "حبِ وطن" اور "وطن پرستی" دو الگ چیزیں ہیں۔ اقبال وطنیت کا بُت نہیں بناتے۔ ان معنوں میں وہ وطن پرست نہ ہوں لیکن ان کا محبِ وطن ہونا شک و شبہ سے بالاتر ہے۔

مغربی سامراج نے اپنے نوآبادیاتی مفاد کا تحفظ کرنے کے لیے ہر جگہ نیا حربہ

استعمال کیا۔ اُنھوں نے مشرقِ اوسط (MIDDLE EAST) میں متحدہ اسلامیت (PAN ISLAMISM) کی درپردہ حوصلہ افزائی کی لیکن عربوں کو اسلام کے نام پر متحد نہ ہونے دیا اور وہ آج بھی عرب قومیت کے نام پر سامراج سے جنگ کر رہے ہیں جس کا تباہ کن اور بے سود ہونا ظاہر ہے۔ مصر اور ایران نے اپنی تہذیب کو قومی شناخت کی بنیاد بنایا اور وہ اسلامی فکر کے دھارے سے دُور ہوتے گئے۔ یہاں تک فراعنۂ مصر ان کے ہیرو بن گئے اور ایران نے عربوں کے اثرات کو ہر شعبۂ زندگی سے دور کرنا شروع کر دیا۔ ہندوستان کی تہذیبی حیثیت مصر و ایران سے مختلف تھی اور یہاں قومی یکجہتی کی بنیاد "کثرت میں وحدت" (UNITY IN DIVERSITY) پر تھی۔ اس لیے "وطن" کا بُت بنانا مغربی سامراج کے مقاصد کی تکمیل میں زیادہ معاون ہو سکتا تھا۔ اقبال نے جب وطن پرستی کے نظریہ سے اختلاف کیا تو اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں تھا کہ وہ "محبِ وطن" نہیں تھے۔ ان کا یہ اختلاف دراصل مغربی سامراج کے ناپاک عزائم کو اچھی طرح سمجھ لینے سے پیدا ہوا تھا کہ وہ انسانیت کے چھوٹے چھوٹے خانوں میں بانٹ دینا چاہتا ہے۔ جب وہ مغربی نظریہ قومیت کے اس لیے مخالف تھے کہ وہ قوموں اور ملکوں کی تقسیم کا ایک سامراجی حیلہ ہے تو ظاہر ہے کہ وہ ہندوستان کی تقسیم اور علحدگی پسندی کے حامی کس طرح ہو سکتے تھے۔ اور وہ ہندوستان کی قومی یکجہتی کو مشرقی روایات کے ساتھ اور ایک فکری دھارے میں دیکھنے کے متمنی تھے۔ اُنھوں نے سمجھ لیا تھا کہ آج کی بیشتر جنگیں قومیت کے نام پر ہو رہی ہیں اور اس کا سب سے زیادہ نقصان مشرق کو پہنچ رہا ہے۔

یہاں ایک بنیادی سوال پر بھی غور کرنا ضروری ہے کہ کیا اسلام کا کوئی منفرد تہذیبی نظریہ ہے؟ کیا ہم کسی کلچر کو اسلامی کلچر کہہ سکتے ہیں؟ اس پر خاصی بحث ہو چکی ہے لیکن ہمارا میلان اسی طرف ہے کہ اسلام کا دائرۂ عمل خالص فکری ہے۔ وہ تمام انسانیت سے خطاب کرتا ہے اور ساری بشریت کو ایک نظریۂ حیات و کائنات دیتا ہے تو لازمی بات ہے کہ وہ کسی محدود جغرافیائی تہذیب یا کلچر کو خالص اسلامی کلچر نہیں کہہ سکتا۔ اس اجمال کی تفصیل اور اس دعوے کی دلیل اس طرح ہو سکتی ہے کہ اسلام مراکش سے

انڈونیشیا تک ایک وسیع علاقے میں پھیلا ہوا ہے۔ ہر علاقے کی تاریخی، جغرافیائی تہذیبی اور معاشرتی خصوصیات بالکل مختلف ہیں اور تمام عالم اسلام کے سماجی کلچر میں کوئی مشترک تہذیبی قدر نہیں ہے۔ صرف اسلام کی اساسی اقدار فکری سطح پر مشترک ہو سکتی ہیں یعنی نظریہ توحید و رسالت یا نظریہ آخرت وغیرہ مگر ان کی قومی شناخت تاریخ اور جغرافیہ سے مربوط رہے گی۔ مثلاً ہندوستانی مسلمان، اسلام کی اساسی اقدار پہ قائم رہتے ہوئے ایک وسیع تر ہندوستانی تہذیب اور قومیت کا حصہ ہو سکتے ہیں اور ہیں۔ میری ناقص رائے میں اقبال کے نظریۂ وطنیت اور قومیت کی یہی سب سے زیادہ منطقی تشریح ہو سکتی ہے۔

مغرب سے درآمد ہونے والے نظریات نے ایک اور بھی غلط مبحث کیا ہے۔ وہ اپنے حالات پر قیاس کرتے ہوئے سماجی کلچر کو روحانی کلچر سے علیحدہ کرکے دیکھتے ہیں۔ مشرق و مغرب کا فرق بنیادی طور پہ روحانی اور مادی کلچر کا فرق ہے۔ مادی کلچر اپنی فطرت سے جدلیاتی [DIALECTICAL] ہے۔ اس لیے کہ

کہ آرہی ہے دمادم صدائے کن فیکون

لیکن روحانی کلچر اگرچہ (STATIC) منجمد نہیں ہے۔ مگر اس میں جدلیاتی تغیر نہیں ہوتا جو ایک مرحلے کی نفی سے دوسرے مرحلے کا اثبات کرتا ہے۔ ہندوستانی قومیت اور قومی تہذیب کا دامن اسی روحانی کلچر سے بندھا ہوا ہے۔ جس کا مظہر مہاتما گوتم بدھ، شری مہاویر، رام اور کرشن، چشتی اور نانک، رام تیرتھ اور گاندھی ہیں یا جو ہمیں مسلمان صوفیا اور ہندوستانی سنتوں کی تعلیم میں نظر آتا ہے۔

یہ اُن چند نکات کی طرف سرسری اشارے ہیں جن پر غور کرکے ہم اقبال کے "فلسفۂ خودی" کے اسرار تک رسائی حاصل کر سکتے ہیں کیونکہ اس خودی کا رشتہ بھی ہمارے روحانی کلچر سے بہت گہرا ہے اور دونوں ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔

اقبال ہندوستان کی غلامی پر سب سے زیادہ دُکھی تھے۔ وہ نہ صرف اس ملک کو آزاد دیکھنا چاہتے تھے بلکہ ان کی دلی تمنا تھی کہ مشرق، خصوصاً ہندوستان اپنی عظمت کا احساس کرے اور تمام عالم انسانیت کی رہنمائی کے لیے اس کے پاس جو صدیوں کا جمع کیا ہوا فکری سرمایہ ہے وہ عام ہو جائے۔ جن کھوکھلے اور پُرفریب

نیوں میں مغربی سامراج نے ہندوستانی ذہن کو اُلجھایا ہے، ان کی سطحیت کا ہندوستانیوں کو جتنی جلدی احساس ہو جائے، اچھا ہے۔

اقبال دانشوری کی سطح پر ان حالات سے نپٹنے کے لیے دو تجویزیں پیش کرتے ہیں۔ ان میں سے ایک یہ تھی کہ شدید ترین الفاظ میں مغربی تعلیم، مغربی فکر، مغربی تہذیب اور مغربی روایات کی مذمت کی جائے۔ اس کا اندازہ اس شعر سے بخوبی ہو سکتا ہے ؎

ابھی تک آدمی صیدِ زبونِ شہریاری ہے
قیامت ہے کہ انساں نوعِ انساں کا شکاری ہے

دوسری حکمتِ عملی جسے انھوں نے شعوری یا غیر شعوری طور پر ہندوستان میں برطانوی اقتدار کے خلاف استعمال کیا، وہ ان کا نظریہ خودی ہے۔ انھوں نے اپنے ہم وطنوں کو ترغیب دی کہ وہ انفرادی اور اجتماعی سطح پر اپنے وجود کا اثبات کریں تاکہ اپنی قوتوں کو زیادہ سے زیادہ بروئے کار لا سکیں۔ ایک غلام قوم کے لیے خود اعتمادی، خود شناسی اور تعمیرِ خودی سے زیادہ مناسب کوئی پیغام ہو بھی نہیں سکتا تھا ؎

سُنا ہے مَیں نے غلامی سے امتوں کی نجات
خودی کی پرورش، ولذتِ نمود میں ہے

یہی وہ پیغام ہے جو انھوں نے اپنے ہم وطنوں کو دیا اور اس عہد میں ملک پر سامراج کے اہانت آمیز تسلط کی موجودگی میں یہ ضروری بھی تھا۔ سیاسی میدان میں گاندھی جی کی ستیاگرہ بھی ایک طرح سے قومی خودی کا اظہار ہی تھا۔ جیسا کہ اقبال نے کہا ہے اور فکری سطح پر اقبال کا خودی پر زور دینا بھی سامراجی قوتوں کے خلاف ایک طرح کا ستیاگرہ ہی تھا۔

ایک اور سبق جو ہمیں اقبال کے کلام سے ملتا ہے وہ یہ ہے کہ ہمیں اپنے ملک کے ہر مذہب اور ہر عقیدے کی بنیادی تعلیمات اور اساسی عقائد کو سمجھنے اور ان کی قدر کو پہچاننے کی کوشش کرنی چاہیے۔ کیونکہ ہمارے ملک میں بہت سی قومیں، بہت سے مذاہب اور بہت سی زبانیں بولنے والے بستے ہیں۔ ہمیں دوسرے فرقوں کے رہنماؤں کا اور ابطال (HEROES) کا بھی احترام کرنا چاہیے اور ان کے بارے میں کچھ

واقفیت بھی پیدا کرنی چاہیئے۔ اقبال نے اسلام سے اپنی گہری وابستگی کے باوجود ہندوستانی فکر و فلسفہ کا مطالعہ کیا اور اس کی خوبیوں کو اپنے فکر میں جذب کیا۔ یہ بہت ہی افسوس کی بات ہے کہ آج بھی ایک مذہب کے ماننے والے دوسرے مذہب کے بنیادی عقیدوں سے بے خبر ہیں۔ سیکولرازم کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ مذہب کو بالکل ہی تیاگ دیں۔ سیکولرازم کا بنیادی نظریہ یہ ہے کہ مذہب کو حکومت کے معاملات سے کوئی سروکار نہ ہوگا۔ اس لیے ایک سیکولر ملک میں بھی بچّوں کو مختلف مذاہب کے بنیادی اصول و عقائد سے واقف کرانا غیر مناسب نہیں ہوگا۔

میرا عقیدہ ہے کہ اقبال کی شاعری ہندوستان و پاکستان کی مشترکہ میراث ہے۔ یہ افسوس کا مقام ہے کہ تقسیم ہند سے پہلے کی سیاسی کشمکش میں اقبال کے بارے میں بھی بعض غلط فہمیاں شائع ہوگئیں جو آج تک چلی آتی ہیں۔ سب سے پہلے تو ہمیں یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ اقبال ہندوستان ہی میں پیدا ہوئے اور ہندوستان ہی میں مرے۔ البتہ تقسیم کے بعد یہاں اُن سے کچھ تغافل ضرور برتا گیا۔ یہ تغافل غیر ملکی اہلِ قلم کی تصانیف میں بھی اس وقت نمایاں ہو جاتا ہے جب وہ ہندوستانی ادیبوں اور دانشوروں کی صف سے اقبال کو یک قلم خارج کر دیتے ہیں۔ روسی اہلِ قلم وی۔ برودوف، (V. BIRODOV) اپنی کتاب "ہندوستانی فلسفہ عہدِ حاضر میں" ہندوستان کی فلسفیانہ اور عمرانیاتی فکر (SOCIALOGICAL AND METAPHYSICAL) کے ارتقاء کا جائزہ انیسویں اور بیسویں صدی میں لیتا ہے تو سرسید احمد خاں پر پورا ایک باب لکھتا ہے مگر اقبال کا ذکر تک نہیں کرتا۔ وہ اسی عہد کی دوسری ممتاز ہستیوں مثلاً راجہ رام موہن رائے، سوامی دیانند سرسوتی، سوامی راما کرشنا، سوامی وویکا نند، شری آروبندو گھوش اور رابندر ناتھ ٹیگور کا تذکرہ بھی کرتا ہے۔ بھول جاتا ہے تو علامہ اقبال کو۔

یہ ۱۹۷۰ء کے بعد اور خاص طور سے اقبال صدی تقریبات کے موقع پر ممکن ہوا کہ اقبال کو بھی ہندوستان کے عظیم شاعر کی حیثیت سے پہچاننے اور بحال کرنے کی کوشش شروع ہوئی۔ اس میں شک نہیں کہ ہمارے ہمسایہ ملک پاکستان میں اقبال

"قومی شاعر" کا مرتبہ رکھتے ہیں لیکن اس سے یہ کب لازم آتا ہے کہ ہم انھیں اپنے عظیم شعرا اور دانشوروں کی صف میں اُن کا جائز مقام دینے سے گریز کریں۔ رابندر ناتھ ٹیگور کو مغربی بنگال اور بنگلہ دیش دونوں میں سراہا جاتا ہے اور دونوں انھیں اپنا عظیم شاعر مانتے ہیں۔ ہندوستان میں یہ روایت کہ کسی سماجی مصلح یا شاعر یا بزرگ کو ہر فرقہ اپنا سمجھے، سنت کبیر کے زمانے سے چلی آتی ہے۔ جن کے بارے میں مشہور ہے کہ مسلمانوں نے انھیں دفن کرنا چاہا اور ہندوؤں نے جلانے کا دعویٰ کیا تھا۔ اس روایت میں کوئی برائی بھی نہیں۔ میں تو اسے صحت مند روایت سمجھتا ہوں کہ ہر فرقہ کسی مصلح یا رہنما یا فن کار یا دانشور کو اپنانے میں دوسرے پر سبقت لے جانے کی کوشش کرے۔ اسی طرح کسی میدان میں حاصل کی جانے والی شہرت دنیک نامی بھی ایک مشترک میراث بن جاتی ہے اور اس کے عوامی ہونے کی تصدیق ہوتی ہے۔

اگر ہم اس مسئلہ کو دوسرے زاویہ سے دیکھیں تو بھی اقبال اور ان کی شاعری دو ہمسایہ ممالک میں مفاہمت اور رابطہ کے لیے ایک پل ہے۔ جو اقدار انھیں عزیز تھیں، جو مقاصد ان کے پیش نظر تھے، جو پیغام وہ عمر بھر دیتے رہے، اُن میں دونوں ملکوں کے عوام کے لیے اپیل اور افادیت موجود ہے۔ میرا ایمان ہے کہ اس زمانہ میں اقبال کی شاعری اور اس کے پیغام کو زیادہ سے زیادہ پھیلانے کی ضرورت ہے۔ اگرچہ اقبال کی زندگی میں ان کی بعض نظموں کا ہندوستانی علاقائی زبانوں میں ترجمہ کیا گیا تھا تاہم علاقائی زبانوں کے حلقے میں وہ ابھی تک غیر معروف ہیں۔ اس لیے ضروری ہے کہ ان کی شاعری کا منتخب حصہ مختلف علاقائی زبانوں میں ترجمہ کیا جائے تاکہ ہمارے اہل ملک کو عام طور پر یہ احساس ہو سکے کہ اقبال ہمارے عظیم ترین شاعروں میں سے ایک ہیں۔ صرف اردو یا ہندی بولنے والوں کا اقبال پر دعویٰ کرنا درست نہیں ہے بلکہ علاقائی زبانیں بولنے والوں کو بھی اسی طرح احساس ہونا چاہیئے کہ ان کی شاعری آفاقی اور اُن کا پیغام ہمہ گیر ہے۔ میں یہ بھی کہوں گا کہ علاقائی زبانوں میں اقبال کی شاعری کو جاننے اور سمجھنے کا اشتیاق موجود ہے۔ جب میرا خطبہ "اقبال اور قومی یک جہتی" شائع ہوا تو مجھ سے اُسے مختلف علاقائی زبانوں میں ترجمہ کرنے کی پیش کش کی گئی۔ شاید اس وقت تک

مختلف علاقوں میں بسنے والے قاریوں کو یہ معلوم ہی نہیں تھا کہ یہ عظیم شاعر بلند مرتبہ محبِّ وطن اور ہندوستان کی آزادی کا پر جوش مجاہد بھی تھا۔ جو ہماری روح اور افکار کی آزادی و بلند پروازی کا نقیب تھا اور جس کی تصانیف سے وہ بے خبر ہیں۔

جورہاٹ آسام کے سابق ممبر پارلیمنٹ جناب ایس اے۔ ملک اس خطبہ کے دوسرے ایڈیشن "محبِ وطن اقبال" کو آسامی میں ترجمہ کر رہے ہیں۔ پروفیسر تمن کمار بھٹاچاریہ اسے بنگالی کا جامہ پہنا رہے ہیں۔ شری کو چینا باسیّا ممبر کرناٹک ساہتیہ اکیڈمی بنگلور نے اس کا کنڑ میں ترجمہ کر لیا ہے اور یہ جلد ہی شائع ہونے والا ہے۔ اسلامک سوسائٹی آف انڈیا، مدراس جناب کے۔ کے محی الدین صاحب کی رہنمائی میں اس کا تامل ترجمہ تیار کرا رہی ہے۔ ڈاکٹر اے۔ این۔ پی عمر کٹّی ڈائرکٹر انسٹی ٹیوٹ آف لینگویجز کیرلا تریوینڈرم، جنھوں نے حیرت انگیز طور پر اقبال کے خطبات "THE RECONSTRUCTION OF RELIGIO S THOUGHT IN ISLAM" کا ملیالم میں بہت کامیاب ترجمہ کیا، وہ اس کتاب کو بھی ملیالم میں منتقل کر رہے ہیں۔ اس سے صرف یہ ظاہر کرنا مقصود ہے کہ میری ایک حقیر سی کوشش نے علاقائی زبان کے لکھنے اور پڑھنے والوں کے اشتیاق کو اس حد تک بیدار کر دیا اور انھیں احساس دلایا کہ اقبال کسی خاص زبان یا محدود علاقے کا شاعر نہیں، وہ شاعرِ مشرق ہے۔ اس کا پیغام آفاقی ہے، وہ روح کی آزادی اور افکار کی تابندگی کا نقیب ہے ؎

درویشِ خدا مست نہ شرقی ہے نہ غربی
گھر اس کا نہ دلّی نہ صفاہاں نہ سمرقند

مجھے یہ توقع ہے کہ علاقائی زبانیں اقبال کی شاعری کے بہترین اور منتخب جواہر پاروں کو انگریزی تراجم کی مدد سے سمجھنا چاہیں گی۔ میں اس پر کچھ کام کر رہا ہوں اور اُمید ہے کہ جلد ہی انگریزی میں ایک کتاب ایسی آجائے گی جس میں اقبال کی زندگی کا جامع خاکہ اور بہترین چیدہ چیدہ کلام کا سلیس انگریزی ترجمہ شامل ہو۔

اقبال کا جو کلام ہندی رسم الخط میں اب تک شائع ہو چکا ہے۔ وہ ہندی خوانوں میں خاصا مقبول ہوا ہے۔ اس طرح کے نشر و توسیع کے کاموں کے بعد ہی یہ

ممکن ہو سکے گا کہ اقبال کی شاعری صحیح معنوں میں ہندوستان اور پاکستان کا مشترک ثقافتی سرمایہ بن سکے۔

اس وقت ہمارا ملک اپنی تاریخ کے ایک شدید بحرانی دور سے گزر رہا ہے۔ تخریب کار انتشار پسند قوتیں سرگرم عمل ہیں۔ ان حالات میں اس ملک کے ہر شہری کا خصوصاً نوجوان طبقہ کا فرض ہو جاتا ہے کہ وہ اپنے اس تہذیبی سرمایہ کا جائزہ لیں جو ہم سب کو ایک شیرازہ میں باندھ کر رکھتا ہے۔ مفاہمت، اخوت اور محبت سکھاتا ہے۔

ہمارے صوفی، سنت، ادیب، شاعر، دانشور اس گھور اندھیرے میں جو ملک کو اپنی لپیٹ میں لے رہا ہے، اُمید کی روشن کرن اور صبح فردا کی آمد کے پیغام بر ہیں۔ اسی لیے ہمارے نوجوان DYNA MIC وزیراعظم راجیو گاندھی نے ہر علاقے میں ثقافتی مرکز (CULTURAL CENTRES) قائم کرنے پر زور دیا ہے۔ یہ قومی یک جہتی کو تقویت پہنچانے کی تدابیر کا ایک اہم حصہ ہے۔

حضرات! میں معذرت خواہ ہوں کہ آپ کا اتنا وقت لیا اور شکر گزار ہوں کہ آپ نے محبت اور التفات کے ساتھ میرے معروضات کو سماعت فرمایا۔ میں آپ سب حضرات کا تہ دل سے شکر ادا کرتا ہوں!

جناب پی۔ شیو شنکر

صدارتی تقریر

افتتاحی اجلاس

حیدرآباد میں "عالمی اقبال سمینار" کا انعقاد خود اس امر کا معترف ہے کہ اہلِ حیدرآباد علامہ اقبال سے کتنی عقیدت و محبت رکھتے ہیں۔ درحقیقت اس کی ضرورت بھی تھی کہ علامہ اقبال کے شایانِ شان بین الاقوامی سمینار اس طرح منعقد کر کے حیدرآبادان سے اپنے عقیدت و احترام کا اظہار کرنا کیونکہ بھاگ متی کے اس شہر سے انھیں بے حد لگاؤ تھا۔ سیالکوٹ اور لاہور کے بعد اگر ہندوستان کے کسی شہر سے انہیں دلچسپی و اُنس تھا تو وہ بھوپال یا حیدرآباد سے تھا۔ حیدرآباد سے ان کا تعلق عمر بھر رہا۔ وہ حیدرآباد اور اہلِ حیدرآباد کے ہمیشہ معترف اور مداح رہے۔ حیدرآباد کی تعریف کرتے ہوئے اُنھوں نے فرمایا تھا۔

"نور کے ذروں سے قدرت نے بنائی یہ زمیں"

حضرات! اقبال اُردو ادب کے وہ عظیم شاعر ہیں۔ جنھیں عالم گیر شہرت حاصل ہوئی اور جن کی شاعری نے ملک کے عوام کو غیر معمولی طور پر متاثر کیا اور جن کی قدر و اہمیت میں وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ تدریج اضافہ ہوتا جا رہا ہے۔

اقبال کی شاعری کسی محدود دائرے میں قید نہیں ہے بلکہ وہ ایک بحر بیکراں ہے۔ ان کی آواز وقت کی آواز تھی جس نے عمل اور جد و جہد کے لیے للکارا۔ سوئے ہوئے لوگوں کو جھنجھوڑا اور سمجھایا کہ قوموں کی تقدیریں کیسے بنتی اور بگڑتی ہیں۔ ان کی شاعری نے آزادی کی تڑپ اور ولولہ پیدا کیا انسان دوستی اور بھائی چارے کا پیغام دیا اور سمجھایا کہ بھارت واسیوں کی مکتی پریت میں ہے۔

اس میں کیا شک ہے کہ علامہ اقبال کو اس ملک کی سرزمین سے والہانہ محبت تھی۔ وہ خاک وطن کے ہر ذرہ کو دیوتا سمجھتے تھے۔ اُنھوں نے اپنی نظموں میں اس ملک کے مختلف فرقوں اور طبقوں میں اتحاد و یک جہتی کا پیغام دیا۔ ان کا "ترانہ ہندی" آج بھی ہمارے دلوں کو گرماتا ہے اور ہمیں اپنے ہندوستانی ہونے پر فخر کرنا سکھاتا ہے۔ مہاتما گاندھی کو بھی یہ نظم بہت پسند تھی۔ ایک خط میں لکھتے ہیں۔ جسے برنی صاحب نے پڑھا۔

"ڈاکٹر اقبال مرحوم کے بارے میں کیا لکھوں؛ لیکن میں اتنا تو کہہ سکتا ہوں کہ جب ان کی مشہور نظم "ہندوستان ہمارا" پڑھی تو میرا دل بھر آیا اور بڑودہ جیل میں تو سینکڑوں بار میں نے اس نظم کو گایا ہوگا۔ اس نظم کے الفاظ مجھے بہت ہی میٹھے لگے اور یہ خط لکھتا ہوں تب بھی یہ نظم میرے کانوں میں گونج رہی ہے۔

"ترانہ ہندی" کے علاوہ "ہندوستانی بچوں کا قومی گیت" ایک ایسی نظم ہے جسے ہر ہندوستانی بچے کو نہ صرف پڑھنا چاہیئے بلکہ یاد بھی رکھنا چاہیئے۔ قومی یکجہتی، اتحاد، رواداری، جو ہمارا بیش قیمت ورثہ ہے اس کا اُنھوں نے بڑے دلکش انداز میں اظہار کیا ہے۔ فرماتے ہیں: جسے چیف منسٹر صاحب نے پڑھا لیکن ابھی دوبارہ میں پڑھنا چاہتا ہوں۔

چشتیؒ نے جس زمیں میں پیغام حق سنایا
نانک نے جس چمن میں وحدت کا گیت گایا
تاتاریوں نے جس کو اپنا وطن بنایا
جس نے حجازیوں سے دشتِ عرب چھڑایا

میرا وطن وہی ہے، میرا وطن وہی ہے
یونانیوں کو جس نے حیران کر دیا تھا
سارے جہاں کو جس نے علم و ہُنر دیا تھا
مٹی کو جس کی حق نے زر کا اثر دیا تھا
ترکوں کا جس نے دامن ہیروں سے بھر دیا تھا
میرا وطن وہی ہے، میرا وطن وہی ہے

ہندوستان مختلف تہذیبوں کا حامل رہا ہے اور ہم سب صدیوں سے ساتھ رہتے آئے ہیں، ہم جانتے ہیں کہ منزل ایک ہی ہے مگر منزل تک پہونچنے کے راستے الگ الگ ہیں۔ ہمارے سادھوؤں سنتوں اور درویشوں نے اس سچائی کو بہت پہلے ڈھونڈھ لیا تھا۔ علامہ اقبال بھی اس سے بخوبی آگاہ تھے۔ اُنھوں نے کئی نظمیں "رام" "گورو نانک" "بھرتری ہری" اور گائتری منتر جیسے موضوعات پر بھی لکھیں۔

حُبِ وطنی کے ساتھ ساتھ اقبال کے نظامِ فکر میں آزادی و مساوات کو بڑی اہمیت حاصل ہے۔ اُنھوں نے اپنی شاعری میں خودی اور انسانی وجود کے اسرار کو بھی آشکارا کیا ہے۔ مگر اس کے ساتھ ساتھ وہ انسانی بحران و استحصال سے واقف تھے۔ مغربی طاقتوں کے ذریعہ مشرقی ممالک کے استحصال پر بھی ان کی گہری نظر تھی جو اُنھیں غلام بنائے ہوئے تھی۔ اس لیے وہ استحصال کی مذمت کرتے رہے اور انسانی آزادی و مساوات کے نغمے گاتے رہے۔ وہ ہر اس تحریک کی تعریف کرتے ہیں جو انسانوں میں طبقاتی تفریق مٹانے اور مساوات کو عام کرنے میں مدد دیتی ہے۔ ان کی شاعری کا بنیادی مقصد انسانوں کی بھلائی اور بہتری، برابری، انسانی عظمت کا احترام اور فکر و ضمیر کی آزادی ہے۔ اُنھوں نے تنگ نظری سے ہٹ کر انسان دوستی کا سبق دیا ہے۔ وہ انسانی لٹریچر سے ہی مستفید نہیں ہوئے بلکہ انھوں نے اپنشدوں اور گیتا سے بھی استفادہ کیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ سارے مذاہب کو عقیدت کی نظر سے دیکھتے رہے اور اس نتیجہ پر پہنچے کہ

مذہب نہیں سکھاتا آپس میں بیر رکھنا

اقبال سرمایہ دارانہ نظام کے استحصال کی وجہ سے سرمایہ داری کے شدید مخالف رہے۔ اور ایسا نظام چاہتے تھے جس میں سبھوں کو برابر کا حق حاصل ہو۔

دراصل اقبال روس کے انقلاب سے کافی متاثر تھے اور اُس زمانے کا ہر دانش مند متاثر ہوا تھا۔ علامہ اقبال غریبوں اور مظلوموں کے حامی رہے ہیں اور یہ چاہتے تھے کہ یہ سرمایہ دارانہ نظام بدلے جس میں انسان، انسان کا خون نہ چوسے۔ یہ آواز اردو شاعری میں ایک نئی آواز ہی جس کی بازگشت بہت دور تک سُنائی دیتی ہے۔

علامہ اقبال کا سب سے بڑا رول یہ رہا ہے کہ اُنھوں نے حرکت اور عمل کی تعلیم دی۔ عمل کو کسوٹی بنایا۔ کہتے ہیں: "عمل سے زندگی بنتی ہے جنت بھی جہنم بھی" ترقی اور کامیابی کا یہی ایک وسیلہ ہے۔ اور ترقی پذیر ملکوں کے لیے جس میں ہندوستان بھی شامل ہے۔ اقبال کے نغموں سے زبردست تحریک ملی۔ ہم میں ایک نیا جوش اور ولولہ پیدا ہوا۔ اور اسی کی آج ہمیں سب سے زیادہ ضرورت ہے۔ مایوسی و نامرادی، ناکامی و بیزاری ہمارے لیے مہلک ہیں اسی لیے وہ للکارتے ہیں۔

کچھ کام نہیں بنتا بے جرأتِ رندانہ

اقبال کا پیغام میں نے عرض کیا، محبت کا پیغام ہے۔ امن اور دوستی کا۔ اگر آج ہمارے ملک میں مذہب کے نام پر جو کچھ ہو رہا ہے وہ بہت خطرناک ہے۔ اِس وقت ہمیں اتحاد اور سالمیت کی سب سے زیادہ ضرورت ہے ورنہ بقول اقبال:

نہ سمجھو گے تو مٹ جاؤ گے اے ہندوستاں والو
تمہاری داستاں تک بھی نہ ہوگی داستانوں میں

جناب ممنون حسن خان

دارالاقبال بھوپال میں اقبال کا ورودِ مسعود

میں حیدرآباد اقبال اکادمی کے فاضل اراکین، خاص طور پر عالمی سمینار کے عالی مرتبت صدر جناب عابد علی خاں صاحب کا ممنون کرم ہوں کہ انھوں نے اس تاریخ ساز عالمی اقبال سمینار میں شریک ہونے کی عزت عطا فرمائی اور یہ نادر موقع فراہم کیا کہ میں حضرت علامہ اقبال کی بھوپال میں اُن چند فیضانی صحبتوں کا ذِکر کروں جن میں اُن کے کفش بردار کی حیثیت سے مجھے حاضر رہنے کی سعادت حاصل ہوئی۔

اقبال نے بھوپال کو "دارالاقبال بھوپال" کہا ہے۔ بھوپال کو یہ سعادت حضرت علامہ کے قیام بھوپال کے تعلق کی وجہ سے نصیب ہوئی۔ اس تعلق کی بناء پر اور اُن لافانی عظیم نظموں کی بدولت جو حضرت علامہ نے بھوپال میں تخلیق کی تھیں، بھوپال کا نام عالمی اَدب کی تاریخ میں سنہرے الفاظ میں لکھا جائے گا۔

یوں تو بھوپال مدتِ دراز سے علم و ادب کا گہوارہ رہا اور بھوپال کے نامور عالموں، ادیبوں اور شاعروں نے بڑے کارہائے نمایاں انجام دیئے۔ لیکن جب حضرت علامہ کے مبارک قدم بھوپال کی اس مَردم خیز زمین پر پڑے تو اُن کی برکت سے اُس کا اقبال پوری طرح چمکا اور اس اقبال مندی کی بدولت سرزمینِ بھوپال ایک نہایت روشن ستارے کی طرح ہندوستان کے اُفق پر جگمگانے لگی۔ فیض کے الفاظ میں ؎

"سنسان راہیں خلق سے آباد ہو گئیں"
"ویران میکدوں کا نصیبہ سنور گیا"

اللہ کی دین ہے جسے دے میری خوش نصیبی ملاحظہ فرمایئے کہ جب بھی حضرت علامہ نے بغرض علاج بھوپال میں قیام فرمایا مجھے اُن کی خدمتِ گرامی میں بطور ایک سفتہ گوش حاضر رہنے کا شرف حاصل رہا اور میں نے اُن کی قلندرانہ ادائیں اور سکندرانہ جلال اُن کا سوز اور اُن کی حقیقت بین نگاہ اور ان کی شعری کاوش کو اپنی آنکھوں سے دیکھا۔ یہ عزت مجھے میرے محسن سید والا گہر سرسید ثانی ڈاکٹر راس مسعود کی بدولت حاصل ہوئی تھی جن کا میں بھوپال میں معتمد خاص تھا اور جن کی ہدایت کے مطابق میں اُن باتوں کو لکھ لیا کرتا تھا جو اقبال کی مجلسوں میں ہوتی تھیں۔

"اپنی مہتاب سے تابندہ تر" زندگی کے آخری ایام میں جب اقبال ۱۹۳۵ء اور ۱۹۳۶ء کے درمیان تین بار بھوپال بغرض علاج تشریف لائے اور ریاض منزل اور شیش محل میں قیام فرمایا۔ اُن ہی کے اپنے الفاظ میں وہ آلام اور مصائب میں گرفتار تھے۔ ایک طرف خطرناک علالت اور دوسری طرف ہر طرح کے تفکرات۔ راس مسعود کو ان باتوں کا شدید احساس تھا۔ راس مسعود ہی ایک ایسے واحد شخص تھے جو اقبال سے کھل کر بات کر سکتے تھے۔ اقبال کی خطرناک بیماری اور اُن کے آلام اور مصائب کے پیش نظر اہم سوال یہ تھا کہ اگر حضرت علامہ کو اقتصادی تفکرات سے جلد از جلد کسی حد تک نجات نہ دلائی گئی تو وہ اس عظیم الشان کام کو قدرے سکونِ قلب کے ساتھ کس طرح انجام دے سکیں گے جو اُن کے ذہن میں تھا۔ یعنی قرآنِ حکیم کے متعلق وہ کتاب جس کو وہ عالم انسانیت کی خدمت میں بطور اپنے آخری تحفے کے پیش کرنا چاہتے تھے۔ نواب حمید اللہ خاں اور سید راس مسعود اچھی طرح جانتے تھے کہ اس وقت سارے عالم اسلام میں اقبال ہی وہ دانائے راز تھے جو کتابِ زندہ کی حکمت لایزال کو فلسفۂ جدید کی روشنی میں دنیا کے سامنے پیش کر سکتے تھے۔ اقبال اس کتاب کو لکھنے کے لیے بہت بیچین تھے۔

آخرکار حضرت علامہ نے نواب حمید اللہ خاں کی پیشکش منظور فرمائی. پانچ سو روپیہ ماہوار کا یہ علمی وظیفہ یکم جون ۱۹۳۵ء سے جاری ہوا تھا اور ۲۰ / اپریل ۱۹۳۸ء کو ختم ہوگیا. اس قلیل رقم کے علاوہ حضرت علامہ نے اور کوئی مالی مدد کسی سے بھی لینا منظور نہیں فرمایا تھا. اقبال نے اس دوران باوجود اپنی علالت کے کتاب مذکور کا کچھ خاکہ تیار کر لیا تھا. اس سلسلے کے دو ایک نوٹس انھوں نے مجھے شیش محل میں لکھوائے بھی تھے. کچھ مخطوطات کو دیکھنے کے لیے وہ مشرق وسطیٰ اور کیمبرج بھی جانا چاہتے تھے لیکن بیگم اقبال کی وفات اور اپنی مسلسل علالت کی وجہ سے وہ ہندوستان سے باہر تشریف نہ لے جا سکے اور آخرکار ۲۱ / اپریل ۱۹۳۸ء کو انتقال فرما گئے.

اقبال بغرض علاج تین بار بھوپال تشریف لائے. پہلی بار انھوں نے ریاض منزل میں سید راس مسعود کے ساتھ قیام فرمایا تھا اور دوسری اور تیسری بار اُن کا قیام شیش محل میں رہا تھا. اپنی علالت اور اپنے علمی اور شعری کاوشوں کے باوجود جس میں وہ علاج کے اوقات کو چھوڑ کر مشغول رہتے تھے، حضرت علامہ بھوپال میں ہر اُس شخص سے ملتے تھے جو اُن کی خدمت میں حاضری دیتا تھا. بھوپال میں میرے ساتھ وہ کئی بزرگوں اور عالموں کے مزارات پر فاتحہ خوانی کے لیے تشریف لے گئے. ڈاکٹر عبدالرحمٰن بجنوری کی قبر پر فاتحہ پڑھنے کے بعد وہ دیر تک خاموش کھڑے رہے. مجھ سے فرمایا

"اگر بجنوری کو اللہ عمر دراز عطا کرتا تو وہ اپنی خداداد قابلیت
سے دنیائے علم و ادب میں انقلاب پیدا کر دیتا."

بھوپال میں چونکہ میں اقبال کی خدمتِ اقدس میں حاضر رہتا تھا، میں ان کی الہامی صحبتوں میں بھی برابر موجود رہتا تھا، میں نے اُن کی زبانِ مبارک سے تقریباً اُن تمام نظموں کو سُنا جو انھوں نے بھوپال میں اپنے قیام کے دوران تخلیق فرمائی تھیں. سید راس مسعود ہی ایسے واحد شخص تھے جو اُن سے ان نظموں کو سُنانے کی فرمائش کر سکتے تھے، وہ ان کو اقبال کہہ کر مخاطب کرتے تھے. اس سے زیادہ میری خوش

قسمتی اور کیا ہوسکتی تھی کہ چند اشعار حضرت علامہ نے مجھے بھی لکھوائے تھے جس کا ذکر آگے آرہا ہے۔ یہ دیکھ کر سید راس مسعود نے اقبال سے کہا تھا "اقبال یہ لڑکا تو تمہارا ایکرمیان بنتا جارہا ہے۔"

حضرت علامہ کی فیضانی صحبتوں میں وہ سب نامی گرامی حضرات شامل ہوتے تھے جو ان کی مزاج پرسی کے لیے باہر سے بھوپال آتے تھے۔ مثلاً ڈاکٹر ذاکر حسین ڈاکٹر عابد حسین، سیدین صاحب، ڈاکٹر ہادی حسن، ڈاکٹر ظفرالحسن، مولوی عبدالحق، سرتیج بہادر سپرو، محترمہ سروجنی نائیڈو، مسٹر غلام محمد، علامہ سید سلیمان ندوی مولانا شوکت علی وغیرہ۔

اب دو تین فیضانی صحبتوں کا حال سنیئے۔ ریاض منزل میں اقبال نے ایک محفل میں اپنی وہ نظم سنائی جس کا عنوان ہے "سلطانی" اس نظم کا ایک شعر ہے۔

خودی کو جب نظر آتی ہے قاہری اپنی
یہی مقام ہے کہتے ہیں جس کو سلطانی

راس مسعود اس شعر کو بار بار پڑھنے لگے اور فلسفۂ خودی پر گفتگو شروع ہوگئی جس میں عابد حسین اور سیدین نے نمایاں حصّہ لیا۔ آخر میں اقبال نے اپنا ایک اور شعر پڑھا۔ ؎

دلبری بے قاہری جادو گری است
دلبری با قاہری پیغمبری است

ریاض منزل شہر سے ذرا باہر نہایت پُر فضا مقام پر واقع ہے اس کوٹھی کے بالکل سامنے بھوپال کا بڑا تالاب ہے۔ ایک رات اقبال ریاض منزل میں رونق افروز تھے۔ سر راس مسعود، میں اور علی بخش اُن کی خدمت میں حاضر تھے۔ علامہ اس رات بہت شگفتہ موڈ میں تھے فرمایا۔

"بھوپال بہت خوبصورت شہر ہے۔ حسن سے لُطف اندوز ہونے کے لیے حقیقت میں نظر کی ضرورت ہے۔"

پھر کافی دیر تک خاموش رہنے کے بعد دو شعر مجھے لکھوائے اور پھر سید راس مسعود

کو وہ نظم پوری سُنائی جس کا عنوان ہے "نگاہ" اور جس کا آخری شعر ہے۔

نگاہ ہو تو بہائے نظارہ کچھ بھی نہیں
کہ بکتی نہیں فطرت جمال و زیبائی

بھوپال سے متعلق اقبال کی اس نظم نے تاریخِ ادب میں بھوپال کو اُسی طرح امر بنا دیا جس طرح گوئٹے نے ویمر کو بنایا ہے۔

سید راس مسعود نے بھوپال میں کالی داس کے ڈراموں کو اُردو میں ترجمہ کرانے کا کام شروع کرایا تھا۔ ایک طرح کی سنسکرت اکادمی بنائی گئی تھی۔ سب سے پہلے میگھ دوت کا ترجمہ کیا جا رہا تھا۔ ایک دن ریاض منزل میں بڑے بڑے پنڈت اور شاستری جمع تھے۔ حضرت علامہ بھی تشریف فرما تھے۔ سنسکرت سے اُردو میں ترجمے کی مشکلات کا ذکر چھڑ گیا۔ سر راس مسعود کی فرمائش پر میں نے حاضرینِ جلسہ کو علامہ کی وہ نظم سنائی جس کا عنوان ہے "آفتاب"۔ علامہ نے فرمایا "شاستری جی تو یہی کہیں گے کہ یہ گایتری منتر نہیں ہے کیوں کہ گایتری کے سنسکرت الفاظ کا اردو میں ترجمہ کرنا تقریباً ناممکن ہے"۔ پھر فرمایا "اس نظم کے بعض الفاظ پر تو میرے لیے کُفر کا فتویٰ صادر کر دیا گیا۔ راس مسعود نے قہقہہ لگایا اور علامہ کا یہ مصرع پڑھا ہے

"زاہدِ تنگ نظر نے مجھے کافر جانا"

ایک دن صبح کے وقت اقبال شیش محل کے سامنے والے میدان میں ٹہل رہے تھے۔ اس تاریخی میدان کے چاروں طرف مساجد ہیں۔ میں علامہ کے ساتھ تھا۔ یکایک علامہ بہت بے چین نظر آئے۔ فرمایا اندر چلو۔ شیش محل میں پہنچ کر وہ اپنے پلنگ پر بیٹھ گئے اور کافی دیر تک بالکل خاموش رہنے کے بعد یہ دو شعر لکھوائے۔

یہ سحر جو کبھی فردا ہے کبھی ہے امروز
نہیں معلوم کہ ہوتی ہے کہاں سے پیدا

وہ سحر جس سے لرزتا ہے شبستانِ وجود
ہوتی ہے بندۂ مومن کی اذاں سے پیدا

جب راس مسعود تشریف لائے تو میں نے علامہ کی موجودگی میں اُن کو یہ اشعار سنائے. راس مسعود نے کہا۔ "یہ حقیقت ہے لیکن افسوس اب تو اذاں کی صرف رسم باقی رہ گئی ہے اور پھر اقبال کا یہ شعر پڑھا.

تری نماز میں باقی جلال ہے نہ جمال
تری اذاں میں نہیں ہے مری سحر کا پیام

۴ر اپریل ۱۹۳۶ء کو جب اقبال شیش محل میں مقیم تھے میں صبح کے وقت حسبِ معمول اُن کی خدمتِ اقدس میں حاضر ہوا فرمایا

تم اچھے آگئے مجھے تمہارا انتظار تھا. رات میں نے مسعود کے دادا سید احمد خاں کو خواب میں دیکھا. اُنھوں نے مجھ سے کہا. میں حضور رسالت مآبؐ کی خدمتِ اقدس میں اپنی صحت کے لیے عرضداشت پیش کردں. میری آنکھ کھل گئی. میری زبان پر یہ شعر تھا.

با پرستارانِ شب دارم ستیز
باز روغن در چراغِ من بریز

میں نے اُسی وقت حضور رسالت مآبؐ کی خدمت میں لبطور نذرانۂ عقیدت اشعار لکھنا شروع کر دیا" یہ کہہ کر وہ خاموش ہو گئے. میں نے اُن کو اتنا بے چین کبھی نہیں دیکھا تھا. عجب کیفیت طاری تھی. اُن کی پیشانی پر پسینے کی بوندیں تھیں کافی دیر تک بالکل خاموش رہنے کے بعد اُنھوں نے مجھ سے فرمایا. میرے پاس بیٹھ جاؤ اور جو میں بولتا جاؤں لکھتے جاؤ. انھوں نے مجھ سے کئی اشعار لکھوائے. وہ بہت آہستہ آہستہ نہایت کمزور آواز میں اشعار بول رہے تھے. ایسا معلوم ہوتا تھا کہ نور کی بارش ہو رہی ہے. اشعار خود بخود نازل ہو رہے ہیں. پھر اُن کی آواز تقریباً بند ہو گئی اور وہ اس قدر روئے کہ رُخسار آنسوؤں سے تر ہو گئے. کافی دیر کے بعد فرمایا." اب اس وقت تم جاؤ اور جو کچھ تم نے

لکھا ہے اُس کو میرے سرہانے رکھ دو۔"

ایک دن شیش محل میں سید راس مسعود، عابد حُسین، سید ین، شعیب قریشی اور یہ خاکسار علامہ کی خدمت میں حاضر تھے عظمتِ آدم کا ذکر چھڑ گیا۔ علامہ نے آنکھیں نیم وا کرتے ہوئے کہا۔" انسان کی منزل تو منزلِ کبریا ہے"۔ اس پر راس مسعود نے اقبال کا یہ شعر پڑھا۔ ؎

شعلۂ درگیر زد بر خس و خاشاکِ من
مرشدِ رومی کہ گفت منزلِ ما کبریاست

عابد حُسین نے کہا فاؤسٹ نے بھی ابلیس سے یہ پیمان کیا تھا کہ اگر میں کسی لمحے کو مخاطب کر کے کہوں کہ ٹھہر جا تو، کتنا حسین ہے تو تجھے اختیار ہے کہ مجھے طوق و سلاسل میں جکڑ کر قعرِ مذلت میں ڈھکیل دے۔ راس مسعود نے پھر علامہ کا یہ مصرع پڑھا۔

سرِ منزل نہ دارم کہ بمیرم از قرارے

اقبال نے کہا مسعود تم کو تو میرے بہت سے فارسی اشعار یاد ہیں۔

غرض کس کس بات کا ذکر کروں یہ داستان تو بہت طویل ہے۔ یہ تو میرے عشق کا قصہ ہے جو ایک دفتر میں بھی سما نہیں سکتا۔

اقبال کے دَورانِ قیامِ بھوپال ان کی نشستوں میں بڑی عالمانہ باتیں ہوتی رہتی تھیں۔ خودی اور بے خودی، عشق اور عقل، تصوّرِ زمان و مکاں حیات اور مرگ، جبر اور اختیار، حکومت اور ریاست، بندہ اور خدا غرض اس طرح کے عظیم مسائل زیرِ بحث آتے تھے۔ علامہ زیادہ تر تو خاموش رہتے لیکن اپنی ناسازیِ طبع کے باوجود وہ جب اِن مسائل کے بعض اہم نکات آہستہ آہستہ، بہت دھیمی آواز میں بیان کرتے تو ان کے علم کا اندازہ لگانا کم از کم میرے لیے ناممکن تھا۔ راس مسعود ان کی باتوں کو سُن کر اقبال ہی کا یہ شعر ان کو سنایا کرتے تھے۔

خرد افزود مرا درسِ حکیمانِ فرنگ
سینہ افروخت مرا صحبتِ صاحب نظراں

۳۱ جولائی ۱۹۳۷ء کو بھوپال میں سید والا گہر سر سید ثانی سر راس مسعود کا انتقال ہو گیا۔ اُن کے جسدِ خاکی کو حسن محمد حیات صاحب اور میں نے علیگڑھ لے جا کر یونیورسٹی مسجد میں سر سید اور سید محمودؒ کی قبروں کے درمیان دفن کیا۔ راس مسعود کی رحلت کا اقبال کو ناقابلِ بیان رنج ہوا۔ اقبال نے ۷ اگست ۱۹۳۷ء کو مجھے حسبِ ذیل خط لکھا۔

ڈیر ممنون

مسعود مرحوم کے کتبۂ مزار کے لیے میں نے حسبِ ذیل رُباعی انتخاب کی ہے۔

نہ پیوستم دریں بستاں سرا دل
نہ بندِ این و آں آزادہ رفتم
چو بادِ صبح گردیدم دمے چند
گلاں را رنگ و آبے دادہ رفتم

یہ رباعی میں نے اپنے کتبۂ مزار کے لیے لکھی تھی۔ لیکن تقدیرِ الٰہی یہ تھی کہ مسعود مرحوم مجھ سے پہلے اِس دُنیا سے رخصت ہو جائے حالاں کہ عمر کے اعتبار سے مجھ کو اُن سے پہلے جانا چاہیئے تھا اس کے علاوہ رُباعی کا مضمون مجھ سے زیادہ اُن کی زندگی اور موت پر صادق آتا ہے۔
لیکن اگر ایک ہی مطلع اُن کے سنگِ مزار پر لکھنا ہو تو مندرجہ ذیل شعر میرے خیال میں بہتر ہوگا۔

اے برادر من ترا از زندگی دادم نشاں
خواب را مرگِ سبک داں مرگ را خوابِ گراں

باقی خیریت ہے مسعود کا غم باقی رہے گا جب تک میں باقی ہوں۔ میرے پہلے خط کا مفصل جواب دیجیئے۔

محمد اقبال

اقبال نے سنگِ مزار کے سلسلے میں سیدین کو بھی لکھا۔ طے یہ کیا گیا کہ رباعی سنگِ مزار پر کندہ کرائی جائے۔

۲۳ر اگست ۱۹۳۷ء کو اقبال نے مجھ کو پھر ایک مکتوب ارسال فرمایا جس کا اقتباس حسبِ ذیل ہے:

"مسعود مرحوم کی وفات پر جو اشعار میں نے لکھے تھے وہ آج میں نے رسالہ "اردو" میں چھپنے کے لیے حیدرآباد دکن بھیج دیئے ہیں۔ مدیر رسالہ مولوی عبدالحق مسعود نمبر نکالنے والے ہیں۔ آپ کو یہ رسالہ بھوپال میں مل جائے گا۔ خود بھی پڑھیئے اور لیڈی مسعود کو بھی سنائیے۔"

اس تاریخی نوحہ کا صرف ایک شعر پیش ہے۔

زوالِ علم و ہنر مرگِ ناگہاں اس کی
وہ قافلے کا متاعِ گراں بہا مسعود

میری خوش بختی اور ان کی غریب نوازی ملاحظہ فرمائیے کہ شاعرِ مشرق دانائے راز اقبال مجھ پر بے حد شفقت فرماتے تھے۔ اُن کو میرے مستقبل کی بہت فکر تھی۔ ۱۹ر اپریل ۱۹۳۸ء کو یعنی اپنے انتقال سے دو روز قبل تک حضرت علامہ نے مجھ ناچیز کو یاد رکھا۔ میرے نام اُن کا یہ خط اُن کا آخری خط تھا۔ اس کے بعد اُنھوں نے کسی کو کوئی خط نہیں لکھا۔

تقریباً پچیس ۲۵ سال سے میں اس کوشش میں تھا کہ بھوپال میں اقبال کی یادگار قائم کرائی جائے۔ آخر کار رب العزت کی درگاہ سے یہ دُعا قبول ہوئی۔ بھوپال میں اقبال کے شایان یادگاریں قائم کی گئی ہیں۔ اس کام میں بھوپال کے ایک لائق فرزند جناب عزیز قریشی ایم پی نے نمایاں حصہ لیا۔ حکومت مدھیہ پردیش کی اس ادب نواز سیکولر پالیسی کی جس قدر تعریف کی جائے وہ کم ہے۔ اس سیکولر حکومت کے سابق وزیراعلیٰ جناب ارجن سنگھ صاحب نے یہ احکام جاری کئے تھے کہ شیش محل کے سامنے والے میدان کا نام اقبال

میدان رکھا جائے۔ بھوپال ڈولپمنٹ اتھارٹی کے ذریعہ اس میدان کو ایک نہایت حسین کلچرل پارک تعمیر کرا کے وہاں ایک شاندار اقبال میموریل تعمیر کرایا جائے۔ اقبال ادبی مرکز قائم کیا جائے اور اس مرکز کو شیش محل کے وہ کمرے دیئے جائیں جن میں اقبال نے قیام فرمایا تھا۔ مدھیہ پردیش کے موجودہ ادب نواز وزیر اعلیٰ شری موتی لال وورا نے اقبال کی یادگاروں کی ان اسکیموں کو اپنے سیکولر اور ادب نواز ذہنیت کا بہترین مظاہرہ کرتے نہایت عمدگی کے ساتھ مکمل کرایا ہے۔ اقبال میدان اور اس کا میموریل، ہندوستان میں اقبال کی نہایت شاندار یادگار ہے اور ہندوستان اور بیرون ہندوستان کے لوگ بھوپال آکر اس کی زیارت کر رہے ہیں اور اس قومی یک جہتی کے سنگم کی تعریف کر رہے ہیں۔

مدھیہ پردیش کے موجودہ ادب نواز وزیر اعلیٰ شری موتی لال وورا نے میری درخواست پر ایک آل انڈیا اقبال ایوارڈ بھی منظور فرمایا ہے جو پچاس ہزار روپے سالانہ کا ہے۔ اُن کی قومی یک جہتی کی کوشش کا یہ ایک اور شاندار ثبوت ہے۔

ہماری مرکزی اور صوبائی حکومتوں کے سیکولر کردار کا یہ جیتا جاگتا مظاہرہ تاریخ ادب میں سنہرے الفاظ میں لکھا جائے گا۔

ڈاکٹر گیان چند جین

اقبال کا منسوخ اردو کلام

ہر تخلیق کار خوب سے خوب تر کی تلاش میں اپنی تخلیقات میں اصلاح و ترمیم کا عمل جاری رکھتا ہے۔ اشاعت سے پہلے یہ مشق عام ہے۔ شاذ اشاعت کے بعد مختلف ایڈیشنوں میں بھی اس کے شواہد نظر آجاتے ہیں۔ اقبال کی شعری تخلیقات بیشتر صورتوں میں پہلے رسالوں میں شائع ہوئیں بعد میں انھیں مجموعوں میں مدون کیا گیا۔ رسالوں کی جو نظمیں اور غزلیں اصلاح سے نہیں سنور سکتی تھیں اِنھیں یک قلم مُسترد کر دیا گیا۔ یہ عمل ۱۹۰۸ء تک زیادہ فعال رہا چنانچہ اس دور تک کی نصف سے زیادہ تخلیقات کو متداول کلام کی بزم سے باہر رکھا گیا اس طرح بانگِ درا اقبال کی تخلیقات کا پہلا حصہ نہیں بلکہ ان کے کلام کا پہلا انتخاب ہے۔ اردو کے بڑے شعراء میں غالب اور اقبال ہی ایسے ہیں جنھوں نے اپنے کلام پر اس سختی سے نظر ڈالی کہ جتنا باقی رکھا تقریباً اسی قدر منسوخ کر دیا۔ اولادِ معنوی کو سپردِ عدم کرنا دل پر پتھر رکھ کر ہی ممکن ہے۔ اقبال نے کتنی جگر داری کے ساتھ یہ قربانی کی۔

جن چیزوں کو بانگِ درا میں جگہ دی گئی ان کے رسالوں والے نقشِ اول میں وسیع تبدیلیاں کیں۔

کہا جاتا ہے کہ بانگِ درا کی اشاعت سے قبل اقبال اپنا کلام کسی بیاض میں یکجا نہ رکھتے تھے۔ سید عبدالواحد معینی نے باقیاتِ اقبال طبع اول کے پیش لفظ میں یکم جنوری ۱۹۵۲ء کو لکھا۔

"مدتوں علامہ مرحوم کا یہ دستور رہا کہ جب کوئی نظم لکھتے تو اس کو کسی رسالے میں

اشاعت کے لیے بھجوا دیتے یا کسی دوست کو دے دیتے۔ جب علامہ کو پہلے کلیات کے شائع کرنے کا خیال آیا تو جو نظمیں بآسانی دستیاب ہو سکیں یا جو ان کو یاد تھیں صرف وہی نظمیں اس میں شامل کر دی گئیں۔

گویا منسوخ کلام محض اس وجہ سے حذف ہوا کہ بانگِ درا کی ترتیب کے وقت وہ ان کی نظر اور ذہن سے اوجھل تھا۔ یہ بات تسلیم نہیں کی جا سکتی۔ باقیاتِ اقبال کے بعد محذوفات کا دوسرا مجموعہ 'رختِ سفر' ہے۔ اس کے مرتب محمد انور حارث کا دیباچہ ۱۵ جنوری ۱۹۵۲ء کا ہے۔ انھوں نے حذف کی بہتر تاویل کی ہے۔

"انھوں (اقبال) نے محسوس کیا کہ ان کے اپنے نظریۂ تربیت و طینت، سیاسی اغراض و مقاصد اور زاویہ ہائے فکر و نگاہ میں تجربات کی کشمکش اور حوادث کی آمیزش سے کچھ ایسا تغیر واقع ہوا تھا کہ جس کے پیشِ نظر سابقہ خیالات و احساسات کو تمام و کمال منظرِ عام پر لانا اقتضائے خلوص و نیک نیتی کے منافی تھا۔"[1]

اور اس سلسلے میں انھوں نے اشارہ کیا ہے کہ نیچرل اور قومی نظموں کو چھوڑ کر انھوں نے ملت کی بیداری کی نظموں کو ترجیح دی۔

مولانا غلام رسول مہر نے سرودِ رفتہ (۱۹۵۹ء) کے مقدمے میں نظموں کے حذف کی اور بہتر تاویل کی ہے۔

۱. اقبال نے ان نظموں کو اولاً اس وجہ سے اپنے مستند مجموعۂ کلام میں شامل کرنا پسند نہ فرمایا کہ جس زمانے میں بانگِ درا مرتب ہوئی، شعر و سخن کے باب میں ان کا معیار بہت بلند ہو چکا تھا اور یہ نظمیں اس معیار پر پوری نہ اترتی تھیں۔ بندش اور اسلوبِ بیان کے سلسلے میں وہ بڑے ہی سخت تھے۔

۲. اقبال صرف انھیں نظموں کو محفوظ رکھنے پر رضامند تھے جو تعلیم و تربیت کے لحاظ سے کائناتِ انسانیت کے لیے مفید ہو سکتی تھیں یعنی جو ان کے خاص پیغام خاص تعلیم اور حقائقِ حیات کی حامل تھیں جن کے ذریعہ سے انسان اپنے حقیقی وظائف

---

[1] رختِ سفر طبع دوم نومبر ۱۹۷۷ء کراچی میں نقشِ اول کا پیش لفظ

و مقاصد بہتر طریق پر بجا لانے کے اہل بن سکتے تھے۔ جو بھی موضوع، فکر و خیال اور ترتیب و ترکیب کے لحاظ سے اس میزان میں پوری نہ اُترتی تھیں، انھیں محفوظ رکھنے کے لیے وہ تیار نہ تھے۔ (ص ۸ - ۷)

پھر کی یہ دونوں تاویلیں درست ہیں۔ اقبال نے نہ صرف وہ نظمیں اور غزلیں حذف کیں جو معیارِ فن پر پوری نہیں اُترتی تھیں بلکہ نظموں اور غزلوں کے وہ متفرق اشعار بھی حذف کر دیئے جن پر زبان و فن کے اعتراضات کیے گئے تھے۔ دوسری وجہ اس سے بھی زیادہ اہم ہے۔ متعدد نظمیں اس لیے ترک کر دی گئیں کہ وہ ان کے بعد کے نظریات سے ہم آہنگ نہ تھیں۔

انھوں نے عطیہ فیضی کے نام ایک خط مورخہ ۷ر جولائی ۱۹۱۱ء میں اپنے کلام کی اشاعت کے سلسلے میں لکھا۔

"میری سب سے بڑی دقت یہ ہے کہ میں اشاعت کے لیے کون سی نظموں کا انتخاب کروں۔ گزشتہ پانچ چھ سال کے دوران میں نظمیں زیادہ تر پرائیویٹ نوعیت کی رہی ہیں اور میرا خیال یہ ہے کہ پبلک کو ان کے پڑھنے کا کوئی حق نہیں ہے۔ ان میں سے بعض کو تو میں نے کلیتہً تلف کر دیا ہے اس ڈر سے کہ کہیں کوئی انھیں چُرا کر نہ لے جائے اور شائع نہ کر دے۔"

اقبال کے منسوخ کلام کے مرتبین نے عموماً اور سرود رفتہ کے مرتب مولانا غلام رسول مہر نے خصوصاً یہ اعتذار جواز پیش کیا ہے کہ جس کلام کو شاعر نے قلم زد کر دیا، اسے منظرِ عام پر کیوں لایا جائے۔ غالب کے منسوخ کلام کی اشاعت کے بعد کسی قسم کے جواز کی ضرورت باقی نہیں رہی۔ ہاں ناقدینِ اقبال پر اتنی تحدید لازم آتی ہے کہ وہ منسوخ کلام کی بنا پر شاعر پر کوئی اعتراض نہ کریں۔ اس سے بازپرس نہ کریں، اس کو سامنے رکھ کر اس کے فکر و فن اور پیغام کو دھندلا کر نہ دیکھیں۔

اقبال کے محذوف کلام میں نظمیں بھی ہیں، غزلیں بھی۔ مکمل تخلیقات بھی حذف کی گئیں اور نظموں اور غزلوں کے اجزا بھی، جو ایک دو شعر سے لے کر تخلیق کے بیشتر حصے تک کے ہیں۔ ان پر نظر ڈالنے سے دو باتیں صاف ہو جاتی ہیں۔

۱. کئی طول طویل نظمیں منسوخ کی گئیں جس کے معنی یہ ہیں کہ وہ شعوری انتخاب کی زد میں آئیں۔ ایسا بعض دوسری نظموں اور غزلوں کے ساتھ بھی رہوا ہوگا۔

۲. بعض محذوف نظمیں، اور نظموں سے بڑھ کر غزلیں، اتنی اچھی ہیں کہ انہیں حذف کرنے کی واحد وجہ یہی ہو سکتی ہے کہ بانگِ درا کی تدوین کے وقت وہ شاعر کے ذہن و نظر سے اوجھل تھیں۔

بیشتر نظموں اور غزلوں اور متفرق اشعار کے قلم انداز کرنے کی وجہ قیاس کی جا سکتی ہے لیکن متعدد دوسری صورتوں میں کوئی معقول توجیہ نہیں آ سکتی۔ ذیل میں تنسیخ کے عمل کی وجوہ پر غور کیا جاتا ہے۔ چونکہ مضمون نگار فن کار کے دل میں نہیں جھانک سکتا، اس کے تخلیقی عمل کے ارتقاء اور اس کی ترجیحات کا عرفان نہیں رکھتا اس لیے ضروری نہیں کہ اس کی توجیہ شاعر کے واقعی عندیے کو پیش کرتی ہو۔ دوسرے قارئین اور ناقدین ان کے حذف کی کوئی دوسری وجہ قیاس کر سکتے ہیں۔

انجمن کشمیری مسلمانان لاہور کا پہلا جلسہ فروری ۱۸۹۶ء میں ہوا۔ اس میں اقبال نے ایک نظم فلاحِ قوم پڑھی جس میں خود کو کشمیری قوم سے وابستہ کیا۔ انھیں دنوں انجمن میں کشمیر سے متعلق نو قطعات پڑھے۔ بعد میں ان سب کو خارج کر دیا کیونکہ ان سے علاقائیت کی بو آتی تھی۔

نوجوانی کی دو نظموں میں جنسی رنگ ہے۔ ایک کا عنوان 'عیش جوانی' ہے۔ یہ صفدر مرزا پوری کے مجموعے نیچرل شاعری میں شامل ہے۔ مجموعہ پر سنہ اشاعت نہیں دیا لیکن لکھنؤ یونیورسٹی لائبریری میں یہ ۱۹۲۴ء میں خریدا گیا۔ نظم عیشِ جوانی میں وصل کا بیان نواب مرزا شوق کی مثنویات کی طرح عریاں ہے مثلاً

ضد ہم آغوشی، شوقِ نیم جامہ کو ادھر
اور ادھر محوِ تغافل نازِ حسنِ پردہ دار

تامل ہوتا ہے ایسی نظم کو علامہ سے منسوب کرتے ہوئے لیکن در ایامِ جوانی چونکہ افتد دانی۔ یہ نظم ان کی حیات میں ایسے مجموعے میں شائع ہوئی جس میں ان کی چھ نظمیں ہیں۔ اس نظم کو نوادرِ اقبال اور باقیاتِ اقبال میں شامل کیا گیا۔

دوسری نظم "ہم نچوڑیں گے دامن" "کشمیری گزٹ" ستمبر ۱۹۰۱ء میں شائع ہوئی اس میں بھی جوشِ شباب بے قرار ہے۔ اس کا ایک مصرع یہ ہے ع

یہ قامت یہ عارض، یہ سینہ، یہ جوبن

ظاہر ہے کہ ان نظموں کو تو نظری ہونا ہی تھا۔

منسوخات میں نہایت طویل نظمیں وہ ہیں جو انجمنِ حمایتِ اسلام کے جلسوں میں پڑھی گئیں اور بہت مقبول ہوئیں۔ وہ یہ ہیں۔

نالۂ یتیم ۲۴ فروری ۱۹۰۰ء (۱۰۵ شعر)۔ دردِ دل یا یتیم کا خطاب ہلالِ عید سے ۲۴ فروری ۱۹۰۱ء (۱۵۱ شعر) اسلامیہ کالج کا خطاب پنجاب کے مسلمانوں کو ۲۳ فروری ۱۹۰۲ء (۹۹ شعر)۔ ابرِ گہر بار یا فریادِ امت، یکم مارچ ۱۹۰۳ء (۱۴۸ شعر)۔ جملہ ۵۰۳ اشعار

اقبال کی شاعرانہ عظمت اور شہرت کا پہلا سنگِ میل ان کی نظم نالۂ یتیم ہے۔ کیا وجہ ہے کہ بعد میں وہ اسے آثارِ ماضی کے طور پر برقرار رکھنے کو بھی رضامند نہ ہوئے۔ غلام رسول مہر سرودِ رفتہ کے مقدمے میں لکھتے ہیں۔

"انجمنِ حمایتِ اسلام کی ابتداء چونکہ یتیم خانے کی بنیاد سے ہوئی تھی اس لیے یہ موضوع اس کے سالانہ جلسوں میں شاعروں، واعظوں اور خطیبوں کے لیے بطورِ خاص مستحقِ توجہ ہوگا" ص ۲۵۔

فنی اعتبار سے مجھے نالۂ یتیم میں کوئی سقم نہیں دکھائی دیتا۔ اس میں چستی اور پختگی ہے۔ اس کے ترک کی وجہ اس کا موضوع ہو سکتا ہے۔ نظم کا منتہا کیا ہے؟ یتیموں کے لیے چندہ مانگنا اور وہ بھی پیغمبرِ اسلام کی زبانی۔ آنحضرتؐ کی زبان سے ایسے مصرعے کہلائے ہیں۔

ع بل کے اک دریا سخاوت کا بہانا چاہیئے

ع کام بے دولت تہہ چرخِ کہن چلتا نہیں

ع آبرو میری یتیمی کی تمہارے ہات ہے

غالبًا بعد میں اقبال نے اس موضوع کو اپنے شایانِ شان نہ سمجھا اور نظم کو خارج کر دیا یہی وجہ اس موضوع کی دوسری نظم کے حذف کی ہے۔ دردِ دل یا یتیم کا

خطاب ہلالِ عید سے منسوخ نظموں میں سب سے طویل ہے۔ شاعرانہ اعتبار سے یہ نالۂ یتیم سے کہیں بہتر ہے۔ جس طرح بیوہ کے مسئلے پر حالی کی نظم مناجاتِ بیوہ اردو میں سرِفہرست ہے اسی طرح یتیم کے حالِ زار پر دردِ دل اردو کی بہترین نظم ہے۔ اس میں صریحاً چندہ طلب نہیں کیا گیا۔ آخری بند میں اشارۃً قوم سے کہا گیا ہے۔

ہاتھ اے قوم! مہرباں ہے ترا
ابر ہے کس کے گلستاں کے لیے

اس ترکیب بند کے کئی بند رسالوں میں الگ سے مکمل نظم کے طور پر شائع ہوئے ظاہر ہے کہ مصنف ہی نے بھیجے ہوں گے۔ وہ بند حسبِ ذیل ہیں۔

ہلالِ عید ع۔ اے مہِ عید بے حجاب ہے تو
میں کیا ہوں ع۔ ستمِ گوشِ باغباں ہوں میں
شام کی آمد ع۔ مصرِ ہستی میں شام آتی ہے
مفلسی ع۔ ہاتھ اے مفلسی صفا ہے ترا
دنیا ع۔ چمنِ خار خار ہے دنیا

یہ نظمیں حرمِ اقبال کے کئی مجموعوں میں بھی ہیں۔ اس نظم میں متعدد اشعار نہایت شاعرانہ ہیں۔ بالکل سمجھ میں نہیں آتا کہ اقبال نے اس نظم کو کیوں عاق کر دیا۔ یتیم کے موضوع پر مجوب ہونے کی کوئی ضرورت نہ تھی۔ بھلا ہو محققین کا کہ انھوں نے اس نظم کو ڈھونڈھ نکالا۔

ترکیب بند اسلامیہ کالج کا خطاب پنجاب کے مسلمانوں کو، میں گیارہ گیارہ اشعار کے نو بند ہیں اس میں بھی چندے کا مطالبہ ہے۔

ع میری دیواروں کو چھو جائے جو اکسیر عطا
ع ابرِ بن کر تم جو اس گلشن پہ گوہر بار ہو
ع دام تو سونے کا بنوا لے تو آسکتا ہوں میں

لیکن یہ اس کا سب سے نمایاں پہلو نہیں۔ اس کا مرکزی خیال یہ ہے کہ پنجاب کے مسلمانو! علم حاصل کر کے غرناطہ و بغداد کا سماں پیدا کر دو۔ شاید اقبال نے

اس نظم کے بعض مصرعوں کو اپنے بعد کے مسلک کے خلاف پایا ہو۔

ع تیغ کے بھی دن کبھی تھے، اب قلم کا دور ہے

ع فکرِ دیں کے ساتھ رکھنا فکرِ دُنیا بھی ضرور

اس نظم میں بار بار پنجاب کا ذکر آتا ہے۔ شاید اقبال نے خود کو پنجاب کی دکالت تک محدود بند کرنا چاہا ہو۔ یہ نظم شاعرانہ اعتبار سے دردِ دل سے ہلکی نکلی ہے لیکن اس میں ملی جذبات پہلی دو نظموں سے زیادہ نمایاں ہیں۔

حمایتِ اسلام کے جلسوں میں پڑھی جانے والی آخری اہم محذوف نظم ابرِ گوہر بار یا فریادِ اُمت ہے کہا گیا ہے کہ یہ نظم عاشقانہ فریاد کے رنگ میں ہے ایسا کہنا اس امر کا اعتراف ہے کہ اس میں نظم کا در ولبت ہے ہی نہیں۔ ترکیب بند کے ۱۲ بندوں میں سے بیشتر غزل کی طرح ہیں جن کا ہر شعر معنوی اعتبار سے آزاد ہے اور جن کا موضوع عشقیہ متغزلانہ ہے۔ اس طویل نظم کا ایک بند دُعا کے عنوان سے بانگِ درا میں محفوظ کر لیا گیا۔ اسے بھی ایک ٹیپ دار غزل سمجھنا چاہیے۔ اس نظم میں ایسے ایسے تغزل بیز اشعار ہیں۔

زاہدِ تنگ نظر نے مجھے کافر جانا
اور کافر یہ سمجھتا ہے کہ مسلماں ہوں میں

کیا کہوں، بے خودیِ شوق میں لذت کیا ہے
تو نے دیکھا نہیں، زاہد! کبھی غافل ہو کر

عشق کا تیر قیامت تھا الٰہی توبہ
دل تڑپتا ہے مرا طائرِ بسمل ہو کر

عشق کی راہ میں اک سیر تھی ہر منزل پہ
نجد کا دشت، کہیں مصر کا بازار آیا

کوئی دیکھے تو ترے عاشقِ شیدا کا مزاج
حور سے کہتا ہے، چھیڑا نہ کرو تم مجھ کو

نظم کے عشقیہ انداز کے علاوہ اس کی تنسیخ کی دوسری وجہ یہ ہے کہ یہاں فریاد

اُمت کے معنی اُمت سے خلاف فریاد ہو کر رہ گئے ہیں۔ اس میں واعظوں، دولت مندوں، رہنماؤں اور عام طور سے سبھی ابنائے قوم پر سخت تنقید ہے۔

واعظوں میں یہ تکبّر کہ الٰہی توبہ
اپنی ہر بات کو آوازِ خدا کہتے ہیں!
قوم کو قوم بنا سکتے ہیں دولت والے
یہ اگر راہ پہ آجائیں تو پھر کیا کہنا
فرقہ بندی سے کیا راہ نماؤں نے خراب
ہائے ان مالیوں نے باغ اُجاڑا اپنا

اس نظم میں فرقہ بندی، تعصب اور خانہ جنگی کے خلاف جو کچھ لکھا گیا ہے کیا یہ قومِ مسلم کی اندرونی فرقہ بندی کا ذکر ہے یا ملک کی مختلف ملتوں کی فرقہ پرستی کا۔ چونکہ اس نظم کے آخری چند بندوں میں سبھی کی شکایت کی گئی ہے، شاید اسی لیے علامہ نے اسے خارج کرنا مناسب سمجھا۔ کیا اچھا ہوتا کہ وہ اس میں سے انتخاب کر کے چار پانچ غزلیں تیار کر لیتے۔

ابتدائی دور میں بعض نظمیں خصوصی موقعوں پر فرمائشی انداز میں لکھی گئیں۔ ان میں شعریت نہیں، محض نظم نگاری ہے۔ ان میں یہ تین محذوف نظمیں نمایاں ہیں۔

۱۔ خدا حافظ۔ منشی محبوب عالم کے سفرِ یورپ پر الوداعی نظم۔ ۲۵ مئی ۱۹۰۰ء
۲۔ پنجۂ فولاد۔ ۱۹۰۱ء میں اس نام کے اخبار کے اجرا پر۔
۳۔ دین و دنیا۔ ۲۲ فروری ۱۹۰۲ء

۵۴ اشعار کی آخرالذکر نظم انجمنِ حمایتِ اسلام کے جلسے میں پڑھی گئی۔ یہ ایسی ہلکی پھلکی غیر سنجیدہ طنزیہ نظم ہے جو اقبال کے شایانِ شان نہیں۔ اقبال کے پورے کلام میں یہی ایک نظم ہے جسے میں قلم زدنی سمجھتا ہوں۔ ایسی نظم کو انجمن حمایتِ اسلام کے جلسے میں نہیں پڑھنا چاہیے تھا۔

انتخاب کی زد میں آنے والا ایک موضوع انگریز پرستی کی نظمیں ہیں۔ وہ یہ ہیں:

۱۔ اشکِ خوں۔ ۲۲ جنوری ۱۹۰۱ء کو ملکہ وکٹوریہ کا انتقال ہوا۔ دو تین دن

کے اندر لاہور میں ایک تعزیتی جلسہ ہوا جس میں اقبال نے ۱۱۰ اشعار کا مرثیہ رشکِ خوں کے نام سے پڑھا۔ مرثیہ کو مردوں کی تعریف کہا گیا ہے۔ اس نظم میں بھی وکٹوریہ کو بھرپور خراجِ عقیدت پیش کیا گیا ہے۔ وکٹوریہ بذاتِ خود نیک خاتون تھیں لیکن برطانیہ کے آئین کے مطابق جو کچھ ان کے نام پر کیا جاتا تھا اس کی ذمہ داری حکومت کی ہوتی تھی۔ وکٹوریہ کی حکومت کو سراہنا دراصل برطانوی حکومت کو داد دینا ہے۔ مرثیے میں اس قسم کے شعر ہیں:

اے ہند تیرے سر سے اٹھا سایۂ خدا
اک غم گسار تیرے مکینوں کی تھی، گئی
برطانیہ تو آج گلے مل کے ہم سے رو
سامانِ بحر ریزیٔ طوفاں کیے ہوئے

یہ اسی برطانیہ کی ملکہ کا عہد ہے جس کے دوران ۱۸۵۷ء کے مظالم ہوئے تھے۔ اس مرثیے کے سلسلے میں مولانا غلام رسول مہر بجا طور پر لکھتے ہیں۔
"۱۹۰۱ء میں ملک کے سیاسی افکار و تصورات کا جو رنگ، جو انداز اور جو اسلوب تھا اسے جانچنے کے لیے کسی پندرہ سال بعد کا یا آج کا پیمانہ استعمال کرنا . . . غیر مناسب ہوگا. . . . . . اس زمانے میں ملک کی عام جماعتوں اور قوموں کا طریقِ فکر و نظر وہ نہ تھا جو بعد میں اختیار کر لیا گیا"۔

۲. خیر مقدم۔ انجمنِ حمایتِ اسلام کے ۱۹۰۲ء کے جلسے میں گورنر پنجاب اور انگریز ڈائرکٹر تعلیمات آئے تو ان کی شان میں ایک مختصر قصیدہ پڑھا۔

وہ کون زیب دہِ تختِ صوبۂ پنجاب
کہ جس کے ہاتھ نے کی قصرِ عدل کی تعمیر
مگر حضور نے ہم پر کیا ہے وہ احسان . . . . . .

۳. ہمارا تاجدار۔ ۱۹۱۱ء میں جارج پنجم کی تخت نشینی پر تین اشعار
۴. پنجاب کا جواب۔ ۱۹۱۸ء میں سر مائیکل او ڈائر گورنر پنجاب کی فرمائش پر ایک جنگی مشاعرہ ہوا جس میں اقبال نے نو بند کا مسدس پڑھا۔ اس میں بار بار

اپنی دنیا کا اِدعا کیا ہے۔ اقبال سے چار سال قبل ۱۹۱۴ء میں چکبست نے جنگِ عظیم کی حمایت میں ایک نظم لکھی تھی "قوم کے سورماؤں کو الوداع" جس کا یہ مصرع مشہور ہے۔ ع

ہاں دلیرانِ وطن دھاک بٹھا کر آنا

دراصل اقبال کی اس عہد کی حکومت پرستی کی چند نظمیں وقت کا تقاضا تھیں۔ کوئی دوسرا شاعر ہوتا تو وہ بھی لکھنے میں تامل نہ کرتا۔ اقبال نے لکھیں تو وہ موردِ الزام نہیں۔ انھوں نے انھیں مجموعے میں نہیں لیا۔ درست کیا۔

اقبال نے بعض نظموں یا متفرق شعروں میں اہلِ اقتدار کی مدح کی ہے۔ مذکورہ بالا نظمیں "خیر مقدم" اور "ہمارا تاجدار" اسی نوع کی تھیں۔ نواب محمد بہاول خان والیٔ بہاولپور کی تخت نشینی پر ۱۹۰۳ء میں ایک قصیدہ لکھا۔ اس میں ۴۹ شعر ہیں۔ نواب کو یادگارِ عمِ پیغمبر کہا۔ وہ قومِ مسلم کی اُمید گاہ تھے۔

آستانہ جس کا ہے اس قوم کی اُمید گاہ

تھی کبھی جس قوم کے آگے جبیں گسترِ زمیں

لیکن اپنی تمام قوم نوازی کے باوجود نواب صاحب بانگِ درا میں جگہ نہ پا سکے۔ جون ۱۹۰۸ء میں انھوں نے عطیہ فیضی کی بہن نازلی بیگم آف جنجیرہ کے البم میں چار مزاحیہ اشعار لکھے ع

اے کہ تیرے آستانے پر جبیں گستر قمر

عطیہ بیگم سے اُنسِ قلبی کے باوجود

ان کی بہن کی توصیف کے اشعار مسترد کر دیئے گئے۔

۱۹۰۵ء میں انھوں نے یورپ جاتے ہوئے ایک غزل لکھی جو دکن ریویو ستمبر ۱۹۰۵ء میں شائع ہوئی۔ اس میں ایک شعر تھا۔

نہ قصد ہو مرے اشعار کی گراں کیونکر

پسند اِن کو وزیرِ نظام کرتے ہیں

نومبر ۱۹۰۵ء میں یہی غزل ایک خط کے ساتھ اخبارِ وطن لاہور کے ایڈیٹر کو بھیجی تو اس میں سے یہ شعر حذف کر دیا۔

بانگِ درا میں بھی یہ غیر حاضر ہے۔ وزیر نظام سے مراد مہاراجہ سر کشن پرشاد ہیں۔ ۱۹۱۰ء میں اقبال حیدر آباد گئے تو مہاراجہ نے ان کی بہت تواضع کی۔ اس کے شکریے میں اقبال نے ایک قصیدہ نما نظم حیدر آباد دکن لکھ کر مخزن جون ۱۹۱۰ء میں شائع کی۔ اس کا مقطع تھا۔

شکریہ احساں کا اے اقبال لازم تھا تجھے
مدح پیرائی امیروں کی نہیں میرا شعار

بانگِ درا میں اس کی تشبیب میں سے ابتدائی نو اشعار، 'نمودِ صبح' کے عنوان سے برقرار رکھے گئے۔ گریز اور مدح کے ۳۰ اشعار منسوخ کر دیئے گئے۔

رموزِ بے خودی کا ایک نسخہ نظامِ دکن کو بھیجتے وقت چند مزاحیہ اشعار 'خطاب بہ تاجدارِ دکن' کے عنوان سے لکھے تھے' وہ متداول کلام میں شامل نہیں کئے گئے۔ اکبر الہ آبادی، مولانا محمد علی اور مولانا گرامی کی وفات پر فارسی میں جو مختصر مرثیے لکھے تھے، حیرت ہے کہ ان تک کو فارسی مجموعوں میں شرفِ بار نہیں ملا۔ شکریے اور مرثیوں کی نظموں کو ایک بار شائع کر کے پھر انھیں منسوخ کر دینا کچھ زیادہ ہی خود احتسابی ہے۔

اقبال کا ذہنی ارتقاء وطن پرستی سے ملت پرستی کی طرف کو ہوا۔ ان کے ابتدائی کلام میں قوم پرستی نیز مذہبی ہم آہنگی کے جو اشعار اِتنے شدید تھے کہ اُن کے بعد کے مسلک پر وار کرتے تھے انھیں خارج کر دیا گیا۔ دو چار مثالیں۔

نظم ہمالہ کے ایک بند میں ہندو دھرم کی توصیف تھی

وہ اصولِ حق نمائے نغمۂ ہستی کی صدا
روح کو ملتی تھی جس سے لذتِ آبِ بقا

اگلے بند میں ایک مصرع تھا ع

تیرے ہر ذرّے میں ہے کوہِ المپس کی فضا

یونان میں کوہِ المپس دیوتاؤں کا مسکن مانا جاتا تھا۔ اقبال نے ہندوستان کے ہر ذرّے کو دیوتاؤں کا مسکن قرار دیا۔ یہ دونوں بند منسوخ کر دیئے۔

نظم صدائے درد کا درد ہندوستان کے مختلف فرقوں کے نفاق کی وجہ سے ہے۔ اس نظم کا وہ بند خارج کر دیا جس میں اس نفاق کی وجہ سے شاعر ہندوستان سے ہجرت کرکے وسط ایشیا چلا جانا چاہتا ہے۔ اس بند میں ایسے دلشگاف اشعار بھی ہیں۔

ہم نے یہ مانا کہ مذہب جان ہے انسان کی
کچھ اسی کے دم سے قائم شان ہے انسان کی
رنگِ قومیت مگر اس سے بدل سکتا نہیں
خونِ آبائی رگِ تن سے نکل سکتا نہیں

ظاہر ہے حکیم ملت اس قسم کے اشعار کیونکر برقرار رکھ سکتے تھے۔ نظم ایک آرزو سے بھی اس نوع کے اشعار مسترد کر دیئے۔

شمشاد گُل کا بیری، گُل یاسمن کا دشمن
ہو آشیاں کے قابل، یہ وہ چمن نہیں ہے
اپنوں کو غیر سمجھوں اس سرزمیں میں لاکر
میں بے وطن ہوں میرا کوئی وطن نہیں ہے

جنوری ۱۹۰۳ء میں نظم "سید کی لوحِ تربت" شائع کی۔ اس وقت اقبال حُب الوطنی سے اتنے سرشار تھے کہ سید کی زبانی ملت پرستی کی نہیں قومی ہم آہنگی کی تلقین کرائی۔ اس کے چند مصرعے یہ ہیں۔

ع دیکھو اپنوں میں نہ پیدا ہو کہیں بیگانگی
ع گالیاں دینا کسی کو دین کی خدمت نہیں
ع کیا مزا رکھتی ہے ابنائے وطن کی فکر بھی

از شرابِ حُبِ ہم جنسانِ خود مستانہ باش
شعلۂ شمعِ وطن را صورتِ پروانہ باش

اس آہنگ کے تمام اشعار قلم زد کر دیئے گئے۔ انجمن حمایتِ اسلام میں ۱۹۰۴ء میں طویل نظم تصویرِ درد پڑھی۔ اس میں بھی امتیازِ وطن سے متعلق کئی اشعار خارج کیے۔

ہوائے امتیازِ ملت و آئیں کی موجوں نے
غضب کا تفرقہ ڈالا ترے خرمن کے دانوں میں

تعصب نے مری خاکِ وطن کو گھر بنایا ہے
وہ طوفاں ہوں کہ میں اس گھر کو ویراں کرکے چھوڑوں گا

اگر آپس میں لڑنا آج کل کی ہے مسلمانی
مسلمانوں کو آخر نامسلماں کرکے چھوڑوں گا

مثلاً اول نظم میں وطن پرستی کے اشعار اب بھی موجود ہیں لیکن جہاں امتیازِ ملل کے خلاف برملا کہا تھا اس پر خطِ تنسیخ کھینچ دیا۔

ہندوستانی بچوں کا قومی گیت، میں سے وہ بند خارج کر دیا جس میں بدھ مت مسیحیت اور اسلام سب کو ایک صف میں کھڑا کر دیا تھا۔

گوتم کا جو وطن ہے، جاپان کا حرم ہے
عیسیٰ کے عاشقوں کا چھوٹا یروشلم ہے
مدفون جس زمیں میں اسلام کا حشم ہے

نظم 'نیا شوالہ' میں تو ہندو دستی سے آگے بڑھ کر ہندو دیّت کا رنگ آگیا تھا۔ اس کے منسوخ اشعار میں کہتے ہیں کہ سونے کی ایک مورتی بنا کر اسے ہر دوارِ دل میں بٹھا دیں۔ اس دیوتا سے من کی مرادیں مانگیں۔ گلے میں زنّار اور ہاتھ میں تسبیح ہو۔ اس صنم کے ماتھے پر ہندوستان لکھ دیں۔ وغیرہ۔ گویا وطن پرستی کو بُت پرستی بنا دیا ہے۔ نصف سے زیادہ اشعار پر مشتمل یہ پورا جزو قلم زد کر دیا گیا۔ ڈاکٹر وحید قریشی اپنے طویل مضمون، 'اقبال اور نظریۂ وطنیت'، میں کہتے ہیں!

اس میں وطن کی پرستش کے لیے ہندو روایات اور ذخیرۂ الفاظ سے کام لیا گیا تھا۔ بعد میں اصل نظم سے کئی شعر حذف کر کے اسے بانگِ درا میں شائع کیا گیا اور ہندوانہ فضا کو مختصر کر دیا گیا۔ دیوی دیوتاؤں کے تلازمات بھی کم کر دیئے گئے۔[1]

---

[1] ڈاکٹر وحید قریشی: اقبال اور نظریۂ وطنیت، مجلۂ تحقیق (فنون) پنجاب یونیورسٹی

روزگارِ فقیر جلد دوم ص ۳۱۸ ۔ ۳۱۷ پر ایک بغیر عنوان کی چھ شعروں کی نظم ہے جو ظاہراً شیخ اعجاز احمد کی بیاض سے نقل کی گئی ہے۔ معلوم نہیں یہ کبھی کسی رسالے میں شائع ہوئی کہ نہیں۔ بعد میں یہ باقیاتِ اقبال طبع سوم میں اسے اس کے ابتدائی الفاظ کی بناء پر 'نوعِ انساں کی محبت' کے عنوان سے چھاپا گیا۔ اس میں مذہب سے اوپر اٹھ کر پوری نوعِ انساں کی محبت کا درس دیا ہے۔

نوعِ انساں کی محبت میں ہے مذہب کا کمال
امتیاز کا سۂ شیخ و برہمن میں نہیں
خاک اگر ناپاک بھی چھونے سے ہو جائے تو کیا
پاک ہے جو چیز وہ آب و گلِ تن میں نہیں

افسوس کہ انسان دوستی کی اتنی ارفع نظم جو ملت اور وطن سے بلند تر ہے اقبال کے بعد کے مسلک کی وجہ سے گردن زدنی کر دی گئی۔

۱۹۱۱ء میں اُنھوں نے عطیہ فیضی کو لکھا تھا کہ وہ پرائیویٹ نوعیت کی نظموں کو پبلک کے سامنے نہیں لانا چاہتے۔ اُن کی مُراد عشقیہ نظموں سے تھی لیکن کچھ اور بھی نظمیں، ہیں جو ذاتی قسم کی تھیں محذوف کر دی گئیں مثلاً

۱۹۰۲ء میں ان کے دوست منشی سراج الدین نے غالباً اہلیہ اقبال کے لیے چار انگوٹھیاں بھیجی تھیں۔ شکریے میں نظم 'شکریۂ انگشتری' بھیجی گئی جو مجموعے میں شامل نہیں کی گئی۔ ادبی اعتبار سے یہ تھی بھی ہلکی۔ مئی ۱۹۰۲ء میں ان کی نظم 'سوز نظموم' شائع ہوئی۔ یہ قادیانی جماعت کے پیغام بعیت کے جواب میں تھی۔ اس نظم میں صاف دو حصے ہیں جو دو مختلف ہیں۔ بعد میں اقبال نے پہلے حصے کو یکسر قطع کر دیا اور دوسرے حصے کے بھی کئی اشعار منسوخ کر کے بقیہ کو 'عقل و دل' کے عنوان سے بانگِ درا میں جگہ دی۔ جولائی ۱۹۰۲ء میں بارہ مولا کے خواجہ صمد کے بیٹے کے انتقال پر والد کی جانب سے مرثیہ لکھا۔ یہ بھی قلم زد ہوا۔ علامہ کے بڑے بھائی شیخ عطا محمد جولائی ۱۹۰۳ء میں بلوچستان میں ایم ای ایس میں ایس ڈی او تھے۔ وہ کسی فوجداری مقدمے میں ملوث ہو گئے۔ اقبال کے لیے یہ دورِ ابتلا تھا۔

انھوں نے دوسری کوششوں کے ساتھ ساتھ حضرت خواجہ نظام الدین اولیاء کی جناب میں ایک منظوم درخواست برگِ گُل یا ایک دردمند دل کی عرض کے عنوان سے لکھ کر بھیجی۔ اس میں بڑی رقت اور دل سوزی سے خواجہ کو جنابِ مدفونِ یثرب کی قسم دلائی گئی تھی کہ مجھے اس مصیبت سے رہائی دلائیے۔ یہ نظم متداول کلام میں نہیں کیونکہ ولایت جاتے ہوئے وہ درگاہِ حضرت محبوب الٰہی پر گئے اور نظم التجائے مسافر پڑھی۔ بعد میں اس کے بہت سے اشعار محذوف ہوئے جن میں وہ بھی ہیں جن میں بھائی کی ابتلا میں خواجہ کی دست گیری کی طرف اشارہ تھا۔ یہ شعر بھی ساقط ہوا۔

بھلا ہو دونوں جہاں میں حسن نظامی کا
ملا ہے جس کی بدولت یہ آستاں مجھ کو

قیامِ یورپ کے آخری دور میں اُنھوں نے کئی عشقیہ نظموں میں اپنی وارداتِ قلبی کو صفحۂ قرطاس پر اتارا۔ روزگارِ فقیر جلد دوم ص ۳۴۴ تا ۳۴۶ پر ایک نظم ہے، پیشکش بہ .....، نام کی جگہ نقطے لگا دیئے ہیں جیسے ..... کی گود میں بلی دیکھ کر، بس کیا تھا۔ یہ نظم اس زمرے کی اچھی نظموں میں سے ہے جسے اقبال نے پرائیویٹ نوعیت کی کہا تھا۔ یہ حذف کے قابل نہ تھی۔

روزگارِ فقیر میں بیاضِ شیخ اعجاز احمد سے لے کر جو مکمل منسوخ نظمیں اور غزلیں دی ہیں اُن کا اس سے پہلے کہیں پتا نہیں چلتا۔ غالباً وہ پہلے کبھی شائع نہیں ہوئیں۔ اِن میں ایک گروہ بچوں کی حسبِ ذیل چھ نظموں کا ہے۔

جہاں تک ہوسکے نیکی کرو۔ چاند اور شاعر۔ محنت۔ بچوں کے لیے چند نصیحتیں۔ گھوڑوں کی مجلس۔ شہد کی مکھی۔

یہ سب باقیاتِ اقبال طبعِ سوم میں لے لی گئی ہیں۔ اقبال نے انگریزی سے ماخوذ کرکے ایک نظم "ایک گائے اور بکری" لکھی تھی۔ بالکل اسی مفہوم کی اُن کی طبع زاد نظم گھوڑوں کی مجلس ہے۔ بقیہ پانچ نظمیں بچوں کے لیے خالص ناصحانہ ہیں۔ سمجھ میں نہیں آتا کہ انھیں کیوں منسوخ کیا گیا۔ ان میں "بچوں کے لیے چند نصیحتیں" نام کی نظم بطورِ خاص نہایت قابلِ قدر ہے۔

اب چند متفرق محذوف نظموں کو لیجئے۔ اِن میں سے بیشتر کا زمانہ معلوم نہیں۔ ان کے فکر و فن کے معیار سے تاثراتی طور پر ان کے عہد کا قیاس کیا جا سکتا۔

۱. شمعِ ہستی۔ ابتدا ہے ؎ اے شمعِ ہستی! اے زندگانی

یہ شمع سیریز کی سب سے پُرانی نظم ہے جو وحید الدین سلیم کے رسالہ معارف علی گڑھ بابت ستمبر ۱۹۰۰ء میں شائع ہوئی۔ بعد میں یہ اقبال ریویو، کراچی بابت جنوری ۱۹۶۵ء نیز انوارِ اقبال مولفہٴ بشیر احمد ڈار میں سامنے آتی ہے۔ اس کے حذف کی کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی۔

۲. شمعِ زندگانی ؎ اے شمعِ زندگانی! کیوں جھلملا رہی ہے؟

۱۱ شعروں کی یہ نظم محض باقیاتِ اقبال طبعِ سوم میں دی ہے۔ اس کا ماخذ نہیں بتایا گیا۔ اس میں شاعر موت کے آگے گڑگڑا کرالتجا کرتا ہے کہ مجھے دنیا میں چند روز رہنے دے، ابھی میری مسرتیں پوری نہیں ہوئیں۔

یہ موضوع اقبال کے مسلک کے بالکل خلاف ہے، اس لیے اسے برقرار رکھا ہی نہیں جا سکتا تھا۔

۳. گُلِ خزاں دیدہ۔ یہ صفدر مرزا پوری کے مجموعے نیچرل شاعری میں شامل ہے جہاں سے لے کر نوادرِ اقبال اور باقیاتِ اقبال میں شامل کی گئی۔ گُل نے پژمُردگی پہ واویلا کیا ہے جس میں کوئی گہرائی نہیں۔ اِس کے مقابلے میں بانگِ درا کی مفکرانہ نظم 'گلِ پژمُردہ' دیکھئے۔ شاید اس کے ہوتے 'گُلِ خزاں دیدہ' کو شامل کرنے کی ضرورت نہ سمجھی گئی۔

۴. شیشۂ ساعت کی ریگ۔ ۱۲ شعروں کی یہ نظم خدنگ نظر لکھنؤ ستمبر ۱۹۰۲ء میں شائع ہوئی۔ اس میں گھڑی کی ریت کو مختلف زمانوں اور مختلف دیار و طن کے خاندان سے مان لیا ہے اور اس آڑ میں فرعون، موسیٰ، مریم و عیسیٰ، ہجرتِ رسول، میدانِ کربلا اور زائرانِ بصرہ کے بارے میں سوال کر دیئے ہیں۔ شاید اس نظم کو اس لیے نظر انداز کیا ہو کہ ایک مٹھی ریت کو مختلف زمانوں اور دنیا بھر کے ریگزاروں سے کیوں کر منسوب کر دیا جائے۔

۵. ابر۔ اس عنوان کی نظم بانگِ درا میں موجود ہے لیکن اس کا جزو اعظم زمانہ جولائی ۱۹۰۵ء میں شائع ہوا۔ معلوم نہیں یہ اشعار کیوں نظر انداز ہو گئے۔

۶. مزدور کا خواب۔ مسافرات کے چاندی کی جیب آستیں والے

یہ نظم پہلی بار روزگارِ فقیر جلد دوم ص ۳۲۶ پر اور بعد میں باقیاتِ اقبال طبعِ دوم ''دم میں شامل ہوئی۔ یہ انگریزی کی ایک نظم ___ THE SLAVE'S DREAM کے انداز پر ہے۔ اچھی نظم ہے لیکن ممکن ہے یہ ابھی نامکمل ہو اور اسے شاعر آگے بڑھانا چاہتا ہو۔

۷. عورت۔ اسے محمد انور خاں کی بیاض سے لے کر میں نے شائع کر دیا۔ یہ بیاض بانگِ درا کی اشاعت سے پہلے کی ہے۔ یہ نظم بانگِ درا کی نظم 'محبت' کے انداز کی ہے، لیکن اول الذکر میں زبان کی خامیاں ہیں۔ شاید اسی لیے محذوف ٹھہری۔

۸. قطرۂ اشک۔ یہ بھی مذکورہ بالا بیاض میں ہے۔ معلوم نہیں انور خاں نے اسے کس رسالے سے لیا۔ اچھی خاصی نظم ہے۔ ممکن ہے بانگِ درا کی ترتیب کے وقت یہ علامہ کی نظروں سے اوجھل رہی ہو۔

9. قصیدہ، معراجیہ۔ اِسے مولوی عبدالرحمٰن طارق کی کتاب جہانِ اقبال سے لے کر تبرکاتِ اقبال میں شامل کیا گیا اور بعد میں باقیاتِ اقبال میں۔ محض ۱۱ شعروں کی نظم ہے لیکن نہایت پختہ۔ اس کے حذف ہونے کی وجہ یہی ہو سکتی ہے کہ یہ شاعر کی نظر سے اوجھل رہی۔

۱۰. ایک نامکمل نظم کے دو بند روزگارِ فقیر ص ۳۳۹ تا ۳۴۲ اور باقیاتِ اقبال ص ۵۳۲ تا ۵۳۵ پر ہیں۔ پہلا شعر ہے:

ترے غریبوں کو عریاں تنی کا غم ہے وہی
وہی گلہ ہے امیروں کی کج ادائی کا

اچھی پختہ لیکن نامکمل نظم ہے۔ ترکیب بند کے دوسرے بند میں ٹیپ کا شعر نہیں۔ حذف کی یہی وجہ ہو سکتی ہے۔ نظم کے اشعار غزل کی طرح ایک دوسرے سے آزاد ہیں۔ ان میں اقبال کا مخصوص رنگ تندی سے نمایاں ہے۔

۱۱. ایک ویدمنتر کا ترجمہ زمانہ اپریل ۱۹۱۹ء

۱۲. جلیانوالہ باغ امرتسر کے عنوان سے دو اشعار کی ایسی نظم جس پر بڑی بڑی نظمیں نثار کی جا سکتی ہیں۔

۱۳. بے سلطنت قوم یا جسم بے روح۔ سات شعروں کی یہ سیاسی نظم روزگار فقیر میں ۳۴۳ اور باقیاتِ اقبال میں ۴۶۴ پر ہے۔ زمانہ جولائی ۱۹۲۰ء میں شائع ہوئی۔ اچھی خاصی سنجیدہ نظم کے آخر میں یہ رمزیہ شعر لگا دیا۔

اپنی یہ احتیاط کہ بوسے پر اکتفا
اس پر بھی یہ عتاب کہ تو بدمعاش ہے

اس شعر نے پوری نظم کو نیچے کھینچ لیا اور آخر منسوخ کرا کے چھوڑا۔

۱۴. کلاہِ لالہ رنگ۔ خضرِ راہ کے بعد کی نظم ہے کیوں کہ اسے خضرِ راہ کے ایک شعر پر ختم کیا گیا ہے۔ یہ محض باقیاتِ اقبال میں نظر آئی۔ ترکوں کے ترکی ٹوپی ترک کرنے پر یہ نظم بڑی دل سوزی سے کہی گئی ہے۔ اس کے حذف کی کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی۔

۱۵. نیرنگ خیال سالنامہ ۱۹۲۸ء میں 'غریبوں کا دنیا میں اللہ والی' کے عنوان سے مخمس کے دو بند شائع ہوئے۔ یہ میرے پیشِ نظر دو قلمی بیاضوں میں بھی اضافے کے طور پر دی ہے اور باقیاتِ اقبال میں بھی۔ بڑی زبردست اشتراکی نظم ہے۔

یہ مکتب، یہ اسکول، یہ پاٹھ شالے
یہ تکیے، یہ مندر، یہ گرجے شوالے
یہ پنڈت، یہ بنیئے، یہ مُلّا، یہ لالے
یہ سب پیٹ ہیں اور ہم تر نوالے
غریبوں کا دنیا میں اللہ والی

اس میں پاٹھ شالے، گرجے، لالے پنجابی روزمرہ کی جمع ہیں۔ یہ اردو بول چال کے خلاف ہے۔ شاید اسی وجہ سے مجموعے کے شایان نہ سمجھی گئی ہو۔

اب لیجیے غزلوں کو۔ اقبال کی شاعری کی ابتداء غزل گوئی سے ہوئی۔ عرصے

تک وہ اپنے استاد داغ کے رنگ میں کہتے رہے۔ بیسویں صدی میں آہستہ آہستہ وہ اس رنگ سے ہٹ کر اپنا نیا راستہ بنانے لگے۔ داغ کے رنگ کی جملہ غزلیں متروک ہوگئیں۔ بانگِ درا میں اس رنگ کی محض ایک غزل باقی رکھی ہے۔

تمہارے پیامی نے سب راز کھولا
خطا اس میں بندے کی، سرکار! کیا تھی؟

اکتوبر ۱۹۰۴ء تک کی ایک منسوخ غزل میں اس رنگ کے اشعار ملتے ہیں۔

مری جاں! داستاں میری کلیجہ تھام کر سُننا
کہ میرے حال پر آنسو مرے دشمن کے نکلے ہیں

حیرت پہ حیرت ہے کہ رسالہ مخزن دسمبر ۱۹۰۶ء میں شائع ہونے والی ان کی ایک غزل میں اس قسم کے اشعار ہیں۔

کیوں وصل کے سوال پہ چپ لگ گئی تمہیں
دو چار گالیاں ہی سُنا دو جواب میں
آئینہ رکھ کے سامنے زلفیں سنوار تو
تیری بلا سے کوئی رہے پیچ و تاب میں

یہ داغ کے رنگ کے پست مضامین ہیں۔ ۱۹۰۶ء تک اقبال کا فن پوری طرح بالیدہ ہو چکا تھا۔ یہ غزل اس زمانے کی نہیں ہو سکتی۔ کوئی پرانی غزل چھپوا دی ہوگی۔

اقبال نے داغ کے رنگ کی غزلیں یکسر منسوخ کیں۔ عبوری دور کی غزلوں میں جو متفرق اشعار اس رنگ کے تھے انھیں بھی خارج کر دیا۔ جو غزلیں یا بعض غزلوں کے اشعار اس رنگ کے نہیں لیکن شاعرانہ اعتبار سے ساقط المعیاد ہیں انھیں بھی خارج کر دیا۔

منسوخ غزلوں کا سب سے بڑا مخزن روزگارِ فقیر جلد دوم ہے۔ اس کی بیشتر غزلیں اس سے پہلے رسالوں میں بھی شائع نہیں ہوئیں وہاں بیاضِ اعجاز احمد سے لی گئی ہیں۔ روزگار سے انھیں باقیاتِ اقبال طبعِ سوم میں نقل کیا گیا گو

ماخذ کا حوالہ نہیں دیا۔ ان میں کئی غزلیں کافی پختہ ہیں۔ بعض تو فن کی بلندی پر فائز ہیں۔ انھیں ترک کرنے کی کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی۔ زیادہ سے زیادہ یہ کیا جا سکتا تھا کہ ان کے بعض اشعار حذف کر دیے جاتے۔ ذیل میں ایسی غزلوں کی نشان دہی مطلع کے پہلے مصرع سے کی جاتی ہے۔ جن غزلوں میں مطلع نہیں، ان کے پہلے شعر کا مصرعِ ثانی درج کیا جا رہا ہے۔

۱۔ عاشقِ دیدار محشر کا تمنائی ہوا — مخزن اکتوبر ۱۹۰۲ء
۲۔ چاہیں اگر تو اپنا کرشمہ دکھائیں ہم — مخزن جنوری ۱۹۰۳ء
۳۔ پاس والوں کو تو آخر دیکھنا ہی تھا مجھے — خدنگِ نظر اگست ۱۹۰۳ء
۴۔ اب کسی کو خدا نہیں ملتا — روزگارِ فقیر ص ۳۰۸

ذیل کی غزلیں نہایت پختہ ہیں ان میں سے ایک دو کے سوا بقیہ سب روزگارِ فقیر میں پہلی بار شائع ہوئیں۔ وہاں سے یہ باقیاتِ اقبال طبعِ سوم میں شامل کی گئیں۔ ان کے حذف کی یہی وجہ ہو سکتی ہے کہ بانگِ درا کی ترتیب کے وقت یہ شاعر کے سامنے نہیں تھیں۔

۱۔ ہزار گردش رہی فلک کو مگر یہ تارے بہم رہے ہیں؛ روزگارِ فقیر جلد دوم ص ۲۵۴
۲۔ چمن ہے اپنا دلِ داغ دار لالوں کا — ص: ۲۵۵
۳۔ یہ چاندنی ہے کہ گردوں سے مے برستی ہے — ص: ۲۲۶
۴۔ انعام بٹ رہے ہیں تری جلوہ گاہ میں — ص: ۲۷۲
۵۔ اس سرزمیں کا، یارب! ہر ذرہ طور کیوں ہے؟ — ص: ۲۷۴
۶۔ عیاں ستارے ہوئے، ہویدا فلک، زمیں پیدا — ص: ۲۸۶
۷۔ آبرو چاہیے تو کر سختی خارا پیدا — ص: ۲۹۸
۸۔ کھول دروازۂ خلوت گہِ ناز اے ساقی — ص: ۳۰۲
۹۔ بنا دیا تجھے نازک تر آبگینے سے ص ۳۰۵ نیز باقیاتِ اقبال ص ۲۵۵
۱۰۔ بے بغل پر دردۂ امروز ہر فردا ترا — دو شعر — ص: ۳۰۶
۱۱۔ الٰہی! تیری دنیا میں کوئی درد آشنا بھی ہے؟ — دو شعر — ص: ۳۰۶

۱۲. کچھ نہیں کھلتا کہ میں کس کے پریشانوں میں ہوں ص : ۳۰۸

۱۳. حلقۂ زنجیر کا ہر جوہرِ پنہاں نکلا ص : ۳۰۸

۱۴. جو اس چمن سرا میں بلند آشیاں رہے ص : ۳۰۹

۱۵. اس سے گرگیا ہے ہوئے آرام ام ص : ۳۱۰

ان میں سے کوئی غزل بانگِ درا کے معیار سے فروتر نہیں۔ جہانِ اقبال سے لے کر تبرکاتِ اقبال میں دی ہوئی یہ چار غزلیں نہ صرف پختہ اور بالیدہ ہیں بلکہ ان میں اقبال کا مخصوص پیغام بہت زوردار طریقے سے پیش کیا گیا ہے۔

۱۶. چشمِ باطل پہ عیاں جوہرِ ایماں کر دے تبرکاتِ اقبال ص ۵۲

۱۷. دل ترے شوق میں جب درد سے بے تاب ہوا " ص ۵۴

۱۸. جہاں زندگی ہے وہاں آرزو ہے " ص ۵۶

۱۹. حقیقت میں روح ابر ہے زمانہ " ص ۵۷

یہی کیفیت رزاق کی کلیات اور دوسرے مجموعوں کی نعتیہ غزل

ع نگاہ عاشق کی دیکھ لیتی ہے پردۂ میم کو اٹھا کر

کی ہے کوئی وجہ نہیں کہ ایسی پختہ اور پیغامِ اقبال کی حامل غزلوں کو قلم زد کر دیا جاتا۔ صاف ظاہر ہے کہ اقبال نے اپنی "قلندرانہ بے نیازی" کے سبب کوئی بیاض نہیں بنائی تھی۔ بانگِ درا کی ترتیب کے وقت انھوں نے کلام کے جمع کرنے میں کوئی کوشش نہیں کی ورنہ کئی قابلِ قدر نظمیں اور متعدد خوشگوار و پختہ غزلیں اس طرح حلقۂ بیرونِ در کی طرح مجموعوں سے باہر نہ رہ جاتیں۔ اقبال جتنے بڑے شاعر تھے کاش اس پائے کے مدوّن بھی ہوتے۔ ۵۵

ڈاکٹر معین الدین عقیل

اقبال کے معاشی تصورات کا مذہبی پہلو

دوسری جنگِ عظیم تک دنیائے اسلام میں اشتراکیت کا مسئلہ بہت زیادہ اہمیت نہیں رکھتا تھا، لیکن بالآخر وطنی اور نسلی قومیت کی طرح اس مسئلہ نے بھی دنیائے اسلام کو بہت زیادہ متاثر کیا ہے۔ ایک حد تک موجودہ صدی میں اشتراکیت کے عروج نے خود قومیت کے تصوّر کو بھی پس پشت ڈال دیا۔ اس نظریہ نے معاشی عدل کے نام پر ایک ایسے معاشرہ کو قائم کرنے کی کوشش کی، جو رنگ و نسل در وطن اور عقیدے کی قید سے آزاد ہو اور جس میں مغربی معاشرے کی معاشی لُوٹ کھسوٹ بھی نہ ہو۔ یہ نظریہ دنیائے اسلام کے لیے مغربی استعمار سے بھی زیادہ تباہ کُن ثابت ہوا ہے۔ جن مسلمان ملکوں اور علاقوں میں یہ نظریہ برسرِ اقتدار آیا، وہاں اسلام اور مسلم ملّت کا جداگانہ وجود بتدریج ختم ہوتا جا رہا ہے۔ عرب ملکوں میں اس نظریہ کی گرفت بہت مضبوط ہوئی ہے۔ اس کا ایک بڑا سبب مغربی استعماری حکمت عملیوں میں دیکھا جا سکتا ہے اور اسے خصوصاً مسئلہ فلسطین سے شہ ملی ہے۔[۱]

---

[۱] بعض دیگر اسباب پر، جن میں سے ایک اس وقت کے دنیائے اسلام میں صنعتی معاشرہ کا نہ ہونا بھی ہے، "THE CAMBRIDGE HISTORY OF ISLAM" کے مقالہ نگاروں نے روشنی ڈالی ہے۔ جلد اول (کیمبرج، ۱۹۷۰ء) ص ۶۴۴ وغیرہ۔ [آئندہ : CHI]

عربوں کو احساس رہا ہے کہ مسئلہ فلسطین مغربی طاقتوں کے سبب پیدا ہوا ہے۔ اور اس کے حل کے لیے انھوں نے جب بھی مغربی طاقتوں سے مدد لینی چاہی، انھیں مایوسی کا سامنا کرنا پڑا۔ چنانچہ عربوں نے مغربی طاقتوں سے مایوس ہو کر اشتراکی ممالک کی سیاسی امداد کی طرف رجوع کیا۔ جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ اس امداد کے ساتھ ساتھ اشتراکی نظریات بھی ان ملکوں میں سرایت کرنے لگے۔ مغرب کے سیاسی نظریات کے زیر اثر دُنیائے اسلام میں یوں بھی سیاسی اور فکری سطح پر انقلابات رونما ہو رہے تھے۔ سیاست اور مذہب کی علیحدگی، وطنی اور نسلی قومیت کے تصوّرات اور مذہبی شعائر میں آزاد خیالی پہلے ہی راہ پا چکی تھی اور ان نظریات کی حامل متعدد تحریکیں دنیائے اسلام میں روبہ عمل تھیں، چنانچہ اشتراکیت کو بحیثیت نظریہ، عرب ممالک میں قدم جمانے کے لیے کوئی بڑی دشواری پیش نہ آئی۔ اس کے علاوہ اشتراکیت کو عرب ممالک میں سرایت کرنے کا ایک موثر عامل ان یہودیوں کے ذریعہ حاصل ہوا، جو یا تو فلسطین میں آباد تھے یا مختلف ممالک سے نکل کر فلسطین میں آباد ہو رہے تھے۔ ایک عرصہ تک عربوں نے ان اشتراکی جماعتوں میں، جو ۱۹۲۸ء کے بعد سے تقریباً ہر عرب ملک میں قائم ہو رہی تھیں، شرکت سے گریز کیا، لیکن ان نظریات اور رجحانات کے زیر اثر، جو قومیت اور لادینیت کے پردہ میں فروغ پا رہے تھے، وہ بہت عرصہ تک لاتعلق نہ رہ سکے۔[1]

روس میں بیسویں صدی کے اوائل میں، جب کہ مسلمانوں میں قومی اصلاح کی تحریکیں روبہ عمل تھیں[2] اشتراکیت کا نظریہ مسلمانوں کے درمیان رفتہ رفتہ راہ پانے

---

[1] کرک، جارج ای "A SHORT HISTORY OF THE (KIRK, GEORGE, E) MIDDLE EAST" (واشنگٹن ۱۹۴۹ء) ص ۲۵۵۔ چنانچہ دوسری جنگِ عظیم کے بعد عرب ملکوں میں رفتہ رفتہ اشتراکی نظریات کو فروغ حاصل ہونا شروع ہو گیا، خصوصاً فوجوں میں ان نظریات نے گہری جڑیں پیدا کر لیں۔ متعدد ملکوں میں فوجی انقلاب آئے اور ان انقلابات کے تحت اشتراکی اور نیم اشتراکی حکومتیں مسلمانوں پر مسلط ہو گئیں۔ اس وقت تک عراق، شام، مصر، تیونس، یمن، الجزائر، لیبیا اور سوڈان اشتراکی انقلابات کا نشانہ بن چکے ہیں۔

[2] ان کے ایک جائزے کیلئے بینگسن اور کالکو جے (ALEXANDRE BENNIGSEN - ISLAM IN THE SOVIET UNION - CHANTAL LEMERCIER - QUELQUEJAY) لندن ۱۹۶۷ء ص ۳۱-۴۸

لگا تھا۔ کیونکہ وہاں کے مسلمانوں کا پرولتاری طبقہ، جسے اشتراکی انقلاب میں بُنیادی اہمیت کا حامل سمجھا جاتا ہے، ابھی کمزور، منتشر اور غیر منظم تھا اور ساتھ ہی سیاسی اعتبار سے منظم ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا تھا۔[1] اسی طبقہ سے مسلم اشتراکیوں کا ظہور ہوا اور انھیں خصوصاً باکو، قازان اور والگا کے صنعتی علاقوں میں پھلنے پھولنے کے مواقع حاصل ہوئے۔ روس سے باہر مسلم ممالک میں اشتراکی انجمنیں سب سے پہلے تبریز (ایران) اور سالونیکا (ترکی) میں قائم ہوئیں۔[2] ۱۹۱۷ء کے انقلاب کے بعد روس اور اس سے ملحقہ ریاستوں کے مسلمانوں کا ذہین طبقہ اشتراکیت سے بالعموم نہ صرف متاثر ہوا بلکہ اس کے ایک حصہ نے اسے قبول بھی کر لیا[3] لیکن یہ سب کچھ وطنی قومیت کے تصوّر کے تحت ہوا، حقیقی معنوں میں مسلم اشتراکی کم تھے اور ان کے اثرات بھی محدود رہے[4] طبقاتی جدوجہد اور معاشی نظریات کے تعلق سے بہت کم مسلمان اشتراکیت کے قریب ہوئے۔

ترکی، وسط ایشیاء اور ایران، اشتراکیت کے نظریات سے ان روابط کے سبب آشنا ہوئے جو روس کے ہمسایہ ہونے کی وجہ سے اور بالعموم صنعتوں سے وابستہ رہنے کی وجہ سے قائم تھے۔ روس کے ان حلقوں کا بھی ان ممالک کے مسلمانوں پر اثر پڑتا رہا، جو کارل مارکس کے اشتراکی نظریات کو فروغ دے رہے تھے اور جو اپنی انقلابی تحریکوں میں مسلمانوں کو بھی بالخصوص شامل کر رہے تھے[5] چنانچہ بیسویں صدی کے اوائل تک وسط ایشیاء کے مسلم ممالک میں مسلمانوں کے درمیان کئی انجمنیں معاشی حقوق کے حصول کے لیے قائم ہوئیں، جہاں اشتراکی نظریات روبہ عمل رہے[6]

---

[1] لنڈن، ص ۴۹

[2] 〃 ص ۵۹

[3] 〃 ص ۶۱ [4] لنڈن، ص:

[5] "CHI" جلد اول، ص ۶۴۶

[6] ایضاً، ص ۶۴۷

تاتار، قازان اور باکو ایسے علاقے تھے، جہاں ایسی انجمنیں اور اشتراکی نظریات بہت فعال تھے۔ ان علاقوں میں ایران کے مسلمان بھی کپڑے اور تیل کی صنعتوں میں کام کرنے کے لیے جاتے رہتے تھے[۱] چنانچہ اشتراکی نظریات ایسے ایرانیوں کے توسط سے ایران پہنچنے لگے اور ایران میں اشتراکی جماعتیں قائم ہوگئیں[۲]۔ بیسویں صدی کے اوائل میں محمد علی شاہ کی حمایت میں روسی فوجی امداد اور پھر جارحیت کے زیرِ اثر بھی ایران میں اشتراکی رجحانات کو پھیلنے کا موقع ملا[۳]۔ بعد میں چوتھی دہائی میں تجارتی اور صنعتی امور میں ایران سے روس کے قریبی روابط استوار ہوئے[۴]۔ یہ صورتِ حال ایران کو اشتراکی نظریات سے قریب تر کر رہی تھی، لیکن مشرقِ وسطیٰ کے عرب ممالک میں جو صورتِ حال اشتراکیت کے زیرِ اثر رونما ہوئی، وہ ایران میں پیدا نہ ہو سکی۔

ترکی میں اشتراکی نظریات نوجوان ترکوں کے انقلاب ۱۹۰۸ء تک عام نہیں ہوئے تھے۔ لیکن جب انقلاب کا مرکز سالونیکا منتقل ہوا، جو ایک بڑا صنعتی مرکز تھا، تو وہاں ۱۹۰۹ء میں مزدوروں کی ایک اشتراکی انجمن بھی قائم ہوگئی[۵] اور ۱۹۱۰ء میں قسطنطنیہ میں ترکی اشتراکی جماعت کے قیام کو بھی سہارا مل گیا[۶]۔ ۱۹۲۵ء میں جب ترکی موصل کے مسئلہ پر عراق اور برطانیہ سے الجھا ہوا تھا، روس نے ترکی کی طرف دوستی کا ہاتھ بڑھایا اور بعض اُمور میں امداد و معاونت کا آغاز کیا[۷]۔

---

[۱] ایک اندازے کے مطابق ۱۹۰۵ء میں تقریباً ایک لاکھ ایرانی وسط ایشیا میں آباد تھے۔ بینگسن، تصنیف مذکور، ص ۵۹

[۲] کرک، تصنیف مذکور، ص ۲۵۹ ـ ۲۶۰، ۲۶۲، و نیز بینگسن، تصنیف مذکور، ص ۶۰

[۳] "CHI" جلد اول، ص ۶۵

[۴] بینگسن، تصنیف مذکور، ص ۶۰

[۵] کرک، تصنیف مذکور، ص ۲۶۳، ۲۶۴

[۶] کرک، تصنیف مذکور، ص ۲۶۳

[۷] "CHI" جلد اول، ص ۶۴۹، ۶۵۰

روس کے اشتراکی انقلاب سے قبل دنیائے اسلام میں اشتراکی نظریات کو عام کرنے کا سہرا روسیوں، جرمنوں، فرانسیسیوں، مصر میں انگریزوں اور انڈونیشیاء میں ولندیزیوں کے سر رہا۔ ان اقوام نے مختلف اسلامی ممالک میں اپنے اپنے طور پر اشتراکی نظریات کی توسیع کی [7] لیکن اس نظریہ نے، جو دنیائے اسلام میں اب تک بہت آہستگی سے سرایت کر رہا تھا، ۱۹۱۷ء کے روسی اشتراکی انقلاب کے بعد تیز روی اختیار کرلی [8]

ہندوستان کے مسلمان بھی، جو دنیائے اسلام کے دیگر ممالک کے مقابلہ میں ایک معتدبہ تعداد میں تھے، ان حالات اور تقاضوں سے بہت دور نہیں رہ سکتے تھے، جن سے دنیائے اسلام کے دوسرے مسلمان دوچار تھے۔ گو ان میں اشتراکیت بحیثیت نظریۂ حیات بہت زیادہ سرایت نہیں کرسکی، لیکن وہ ایک ایسے ماحول میں زندگی گزار رہے تھے، جس میں اشتراکی نظریات اور روس سے قربت اور دوستی کے جذبات عام ہونے کے بڑے امکانات موجود تھے۔ انیسویں صدی کے وسط سے روس اور برطانیہ کی چپقلش میں ہندوستانیوں کی نظریں روس کی طرف اٹھنے لگی تھیں۔ گو روس کا وسط ایشیاء کی مسلم ریاستوں اور ترکی کے ساتھ مسلم دشمنی کا رویہ ہندوستان کے مسلمانوں کے لیے ہمیشہ قابلِ اعتراض رہا، لیکن ہندو قوم پرستوں، مثلاً بال گنگا دھر تلک اور ہندو انقلابیوں، مثلاً مہندر پرتاب کے لیے روس اور اس کی فوجی طاقت برطانیہ کے خلاف جدوجہد میں بہت حوصلہ افزا اور کارگر رہی۔ چنانچہ ایسی کوششیں کی گئیں جن کا مقصد انگریزوں کے خلاف ہندوستانیوں کی جدوجہد میں روس کی حمایت حاصل کرنا تھا [9]

انقلابی تحریکوں کے دوش بدوش مزدور انجمنیں [10] اور زیرِ زمین تحریکیں ہندوستان

---

[7] تفصیلات کے لیے: "CHI" جلد اول، ص ۶۴۵، ۶۵۱

[8] اسباب اور تفصیلات کے لیے: ایضاً ص ۶۵۲، ۶۶۸ وبعدہٗ

[9] سنہا، پی بی۔ "INDIAN NATIONAL LIBERATION MOVEMENT AND RUSSIA" (دہلی، ۱۹۷۵ء) ص ۱۵۹، ۱۶۶، ۳۱۲، ۳۱۳

[10] ظفر امام: "THE EFFECTS OF THE RUSSIAN REVOLUTION ON INDIA" مشمولہ "SOUTH ASIAN AFFAIRS" عدد دوم (۱۹۶۶ء) "THE MOVEMENT FOR NATIONAL FREEDOM IN INDIA" مرتبہ ایس این مکرجی (آکسفورڈ) ص ۱۸۵ تا ۱۹۵

کے اندر اور غیر ممالک میں ہندوستان کی آزادی اور روسی حمایت کے حصول کے لیے مستعد ہوئیں مثلاً غدر پارٹی، جو روسی انقلاب کے زیر اثر سان فرانسسکو میں قائم ہوئی اور جس نے برلن سے اپنی سرگرمیوں کا آغاز کیا[۱۱] اور ۱۹۲۰ء میں ہندوستانیوں کی تحریک ہجرتِ افغانستان، جو بنیادی طور پر اسلامی نظریات سے ماخوذ تھی، لیکن بعض مہاجرین روسی انقلاب اور نظریات سے متاثر ہوکر روسی حمایت کے لیے کام کرتے رہے۔ جیسے مولانا عبید اللہ سندھی[۱۲] اس دوران روس اور ہندوستان کے درمیان رابطہ کابل اور برلن کے راستہ سے استوار رہا۔

ہندوستان میں ۱۹۱۷ء کے بعد جو سیاسی سرگرمیاں شروع ہوئیں، ان میں کہیں نہ کہیں روسی انقلاب کے اثرات تلاش کئے جاسکتے ہیں۔[۱۳]

---

[۱۱] تفصیلات کیلئے: جوش، سوہن سنگھ "HINDUSTAN GADAR PARTY" (دہلی ۱۹۷۷) ظفر امام، تصنیف مذکور، ص ۸۶، جوش، بھگوان COMMUNIST MOVEMENT IN PANJAB (لاہور سن ندارد، عکس اشاعت) ص ۵۳، ۵۴

[۱۲] ظفر امام، تصنیف مذکور، ص ۹۵، تحریک ہجرت میں روسی اثرات کی کارفرمائی کے لیے: انتونوا کے اور دیگر (ANTONOVA, K AND OTHERS) —— "A HISTORY OF INDIA" جلد دوم (ماسکو، ۱۹۷۸) ص: ۱۷۶ ونیز راقم کا مقالہ "تحریک ہجرت ۱۹۲۰ء میں ہندوستانی مسلمانوں کی ہجرت افغانستان اور اس کے اثرات" مشمولہ "علم و آگہی" (کراچی) تحریکات نمبر ۱۹۸۳ء

[۱۳] تفصیلات کیلئے: ظفر امام، تصنیف مذکور، ص ۸۷، ۸۹، اس دوران اشتراکی نظریات کو ہندوستان میں عام کرنے کیلئے جو کوشش ہوئیں، ان کا ایک اچھا جائزہ: انتونوا، تصنیف مذکور میں ہے، ص ۱۷۶، ۱۸۴، ونیز جوش بھگوان، تصنیف مذکور، ص ۴۶، ۵۱، سوویت روس کی جانب سے ہندوستان میں اشتراکیت کو پھیلانے کیلئے جو کوششیں ہوئیں، ان کیلئے: سرا، چھتر سنگھ "INDIA AND ANGLO-SOVIET RELATIONS, 1917-47" (بمبئی ۱۹۸۹ء) ص ۶۳، ہندوستان کی کمیونسٹ پارٹی کی مالی امداد کیلئے ص ۷۶، ۱۹۲۲ء میں یہ امداد ۱۲۰،۰۰۰ پونڈ تھی۔ ۱۹۲۸ء میں بمبئی میں عام ہڑتال کیلئے: ص ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۹۲۵ء سے ۱۹۳۲ء تک اس مد میں یہ رقم ۴۶ ہزار روپے و معہ ۲۵ ہزار روبل تھی تفصیلات کیلئے: پانیکر، ایس ڈی "TRADE UNIONISM IN INDIA" (بمبئی ۱۹۴۸ء) ص ۲۰۹، ۲۱۰

روس کے انقلابیوں کی جدوجہد ہندو انقلابیوں کے لیے بڑی پرکشش ثابت ہوئی چنانچہ انہی خطوط پر ہندوستان میں انقلابی تحریکیں استوار ہوئیں۔[۴] خصوصاً گاندھی نے اہنسا، ستیہ گرہ اور عدم تعاون کا اصول روسی اثرات کے تحت اختیار کیا۔[۵] ہندوستانی سیاست کو گاندھی کے عروج نے بڑی حد تک ایک عرصہ کیلئے گاندھی کا تابع بنا دیا تھا۔ لیکن بعد میں انڈین نیشنل کانگریس میں جدید تعلیم یافتہ اور نوجوان طبقہ کے بڑھتے ہوئے اثر نے جواہر لال نہرو کو ایک ممتاز اور مؤثر مقام عطا کیا۔ نہرو کو بڑی حد تک گاندھی کی جانشینی حاصل ہوئی۔ اصولوں اور مقاصد میں بھی ان دونوں میں کوئی بہت بڑا فرق اور اختلاف نہیں رہا۔ گاندھی نے روسی اثرات کا جس حد تک اظہار کیا، یہ ضرور ہوا کہ اس راہ پر نہرو نے ماسکو کے سفر ۱۹۲۷ء کے بعد زیادہ گہرائی اور مستقل مزاجی دکھائی اور کانگریس میں ایک ایسے طبقہ کی نمائندگی اور رہنمائی کی، جو اشتراکی خیالات کا پُرزور حامی ہوگیا تھا۔ نہرو نے ہندوستانی سیاست اور بالخصوص کانگریس کو اشتراکی نظریات کی غذا پہنچانے کی کوشش کی۔[۶]

ہندوستانی مسلمانوں میں نوجوان تعلیم یافتہ مہاجرین کا ایک فعال طبقہ، جو ۱۹۲۰ء میں ہندوستان سے ہجرت کر کے افغانستان اور پھر روس پہنچ گیا تھا، اشتراکی خیالات سے متاثر ہو کر ہندوستان میں اشتراکی نظریات کو عام کرنے کا

---

[۴] روس کے اشتراکی انقلاب کے ہندوستان پر اثرات کے لیے: ظفر امام، چھتر سنگھ سمرا، بھگوان جوش، انتو نوا، وغیرہ، تصانیف مذکور۔

[۵] سنہا، تصنیف مذکور ص ۲۰۹، ۲۱۱، ۲۸۱، ۳۱۳؛ عدم تشدد کا نظریہ بنیادی طور پر ٹالسٹائی کی اختراع تھا۔ ایضاً، تفصیلات کیلئے: ص ۲۷۲ - ۲۹۱

[۶] تفصیلات کیلئے، روتھرمنڈ، ڈی (ROTHERMUND, D) "NEHRU AND EARLY INDIAN SOCIALISM" مشمولہ ایس این مکرجی تصنیف مذکور، ص ۹۸ - ۱۱۱، دیگر سمرا، تصنیف مذکور، ص ۱۱۳، ۱۲۰۔

سبب بنا[۱۷] ہندوستان کے مسلمان دانش وروں میں واحد مثال مولانا عبید اللہ سندھی کی تھی [۱۸] جنھیں ابتدائی مرحلہ پر براہ راست روسی اشتراکیت کے قریب ہونے کا موقع ملا۔ ۱۹۲۰ء میں انھوں نے روس کا دورہ کیا۔ وہ اس بات کے قائل ہو گئے تھے کہ خدا کے تصور کے ساتھ اشتراکیت ہی معاشی انصاف فراہم کرسکتی ہے [۱۹] ان کے علاوہ مولانا حسرت موہانی اور قاضی نذرالاسلام بھی، کم و بیش اشتراکی رجحانات کے عارضی یا مستقل اثرات کا اظہار کرتے [۲۰] لیکن انھوں نے یا ایسے دیگر مسلمانوں نے مولانا سندھی کی طرح اسے نظام فکر کے طور پر اختیار نہیں کیا۔ ان کے علاوہ ایسے اکابر، جنھوں نے اشتراکیت کو ضروری اہمیت دے کر اس پر بھرپور تنقید کی، ان میں اقبال کے دور تک محض اقبال ہی کا نام سب سے ممتاز اور اہم ہے۔

اقبال نے زندگی کے ہر مرحلہ میں معاشی مسائل کو اہمیت دی ہے۔ ان کی علمی و ادبی کاوشوں میں ۱۹۰۳ء میں سب سے پہلے معاشیات پر [۲۱] ان کی تصنیف

---

[۱۷] تفصیلات کے لیے: انتو لوا، تصنیف مذکور، ص ۶، ۷، ۹، ۱۷؛ جوش، بھگوان، ص ۵۱-۵۲

[۱۸] ان کی متعدد تحریریں، بالخصوص ان کے خود نوشت حالات زندگی، مشمولہ خطبات و مقالات، مرتبہ محمد سرور (لاہور، ۱۹۷۰ء) و نیز محمد سرور، "افادات و ملفوظات مولانا عبید اللہ سندھی" (لاہور، ۱۹۷۲ء) ص ۵۴، ۶۰، ۱۸۵، ۳۰۷؛ ظفر امام، تصنیف مذکور، ص ۹۵؛ عزیز احمد "ISLAMIC MODERNISM IN INDIA AND PAKISTAN" (آکسفورڈ، ۱۹۶۶ء) ص ۱۹۶، ۲۰۱

[۱۹] "خطبات" (لاہور، سن ندارد) ص ۲۰، ۲۱، و نیز سعید احمد اکبر آبادی "مولانا عبید اللہ سندھی اور ان کے ناقد" (لاہور، ۱۹۴۶ء) ص ۲۵۴

[۲۰] حسرت موہانی کیلئے: احمر لاری "حسرت موہانی، حیات اور کارنامے" (گھورکھپور، ۱۹۷۳ء) ص ۱۱۳، ۱۱۶؛ جوش، بھگوان، تصنیف مذکور، ص ۶۸۔ ۶۹، نذرالاسلام کیلئے: ظفر امام، تصنیف مذکور، ص ۹۵، ۹۶

[۲۱] اردو میں بلکہ ایک محتاط اندازے کے مطابق انگریزی میں بھی کسی اور ہندوستانی کی کوئی کتاب منظر عام پر نہیں آئی تھی۔ انور اقبال قریشی، مقدمہ علم الاقتصاد، (کراچی، ۱۹۶۱ء) ص ۱۲

"علم الاقتصاد" منظرِ عام پر آئی. اس میں معاشیات کے اہم مسائل کو واضح اور مؤثر طریقہ سے سلجھایا گیا تھا۔ اس تصنیف سے اندازہ ہوتا ہے کہ اقبال نے اس مضمون کا مطالعہ کرنے میں خاصی عرق ریزی سے کام لیا تھا اور اس میں اس قدر دسترس حاصل کر لی تھی کہ وہ رائج الوقت نظریوں پر ناقدانہ نظر ڈال سکیں۔[۳۲] چنانچہ اس انداز نظر کا اظہار ان کے عہد میں رُونما ہونے والے معاشی مسائل اور ان پر ان کی مفکرانہ آراء سے ہوتا ہے۔ وہ سمجھتے تھے کہ جو قومیں اپنے تمدنی اور اقتصادی حالات سے غافل رہیں ان کا کیا حشر ہوا ہے اور وہ اس بات پر زور دیتے تھے کہ اگر ہندوستانیوں کو دنیا میں اپنا نام قائم رکھنا ہے تو ان کے لیے ضروری ہے کہ وہ معاشیات کے اصولوں سے آگاہی حاصل کر کے ان اسباب سے واقف ہوں جو ملکی عروج کے مانع ہو رہے ہیں۔[۳۳] وہ اس بات سے متفق تھے کہ اقتصادی حالت کو سنوارنا تمام بیماریوں کا آخری نسخہ ہے، اور اگر یہ نسخہ استعمال نہ کیا گیا تو بربادی یقینی ہے۔ ان کے خیال میں اگر کسی انسان کی اقتصادی حالت بہتر نہ ہو تو اس کے قویٰ پر بہت برا اثر پڑتا ہے بلکہ بسا اوقات اس سے انسانی روح کا مجلا آئینہ اس قدر زنگ آلود ہو جاتا ہے کہ اخلاقی اور تمدنی لحاظ سے اس کا وجود و عدم برابر ہو جاتا ہے۔[۳۴] وہ ایک ایسے مفکر کی طرح، جسے انسانوں کے دکھ درد اور محرومیوں کا شدید احساس رہتا ہو، اس مسئلہ پر فکرمند رہتے تھے۔[۳۵]

---

[۳۲] ایضاً، ص ۱۶

[۳۳] اقبال "علم الاقتصاد" ص ۲۴

[۳۴] ایضاً، ص ۲۳ [۳۵] "کیا مفلسی نظم عالم میں ایک ضروری جزو ہے؟ کیا ممکن نہیں کہ ہر فرد مفلسی کے دکھ سے آزاد ہو؟ کیا ایسا نہیں ہو سکتا کہ گلی کوچوں میں چپکے چپکے کراہنے والوں کی دل خراش صدائیں ہمیشہ کے لیے خاموش ہو جائیں اور ایک دردمند دل کو ہلا دینے والے افلاس کا دردناک نظارہ ہمیشہ کے لیے صفحۂ عالم سے حرف غلط کی طرح مٹ جائیگا" ایضاً، ص ۲۴

وہ جانتے تھے کہ مسلمانوں کی اقتصادی حالت نہایت افسوس ناک اور قابلِ رحم ہے۔[۳۶] اور ان کے خیال میں اس انحطاط کا اصل ذمہ دار . . . . افلاس ہے جو قوم کے ادنیٰ و اعلیٰ کو کھائے جا رہا ہے۔[۳۷] اسی لحاظ سے وہ مسلمانوں کے لیے سب سے اہم فرض یہ سمجھتے تھے کہ وہ ایسے کاموں کے لیے خود کو وقف کر دیں جو اپنی قوم کی اقتصادی حالت کو سدھاریں۔[۳۸]

اقبال کے پیشِ نظر ہندوستانی مسلمانوں کے قومی اور سیاسی مسائل کے جائزے کے وقت مسلمانوں کی اقتصادی بدحالی اور اس کا تدارک بھی خاطر خواہ اہمیت کا حامل رہا ہے۔ انہی مسائل کو بیان کرتے ہوئے جب انھوں نے مسلم لیگ کے سالانہ جلسہ منعقدہ الٰہ آباد دسمبر ۱۹۳۰ء کی صدارت کرتے ہوئے اپنے خطبہ میں ہندوستانی مسلمانوں کے لیے ایک علیحدہ مسلم مملکت کا تصور پیش کیا، تو اس کے پس منظر میں مسلمانوں کی معاشی پستی اور ان کی بے حد مقروضیت بھی ان کے سامنے رہی۔[۳۹] وہ مسلمانوں کے قومی اور

---

[۳۶] شہروں میں جہاں کی آبادی کا جزو غالب مسلمان ہیں، معمولی درجہ کے مسلمانوں کی قلیل اُجرت، غلیظ مکان اور ان کے پیٹ بھر روٹی کو ترستے ہوئے بچوں کا حسرت ناک نظارہ کس نے نہیں دیکھا؟ لاہور کے کسی اسلامی محلہ میں جا نکلو ایک تنگ و تاریک کوچہ پر تمہاری نظر پڑے گی، جس کے وحشت زا سکوت کے طلسم کو رہ رہ کر یا تو لاغر و نیم برہنہ بچوں کی چیخ و پکار یا کسی پردہ نشین بڑھیا کی لجاجت آمیز صدا توڑتی ہوگی جس کی سوکھی اور مرجھائی ہوئی انگلیاں برقع میں سے نکل کر خیرات کیلئے پھیلی ہوئی ہوں گی۔ یہ تو گلی کی حالت تھی، الم زدہ گھروں کے اندر جا کر دیکھو تو صدہا مرد اور عورتیں ایسی پاؤ گے، جنھوں نے کبھی اچھے دن دیکھے تھے لیکن آج فاقہ کر رہی ہیں، کئی دن سے اناج کا ایک دانہ تک منہ میں اڑ کر نہیں گیا، لیکن غیرت اور خودداری اجازت نہیں دیتی کہ خیرات کے لیے کسی کے آگے ہاتھ پھیلائیں — "ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر" مشمولہ "مقالات اقبال" مرتبہ سید عبدالواحد (لاہور، ۱۹۶۳) ص ۱۳۹

[۳۷] ایضاً۔ [۳۸] ایضاً، وبعدہ

[۳۹] SPEECHES, WRITING AND STATEMENTS OF IQBAL (آئندہ "SWS") مرتبہ لطیف احمد شروانی (لاہور، ۱۹۷۷ء) ص ۱۲

سیاسی مسائل کے حل کے ساتھ ساتھ اقتصادی مسائل کا بھی مناسب حل ضروری سمجھتے تھے۔ ان کی تجویز تھی کہ تجارت اور کاروبار کے مفید کاموں میں تنظیم کے لیے ۔۔۔ اور دیہاتوں میں مسلمانوں کی اقتصادی بدحالی اور مقروضیت کے ازالہ کے لیے مسلمانوں کی انجمنیں قائم ہوں۔[40] مسلمانوں کی قومی جدوجہد میں بھی وہ اس مسئلہ کو بہت زیادہ اہمیت دیتے رہے۔ وہ سمجھتے تھے کہ ہندوستان اور مسلمانوں کی سیاسی جدوجہد میں مسلم لیگ کا مستقبل بھی اس امر پر منحصر ہے کہ وہ مسلمانوں کو افلاس سے نجات دلانے کے لیے کیا کوشش کرتی ہے۔ ان کا یقین تھا کہ اسلامی قانون کے نفاذ میں اس مسئلہ کا حل موجود ہے، چنانچہ ان کی نظر میں ہندوستان کی تقسیم کے ذریعہ ایک یا زیادہ اسلامی مملکتوں کا قیام اشد ضروری تھا[41] جہاں اسلامی قانون کا نفاذ ہو سکتا اور دیگر مسائل کے ساتھ ساتھ مسلمانوں کے اقتصادی مسائل بھی حل ہو جاتے۔

اقبال کے اشعار میں بھی مسلمانوں کے مختلف اقتصادی مسائل کا تذکرہ متعدد مقامات پر موجود ہے۔ کچھ مسائل کی جھلک تو ان کے اس کلام میں بھی نظر آتی ہے جو "بانگ درا" کے "ظریفانہ" حصہ میں شامل ہے۔ اس میں جو مسائل ملتے ہیں، ان کا تعلق زیادہ تر سرمایہ و محنت، استحصال بالجبر اور ملکیتِ زمین سے ہے۔ لیکن اس مجموعہ اور اس کے علاوہ ان کے دیگر مجموعوں "پیامِ مشرق"، "جاوید نامہ" اور "بالِ جبریل" کی ان نظموں میں، جن میں اقبال نے زندگی کے مجموعی تقاضوں اور اپنی فکر کو پیش کیا ہے اور جو بین الاقوامی، ملکی اور قومی اور ملی حالات و مسائل کے زیرِ اثر وجود میں آئیں، معاشی مسائل کا زیادہ گہرا شعور ملتا ہے۔ یہی عرصہ ہے جب روس میں ۱۹۱۷ء میں انقلاب رونما ہوتا ہے اور اشتراکیت راہ پانے لگتی ہے۔ روس کے اس اشتراکی انقلاب کا ردِ عمل عالمی سطح پر رونما ہوا۔ فکری سطح پر بھی اس کے واضح اثرات نظر آتے ہیں۔ چنانچہ اقبال کی فکر کا اقتصادی

---

[40] خطبۂ صدارت، آل انڈیا مسلم کانفرنس لاہور، ۲۱ مارچ ۱۹۳۲ء، مشمولہ ایضاً ص ۱۹۱ و بعدہ

[41] مکتوب بنام محمد علی جناح مورخہ ۲۸ مئی ۱۹۳۷ء، مشمولہ "LETTERS OF IQBAL" مرتبہ بشیر احمد ڈار (لاہور ۱۹۷۸ء) ص ۲۵۴ (آئندہ: "LO")

گوشہ بھی وقتی طور پر ان اثرات سے مرتعش ہوا، لیکن اس راستی اور استحکام میں کبھی کوئی کجی یا کمزوری پیدا نہ ہوئی۔ چونکہ اقبال سرمایہ داری، جاگیر داری اور ملوکیت کے زیر اثر انسانیت کی تباہی اور بربادی کو بچشم خود دیکھ رہے تھے اور وہ انسانوں کی فلاح و بہبود کے ہمیشہ خواہشمند رہے، اس لیے کسی ایسے نظریہ کا عروج، جو ان مہلک نظاموں کے خاتمہ کا پیغام دے رہا ہو، ان کے لیے کشش کا باعث ہو سکتا تھا:

آفتاب تازہ پیدا بطن گیتی سے ہوا
آسماں ڈوبے ہوئے تاروں کا ماتم کب تلک
توڑ ڈالیں فطرت انساں نے زنجیریں تمام
دوری جنت سے روتی چشم آدم کب تلک

اس انقلاب کی روشنی میں اقبال خضر کی زبان میں مزدوروں کو پیغام بیداری دینے پر مجبور ہو گئے:

اُٹھ کہ اب بزم جہاں کا اور ہی انداز ہے
مشرق و مغرب میں تیرے دور کا آغاز ہے

اس وقت اقبال اس انقلاب سے اس حد تک پُر امید ہو گئے تھے کہ سمجھنے لگے تھے کہ سرمایہ دار طبقہ جن حربوں سے مزدوروں کو اپنا غلام رکھنا چاہتا ہے، اب اس کو مزید کامیابی نہ حاصل ہو سکے گی، کیوں کہ اب محنت کش بیدار ہو رہے ہیں۔ اسی احساس پر مشتمل ان کی وہ متعدد نظمیں ہیں، جو "پیام مشرق" کے ایک حصہ "نقش فرنگ"، "بانگِ درا"، "بال جبریل" اور "جاوید نامہ" میں شامل ہیں۔ اسی مرحلہ پر اقبال نے سرمایہ داری اور اس کے توسط سے مغربی تہذیب کی مخالفت کرنے پر لینن کی تعریف و تحسین بھی کی۔[۴۲] لیکن جیسے جیسے روسی انقلاب کی تفصیلات عام ہوئیں اور اشتراکیت کی اصل تصویر سامنے آئی، اقبال اشتراکیت سے بھی اسی طرح متنفر ہوتے گئے، جس طرح وہ سرمایہ داری اور ملوکیت سے تھے۔ اسی عرصہ میں کہ جب "پیام مشرق" (۱۹۲۳ء) شائع

۴۲؎ نظم "لینن خدا کے حضور میں" مشمولہ "بال جبریل"

ہوئی اور "بانگِ درا" (۱۹۲۴ء) شائع ہونے والی تھی، بعض اشتراکیوں نے اقبال کو اشتراکی ـــ بلکہ روزنامہ "زمیندار" (لاہور) کے مدیر شمس الدین حسن نے اپنے ایک مضمون میں اقبال کو اشتراکیت کا مبلغ اعلیٰ قرار دیا۔[۴۳] اس وقت تک اقبال اشتراکیت سے جس حد تک متنفر ہو چکے تھے، اس کا اندازہ اس امر سے ہو سکتا ہے کہ جس دن "زمیندار" میں مذکورہ مضمون شائع ہوا، اسی دن اقبال نے مدیر "زمیندار" کے نام ایک مفصل تردیدی خط تحریر کیا۔[۴۴] جس سے اشتراکیت کے ضمن میں ان کے حقیقی خیالات سامنے آتے ہیں۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اشتراکی خیالات رکھنا ان کے نزدیک دائرۂ اسلام سے خارج ہونے کے مترادف تھا۔[۴۵] اس خط میں اقبال نے لکھا تھا کہ اقتصادی امراض کا بہترین علاج قرآن نے تجویز کیا ہے۔ دنیا کو سرمایہ داری کے، جسے اقبال دنیا کے لیے ایک قسم کی لعنت قرار دیتے ہیں، مضر اثرات سے نجات دلانے کا طریق یہ نہیں کہ معاشی نظام سے اس قوت کو خارج کر دیا جائے، جیسا کہ بولشویک تجویز کرتے ہیں، قرآن حکیم نے اس قوت کو مناسب حدود کے اندر رکھنے کے لیے قانون میراث، حرمت ربا اور زکوٰۃ وغیرہ کا نظام تجویز کیا ہے۔ اور فطرت انسانی کو ملحوظ رکھتے ہوئے یہی طریق قابل عمل بھی ہے۔

اقبال کے خیال میں روسی اشتراکیت یورپ کی عاقبت نااندیش اور خود غرض سرمایہ داری کے خلاف ایک ردِ عمل تھی، لیکن ان کے نزدیک مغرب کی سرمایہ داری اور روسی اشتراکیت دونوں افراط و تفریط کا نتیجہ تھیں۔ اعتدال کی راہ وہی ہے، جو قرآن نے ہم کو بتائی ہے۔ شریعت کا مقصود یہ ہے کہ سرمایہ داری کی بنا پر ایک جماعت دوسری

---

۴۳ "زمیندار" (لاہور) ۲۳ جون ۱۹۲۳ء

۴۴ جو ۲۴ جون کی اشاعت میں شامل ہوا۔ مشمولہ "گفتارِ اقبال" مرتبہ محمد رفیق افضل (لاہور، ۱۹۶۹ء) ص ۶ ـ ۸ ۔ ۔ نیز "خطوطِ اقبال" مرتبہ رفیع الدین ہاشمی (لاہور، ۱۹۷۶ء) ص ۱۵۵ ـ ۱۵۷

۴۵ "خطوطِ اقبال"، ص ۱۵۵

جماعت کو مغلوب نہ کر سکے اور اس کے حصول کے لیے وہی راہ آسان اور قابل عمل ہے جس کا انکشاف پیغمبر اسلام نے کیا ہے۔ اسلام سرمایہ کی قوت کو معاشی نظام سے خارج نہیں کرتا بلکہ فطرتِ انسانی کا لحاظ کرتے ہوئے اسے قائم رکھتا ہے اور ایک ایسا معاشی نظام تجویز کرتا ہے، جس پر عمل پیرا ہونے سے یہ قوت کبھی اپنے مناسب حدود سے تجاوز نہیں کر سکتی ہے[۴۶]

اقبال کو افسوس تھا کہ مسلمانوں نے اسلام کے اقتصادی پہلو کا مطالعہ نہیں کیا، ورنہ ان کو معلوم ہوتا کہ اس اعتبار سے اسلام کتنی بڑی نعمت ہے۔ اقبال کی دلی آرزو تھی کہ انسان کی تمام قوتیں اپنے اپنے ممالک میں ایسے قوانین وضع کریں جن کا مقصد سرمایہ کی قوت کو مناسب حدود میں رکھ کر مساوات پیدا کرنا ہو۔ وہ سمجھتے تھے کہ اسلام اب بھی ایک نئی دنیا پیدا کر سکتا ہے، جہاں ذات، رنگ یا دولت کے پیمانہ سے انسان کی عظمت کو نہیں ناپا جاتا بلکہ اس کے طرز زندگی سے، جہاں انسانی معاشرہ مساواتِ شکم پر نہیں بلکہ روحوں کی مساوات پر قائم ہو۔ جہاں ایک اچھوت بادشاہ کی بیٹی کو عقد میں لا سکتا ہو، جہاں ذاتی ملکیت ایک امانت ہو، جہاں اس طور پر اکتنازِ دولت کا امکان نہ ہو کہ وہ دولت پیدا کرنے والوں پر ہی چھا جائے[۴۷]۔ اقبال کا خیال تھا کہ روسیوں کا اقتصادی نصب العین خواہ کیسا ہی قابل تعریف کیوں نہ ہو، ان کے طریق عمل سے کسی مسلمان کو ہمدردی نہیں ہو سکتی۔ اسی خیال کے پیش نظر جب جواہر لال نہرو نے اشتراکیت کو ہندوستانی سیاست میں متعارف کرانے کی پر زور کوشش کی اور اسی عرصہ میں مسلم رابطۂ عوام مہم شروع کی تو اقبال کو اشتراکیت کے الحاد اور مادیت

۴۶۔ ایضاً، ص ۱۵۶، "اسلامی معاشیات کی روح یہ ہے کہ سرمایہ کی بڑی مقدار میں اضافہ کو ناممکن بنا دیا جائے۔" مکتوب بنام ڈاکٹر ریاض الحسن، مورخہ ۲۹ مئی ۱۹۳۳ء، مشمولہ "ملفوظات"، ص ۲۰۹ نیز "خطوط اقبال"، ص ۲۲۰، "بالشوزم نے سرمایہ داری کا کلیتاً خاتمہ کر کے انتہا پسندی کا مظاہرہ کیا ہے۔" ایضاً، ص ۲۲۰، ۲۲۹۔ ۴۷۔ اقبال "حرفِ اقبال" مرتبہ لطیف احمد شروانی (لاہور، ۱۹۵۵ء) ص ۷۱

کے نظریہ پر استوار ہونے کے سبب مسلمانوں سے یہ اُمید رہی کہ یہ مسلمانوں میں مقبول نہ ہو سکے گی [۴۸] کیوں کہ ایک معاشی نظام کی حیثیت سے درحقیقت اسلام کہیں زیادہ پر کشش ہے اور ہماری موجودہ مشکلات کے کہیں زیادہ عملی حل تجویز کرتا ہے [۴۹] ہندوستان اور دیگر ممالک کے مسلمان، جو یورپ کی اقتصادیات پڑھ کر مغربی خیالات سے فوراً متاثر ہو جاتے ہیں، اگر قرآن کی اقتصادی تعلیم پر نظر ڈالیں تو اپنی تمام مشکلات کا حل اس کتاب میں پائیں گے [۵۰]

اقبال کو یہ یقین تھا کہ عہدِ جدید کا شعور ملوکیت اور اشتراکیت میں بنیادی تبدیلیاں پیدا کر دے گا [۵۱] اور خود روسی قوم بھی اپنے موجودہ نظام کے نقائص تجربے سے معلوم کر کے کسی ایسے نظام کی طرف رجوع کرنے پر مجبور ہو جائے گی جس کے اصول اساسی یا تو خالص اسلامی ہوں گے یا ان سے ملتے جلتے ہوں گے [۵۲] چنانچہ اقبال نے خود اپنی زندگی میں دیکھ لیا کہ روس کے اشتراکی نظام میں بنیادی تبدیلیاں رُونما ہونے لگی تھیں [۵۳] انھیں یقین ہو گیا تھا کہ اشتراکیت اس مایوسی اور محرومی کا مداوا نہیں بن سکتی، جس سے دنیا دوچار ہے [۵۴] بلکہ اسے وہ ملوکیت اور اس کے جبر و

---

[۴۸] "جواہر لال نہرو کی منکرِ خدا اشتراکیت مسلمانوں میں کوئی تاثر پیدا نہ کر سکے گی"۔ مکتوب بنام محمد علی جناح مورخہ ۲۸ مئی ۱۹۳۷ء مشمولہ "WOL" ص ۲۵۵

[۴۹] مکتوب بنام لارڈ لوتھین (LOTHIAN) مورخہ ۱۷ مارچ ۱۹۳۷ء مشمولہ ایضاً، ص ۲۱۲، ونیز "خطوط اقبال" ص ۲۲۵

[۵۰] ایضاً، ص ۱۵۶-۱۵۷، [۵۱] "THE BOMBAY CHRONICLE" میں اقبال کا انٹرویو مشمولہ "LETTERS AND WRITINGS OF IQBAL" (آئندہ: "LWO") مرتبہ بشیر احمد ڈار (کراچی، ۱۹۶۷ء) ص ۵۷، [۵۲] "خطوط اقبال" ص ۱۵۷

[۵۳] جن کا انھوں نے حوالہ بھی دیا "LWO" ص ۵۷، [۵۴] اقبال۔ "RECONSTRUCTION OF RELIGIOUS THOUGHT IN ISLAM" (لاہور، ۱۹۵۱ء) ص ۱۸۸-۱۸۹ ونیز ترجمہ "تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ" از سید نذیر نیازی (لاہور، ۱۹۵۸ء) ص ۲۹۲

استبداد کا ایک پہلو قرار دیتے تھے، جس کے ذریعہ دنیا کے ہر خطہ میں روح آزادی اور انسانیت کو اس طرح کچلا جا رہا تھا کہ انسانی تاریخ کا کوئی تاریک ترین دور بھی اس کی مثال پیش نہیں کر سکتا۔[۵۵] اسی وجہ سے اقبال اشتراکیت اور ملوکیت دونوں کو یکساں تنقید کا نشانہ بناتے ہیں۔ "جاوید نامہ" میں سید جمال الدین افغانی کی زبان سے کارل مارکس کا حوالہ دیتے ہوئے وہ اشتراکیت پر اس بنیاد پر تنقید کرتے ہیں کہ یہ محض مساواتِ شکم پر زور دیتی ہے، جب کہ ان کے خیال میں مساوات صرف اخوت کے ذریعہ قائم ہو سکتی ہے:

صاحبِ سرمایہ از نسلِ خلیل
یعنی آں پیغمبرِ بے جبرئیل
زانکہ حق در باطلِ او مضمر است
قلبِ او مومن دماغش کافر است
غربیاں گم کردہ اند افلاک را
در شکم جویند جانِ پاک را
رنگ و بو از تن نگیرد جانِ پاک
جز بہ تن کارے ندارد اشتراک
دینِ آں پیغمبرِ حق ناشناس
بر مساواتِ شکم دارد اساس
تا اخوت را مقام اندر دل است
بیخ او در دل نہ در آب و گل است

اقبال سمجھتے تھے کہ انسان ملوکیت اور اشتراکیت کے درمیان پس رہے ہیں۔ یہ دونوں روح کی دشمن، خدا کی منکر اور انسان کو دھوکا اور فریب دیتی ہیں۔ اشتراکیت تشدد کے ذریعہ اقتدار حاصل کرتی ہے اور ملوکیت محکوموں کے

---

۵۵ اقبال، "SWS" ص ۲۵۰

بل بوتے پر عیش و عشرت کا سامان فراہم کرتی ہے:

ہر دو داں جاں ناصبور و ناشکیب
ہر دو یزداں ناشناس آدم فریب
زندگی ایں را خروج آں را خراج
در میان ایں دو سنگ آدم زجاج
ایں بہ علم و دین و فن آرد شکست
آں برد جاں را زتن ناں را ز دست
غرق دیدم ہر دو را در آب و گل
ہر دو را تن روشن و تاریک دل

یا ان دونوں کے تعلق اور ان کی یکسانیت کو اُنھوں نے اس طرح بھی بیان کیا ہے۔

زمام کار اگر مزدور کے ہاتھوں میں ہو پھر کیا
طریق کوہکن میں بھی وہی حیلے ہیں پرویزی

اشتراکیت جس پس منظر اور جن نظریوں پر استوار تھی اقبال کو ان سب سے بنیادی اختلاف رہا۔ مثلاً تاریخ کی مادی تعبیر کو، جسے فریڈرک ہیگل اور مارکس نے معاشرہ پر منطبق کرنے کی کوشش کی تھی، اقبال سراسر غلط قرار دیتے تھے۔[۵۶] اور اشتراکیت کو وہ مذہب اور سیاست کی علیحدگی کا ایک طبعی نتیجہ سمجھتے تھے اور مذہب اور سیاست کی علیحدگی ان کی نظر میں اہلِ یورپ کی سب سے بڑی غلطی تھی[۵۷]

---

۵۶ "میرے نزدیک تاریخ انسانی کی مادی تعبیر سراسر غلط ہے۔" مکتوب بنام خواجہ غلام السیدین مورخہ ۱۷ اکتوبر ۱۹۳۶ء مشمولہ "اقبال نامہ" جلد اول (لاہور ۱۹۵۱ء) ص ۳۱۸ - ۳۱۹

۵۷ "گفتار اقبال" ص ۲۵۴ - ۲۵۵، اس موضوع پر ان کے مفصل خیالات کیلئے ان کا خطبۂ الٰہ آباد، دسمبر ۱۹۳۰ء، مشمولہ "SWS" ص ۴، ۵ و بعدہ۔

اسی بنیاد پر اقبال ایسے تمام نظریات کے مخالف تھے، جن کی اصل مادیت اور الحاد پر استوار ہوئی ہے:

"میرے نزدیک فاشزم، کمیونزم یا زمانۂ حال کے اور ازم کوئی حقیقت نہیں رکھتے۔"[۵۸]

---

۵۸ مکتوب بنام آل احمد سرور، مورخہ ۱۲ مارچ ۳۷ ۱۹ء مشمولہ "اقبال نامہ" جلد دوم، (لاہور، ۱۹۵۱ء) ص ۳۱۳، ۳۱۵

ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی

۱۹۸۵ء کا اقبالیاتی ادب

(ایک جائزہ)

اقبال کا شعری اور نثری متن ہی اقبالیات کی اساس ہے۔ متنِ اقبال معلوم و موجود ہے، پھر بھی ان کے فرمودات و ملفوظات اور تحریرات و خطوط کی دریافت کا سلسلہ برابر جاری ہے، اور کوئی برس نہیں جاتا کہ علامہ کی کوئی نئی تحریر یا کوئی خط دریافت نہ ہوتا ہو۔ ۱۹۸۵ء میں اس نوع کی کئی دریافتیں ہوئی ہیں، جو متنِ اقبال میں خصوصاً، اور اقبالیات میں عمومی طور پر اہم اضافہ ہیں۔

سب سے پہلے ذکر اُن دو ابواب اور متفرق نوٹس کا، جو تاریخ تصوف سے متعلق ہیں اور جن کا ذکر خاں محمد نیاز الدین خاں، سید فصیح اللہ کاظمی اور اسلم جیراجپوری وغیرہ کے نام مکاتیبِ اقبال میں ملتا ہے۔ اقبال نے اسلامی تصوّف کی تاریخ لکھنی شروع کی تھی، مگر ان کے الفاظ میں: "افسوس کہ مسالہ نہ مل سکا اور ایک دو باب لکھ کر رہ گیا"۔ علامہ کی اس موعودہ تصنیف کے دو مکمل ابواب اور بقیہ ابواب کے نوٹس اور متفرق اشارات، ان کے کاغذات میں محفوظ رہ گئے۔ یہ تحریریں بخطِ اقبال، علامہ اقبال میوزیم لاہور میں محفوظ ہیں۔ پروفیسر صابر کلوروی نے علامہ کے متذکرہ بالا نثری باقیات کو "تاریخِ تصوف" کے نام سے حواشی و تعلیقات کے ساتھ مرتب کر کے منظرِ عام پر لائے ہیں۔

پہلے باب میں تصوف اور اسلام کے باہمی تعلق پر بحث کی گئی ہے اور عالمِ اسلام میں تحریکِ تصوف کے آغاز اور اس سے ارتقاء کا اجمالی جائزہ لیا گیا ہے۔ اس دور میں تصوّف کے باب میں اقبال کا زاویۂ نظر کیا تھا؟ اس کا اندازہ ان

کی زیرِ بحث نو دریافت شدہ تحریر کے ایک دو اقتباسات سے لگایا جا سکتا ہے:

"اسلام نے ایک اعتدال کی راہ اختیار کی تھی، مگر عجمی قوموں کے میلانِ طبائع نے آخرکار اپنے لیے تصوّف کی صورت میں ایک رہبانیت پیدا کرلی، جو تیرھویں صدی میں خلافتِ اسلامیہ کی تباہی کے وقت اسلامی جماعت میں نہایت زوروں پر تھی۔" (ص ۳۰)

"کسی قوم کا دُنیوی عروج اس بات پر منحصر ہے کہ وہ قوم آنکھیں کھلی رکھے، اور گرد و پیش کے واقعات پورے طور پر سمجھ کر اپنے اعمال و افعال کے رُخ کو متعین کرے، لیکن جب اس کے سامنے "دنیا ہیچ است و کارِ دنیا ہمہ ہیچ" کا نصب العین پیش کیا جائے اور وہ اس نصب العین سے عام طور پر متاثر بھی ہو جائے تو پھر دنیوی اعتبار سے اور ایک حد تک ذہنی اعتبار سے بھی اس قوم کا خدا حافظ ہے۔" (ص ۳۰)

تصوّف کا لٹریچر نہایت وسیع ہے، اور اس کے دائرے کے اندر مختلف الخیال مصنفین آباد ہیں۔ ان میں بعض مخلص مسلمان ہیں، بعض محض اپنے الحاد اور زندقہ کو تصوف کی آڑ میں چھپاتے ہیں اور بعض نیک نیتی سے غیر اسلامی فلسفے کو فلسفۂ اسلامی تصور کرتے ہیں۔ ... عام طور پر متصوفین کے دو گروہ ہیں۔ اول وہ گروہ جو شریعت محمدیہ پر قائم ہے، اور اسی پر مخلصانہ استقامت کرنے کو انتہائے کمالِ انسانی تصوّر کرتا ہے یہ وہ گروہ ہے، جس نے قرآن شریف کا مفہوم وہی سمجھا، جو صحابۂ کرام نے سمجھا تھا، جس نے اس راہ پر کوئی اضافہ نہیں کیا، جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سکھائی تھی۔ جس کی زندگی صحابۂ کرام کی زندگی کا نمونہ ہے، جو سونے کے وقت سوتا ہے۔ جاگنے کے وقت جاگتا ہے۔ جنگ کے وقت میدانِ جنگ میں جاتا ہے۔ کام کے وقت کام کرتا ہے، آرام کے وقت آرام کرتا ہے۔ غرض یہ کہ اپنے اعمال و افعال میں اس عظیم الشان انسان اور سادہ زندگی کا نمونہ پیش کرتا ہے جو بنی نوع انسان کی نجات کا باعث ہوئی۔ اس

گروہ کے دم قدم کی بدولت اسلام زندہ رہا، زندہ ہے اور زندہ رہے گا۔ ایسا ہی مقدس گروہ اصل میں صوفی کہلانے کا مستحق ہے۔ راقم الحروف اپنے آپ کو ان مخلص بندوں کی خاکِ پا تصور کرتا ہے۔ اپنی جان و مال و عزت و آبرو ان کے قدموں پر نثار کرنے کے لیے ہر وقت حاضر ہے، اور ان کی صحبت کے ایک لحظ کو ہر قسم کے آرام و آسائش پر ترجیح دیتا ہے۔

دوسرا گروہ وہ ہے، جو شریعتِ محمدیہ کو، خواہ وہ اس پر قائم بھی ہو محض ایک علم ظاہری تصور کرتا ہے۔ ایک طریقِ تحقیق کو جس کو وہ اپنی اصطلاح میں "عرفان" کہتا ہے، علم پر ترجیح دیتا ہے، اور اس عرفان کی وساطت سے مسلمانوں میں وحدت الوجودی فلسفے اور ایک ایسے عملی نصب العین کی بنیاد ڈالتا ہے، جس کا ہمارے نزدیک مذہب اسلام سے کوئی تعلق نہیں۔ اس گروہ میں بھی مختلف الخیال لوگ ہیں، مگر ایک عام مماثلت پائی جاتی ہے۔" (ص ۳۱-۳۲)

خیال رہے کہ اقبال کی زیرِ بحث تحریر ۱۹۱۶ء سے پہلے کی ہے، اس لیے اس میں بھی انھی نکات کی توضیح و تکرار ملتی ہے، جو "اسرارِ خودی" (۱۹۱۵ء) نیز "اسرارِ خودی" پر بحث کے ضمن میں لکھے جانے والے مضامین[1] میں موجود ہیں۔ اپنی شاعری اور نثری آثار کے حوالے سے تصوف کے باب میں علامہ کے جو خیالات معلوم و معروف ہیں، زیرِ نظر "تاریخِ تصوف" سے ان میں کوئی بنیادی تغیر یا تبدیلی واقع نہیں ہوتی، بلکہ اس تحریر سے ان کی توثیق و تصدیق اور وضاحت و صراحت ہو جاتی ہے، اس کتاب کے دوسرے باب میں بعض صوفیائے کبار کے حوالے سے تصوف کے ارتقاء پر اجمالی تبصرہ کیا گیا ہے۔ آخری تین ابواب [حسین بن منصور حلاج، تصوف اور اسلام، تصوف اور شاعری] متفرق اشارات، حوالوں، نوٹس اور یادداشتوں پر مشتمل ہیں۔

دوسری اہم دریافت ڈاکٹر سعید اختر درانی کی ہے، اور یہ مس ویگے ناسٹ

---

[1] مشمولہ: مقالاتِ اقبال مرتبہ سید عبدالواحد معینی

کے نام اقبال کے ۲۷ خطوط ہیں۔ سترہ جرمن میں اور دس انگریزی زبان میں ـــــ ان میں سے اکا دکا خط پہلے بھی چھپ چکے ہیں لیکن یکجا صورت میں خطوط کا متن اور اردو ترجمہ پہلی بار سامنے آیا ہے۔ یہ خطوط ڈاکٹر درانی کی کتاب "اقبال، یورپ میں" میں شامل ہیں، جسے اقبال اکادمی پاکستان نے شائع کیا ہے۔ ڈاکٹر درانی نے جناب محمد امان اللہ ہربرٹ ہولبوہم کے مضمون "نامہ و پیام دل کا" کے ذریعہ اور اپنے وضاحتی اشارات و تعلیقات کی مدد سے، خطوں کا پس منظر و پیش منظر واضح کیا ہے جس سے پتہ چلتا ہے کہ ممتاز حسن مرحوم نے یہ خطوط مس ویگے ناسٹ سے حاصل کیے اور ان کی نقول جناب امان اللہ ہولبوہم کو عطا کیں۔ یہ خطوط اقبال کے بعض سوانحی کوائف کے تعین کے ضمن میں مدد کرتے ہیں۔ نیز ان سے اقبال کی جرمن زبان دانی، لندن میں ان کی قیام گاہوں اور بعض دیگر امور کے بارے میں قیمتی معلومات حاصل ہوتی ہیں۔ اقبال ۱۹۰۷ء میں ہائیڈل برگ کی شیرر منزل میں مقیم تھے، جو غیر ملکی طلبہ کے لیے مخصوص مہمان خانہ تھا۔ مس ایما ویگے ناسٹ اقبال کی جرمن زبان کی ٹیوٹر تھیں۔ ان خطوں سے معلوم ہوتا ہے کہ ویگے ناسٹ اور اس حوالے سے جرمنی کی یاد اقبال کے دل و دماغ سے کبھی محو نہیں ہو سکی۔ ان کے دل میں ویگے ناسٹ کے لیے پسندیدگی اور گرویدگی کا ایک جذبہ موجود تھا، مگر بقول ہولبوہم: "یہ گرویدگی بالکل پاک اور معصوم تھی۔ . . اقبال کی نظروں میں مس ویگے ناسٹ ان تمام اشیاء کی نمائندگی کرتی تھیں، جن کو وہ جرمنی میں محبوب اور قابلِ تعظیم سمجھتے تھے، اور جو انھیں جرمنی کے تمدن، اس کے فکر، اس کے ادب اور شاید اس کے تمام طرزِ معاشرت میں اس قدر پرکشش معلوم ہوتی تھیں۔" (ص ۹۵)

یہ خطوط بہ غور گہرے مطالعے کے متقاضی ہیں۔ اقبال کی شخصیت، ان کی نفسیات اور افتادِ طبع کو سمجھنے کے لیے ان دلچسپ خطوط سے کئی اہم نکات ہاتھ آتے ہیں۔ اقبال کا نفسیاتی مطالعہ کرنے والوں، اور حیاتِ اقبال کے جذباتی دور پر خامہ فرسائی کرنے والوں کے لیے یہ مکاتیب تازہ لوازمے FRESH-MATERIAL کی حیثیت رکھتے ہیں۔ یہاں اقبال کے نو دریافت شدہ خطوط

پر کسی تبصرے، تجزیے یا ان کے حوالے سے کسی موشگافی کے بجائے زیادہ مناسب ہوگا کہ اصل تحریروں سے چند اقتباسات پیش کر دیئے جائیں۔

۲ر دسمبر ۱۹۰۷ء: "میری بہت بڑی خواہش یہ ہے کہ میں دوبارہ آپ سے بات کر سکوں اور آپ کو دیکھ سکوں، لیکن میں نہیں جانتا کہ میں کیا کروں۔ جو شخص آپ سے دوستی کر چکا ہو، اس کے لیے ممکن نہیں کہ وہ آپ کے بغیر جی سکے۔ براہ کرم، میں نے جو کچھ لکھا ہے، اس کے لیے معاف فرمائیے۔"

۲۰ر جنوری ۱۹۰۸ء: شاید یہ میرے لیے ممکن نہیں ہوگا کہ میں دوبارہ آپ کو دیکھ پاؤں۔ ۔ ۔ لیکن میں یہ ضرور تسلیم کرتا ہوں کہ آپ میری زندگی میں ایک حقیقی قوت بن چکی ہیں۔ میں آپ کو کبھی فراموش نہ کروں گا، اور ہمیشہ آپ کے لطف وکرم کو یاد رکھوں گا۔"

۲۱ر جنوری ۱۹۰۸ء: "میں ہمیشہ آپ کے بارے میں سوچتا رہتا ہوں، اور میرا دل ہمیشہ بڑے خوب صورت خیالوں سے معمور رہتا ہے۔"

۲۶ر فروری ۱۹۰۸ء: آپ کی تصویر میری میز پر رکھی ہے، اور ہمیشہ مجھے ان سہانے وقتوں کی یاد دلاتی ہے، جو میں نے آپ کے ساتھ گزارے۔"

۳ر جون ۱۹۰۸ء: "جلد خط لکھیے اور تمام احوال بتائیے۔ میرا جسم یہاں ہے، میرے خیالات جرمنی میں ہیں۔ آج کل بہار کا موسم ہے۔ سورج مسکرا رہا ہے، لیکن میرا دل غمگین ہے۔ مجھے کچھ سطریں لکھیے، اور آپ کا خط میری بہار ہوگا۔ میرے دلِ غمگین میں آپ کے لیے بڑی خوب صورت سوچیں ہیں۔"

۲۷ر جون ۱۹۰۸ء: "میں اگلے سال یورپ واپس آنے اور آپ سے ملنے کی اُمید رکھتا ہوں۔ مت بھولیے گا کہ اگرچہ کئی ملک اور سمندر ہمیں ایک دوسرے سے جُدا کریں گے، پھر بھی ہمارے درمیان ایک غیر مرئی رشتہ قائم رہے گا۔"

۳ر ستمبر ۱۹۰۸ء: "میں اپنی ساری جرمن زبان بھول گیا ہوں، لیکن مجھے صرف ایک لفظ یاد ہے ۔ ۔ ۔ ایما"

۱۱ر جنوری ۱۹۰۹ء: میں اب لاہور میں ہوں، اور یہاں ایڈووکیٹ کے طور سے کام کر رہا ہوں۔

یہ میرے لیے ممکن نہیں کہ میں کبھی آپ کے خوب صورت وطن کو بھول سکوں، جہاں میں نے بہت کچھ سیکھا اور ــــ براہِ کرم ہمیشہ مجھے لکھتے رہیے گا۔ شاید ہم دوبارہ جرمنی یا ہندوستان میں ایک دوسرے سے مل سکیں۔ کچھ عرصے بعد جب میرے پاس کچھ پیسے جمع ہوجائیں گے، تو میں یورپ میں اپنا گھر بناؤں گا۔"

۲۰ر جولائی ۱۹۰۹ء: مجھے جرمنی بہت پسند ہے، اس نے میرے آدرشوں پر بہت کیا ہے اور میں جرمنی میں اپنا قیام کبھی فراموش نہ کروں گا۔ میں یہاں اکیلا ہوں اور خود کو بڑا غمگین پاتا ہوں"

۴ر جولائی ۱۹۱۲ء: "میں جرمنی کو کبھی نہ بھول سکوں گا۔"

۲۰ر اکتوبر ۱۹۳۱ء: "میری یہ بڑی آرزو ہے کہ میں پھر آپ سے ملوں، اور اُن پُرمسرت دلوں کی یادیں تازہ کروں جو افسوس کہ اب ہمیشہ کے لیے گزر چکے ہیں۔"

۱۷ر جنوری ۱۹۳۲ء: "میں نے بہت کچھ لکھا ہے، اور وہ تمام چیزیں، جو میں نے بطور شاعری اور فلسفے کے لکھی ہیں، وہ میں نے شائع کردی ہیں تاہم میرے ذہن نے ہمیشہ ایک کمی سی محسوس کی ہے، اور خود کو اپنے اِن ہندی گرد و نواح میں تنہا سا پایا ہے۔ جوں جوں میری عمر بڑھ رہی ہے، اس تنہائی کا احساس بھی فزوں تر ہوتا جاتا ہے۔"

"جرمنی میرے لیے ایک طرح سے دوسرا روحانی وطن تھا۔ میں نے اس ملک میں بہت کچھ سیکھا، اور بہت کچھ سوچا تھا۔ گوئٹے کے وطن نے میری روح کے اندر ایک دائمی گھر حاصل کرلیا ہے۔"

بحیثیتِ مجموعی ان خطوں میں ہائیڈل برگ کے خوب صورت اور بہجت افزا دنوں کی یاد ہے۔ دریائے نیکر کے کنارے بیتے گزارے ہوئے لمحوں اور پُرانی صحبتوں میں دیکھے ہوئے خوبصورت خوابوں کا تذکرہ ہے۔ اقبال جرمنی کے لیے اپنی پسندیدگی اور والہانہ لگاؤ، جرمنی کی طرف مراجعت اور سفرِ ہائیڈل برگ کی تمنا تازہ کرتے نظر آتے ہیں۔ بقول ڈاکٹر امان اللہ ہوبوہوم: "فرائیلائن ویگے ناسٹ ہی گوئٹے ہیں اور ہائنے بھی، اور کانٹ شوپنہاور، ہائیڈل برگ، نیکر، جرمنی، اور وہ بہجت انگیز دن بھی ... اور وہ مسرت بھرے دن اور جرمنی، اور دریائے نیکر اور ہائیڈل برگ اور شوپنہاور

اور کانٹ اور ہائنے اور گوئٹے۔ یہ سب کے سب فرائیلائن ویگے ناسٹ کی شخصیت میں مجسّم ہو گئے تھے۔" (ص ۱۰۲) جرمنی ویگے ناسٹ اور اقبال کے درمیان جو زمانی و مکانی بُعد، دوری اور فاصلہ حائل ہو چکا تھا۔ (اور گزرتے لمحے دنوں اور سالوں کے ساتھ یہ فاصلہ بڑھتا جا رہا تھا) اقبال اِن خطوں کے ذریعے دُوری اور فاصلے کی اس خلیج کو پاٹنے کی کوشش کرتے نظر آتے ہیں۔

ان خطوں کے حوالے سے اقبال، فرائیلائن ویگے ناست کے گرویدہ ہیں کیونکہ ویگے ناست ان تمام اشیاء کی نمائندگی کرتی تھیں جن کو وہ جرمنی میں محبوب اور قابلِ تعظیم سمجھتے تھے، اور جو انھیں جرمنی کے تمدّن، اس کے فکر، اس کے ادب اور شاید اس کے تمام طرزِ معاشرت میں اس قدر پُرکشش معلوم ہوتی تھیں"۔ (محمد امان اللہ ہوبوہم، ص ۹۵) اِن خطوں میں پائی جانے والی بے تابی و بے قراری اور والہانہ پن اس ویگے ناست کے لیے ہے، جو اقبال کے لیے اوّل و آخر ایک دوست ہے۔ اور دوستوں کے بارے میں اقبال نے ایک بار عطیہ فیضی کو لکھا تھا: "اگر کوئی موقع آیا تو میں یقیناً آپ کو بتاؤں گا کہ میں اپنے دوستوں سے کس قدر شدید محبّت کرتا ہوں، اور میرا دل ان سب کے لیے کس گہرے طریقے سے بے تاب رہتا ہے۔"[1] ویگے ناست کے لیے اقبال کی پسندیدگی کا ایک سبب اس کی سچائی اور خلوص ہے۔ وہ ۹ اپریل ۱۹۰۹ء کو مس عطیہ کو لکھتے ہیں: "دو تین ہفتے ہوئے میرے پاس آپ کی دوست لڑکی ویگے ناست کا خط آیا تھا۔ میں اس لڑکی کو بے حد پسند کرتا ہوں۔ وہ کس قدر اچھی اور سچّی (GOOD AND TRUTHFUL) ہے۔" (ص ۳۸) اقبال نے ان خطوں میں حالات کے جبر کا بھی ذکر کیا ہے اور تقدیر کے سامنے انسان کی بے بسی کا بھی۔ ان خطوں کا زمانہ تحریر ۱۹۰۷ء سے ۱۹۳۳ء تک ہے۔ ان میں نصف سے زیادہ خط ۱۹۰۷ء سے ۱۹۱۰ء تک کے ہیں۔ یہی وہ زمانہ ہے، جب اقبال مس عطیہ بیگم کے نام بعض خطوں میں اپنی گھریلو پریشانیوں، پہلی بیوی سے

۱؎ "اقبال" از عطیہ بیگم، طبع اوّل، ستمبر ۱۹۵۶ء ص

ذہنی عدم موافقت اور ناسازگار ماحول کا قدرے تلخ لہجے میں ذکر کرتے ہوئے مے نوشی میں پناہ لینے، سیر ابن کر جنگلوں کی طرف نکل جانے، ہندوستان سے ہجرت کر جانے یا خودکشی کے امکانات کی طرف اشارا کرتے ہیں۔ مگر انھوں نے ان میں سے کوئی بھی راستہ اختیار نہیں کیا۔ تمام تر بے تابی و بے قراری، کرب واضطراب اور ناآسودگی کے باوجود تخلیقی سطح پر ان کا فکری و شعری سفر جاری رہا۔ ان کی ذہنی توانائی اور خلاقی میں فرق نہیں آیا۔ اور انھوں نے اپنے دل و دماغ کے الہامی سوتوں سے اردو و فارسی شاعری کی آبیاری جاری رکھی ــــــ یہی اقبال کی عظمت ہے۔ مختصر یہ کہ دیگے ناست کے نام اقبال کے یہ ۲۷ خطوط ان کے ذہن و خیالات، ان کے احساسات اور ان کی سوچ کی بعض نئی جہتوں کو سامنے لاتے ہیں۔ اس سے اقبال کی عظیم شخصیت کا نقش اور گہرا ہوتا ہے۔ یہ خطوط اقبالیات کے سوانحی ذخیرے میں ایک اہم ماخذ شمار ہوں گے۔

مکاتیبِ اقبال کا ایک اور ذخیرہ، علامہ کے بھتیجے شیخ اعجاز احمد کی کتاب "مظلوم اقبال" کے ذریعہ یکجا ہو کر سامنے آیا ہے۔ یہ خطوط تعداد میں ۱۰۳ ہیں، جنھیں علامہ نے مختلف اوقات میں اپنے والد ماجد شیخ نور محمد، برادرِ بزرگ شیخ عطا محمد اور برادر زادہ شیخ اعجاز احمد کے نام تحریر کیا۔ ایک خط اعجاز صاحب کے چھوٹے بھائی مختار احمد کے نام ہے۔ ان میں سے بیشتر خطوط اگرچہ مطبوعہ ہیں، تاہم شیخ اعجاز احمد نے ضروری وضاحتوں کے ساتھ انھیں مسلسل و مربوط انداز میں مرتب کر کے پیش کیا ہے۔ بعض خط دو دو سطری ہیں۔ بہت سے خطوط روزمرہ زندگی کے معمولی امور و معاملات سے متعلق ہیں: موسم کا تذکرہ، مکتوب نگار کی پیشہ وارانہ مصروفیات اور مقدمات کی پیروی کے لیے بیرونِ لاہور کے سفر، گھریلو مسائل، خانگی باتیں، عزیزوں کی شادی بیاہ کے معاملات، مکتوب نگار کی علالت اور علاج معالجہ وغیرہ ــ لیکن بعض مکاتیب کئی اعتبارات سے اہم ہیں مثلاً:

(۱) شیخ نور محمد کے نام ۲۳ را پریل ۱۹۳۰ء کا مکتوب ایک کشمیری پیرزادے سے ملاقات اور اس کے بتائے ہوئے کشف کی تفصیل پر مشتمل ہے، جس کے مطابق نبی کریم صلعم

لے وقتِ نماز اقبال کو بُلا بھیجا، اقبال آئے تو انھیں صفِ نماز میں آنحضور کے دائیں جانب کھڑے ہونے کا شرف حاصل ہوا۔ اندازہ ہوتا ہے اقبال کو اپنے والد سے غایت درجہ دلی محبت تھی اور شیخ نور محمد کی خرابی طبع اور بیماری سے وہ شدید طور پر بے چین و مضطرب اور متفکر و پریشان ہو جاتے تھے۔

(ب) بعض خطوں میں اقبال انتہا درجے کے اُمید پرست نظر آتے ہیں جو الدہ کے نام ۳۰ جون ۱۹۲۰ء کے خط میں لکھتے ہیں: "یہ زمانہ انتہائی تاریکی کا ہے لیکن تاریکی کا انجام سفید ہے۔ کیا عجب کہ اللہ تعالیٰ جلد اپنا فضل کرے، اور بنی نوع انسان کو پھر ایک دفعہ نورِ محمدی عطا کرے۔" شیخ عطا محمد کے نام ۲۸ ستمبر ۱۹۲۲ء کے خط میں کہتے ہیں: "اگر بعض خیالات آپ کو افسردہ کر رہے ہیں، تو ان کو یک قلم دل سے نکال دینا چاہیئے۔ خدا تعالیٰ آپ کی تمام مشکلات کو رفع کر دے گا اور برکت نازل کرے گا۔ اگر آپ زندگی سے دل برداشتہ بھی ہوں، تو محض اس خیال سے کہ اسلام پر بہت اچھا زمانہ عنقریب آنے والا ہے، اپنی صحت کی طرف توجہ کیجئے تاکہ آپ اپنی آنکھوں سے اس زمانے کا کچھ حصّہ دیکھ لیں۔" اسلام کی سربلندی کیلئے ان کے دلی جذبات واضطراب ہی کا نتیجہ تھا اور انھوں نے اس اخباری گپ پر یقین کر لیا کہ روس کا نیا صدر ایک مسلمان ہے، جس کا نام محمد سنا لین ہے۔[1]

اپنی ہمشیرہ کریم بی بی کے نام ۸ دسمبر ۱۹۱۹ء کے خط کا یہ اقتباس اقبال کی ذہنیت اور شخصیت کو سمجھنے میں اہم معلوم ہوتا ہے۔ لکھتے ہیں: "میں جو اپنی گزشتہ زندگی پر نظر ڈالتا ہوں، تو مجھے بہت افسوس ہوتا ہے کہ میں نے اپنی عمر یورپ کا فلسفہ وغیرہ پڑھنے میں گنوائی۔ خدا تعالیٰ نے مجھ کو قوائے دماغی بہت اچھے عطا فرمائے تھے۔ اگر یہ قویٰ دینی علوم کے پڑھنے میں صرف ہوتے، تو آج خدا کے رسولؐ کی میں کوئی خدمت کر سکتا، اور جب مجھے خیال آتا ہے کہ والدِ مکرم مجھے علوم دینی ہی پڑھانا چاہتے تھے، تو مجھے اور بھی قلق ہوتا ہے کہ باوجود اس کے کہ صحیح راہ

---

[1] اقبال مکتوب بنام شیخ عطا محمد ۲۸ ستمبر ۱۹۲۲ء مظلوم اقبال ص: ۳۴۰

معلوم بھی تھی، تو بھی وقت کے حالات نے اس راہ پر چلنے نہ دیا۔ بہر حال جو کچھ خدا کے علم میں تھا، اور مجھ سے بھی جو کچھ ہو سکا، میں نے کیا۔ لیکن دل چاہتا ہے کہ جو کچھ ہوا، اس سے بڑھ کر ہونا چاہیے تھا، اور زندگی تمام و کمال نبی کریمؐ کی خدمت میں بسر ہونی چاہیے تھی"۔ بحیثیتِ مجموعی اِن خطوں کا ایک اہم پہلو اقبال کی روحانیت ہے، جو ان خطوں کے حوالے سے خاصی تربیت یافتہ نظر آتی ہے۔

"مظلوم اقبال" میں شامل ذخیرۂ مکاتیب کے مرتب نے متعدد خطوں سے کئی عبارات حذف کر دی ہیں۔ بیشتر محذوف عبارات کا تعلق اقبال کی پہلی بیوی کے حوالے سے ان کی عائلی زندگی سے ہے۔ مرتب کے خیال میں اقبال کی متاہل زندگی کے المیے کے متعلق پبلک میں بحث و تمحیص مناسب نہیں معلوم ہوتی ص ۲۳۵، اقبال کی زندگی کا یہ پہلو کوئی سربستہ راز نہیں رہا۔ اقبال اور ان کی پہلی بیوی کے درمیان مزاجی اور ذہنی اعتبار سے تفاوت اور بُعد اس درجے میں تھا کہ عائلی زندگی کی گاڑی نہ چل سکی۔ اقبالیات کے سوانحی ذخیرے میں اس پر کئی بحثیں ملتی ہیں۔ خصوصیت سے سید نذیر نیازی اور ڈاکٹر جاوید اقبال نے اس مسئلے پر کھل کر لکھا ہے۔ اصل حقائق سامنے آجانے سے اقبال کے وقار میں کچھ اضافہ ہی ہوا ہے، اس اعتبار سے شیخ اعجاز احمد کی احتیاط پسندی، کچھ زیادہ ہی غیر ضروری معلوم ہوتی ہے۔ اگر وہ محذوف حصوں کو نہ چھپاتے تو ہمیں یقین ہے کہ ان سے وہ حقیقی وجوہ سامنے آتیں جو اقبال اور ان کی پہلی بیوی (اور اسی طرح ان کے بڑے بیٹے آفتاب) سے تعلقات کی کشیدگی اور اس کے نتیجے میں دُوری کا سبب بنے۔

میاں عبدالعزیز مالواڈہ (ف: ۲۸ جولائی ۱۹۷۱ء) کے نام اقبال کے اُنیس ۱۹ خطوط، پانچ دعوتی رقعات اور چند متفرقات کا ایک غیر مطبوعہ ذخیرہ ادارہ ثقافتِ اسلامیہ لاہور کی مساعی سے منظرِ عام پر آیا ہے۔ یہ سب ادارۂ ثقافت کے شائع کردہ عکسی مرقعے "نوادر" میں شامل ہیں۔ تمام خط انگریزی میں ہیں اور ان خطوں

یہاں سے دو ۱۹۰۴ء کے ہیں اور بہت مفصّل ہیں۔ ایک پر تو بھی درج ہے۔ یہ دو خط اس لیے اہم ہیں کہ اُس وقت تک اقبال اور میاں عبدالعزیز کا باہمی رابطہ محض غائبانہ تھا اور ملاقات نہ ہوئی تھی۔ میاں عبدالعزیز کا بیان ہے کہ انھوں نے سب سے پہلے ۱۹۰۲ء میں انجمن حمایت اسلام کے ایک جلسے میں اقبال کو دیکھا اور ان کی نظم سنی تھی، مگر ملاقات کہیں ۱۹۰۸ء میں جا کر ہوئی (نقوش اقبال نمبر ۲۔ ص ۶۲۱) ان خطوط میں اقبال، اپنے اس نادیدہ دوست کے از حد مداح نظر آتے ہیں۔ غالباً مالواڈہ کے پُر خلوص خطوں کا ان کے دل پر گہرا نقش تھا۔ وہ اس خلوص کے معترف ہیں، اور باقاعدہ تعاون نہونے کے باوجود انھیں اپنے "بہترین دوستوں" میں شمار کرتے ہیں۔ اقبال کے الفاظ ہیں:

KINDERED NATURES NEEDS NO INTRODUCTION.

میاں عبدالعزیز کہتے ہیں کہ ۱۹۰۸ء میں جب اقبال ہوشیار پور آئے تو میری اُن سے بے تکلفی ہو گئی۔ مگر اقبال کے ۱۹۰۴ء کے خطوں میں بھی ایک گونہ بے تکلفی موجود ہے۔ البتہ اس بے تکلفی کے باوجود، مکتوب الیہ کے لیے ادب و احترام کا ایک رویّہ موجود ہے ـــ ملاقات کے بعد اپنائیت زیادہ ہو گئی۔ اب وہ مکتوب الیہ کو MY DEAR AZIZ کے بجائے MY DEAR SHAIKH SAHIB سے خطاب کرتے ہیں ـــ بعد کے خطوط نسبتاً مختصر ہیں، اور بیشتر تو ہوشیار پور نہ آسکنے کے معذرت نامے ہیں۔ سببِ معذرت کئی طرح کے ہیں، مثلاً اکتوبر ۱۹۰۴ء میں اقبال بتاتے ہیں کہ میاں شاہ دین نے میرا نام یونیورسٹی فیلو کے لیے تجویز کر دیا ہے الیکشن میں مصروفیت رہے گی، اس لیے نہیں آسکتا۔ مگر ایک خط میں صاف اعتراف کرتے ہیں کہ I am Immovable by Nature

چند خطوط کی حیثیت انجمن حمایت اسلام یا دیگر قومی اور ملّی مجالس میں شرکت کے اطلاعی یا دعوتی رقعوں کی ہے ـــ

مثنِ اقبال کی "دید و دریافت" کے ضمن میں THE DEVELOPMENT OF METAPHYSICS IN PERSIA کے بعض غیر مطبوعہ حصّوں کا ذکر

بھی ہو جائے، جو اس مقالے کے کیمبرج یونیورسٹی لائبریری میں موجودہ مسودے میں تو موجود ہیں، لیکن اقبال نے مقالہ ڈاکٹریٹ کے لیے پیش کرتے ہوئے، ان حصوں کو حذف کر دیا، اور اب وہ مقالے کے مطبوعہ متن میں شامل نہیں۔ یہ مقالہ ابتداً اقبال سے ٹرنٹی کالج کیمبرج میں بی اے آنرز کے ADVANCED STUDENT کی حیثیت سے پیش کیا تھا، بعدازاں کسی قدر ترمیم و تصحیح، نظر ثانی اور حذف و اضافے کے بعد مقالہ مطبوعہ صورت میں پی۔ ایچ۔ ڈی کے لیے میونخ یونیورسٹی میں پیش کیا گیا۔ اس کا کھوج ڈاکٹر سعید اختر درانی نے لگایا ہے۔ انھوں نے اسی برس شائع ہونے والی اپنی کتاب "اقبال یورپ میں" میں اس دریافت کی رام کہانی بیان کی ہے، اور ان اختلافات کی نشاندہی بھی کی ہے، جو ابتدائی مسودے اور مطبوعہ مقالے میں نظر آتے ہیں۔ ابواب کی ترتیب، ابواب کے عنوانات اور بعض الفاظ و اسماء کے املا میں اختلاف و کمی بیشی تو چنداں اہم نہیں ہے، لیکن بعض محذوف حصے قابلِ توجہ ہیں۔ ڈاکٹر درانی نے محذوف صفحات کے عکس شائع کیے ہیں۔ ان میں چھ صفحات پر محیط ایک تودہ جزو ہے، جس کا موضوع الفارابی ہے۔ دوسرا حصہ چودہ صفحات پر مشتمل ہے۔ اس حصے میں THE RISE OF RATIONALISM کے تحت مقالہ نگار نے ایرانی عقل پرستوں پر بحث کی ہے اور بنی امیہ اور معتزلہ کے دور کی جبر و اختیار کی بحث FREE WILL CONTROVERSY] کا جائزہ لیا ہے۔ اس جائزہ کے بعض مقامات پر اقبال کا لہجہ ان کے عمومی مسلک و انداز کے برعکس خاصا سخت اور تند و تیز ہے۔ مثلاً ایک جگہ حجاج بن یوسف کے بارے میں لکھا ہے۔

HOJJAJ IBN YUSUF_ THAT HUMAN MONSTER IN WHOM ALL THE VARIOUS FORMS OF BARBAROUS CRUELTY HAD FOUND THEIR COMPLETE _EMBODIMENT

متونِ اقبال کے تذکرے میں "مثنوی پس چہ باید کرد۔۔۔" کے اُس نفیس نسخے

کا تعارف ضروری ہے، جو اقبال سے عقیدت، اور ان کی عظمت کے اعتراف میں، پاکستان میں اسلامی جمہوری ایران کے کلچرل سنٹر کی طرف سے گذشتہ برس شائع کیا گیا اس حسین و جمیل نسخے کی کتابت نقی منتظری اور تذہیب استاد حسین اسلامیان نے کی ہے۔ خطاطی، تزئین و آرائش، رنگوں کا امتزاج کاغذ کا انتخاب اور طباعت کا معیار، ایک سے ایک بڑھ کر اور خوب سے خوب تر ہے۔ لاریب، اقبالیات کی تاریخ میں کلام اقبال کا کوئی مجموعہ اور کوئی جزوی یا کلی نسخہ اس غیر معمولی اہتمام اور اس خصوصی کاوش سے کبھی شائع نہیں ہوا۔ متنِ اقبال کی اشاعتوں میں یہ نسخہ ایک ارمغان کے طور پر یاد رکھا جائے گا۔

علامہ اقبال کی باقاعدہ سوانح عمریوں کے علاوہ ان کی حیات و شخصیت اور ملفوظات سے متعلق بعض کتابوں مثلاً: "ملفوظاتِ اقبال"، "اقبال کے چند جواہر ریزے"، "روزگارِ فقیر" اور "اقبال کے ہم صفیر" میں بھی اقبالیاتِ کے سوانحی ذخیرے کا قیمتی لوازمہ ملتا ہے۔

اس برس اس نوع کی دو کتابیں سامنے آئی ہیں۔ شیخ اعجاز احمد کی تصنیف "مظلوم اقبال" میں شامل خطوطِ اقبال کا ذکر تو ہو چکا ہے۔ اصلاً یہ کتاب "چچا جان [اقبال]" سے متعلق مصنف کی یادداشتوں، اقبالیات کے ذخیرے میں راہ پا جانے والی بعض غلط روایتوں کی تردید و تصحیح اور حیاتِ اقبال سے متعلق متعدد صراحتوں پر مشتمل ایک مجموعۂ مضامین ہے۔ طویل اور مختصر مضامین اور شذرات میں بیان کردہ بیشتر حقائق و تصریحات، بالواسطہ "روزگار فقیر" اور "زندہ رود" اور بعض متفرق مضامین کے ذریعہ سامنے آچکی ہیں۔ البتہ بعض واقعات نئے ہیں اور دل چسپ بھی۔ نواں باب بہ عنوان اقبال منزل معلومات افزا ہے۔ عبدالمجید سالک کی "ذکرِ اقبال" کے بہت سے بیانات کی تردید کی گئی ہے، جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ سالک صاحب نے اقبال کی یہ سوانح بڑی رواروی[1] میں لکھی۔

---

[1] حال ہی میں ناشر نے "ذکرِ اقبال" کو اس کی تمام تر اغلاط اور تسامحات کے ساتھ، جوں کا توں شائع کیا ہے۔

شیخ اعجاز احمد نے بتایا ہے کہ اقبال منزل کے جس کمرے کو علامہ کی "جائے ولادت" بتایا جاتا ہے، وہ تو اقبال کی ولادت کے کئی سال بعد تعمیر ہوا۔ اسی طرح اقبال کے بچپن سے منسوب جو جھولا، بطور یادگار اقبال منزل میں رکھا گیا ہے، وہ شیخ اعجاز احمد کی بڑی بہن اکبری کے بچوں کے لیے تھا، اور آرکیالوجی والوں نے اسے اقبال کی ایک فرضی یادگار بنا کر نمائش کے لیے رکھا ہوا ہے۔

مصنف نے اقبال کی تاریخِ پیدائش پر بھی دادِ تحقیق دی ہے، خیال رہے کہ اقبال صدی کے موقع پر ۹ نومبر ۱۹۷۷ء کو اقبال کی تاریخ ولادت طے کر دی گئی تھی، لیکن ڈاکٹر وحید قریشی اور ڈاکٹر اکبر حیدری کاشمیری کی تحقیق کے مطابق صحیح تاریخ ۲۹ دسمبر ۱۸۷۳ء ہے۔[1] شیخ اعجاز احمد ۱۸۷۷ء پر اصرار کرتے ہیں۔ اُن کے بیشتر استدلال کی بنیاد اُن کے بقول "مشہور دانش ور اور محقق" پروفیسر محمد عثمان کی تحقیق اور افرادِ خاندان کی شہادتوں پر ہے۔ انھوں نے بیشتر ظن و تخمین اور قیاس سے کام لیا ہے، مثلاً:

. . . . لکھا ہوگا۔ (ص ۸۱)

. . . . تحقیق کرائی ہوگی۔ (ص ۵۵)

. . . . بتلائی ہوگی۔ (ص ۹۰)

. . . . لکھا دی ہوگی۔ (ص ۹۰)

کا سا انداز اختیار کرتے ہوئے ماضی شکیہ میں گفتگو کی ہے۔ ان کی بعض روایات کا ماخذ بڑی بوڑھیوں سے سُنی سنائی باتیں ہیں، جو اکثر صورتوں میں مبالغہ آمیز ہوتی ہیں۔ ایک جگہ لکھا ہے: "اقبال کے درونِ خانہ میں بیان کردہ اس مفروضے کو قبول کرنے کی کوئی وجہ نہیں کہ محمد رفیع سہواً لکھا گیا۔" (ص ۹۴) یہ جملہ لکھتے ہوئے مصنف کی نظر سے یہ حقیقت اوجھل ہوگئی کہ سہو "سہو" ہوتا ہے اور "سہو" کے لیے

---

[1] نقوش، اقبال نمبر ۲ (دسمبر ۱۹۷۷ء) میں اس بحث سے متعلق دونوں اصحاب کے مضامین شامل ہیں۔

کسی اور "درجہ" کی ضرورت نہیں ہوتی۔ پہلی بیوی کو نان نفقہ کی رقم کے بارے میں ایک جگہ لکھتے ہیں: "جہاں تک مجھے یاد ہے، پہلے ۳۰/ روپے ماہوار تھی۔ پھر ۵۰/ روپے ماہوار کر دی گئی، اور آخری سالوں میں تو ۱۰۰/ روپے ماہوار بھی ادا ہوا۔" (ص ۱۰۴) یہ بات درست نہیں ہے۔ اقبال میوزیم لاہور میں موجود، علامہ کے رجسٹر آمد و خرچ سے معلوم ہوتا ہے کہ پہلے بجائے ۳۰ روپے بھیجے جاتے تھے، مگر والدۂ جاوید کی وفات کے بعد، کمی کر کے ۳۰/ روپے ادا کیے جانے لگے ـــــ اقبال کی تاریخ ولادت، اقبالیات کا ایک پامال موضوع ہے، اور عام قارئین، اس پر تحقیقی بحث کی تفصیل کے متحمل نہیں ہو سکتے، اس لیے یہاں تفصیلات سے قطع نظر کرتے ہوئے، سر دست ہم یہی عرض کرنے پر اکتفا کرتے ہیں کہ شیخ اعجاز احمد کے دلائل کمزور ہیں اور ان کی بحث قاری کو مطمئن اور قائل کرنے والی نہیں ہے۔

مصنف نے متعدد دستاویزات کا حوالہ دیا ہے اور بعض عبارات نقل کی ہیں، مگر کہیں بھی دستاویزات کے عکس نہیں دیے۔ یہ اس کتاب کی سب سے نمایاں خامی ہے، جو خاصی کھٹکتی ہے۔ عام قاری کے لیے یہ وضاحت کہ اصل دستاویزات میوزیم میں محفوظ ہیں، اس لیے بے کار دلائل حاصل ہے کہ ننانوے فی صد سے بھی زائد قارئین کے لیے، میوزیم تک رسائی اور دستاویزات و خطوط کا معائنہ و ملاحظہ ممکن نہیں ہوگا۔ جدید اشاعتی سہولتوں کے سبب اہم نوعیت کے خطوط و دستاویزات کی عکسی نقول، کتاب میں شامل کر لینا کچھ زیادہ مشکل نہ تھا۔ یہ بات خود مصنف کے حق میں تھی، اور اس سے کئی امور پر مزید کلام کی گنجائش نہ رہتی اور بعض باتیں اظہر من الشمس ہو جاتیں۔ شیخ اعجاز احمد کے والد شیخ عطا محمد بلوچستان کے ایام ملازمت میں ایک مقدمے میں ماخوذ ہو گئے تھے۔[1] بعض حلقے اسے رشوت یا غبن کا کیس قرار دیتے ہیں۔ مصنف نے بتایا کہ شیخ عطا محمد کے

---

[1] مکتوب اقبال بنام حبیب الرحمن خاں شروانی، مشمولہ: اقبال نامہ، اوّل، ص ۶

خلاف یہ مقدمہ انگریز اور ہندو افسران کی ملی بھگت کا نتیجہ تھا، اور تحقیق کے بعد وہ بے گناہ پائے گئے۔ ثبوت میں انھوں نے شیخ عطا محمد کی سروس بک سے یہ اندراج نقل کیا ہے:

ATTA MOHAMMED HAS BEEN FOUND NOT GUILTY. HE SHOULD RECIEVE PAY AS IF RELCASED FREE OF SUSPICION۔

شیخ عطا محمد کے بارے میں افسرانِ بالا کا یہ ریمارک بہت اہم ہے اگر مصنف اس اندراج کا عکس شاملِ کتاب کر دیتے تو بہت اچھا تھا۔ اسی طرح بعض خطوط کے بارے میں انھوں نے بتایا ہے کہ ان کا متن اقبال کا قلمی نہیں، کسی اور سے اِملا کرایا گیا ایسے خطوں کی عکسی اشاعت زیادہ مناسب تھی۔

اس کتاب کے طویل ترین باب کا عنوان ہے: "اقبال اور احمدیت"[۱]۔ مضمون کا آغاز اس طرح ہوتا ہے:

"اپنی حیات کے آخری تین چار سالوں میں چچا جان نے احمدیت کے خلاف جو محاذ کھڑا کیا۔۔۔"

اس آغاز سے مصنف کی TONE کا اندازہ ہو جاتا ہے، اور یہ بھی کہ اس آغاز کا انجام کیا ہوگا۔ مضمون کے دوسرے پیراگراف کا ابتدائی حصّہ اس طرح ہے:

"احمدیوں کے متعلق ان [اقبال] کے تکفیری بیانات کو مسلمانوں کے سنجیدہ حلقوں میں بھی تعجب سے پڑھا گیا، اوّل اس لیے کہ چچا جان تو مُلّاؤں کے شغلِ تکفیر بازی کو ناپسند کرتے تھے۔ کیوں کہ وہ خود بھی اس اوچھے اور کثرتِ استعمال سے کُند شدہ ہتھیار سے گھائل ہو چکے تھے۔ دوسرے اس لیے کہ احمدیوں کے دو ایک عقائد سے اتفاق اور دو ایک سے اختلاف کے باوجود علامہ عمر بھر اپنے قول و فعل سے

۱۔ شیخ اعجاز احمد عقیدتاً قادیانی ہیں۔ کتاب میں اُنھوں نے اپنی قادیانیت کو کبھی بھی چھپایا نہیں۔ بلکہ حسبِ موقع قادیانیت کے حق میں فضا کو سازگار بنانے کے لیے کوشاں رہے ہیں۔

احمدیوں کو مسلمانوں کا ایک فرقہ تسلیم کرتے رہے تھے۔" (ص ۱۹۵)

اس اقتباس میں مصنف نے کمال ہوشیاری کے ساتھ متعدد مغالطے پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔ "اقبال کے تکفیری بیانات" اور "ملاؤں کے شغلِ تکفیر بازی" دو بالکل مختلف نوعیت کے طرزِ عمل ہیں۔ فروعیات پر ملاؤں کا شغلِ تکفیر بازی بلاشبہ ایک ناواجب اور قابلِ نفرین روّیہ ہے، جو افتراق بین المسلمین کا سبب بنتا ہے۔ مگر احمدیوں کے متعلق علامہ کے "تکفیری بیانات" بالکل جداگانہ نوعیت کے ہیں، جن کے ذریعہ علامہ نے ختم نبوت کے مسئلے پر خالص علمی بحث کی ہے۔ ختمِ نبوت دین کی فرع نہیں، اس کا تعلق بنیادی ایمانیات سے ہے۔ شیخ اعجاز احمد نے دو مختلف النوع رویوں کو گڈمڈ کرتے ہوئے یہ تاثر دینے کی کوشش کی ہے کہ علامہ بھی قادیانیوں کے خلاف وہی روایتی "اوچھے" اور "کند شدہ ہتھیار" استعمال کرنے کے مرتکب ہوئے۔ پھر یہ جملہ کس قدر مغالطہ انگیز ہے کہ: "احمدیوں سے متعلق ان [اقبال] کے تکفیری بیانات کو مسلمانوں کے سنجیدہ حلقوں میں بھی تعجب سے پڑھا گیا۔" یہ "سنجیدہ حلقے" کون سے تھے؟ اور انھوں نے کب: کہاں اور کس طرح علامہ کے بیانات دربارۂ ختم نبوت پر مبینہ "تعجب" کا اظہار کیا؟ مصنف کوئی ایک آدھ ہی حوالہ دے دیتے تو ایک بات بھی تھی۔ فی الحقیقت حضرتِ علامہ نے قادیانیوں کے بارے میں جو بیانات دیئے، وہ مسئلہ ختم نبوت پر ٹھوس فکری، فلسفیانہ اور علمی بنیادیں فراہم کرتے ہیں۔ مسلمانوں کے جملہ مکاتیبِ فکر نے اُن کا پُرجوش خیر مقدم کیا اور علامہ کی اس تجویز کو کہ قادیانیوں کو ایک غیر مسلم اقلیت قرار دیا جائے عامتہ المسلمین میں ایسی پذیرائی حاصل ہوئی کہ قادیانیوں کے خلاف برصغیر میں اُٹھنے والی تمام تحریکوں میں، اس نے ایک نعرے کی حیثیت اختیار کرلی اور اسی کے نتیجے میں ۱۹۷۴ء میں آئینِ پاکستان میں ایک ترمیم کے ذریعہ قادیانی قانونی طور پر بھی غیر مسلم قرار پائے۔

متذکرہ مندرجہ بالا اقتباس میں علامہ کے: "احمدیوں کے دو ایک عقائد سے اتفاق اور دو ایک سے اختلاف" والی بات بھی دلچسپ ہے۔ اصل مسئلہ ختم

نبوت کا تھا، جو بنیادی ایمانیات سے تعلق رکھتا ہے، اور کسی انسان کے (محض دو ایک نہیں)، جملہ عقائد کی نوعیت، ختم نبوت کے بارے میں اس کے رویّے کی بنیاد پر ہی متعین ہوتی ہے۔ شیخ اعجاز احمد نے "دو ایک سے اتفاق اور دو ایک سے اختلاف" کہہ کر ایک اہم مسئلے کو بہت ہلکا اور معمولی بنا دیا ہے۔

اس بحث میں آگے چل کر انھوں نے ایک اہم نکتہ اُٹھایا ہے۔ شیخ اعجاز احمد کہتے ہیں کہ ۱۹۳۵ء کے آغاز تک علامہ اقبال کے نزدیک احمدی دائرۂ اسلام سے خارج نہ تھے، اس وقت تو جماعتِ احمدیہ علامہ کے نزدیک "اسلامی سیرت کا ٹھیٹھ نمونہ" تھی، پھر ۱۹۳۵ء میں ایکا ایکی یہ دائرۂ اسلام سے کیوں خارج ہوگئی۔؟ شیخ صاحب اس کا جواب فراہم کرتے ہوئے دو سبب بتاتے ہیں:

۱. اس "قلبِ ماہیت" کا سبب احرار کا دباؤ اور اُن کی ریشہ دوانیاں تھیں۔ یعنی قادیانیوں کے بارے میں اُنھوں نے اپنی رائے سیاسی وجوہ اور احرار کے کہنے پر تبدیل کی۔

۲. علامہ اقبال، وائسرائے ہند کونسل میں سر فضل حسین کی جانشینی کے امیدوار تھے، مگر وزیرِ ہند نے ان کے بجائے سر ظفر اللہ خاں کا تقرر کردیا۔ اس "احساسِ محرومی" کے سبب انھوں نے قادیانیوں کے خلاف شدید اور تلخ بیانات دینے شروع کردیے۔

شیخ اعجاز احمد کے ان نکات پر تفصیلی بحث کی یہاں گنجائش نہیں ہے۔ مختصراً یہ عرض کیا جاسکتا ہے کہ پہلی بات بالکل ویسی ہے، جیسا عبدالمجید سالک نے "ذکرِ اقبال" میں لکھا ہے کہ: "خدا جانے علامہ اقبال نے کس عقیدت مند کی درخواست پر ایک مضمون لکھا جس میں بتایا کہ اس فرقہ کی بنیاد ہی غلطی پر ہے" (ص ۲۱۰) اور سالک صاحب کے اس بیان کو شیخ اعجاز احمد نے اس امر کی تائید کے طور پر پیش کیا ہے کہ احراریوں نے علامہ اقبال کو استعمال کر کے، احمدیوں کے خلاف اُن سے بیان دلوالیا (ص ۲۰۵) ۔۔ گویا: "آفتاب آمد دلیلِ آفتاب"۔ یعنی علامہ اقبال کا تو اپنا نہ کوئی ذہن تھا اور نہ رائے ۔۔ جو شخص جیسا چاہتا،

اُن سے بیان دلوا لینا. وہ تو بس موم کی ناک تھے ــــ جہاں تک وائسرائے ہند کونسل میں تقرر کی اُمیدواری کا تعلق ہے؛ ڈاکٹر جاوید اقبال نے اس پر سیر حاصل بحث کے بعد یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ: "یہ کہنا کہ اقبال وائسرائے کی ایکزیکٹو کونسل کی رُکنیت کے اُمیدوار تھے یا اس منصب پر تقرری کے خواب دیکھ رہے تھے اور جب ان کے بجائے یہ منصب وزیرِ ہند نے سر ظفر اللہ خان کو سونپ دیا، تو وہ انتقاماً احمدیت کی مخالفت میں بیانات جاری کرنے لگے؛ اصل حقائق سے بے خبری ہے یا انھیں تعصب کی عینک سے دیکھنے والوں کی آنکھ سے دیکھنا ہے۔"[1]

علامہ اقبال نے اپنے ایک خط میں شیخ اعجاز احمد کو "ایک صالح آدمی" قرار دیا تھا۔[2] ڈاکٹر جاوید اقبال نے بھی ان کی نیکی، شفقت، حلم اور صلح کن طبیعت کا ذکر کرتے ہوئے، ان کی صالحیت کی تائید کی ہے. زیرِ نظر کتاب کو پڑھتے ہوئے احساس ہوتا ہے کہ وہ ایک شریف الطبع انسان ہیں. لیکن احمدیت کے موضوع پر بحث میں وہ توازنِ فکر و نظر برقرار رکھنے میں ناکام رہے ہیں اس کتاب کے دیگر مندرجات کی روشنی میں وہ اپنے چچا جان سے عقیدت و محبت رکھتے ہیں. ان کی پیش کردہ تصویر کے مطابق علامہ ایک بابصیرت صاحب الرائے اور دانش و بینش رکھنے والے فہیم انسان تھے اور سب سے بڑی بات یہ کہ وہ کیریکٹرلس CHARACTERLESS شخص نہیں؛ ایک صاحبِ کردار انسان تھے. مگر احمدیت کے باب میں انھوں نے اقبال کی "ماہیتِ قلب" کے جو اسباب وضع کیے ہیں، وہ علامہ کے امیج کو شدید مجروح کرتے ہیں اس بحث کے آخر میں شیخ اعجاز احمد نے لکھا ہے: "اپنی خداداد عقل و دانش کے ساتھ ساتھ علامہ میں ایک ذرا بچوں والی معصومیت اور بھولپن بھی تھا. ان معنوں میں کہ وہ سُنی سنائی بات کا بغیر تحقیق یقین کر لیتے." (ص: ۲۰۸) ختم نبوت کے مسئلے پر علامہ کے ردِعمل کو ان کے "بھولپن" کا نتیجہ قرار دینا، خود شیخ صاحب کا "بھولپن" ہے یا پھر ان کا تعصب انھیں احساس نہیں۔

---

[1] زندہ رود، سوم ص ۵۹۹ [2] اقبال نامہ، اول ص ۳۸۷

کہ انھوں نے علامہ کی اپنی ہی بنائی ہوئی تصویر پر چھینٹے اُڑا کر اُسے داغ دار کر دیا ہے۔ کم از کم شیخ اعجاز احمد کی اس بحث کے حوالے سے یہ کہنے میں کوئی حرج نہیں کہ اقبال، واقعی مظلوم ہے۔

احمدیت والی بحث سے قطع نظر یہ کتاب اقبالیات کے سوانحی ذخیرے میں ایک لائق اعتنا اضافہ ہے۔ مصنف نے اپنی یادداشتوں اور تاثرات کو محفوظ و مرتب کر کے بہ سلسلہ اقبال، اپنے اُوپر ایک قرض چکایا ہے۔

۱۹۸۵ء میں شائع ہونے والی یادداشتوں کے سلسلے کی دوسری کتاب "اقبال کے ہم نشیں" (مرتبہ: پروفیسر صابر کلوروی) ہے، جو اقبال کی مجلسوں سے مستفیض ہونے والے ۶۶ اصحاب کے طویل و مختصر مضامین و شذرات اور اقتباسات پر مشتمل ہے۔ لکھنے والوں نے علامہ سے متعلق اپنی یادوں کو تازہ کیا ہے۔ ان اصحاب میں کئی طرح کے لوگ ہیں۔ علامہ کے معاصرین اور بے تکلف احباب، ان کے اعزہ اور رشتہ دار، ان کے ایسے عقیدت مند جنھیں کبھی کبھار ان کی خدمت میں حاضری کا موقع ملا۔ یادداشتوں میں اندازِ نظر کے فرق کے سبب علامہ کی شخصیت کا تنوع سامنے آتا ہے ان مضامین میں اقبال کے فرمودات و ملفوظات کا بڑا حصہ بھی محفوظ ہو گیا ہے۔ لکھنے والوں میں ڈاکٹر یوسف حسین خان، چراغ حسن حسرت، عبدالماجد دریا بادی، خان عبدالغفار خاں، جواہر لال نہرو، شیخ محمد عبداللہ، ممتاز حسن، سر ظفر اللہ خاں، شورش کاشمیری، خواجہ غلام السیدین، شیخ عبدالشکور، پروفیسر محمد مجیب، نواب مشتاق احمد خاں، رئیس احمد جعفری، اسلم جیراج پوری، ابو محمد مصلح، کرنل بشیر حسین زیدی، ضیاء الدین احمد برنی، جلیل قدوائی اور بہت سے دوسرے شامل ہیں۔ کچھ روایات علامہ کے عزیزوں کریم بی بی، آفتاب اقبال، منیرہ، خالد صوفی اور ان کے بچوں کی نگران ڈورس احمد کی ہیں۔ تاثرات کے حصے میں شاہد احمد دہلوی، علی بخش، عرش ملسیانی، نواب بہادر یار جنگ، سر محمد شفیع، آغا بیدار بخت اور بعض دوسرے احباب کے مختصر اور چند سطری اقتباسات

جمع کئے گئے ہیں۔ پروفیسر کلوروی نے مرتبین کے شیوۂ عمومی (یعنی رسائل و کتب سے مضامین نقل یا فوٹو اسٹیٹ کرا کے کاتب کے حوالے کر دینے) کے برعکس، اِن تحریروں کا بغور مطالعہ کیا، اور تشریح طلب امور کی، ذیلی حواشی میں وضاحت کی، اور بعض تنقیح طلب روایات پر نقد و جرح کرتے ہوئے اصل صورتِ حال پیش کی ہے۔ یوں اس کتاب کی ترتیب و تدوین میں تحقیق و تلاش کا عنصر بھی شامل ہے۔ یہ دل چسپ کتاب بجائے خود سوانحی اہمیت رکھتی ہے۔ اقبال پر تحقیق کرنے والوں کو ان تحریروں سے مفید مطلب لوازمہ دستیاب ہوگا۔ ضرورت ہے کہ اقبال کے بارے میں مختلف اصحاب کی باقی ماندہ یادداشتوں کے مزید مجموعے بھی اسی انداز میں مرتب کیے جائیں۔

یادداشتوں ہی کے ضمن میں ڈاکٹر سید ظفر الحسن کے نام مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی مرحوم کا وہ خط بھی قابلِ ذکر ہے، جو ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور کے مجلۂ علمی "المعارف" میں شائع ہوا ہے، اور جس سے اس علمی، فکری اور تہذیبی ادارے کا ایک اجمالی سا نقشہ اور اس کے مقاصد کی ایک جھلک سامنے آتی ہے، جسے پٹھان کوٹ میں قائم کرنے کا پروگرام تھا، اور جس کے لیے علامہ اقبال کے ایما و تائید پر مولانا مودودی حیدر آباد دکن سے ہجرت کر کے پٹھان کوٹ آگئے تھے۔ بہت بعد میں مولانا مودودی نے ایک انٹرویو[1] میں بتایا تھا کہ علامہ اقبال سے ہونے والی گفتگو کی تفصیل اُن کے ذہن میں محفوظ نہیں رہی۔ — زیرِ نظر خط اس اعتبار سے اہم ہے کہ یہ علامہ اقبال کی وفات کے دو ماہ بعد (جون ۱۹۳۸ء میں) تحریر کیا گیا، اُس وقت تک اکتوبر ۱۹۳۷ء میں علامہ سے ہونے والی تفصیلی ملاقات کی یادداشت، مولانا کے ذہن میں تازہ تھی۔ مولانا بتاتے ہیں کہ مفصل گفتگو میں خوب غور و خوض کے بعد ہم جس نتیجے پر پہنچے وہ یہ تھا کہ ہندی مسلمانوں کے ظاہری حالات مایوس کن ہیں، مسلم ہیئتِ اجتماعیہ

---

[1] سیارہ، اقبال نمبر۔ مئی ۱۹۶۳ء

کو مطلوبہ صورت میں وجود میں لانا تو سرِدست مشکل امر ہے، تاہم مُسلم لیگ کی طرف ان کا رجوع فی الوقت غنیمت ہے۔ مسلم لیگ کے جھنڈے تلے قومی بنیادوں پر مسلمانوں کا جمع ہونا ہمارے اصلی نصب العین سے فروتر ہے۔ پہلی REAR GUARD۔ میں رہ کر ایسے مردانِ کار تیار کرنے چاہئیں، جو آئندہ چل کر دارالاسلام کے اصل نصب العین کی فکری بنیادیں مستحکم کرنے کے ساتھ ساتھ اسے عملی جامہ پہنانے میں کام آسکیں۔

"اقبال، یورپ میں" کی خاص چیز تو دیکھے ناست کے نام اقبال کے مکاتیب ہیں، جن کا مفصل ذکر کیا جاچکا ہے۔ لیکن اس سے سوابھی ڈاکٹر درانی کی اس تصنیف میں اقبال کے احوال و آثار سے متعلق بہت سے حقائق، نئی معلومات، خطوط، تحریریں اور ایسا متفرق لوازمہ موجود ہے، جسے اقبالیات کا ماخذ شمار کرنا چاہیئے۔ ڈاکٹر سید اختر درانی اقبالیات کے سرگرم طالب علم ہیں اور کیمبرج میں مسندِ اقبال (IQBAL PROFESSORIAL CHAIR) کے قیام، کیمبرج کے زمانۂ طالب علمی میں اقبال کی قیام گاہ (۱۷، لورچیگال اسٹریٹ) پر یادگاری تختی تنصیب اور برطانیہ میں عمومی طور پر فروغِ اقبالیات کے لیے سرگرمِ عمل رہے ہیں۔ اس کتاب میں شامل ان کے دس مضامین میں سے بعض انھیں سرگرمیوں سے متعلق ہیں، جب کہ دیگر مقالات میں سے ایک پروفیسر آرنلڈ پر ہے۔ ایک مضمون کا موضوع برطانیہ میں اقبال کی دستی تحریریں ہے۔ یعنی مختلف کتب خانوں میں موجود تصانیف اقبال کے بعض نسخوں پر اقبال کی ہاتھ کی انتسابی تحریریں ان کے بعض خطوط، ٹرنٹی کالج کیمبرج اور لنکنز اِن لندن کے داخلہ رجسٹروں میں بہ خطِ اقبال ان کے کوائف کے اندراجات وغیرہ۔ ایک اور مقالے میں فلسفۂ عجم کے اصل مسودے اور اس کے مطبوعہ متن کا تقابلی مطالعہ پیش کیا گیا ہے۔

کتاب میں اِئین اسٹیفنز، یحییٰ سید اور امان اللہ ہولوہم کے مضامین کے تراجم بھی شامل ہیں۔ کتاب کے آخر میں متعدد تصاویر، خطوط کے جرمن اور انگریزی متون، متفرق دستاویزات اور فلسفۂ عجم کے غیر مطبوعہ حصوں کے عکوس

بھی دیئے گئے ہیں۔ اسی طرح لندن یونیورسٹی کا ۸۔ ۱۹۰۷ء کا عربی نصاب بھی۔ اقبال نے اپنے استاد پروفیسر آرنلڈ کی قائم مقامی کرتے ہوئے چھ ماہ تک اس نصاب کی تدریس کی ذمہ داری ادا کی۔ تصاویر میں ویگے ناست کی ایک تصویر، ہائیل بردن میں ان کے مرقد اور قبر پر نصب شدہ کتبے کی تصویر خصوصیت سے قابلِ ذکر ہیں، اور یہ تمام تصاویر اقبالیاتی البم میں ایک ایسا نادر اضافہ ہے، جس سے یہ البم کہیں زیادہ دل کش، رنگین اور جاذبِ نظر ہو گئی ہے۔ اور اس سے کتاب کی استنادی حیثیت زیادہ مُستحکم ہو گئی ہے۔ آغاز میں ڈاکٹر دُرانی نے ایک تفصیلی دیباچہ سُپردِ قلم کیا ہے، جو بجائے خود ایک مقالہ ہے اور مصنف کی تلاش و تحقیق کی رام کہانی سُناتا ہے۔ اس کتاب کو پڑھتے ہوئے کئی باتوں کی تکرار ملتی ہے اور مصنف اپنے بقول "دراز گفتاری" کا شکار نظر آتے ہیں۔ یہ دُرست ہے کہ بعض حکایات دراز ہونے کے باوجود لذیذ ہوتی ہیں مگر ایک تحقیقی کتاب میں، جسے ایک سائنس داں نے تحریر کیا ہو، تکرار و تفصیل بہت کھلتی ہے۔ بہ نسبت تفصیل و اطناب کے ایجاز و اختصار سائنٹیفک مزاج سے قریب تر ہے۔ اس میں شُبہ نہیں کہ ڈاکٹر سعید اختر درانی کی تحریر میں ایک خاص طرح کی جاذبیت ہے جس کی وجہ سے کتاب پڑھتے ہوئے قاری کی دلچسپی برابر قائم رہتی ہے۔ ہسپانیہ سے انھیں بہ سلسلۂ اقبالیات کچھ حاصل نہ ہوا، مگر اس لاحاصل کی روداد، ایک دلچسپ سفرنامہ بن گئی ہے اور یہی چیز کتاب میں اس مضمون کی شمولیت کا جواز بن گئی ہے۔ ڈاکٹر درانی نے ایک جگہ لکھا ہے: "ابھی نہ جانے یورپ کے کُتب خانوں میں اور کسی قدر اقبالیاتی ذخیرہ جمع ہے"۔ ص۸ اس حوالے سے اور ان کے زیرِ بحث کام کو پیشِ نگاہ رکھتے ہوئے اُن سے بجا طور پر توقع کی جا سکتی ہے کہ وہ اقبال پر اپنی تحقیق جاری رکھیں گے، اور دیباچے میں مذکور اپنے بعض ناتمام منصوبوں کو پایۂ تکمیل تک پہنچانے میں کسی تساہل کا شکار نہیں ہوں گے خصوصاً ہسپانیہ اور روم میں اقبالیاتی تحقیق لائق اعتنا ہے۔ "اقبال یورپ میں" کی تقریظ میں ڈاکٹر جاوید اقبال نے مصنف کو اس کاوش پر مبارکباد پیش کی ہے۔ اس مبارکباد میں کتاب کے ناشر (اقبال اکادمی پاکستان) کو بھی شریک۔

کرنا چاہئیے، جس نے مختلف النوع دستاویزات، مسودے، اسناد کے عکوس اور تصاویر کو شاملِ کتاب کرنے میں خاصا اہتمام و تردد کیا ہے، اور اس کے نتیجے میں ایک دلچسپ کتاب منظرِ عام پر آئی۔

تشریحات نے اقبال کو سمجھنے سمجھانے میں ایک کردار ادا کیا ہے۔ شاعری کی حد تک مختلف شارحین کی شروح معاونت کرتی ہیں، لیکن حکمتِ اقبال کے عظیم شاہکار، انگریزی خطبات کی تشریح تاحال کما حقہٗ نہیں ہو سکی۔ ان آدق اور فلسفیانہ خطبات کو اردو کے قالب میں ڈھالنے کا مشکل اور صبر آزما کام مرحوم سیّد نذیر نیازی نے انجام دیا۔ لیکن محض ترجمے کو پڑھ کر مطالبِ خطبات کی کما حقہٗ، تفہیم ممکن نہیں۔ اس میں ترجمے کی کمزوریوں سے زیادہ علامہ کے دقیق اور علمی مطالب کی فلسفیانہ سطح کو دخل ہے۔ اسی لیے خطبات، اُردو ترجمے کے باوجود آسان زبان میں تشریح و تفسیر کے محتاج رہے ہیں۔ خلیفہ عبدالحکیم نے خطبات کا جو خلاصہ پیش کیا ہے[۱]، "وہ چنداں مفید نہیں۔ اس سے سوائے اقبال فہمی میں مغالطے اور خلط مبحث کے اور کچھ پلّے نہیں پڑتا۔"[۲] البتہ محمد شریف بقا کی ترجمہ نما تشریح[۳]، بقول ڈاکٹر سید عبداللہ[۴]: "اقبال تک پہنچنے، اور ان کے افکار کو سہل انداز میں پیش کرنے کی مخلصانہ اور دیانت دارانہ کوشش" ہے۔ انھوں نے خطبات کے اہم نکات کو سادہ انداز میں پیش کیا ہے اور اپنے تشریحی اندازِ بیان سے حکمتِ اقبال کو عام قارئین کے لیے اِتنی آسان کر دیا ہے کہ دقیق سے دقیق مسئلہ بھی سمجھ میں آجاتا ہے۔" کہا جا سکتا ہے کہ پروفیسر بقا کی تشریحات میں "حضرتِ علامہ کے خیالات کی روح کو کسی جگہ نقصان نہیں پہنچا، یعنی ان کے افکار کامل طور پر کتاب

۱۔ مشمولہ فکرِ اقبال

۲۔ ڈاکٹر وحید عشرت: اقبالیات۔ جنوری تا جون ۱۹۸۶ء، ص ۱۷۸

۳۔ خطباتِ اقبال پر ایک نظر: محمد شریف بقا، سمن آباد لاہور ۱۹۷۴ء، ص ۱۳۹

۴۔ دیباچہ، خطباتِ اقبال پر ایک نظر، ص ۳۔۴

میں منعکس ہو گئے ہیں۔" ترجمے اور تشریح سے آگے بڑھ کر ایک فرد نے خطبات کے تجزیے اور تنقید کی بھی ہے۔ خصوصاً اس لیے کہ بعض عرب حلقوں اور مرجب میں بحوالۂ خطبات، فکرِ اقبال کے بعض پہلوؤں کو ہدفِ تنقید بنایا گیا ہے اس سلسلے میں ایک کتاب تو ڈاکٹر سید عبداللہ کی مرتبہ: "متعلقاتِ خطباتِ اقبال" ہے، اور دوسری مولانا سعید احمد اکبر آبادی کی "خطباتِ اقبال پر ایک نظر" مولانا اکبر آبادی کی کاوش، خطباتِ اقبال کی تشریح و توضیح ہے، اور اس کا تجزیاتی مطالعہ بھی۔ مولانا نے خطبات کا مجموعی جائزہ لیا ہے، اور خطبات کے اہم موضوعات (تصور ذاتِ باری تعالیٰ۔ وحدت الوجود۔ نماز با جماعت۔ حیات بعد الممات۔ حشر و نشر اور جبر و قدر وغیرہ) پر الگ الگ بحث بھی کی ہے۔ انھوں نے علامہ کی کئی بحثوں کو تشنہ اور ان کی آرا کو محلِ نظر قرار دیا ہے۔ اقبال کا خیال ہے کہ قرآنِ حکیم کی رو سے آدم نے کسی اخلاقی گناہ اور جرم کا ارتکاب نہیں کیا۔ مولانا اکبر آبادی بتاتے ہیں: حالانکہ قرآن میں صاف لفظوں میں ہے کہ وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ "آدم نے اپنے رب کی نافرمانی کی اور وہ گمراہ ہو گئے۔" (ص ۳۷-۳۸) مسئلہ جبر و قدر پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"علامہ نے بڑی قوت سے یہ ثابت کیا ہے کہ انسان خود مختار اور اپنے فکر و عمل میں آزاد ہے، لیکن واقعہ یہ ہے اور یہی اسلامی نقطۂ نظر بھی ہے کہ انسان مجبور بھی ہے۔ علامہ نے اس پہلو کو نظر انداز کر دیا ہے۔" (ص ۳۸) آگے چل کر مولانا نے اس مسئلے پر مفصل بحث کی ہے۔ مولانا اکبر آبادی نے خطبات پر مصری مصنف ڈاکٹر البہی کے اعتراضات کا بھی جواب دیا ہے۔ انھوں نے خطبات کے بعض کمزور پہلوؤں کی تاویل کی ہے اور بعض معاملات میں علامہ کی فروگذاشتوں کا اعتراف کیا ہے، مثلاً ایک جگہ کہتے ہیں:

"علامہ کا یہ لکھنا کہ امام ابو حنیفہؒ نے احادیث سے اعتنا نہیں کیا۔ امام صاحب پر بڑا ستم اور ناانصافی کی بات اس درجہ کی ہے کہ سید نذیر نیازی کو بھی اس جملہ پر اپنے نوٹ میں یہ لکھنا پڑا کہ یہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا کہ امام ابو حنیفہ نے احتیاط

سے کام لیا۔" (ص ۳۰) مگران کے خیال میں ایسی فروگذاشتوں سے علامہ کی عظمت و اہمیت کم نہیں ہوتی۔ بحیثیت مجموعی تفہیم اقبال کے لیے، سعید احمد اکبرآبادی کی کتاب قابلِ قدر اور معاون ہے۔

پروفیسر محمد عثمان کی کتاب "فکرِ اسلامی کی تشکیلِ نو" اسی تسلسل میں سامنے آتی ہے۔ خطباتِ اقبال کی تسہیل و تشریح کا یہ کام انھوں نے کئی برس پہلے شروع کیا تھا اور اس کے بعض اجزا مختلف جرائد میں شائع ہو چکے ہیں۔ پروفیسر محمد عثمان نے خطبہ بہ خطبہ افکارِ اقبال کی تشریح و ترجمانی کی ہے۔ محمد شریف بقا کی ملخص ترجمانی کے برعکس عثمان صاحب نے مفصل شرح کا طریقہ اپنایا ہے۔ کہیں کہیں انھوں نے تبصرے اور تجزیے کا انداز اختیار کیا ہے۔ سعید احمد اکبرآبادی کے برعکس وہ علامہ کی کلی تائید و تحسین کرتے ہیں۔ انھوں نے کسی مسئلے پر اقبال کے خیالات سے اختلاف کیا ہے اور نہ کوئی اعتراض۔ تاہم انھوں نے اس امکان کو رد نہیں کیا کہ "بلاشبہ آئندہ نسلیں بعض امور میں اقبال سے مختلف اور بہ قولِ اقبال، شاید اُن سے بہتر تصورات پیش کرنے کے قابل ہوں گی۔" (ص ۱۸)

پروفیسر محمد عثمان ایک سادہ مگر دل کش اسلوب کے مالک ہیں اور اُنھوں نے بڑے خوبصورت اور عام فہم انداز میں خطبات کی خلاصہ نما تشریح کی ہے۔ بعض نکات کی وضاحت میں حسبِ ضرورت اقبال کے اشعار سے مدد لی ہے، اور خطبات کے بعض حصّوں کی غیر معمولی اہمیت کے پیشِ نظر ان کا اردو ترجمہ بھی دے دیا ہے۔ ایسے حصّے، بلاشبہ اقبال کے خطبات میں کلیدی حیثیت رکھتے ہیں۔ ترجمے کا ذکر آیا، تو ایک سخن گسترانہ بات کی طرف اشارہ کرنا چاہوں۔ ممکن ہے بعض قارئین کو اس کا تذکرہ بے محل معلوم ہو، لیکن میں اپنا تاثر ظاہر کیے بغیر رہ نہیں سکتا۔۔۔۔ کئی دوسرے مقامات کے علاوہ پانچویں خطبے سے دو اہم پیراگراف کا پروفیسر محمد عثمان صاحب نے، مکمل ترجمہ دیا ہے۔ یہ ترجمہ کُل چار صفحات (۱۲۷ - ۱۳۰) پر مشتمل ہے۔ ابتدائی ۱½ صفحات کا ترجمہ تو عثمان صاحب نے خود کیا ہے، اور بلاشبہ ترجمہ ہے، لیکن بعدازاں ۲½ صفحات میں اُنھوں نے ادنیٰ لفظی تصرف

نذیر نیازی کا ترجمہ ہی اختیار کیا ہے۔ نذیر نیازی کا ترجمہ، خطباتِ اقبال کا پہلا اور تاحال آخری، اور اس اعتبار سے واحد مکمل ترجمہ ہے۔ ہمارے ہاں ایک طبقہ اس ترجمے کو نشانۂ اعتراض بناتا ہے، اور اس ترجمے کے حوالے سے نذیر نیازی مرحوم کو ہدفِ ملامت بنانے کا کوئی موقع نہیں جانے دیتا[1]۔۔۔ مگر نیازی کے ترجمے کو شائع ہوئے تیس برس ہونے کو آئے (ترجمے کی اولین اشاعت ۱۹۵۸ء میں عمل میں آئی تھی) ابھی تک اس کا کوئی دوسرا مکمل ترجمہ نہیں ہو سکا، اور جیسا کہ میں نے اوپر ذکر کیا، پروفیسر عثمان صاحب بھی جو اچھا ترجمہ کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں، ایک ہی پیراگراف کے بعد، دوسرے پیرے میں نیازی صاحب کے ترجمے کو اپنانے پر مجبور ہوئے۔۔ اس صورتِ حال سے دو باتیں سامنے آتی ہیں۔ اول:

نذیر نیازی کا ترجمہ کچھ ایسا گیا گزرا نہیں کہ اُسے بالکل رد کر دیا جائے۔ (پروفیسر عثمان صاحب نے مذکورہ بالا مثال کے علاوہ دیگر متعدد مقامات پر بھی نیازی صاحب ہی کا ترجمہ اختیار کیا ہے)۔ اگر کوئی مترجم خطبات کے نئے بہتر ترجمے کی کوشش کرے، تب بھی نذیر نیازی کا ترجمہ اس کی بنیاد بنے گا۔ دوم: خطباتِ اقبال کا ترجمہ کچھ ایسا آسان نہیں ہے۔ اس راہ پر چلیں تو جلد ہی سانس پھول جاتا ہے۔۔۔ اس جملۂ معترضہ کے بعد، میں پھر عثمان صاحب کی تشریحات

---

[1] محترمہ کنیز فاطمہ یوسف، اس طبقے کی نمائندگی کرتے ہوئے لکھتی ہیں:

نذیر نیازی کا ترجمہ "ایسی جناتی زبان میں (ہے) جس کے مقابلے میں انگریزی کہیں زیادہ سہل اور موثر نظر آتی ہے۔ اس پر طرہ یہ ہے کہ مترجم نے، اقبال کے انقلابی تصورات میں کانٹ چھانٹ اور تردید و تاویل کا حق بھی خدا جانے کہاں سے حاصل کر لیا۔ نتیجہ یہ ہے کہ اس وقت اردو میں ان خطبات کا جو ترجمہ دستیاب ہے، وہ نہ صرف پیچیدہ اور مبہم ہے، بلکہ گمراہ کن حد تک اصل سے بھی مختلف ہے۔"

("اقبال کے انگریزی خطبات"۔ "ذرفنون" ستمبر/اکتوبر ۱۹۷۰ء، ص ۳۹)

کی طرف آتا ہوں۔ نذیر نیازی اور محمد شریف بقا نے تیسرے خطبے میں PRAYER کا ترجمہ "دعا" کیا ہے۔ مگر عثمان صاحب نے "نماز"۔ اور یہ خطبے کے مباحث کے حوالے سے مناسب اور صحیح ہے لیکن پہلے خطبے کے عنوان میں RELIGIOUS EXPERIENCE کو اُنھوں نے "روحانی واردات" قرار دیا ہے۔ راقم کے خیال میں نذیر نیازی کی وضع کردہ ترکیب "مذہبی مشاہدات" علامہ کے مفہوم سے زیادہ قریب ہے۔ "روحانی واردات" میں ایک طرح کی تعلیم ہے، جبکہ مذہبی مشاہدات میں تخصیص۔ شاید اسی ترکیب (روحانی واردات) کے زیرِ اثر اُنھوں نے لڑکپن میں پیش آنے والا ایک واقعہ درج کیا ہے جس میں بتایا گیا ہے کہ ایک کشمیری بزرگ خاتون کبھی کبھی وجد وحال کی ایک مخصوص کیفیت کے زیرِ اثر پُر وقار مردانہ لہجے اور شستہ اُردو میں مستقبل کے بارے میں ایسی حیرت انگیز پیش گوئیاں کرتی، جو بعدازاں صحیح ثابت ہوئیں۔ اس فوق العادہ مظاہرے کی روداد، مصنف نے اس لیے درج کی ہے کہ ان کے بقول "اس سے ہمیں علامہ اقبال کے پہلے لیکچر کے موضوع کو سمجھنے میں مدد ملے گی۔" (ص ۲) ہمارے خیال میں یہ درست نہیں ہے۔ اس نوع کے ماورائے عقل واقعات اور اقبال کا RELIGIOUS EXPERIENCE دو مختلف النوع تجربات ہیں خارقِ عادت واقعات ہمارے ہاں ہی نہیں، امریکہ اور یورپ میں بھی وقوع پذیر ہوتے رہتے ہیں، ایسے واقعات کے ڈانڈے RELIGIOUS EXPERIENCE سے ملانا کسی طرح بھی دُرست نہیں۔ اقبال کے مذہبی مشاہدے میں وحی والہام کا حوالہ بنیادی حیثیت رکھتا ہے۔ پروفیسر محمد عثمان نے ایک جگہ لکھا ہے:

"خطبات کا مدارِ بحث، ہستی باری تعالیٰ کا ہی اثبات ہے۔" سوال یہ ہے کہ اس طرح کے ماورائے عقل واقعات، کیا کبھی اثباتِ ہستی باری تعالیٰ کا سبب بنے ہیں؟ یقیناً نہیں۔ تو پھر ایسی باتوں کا اقبال کے مذہبی تجربے کے ضمن میں کیا حوالہ بنتا ہے؟ — پروفیسر محمد عثمان لکھتے ہیں کہ امریکہ، جرمنی اور انگلستان کے بعض تحقیقی اداروں میں صوفیانہ واردات کے لیے ہمدردانہ مطالعے کا رجحان

بڑھ رہا ہے۔ اس حد تک تو ٹھیک ہے۔ لیکن ان کی اس رائے سے اتفاق ممکن نہیں کہ: "نفسیات اور فلسفہ کے ماہرین کی خاصی تعداد، روحانی واردات کو سچّا اور معرفت کا یقینی ذریعہ ماننے کی طرف مائل ہے۔" وجہ یہ ہے کہ جدید فلسفہ اور نفسیات کی جڑیں ایک بے خدا یا کم از کم خدا ناشناس تہذیب میں پیوست ہیں، ان سے یہ توقع رکھنا کہ وہ "مذہبی تجربے" (دوسرے روحانی واردات) کو معرفت کا یقینی ذریعہ تسلیم کرے گی، محض دل بہلانے کا ایک خواب ہے۔ اسی خطبے میں علاّمہ نے ایک جگہ لکھا ہے: انسان کی "پے بہ پے ترقی پذیر روح کے سفر کا دار و مدار اس بات پر ہے کہ اس حقیقت سے رابطہ پیدا کرے، جس نے اس کا ہر چہار طرف سے احاطہ کر رکھا ہے"۔ سوال یہ ہے کہ مغرب کے ماہرین فلسفہ و نفسیات جو روحانی واردات کی طرف مائل نظر آتے ہیں، کیا توحید اور اس کے ساتھ رسالت کو بھی (کہ دونوں لازم و ملزوم ہیں) معرفتِ حیات کا بنیادی ذریعہ تسلیم کرنے کے لیے آمادہ ہیں؟ ہمارے خیال میں قریب قریب ناممکن ہے۔

خطبے کے آخری حصّے میں علاّمہ نے فرائڈ کے نظریات پر تنقید کی ہے، یہ تنقید انگریزی متن کے تقریباً دو صفحات پر محیط ہے۔ اقبال، فرائڈ کے اس خیال سے متفق نہیں کہ جملہ مذاہب اور فنون ہمیں زندگی کے حقائق سے بُزدلانہ گریز کا درس دیتے ہیں۔ اسی طرح وہ یہ بھی تسلیم کرنے کو تیار نہیں کہ مذہب جنسی تحریک اور دبی ہوئی خواہشات کی پیداوار ہے۔ عثمان صاحب کی تشریح میں فرائڈ پر تنقید سے متعلق اس طرح کے نکات کا کہیں تذکرہ نہیں ملتا۔ بحیثیتِ مجموعی یہ ایک مفید کاوش ہے، لیکن ہمیں سعید احمد اکبر آبادی کی توضیحی و تجزیاتی تنقید سے آگے بڑھ کر، اور زیادہ تفصیل سے اور گہرائی میں جا کر، خطباتِ اقبال پر کلام کرنے کی ضرورت ہے۔

---

۱ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ: ص ۱۹

فکرِ اقبال کی تشریحات و توضیحات کے سلسلے کی دوسری کتاب "مناجاتِ جاوید نامہ" ہے۔ عبید اللہ قدسی نے "جاوید نامہ" کے ابتدائی حصے "مناجات" (۵۷ اشعار) کی شعر بہ شعر شرح لکھی ہے۔ ترتیب شرح یوں ہے:

سب سے پہلے بعض الفاظ و اصطلاحات کی تسہیل و توضیح، پھر شعر کا لفظی ترجمہ، بعد ازاں بہ عنوان "مطلب" شعر کی مفصل تشریح — شرح نویسی میں انھوں نے اقبال کی شاعری اور خطبات اور کہیں کہیں سے اکابر شعراء کے شعروں سے تائید و استناد کیا ہے۔ شرح عمومی انداز کی ہے اور نکتہ آفرینی مفقود ہے۔ بعض مقامات پر شارح سے اتفاق ممکن نظر نہیں آتا۔ مثلاً ؎

من کہ نو میدم ز پیرانِ کہن
دارم از روزے کہ می آید، سخن

کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"یہ کہن سال دقیانوسی لوگ فرقہ بندی اور مذہبی گروہ بندی میں اُلجھے ہوئے ہیں۔ ان میں وہ سب خرابیاں ہیں، جن سے انسانیت ختم ہوتی ہے"۔

بعد ازاں شارح نے "کہن سال دقیانوسی" لوگوں کی گمراہی میں "جاوید نامہ" کے چند اشعار درج کیے ہیں، جن کا آغاز یوں ہوتا ہے ؎

چار مرگ اندر پئے ایں دیر میر
سود خوار و والی و ملّا و پیر

تین صفحات کی شرح سے نتیجہ کچھ یوں نکلتا ہے کہ پیرانِ کہن سے علامہ اقبال کی مایوسی کا سبب ان کی سود خواری، فرقہ بندی، مذہبی گروہ بندی اور پیر پرستی نیز ملوکانہ مظالم ہیں۔ لیکن شارح سے سوال کیا جا سکتا ہے کہ ان مصائب کو صرف بوڑھوں سے مخصوص کر دینے کی منطق کیا ہے؟ کیا نوجوان ملّا فرقہ بازی نہیں کرتے؟ کیا نوجوان افراد سود خواری کی لعنت سے پاک ہیں؟ کیا شارح نوجوان پیروں کی "کارگزاریوں" سے بے خبر ہیں؟ — فاضل شرح نویس نے پیرانِ کہن سے اقبال کی نومیدی کے خود ساختہ اسباب تراشے ہیں۔ پیرانِ کہن کے بارے میں اقبال کے تأمل کا سبب

بڑے بوڑھوں میں پائی جانے والی مصلحت اندیشی، دنیا پرستی اور آزادیٔ کم دیشی میں گرفتاری ہے۔ نوجوان اپنی قوتِ کار اور جوشِ عمل کی فراوانی کی بناء پر اقبال کو محبوب ہیں۔ وہ آتشِ نمرود میں بے خطر کود پڑنے میں بے باک ہوتے ہیں تاریخ کے حوالے سے ستاروں پر کمندیں ڈالنے اور مہمات کی انجام دہی میں علامہ کو نوجوان کہیں زیادہ متحرک و مستعد اور سرگرم عمل نظر آتے ہیں۔

"مناجاتِ جاوید نامہ" کی تسوید ڈھنگ سے نہیں کی گئی۔ اور کئی اعتبار سے کتاب میں یکسانیت اور توازن کی کمی ہے۔

تشریحاتِ اقبال سے متعلق متذکرہ بالا دو کتابوں کے حوالے سے یہ کہنے میں کوئی حرج نہیں کہ اقبال کی عالمانہ اور متوازن شرحوں کی کمی آج بھی اقبالیات کا ایک بڑا خلا ہے۔ اچھی شرحیں، اقبال شناسی کا بنیادی تقاضا ہیں۔ یہ ایک مشکل کام ہے اور اسکی تکمیل کوئی ایسا عالم ہی کر سکتا ہے، جو بیدار ذہن کے ساتھ ایک متوازن قلم کار بھی ہو۔

ڈاکٹر ایس ایم منہاج الدین نے "افکار و تصوراتِ اقبال" کے نام سے ۴۳۰ صفحات کی ضخیم کتاب تحریر کی ہے، دیباچے میں یوسف کی خریدار بڑھیا کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"میں بھی شب و روز کی مسلسل محنت و ریاضت، اور خونِ جگر کی آمیزش سے سوت کی ایک انٹی بہ شکلِ افکار و تصوراتِ اقبال کا عکر اقبال کے خریداروں میں شامل ہو گیا ہوں" پہلے باب کا موضوع ہے:

شخصیت اور شاعری"۔ بعد ازاں فکرِ اقبال کے عمومی موضوعات (خودی مردِ مومن۔ ملت۔ تعلیم۔ سیاست۔ معیشت۔ اجتہاد) کی سیدھے سادے عام فہم اور مثبت انداز میں تشریح و توضیح کی ہے تاکہ بقول مصنف:

"طالبانِ علم کو اُن سے استفادہ کرنے میں سہولت رہے۔ اُنھوں نے طالب علموں کی ضروریات کو پیشِ نظر رکھا ہے، اسی لیے اشعار سے بکثرت استناد و استشہاد کیا ہے اور فارسی اشعار کا ترجمہ بھی حواشی میں درج کیا ہے۔ لیکن بعض

حصّوں میں سیدھا سادہ عام فہم انداز" برقرار نہیں رہ سکا۔ جیسے نظریہ اجتہاد کی بحث (ص: ۳۰۶ تا ۳۶۸) مزید برآں بعض مقامات پر غیر ضروری تفصیل اور پھیلاؤ نظر آتا ہے جیسے اجتہاد، نیز سرمایہ دارانہ اور اشتراکی نظام کی بحثیں (ص ۲، ۳ تا ۴۱۶) یہاں ایجاز مطلوب تھا۔ یہی مباحث مختصر اور کم الفاظ میں ہوتے تو زیادہ موثر اور جامع ثابت ہو سکتے تھے۔ اشتراکیت پر اقبال کے "تصورِ سیاست" کے ضمن میں بحث آچکی تھی، آخری حصّے میں اس موضوع پر دوبارہ سیر حاصل گفتگو کی گئی ہے۔ مناسب تھا، اسے یک جا کر دیا جاتا۔ آخری باب میں سرمایہ دارانہ اور اشتراکی معیشت کی خامیوں پر بہایت تفصیل سے روشنی ڈالی گئی ہے، لیکن اقبال جس نظمِ معیشت کے حامی ہیں، اور معیشت کی جو شکل اُن کے ہاں مطلوب ہے مصنّف نے اُسے کما حقّہٗ اُجاگر نہیں کیا۔ پہلا باب جم کر اور محنت سے لکھا گیا ہے۔ درمیانی ابواب بھی مناسب ہیں مگر بعد کے حصّوں میں یہ صورت نظر نہیں آتی۔ خطبہ الٰہ آباد متن کے بجائے حاشیے میں دینا چاہیئے تھا۔ اس کتاب میں کوئی نئی بات نہیں ہے۔ تاہم یہ کہا جا سکتا ہے کہ ڈاکٹر منہاج الدین نے دانش ورانہ موشگافیوں اور فلسفیانہ مباحث سے گریز کرتے ہوئے عام قارئین، خصوصاً طلبہ کے لیے ایک مفید کتاب تیار کی ہے۔

اقبال اکادمی پاکستان کی پیش کردہ کتاب "اقبال کے مشبّہ بہ و مستعار" منہ" (از ڈاکٹر سعداللہ کلیم) فن کی وساطت سے اقبال کے مجموعی مطالعے کی ایک فکر انگیز کوشش ہے۔ مصنّف کا گیارہ صفحاتی پیش لفظ بجائے خود غیر روایتی ہے جس میں اُنھوں نے اقبال فہمی "اقبال نوازی" میں ہمارے ناقص رویّوں کا ذکر کیا ہے اور بتایا ہے کہ انھوں نے اقبال کو ایک نئی نہج سے سمجھنے اور سمجھانے کی کاوش کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ہم "کل اقبال" کے بجائے "جزوی اقبال" تک محدود رہتے ہیں ضرورت اس بات کی ہے کہ اقبال کا کلی اور غیر جانبدارانہ مطالعہ کیا جائے۔ ان کی شاعری تین چوتھائی اور نثر ایک چوتھائی اقبال کی نمائندگی کرتی ہے۔ لہٰذا نظم و نثر کا کلی احاطہ کیے بغیر اقبال کے فکری کل کی تفہیم ممکن نہیں ۔۔۔ ڈاکٹر سعداللہ کلیم

کے خیال میں اقبالیات کا مفاد اس میں ہے کہ تحسین و آفرین کے ساتھ تنقید کے دروازے بھی کھُلے رکھے جائیں۔ وہ لکھتے ہیں "علامہ اقبال نے جو کچھ کہا، وہ بھی اہم ہے، مگر جو کچھ انھوں نے نہیں کہا، اور نہ کہنے میں کہہ گئے ہیں وہ اِس سے بھی زیادہ اہم ہے۔" (ص ۹) مصنّف نے اقبال کے تشبیہ و استعارہ کے حوالے سے اسی "ان کہے" اور "زیادہ اہم" کا سُراغ لگانے کی کاوش کی ہے۔ وہ کہتے ہیں:

"ہر شعر کے پیچھے ایک شاعر ہوتا ہے، اور ہر شاعر کے عقب میں ایک قوم اور ایک معاشرے کا وجود لازمی ہے۔" (ص ۱۴) انھوں نے شعر سے شاعر اور شاعر سے معاشرے تک رسائی کے لیے مشبّہ بہ اور مستعارٌ منہ" کا انتخاب کیا ہے۔ مثلاً لعلِ بدخشاں اور دیگر قیمتی پتھر۔ طور اور اس کے متعلقات مثلاً وادیِ سینا، موسیٰ، عصا، فرعون وغیرہ۔ صحرا اور اس کے متعلقات مثلاً گل بلبل، قمری، شمشاد، سبزہ وغیرہ۔ (یہ ایک لمبی فہرست ہے) اس طرح نقّاد نے یہ کہنے کی کوشش کی ہے کہ کسی خاص مفہوم کو ادا کرنے کے لیے علامہ نے جن مشبّہ بہ اور مستعارٌ منہ کا بالخصوص اور کثرت سے انتخاب کیا ہے، اس کی تہ میں کیا محرکات کام کر رہے تھے۔ کیا وجہ ہے کہ بعض کو صرف ایک عہد تک برتا، پھر چھوڑ دیا، مثلاً ایک عہد تک طور اور جلوۂ طور بار بار آئے ہیں۔ پھر کلیم اور عصا کا استعمال بڑھ گیا ہے (ص۔) مصنف کہتے ہیں "اس سے علامہ کے فن پر ان کے فکری و نظری ارتقاء کے اثرات کا اندازہ بھی ہوتا ہے، اور بعض بڑے دل چسپ انکشافات بھی۔" (ص ۱۵) فن کی وساطت سے اقبال کے مجموعی مطالعے کی اس کوشش سے معلوم ہوتا ہے کہ اُردو فارسی کلام میں بعض الفاظ اور ان کے متعلقات کے استعمال میں کمی بیشی، ایک حد تک وقت کے ساتھ ساتھ شاعر کی سوچ کا رُخ متعین کرتی ہے۔ مصنف کے مطابق علامہ نے شراب اور اس کے متعلقات کو مشبّہ بہ اور مستعارٌ منہ کی صورت میں ۶۵ بار استعمال کیا ہے۔ ان کے تجزیے کی روشنی میں نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ یہ کثرتِ استعمال شاعر کے لاشعور میں دبی ہوئی کسی خواہش کا مظہر نہیں۔ بلکہ سوانحِ اقبال اور شاعری کی داخلی

شہادتوں کی روشنی میں اس کا محرک صوفی شعراء کے انداز و اسلوب اور پیرایۂ ہائے بیان کا تتبع ہے ــــ اقبال کے فن کے خارجی خدوخال کے ذریعہ ان کے افکار تک رسائی کی یہ کوشش تنقیدِ اقبال میں سعد اللہ کلیم کا ایک اجتہاد ہے، اور یہ معلوم ہے کہ اقبال اجتہاد کے زبردست حامی تھے۔

اجتہاد کا ذکر آئے تو قدرتی طور پر ذہن، علامہ کے معروف خطبے THE PRINCIPLE OF MOVEMENT IN THE STRUCTURE OF ISLAM کی طرف جاتا ہے۔ ڈاکٹر محمد خالد مسعود نے اس خطبے کا مفصل توضیحی و تجزیاتی اور تنقیدی مطالعہ "اقبال کا تصورِ اجتہاد" کے عنوان سے کیا ہے ــــ اس مطالعہ میں اقبال کے پورے خطبات اور ان کے مجموعی افکار زیرِ بحث آئے ہیں، مگر اصل موضوع وسیع تر تاریخی پس منظر میں متذکرہ بالا خطبے کا مطالعہ ہے۔ مصنف کا خیال ہے کہ مسئلہ اجتہاد، کوئی نیا مسئلہ نہیں، بلکہ ابتدا ہی سے موضوعِ تحقیق رہا ہے۔ اجتہاد کی فکری تحریک شاہ ولی اللہ سے شروع ہو کر شاہ اسمٰعیل شہید، جمال الدین افغانی اور سر سید احمد خاں سے ہوتی ہوئی اقبال تک پہنچی اور اجتہاد کے باب میں ان بزرگوں کے نظریات، فکرِ اقبال کے پس منظر میں اہمیت رکھتے ہیں۔ دوسرے باب میں ڈاکٹر خالد مسعود نے اجتہاد کے معانی و مفاہیم (یعنی رائے، قیاس اور عقلیت پسندی) کا تجزیہ کرتے ہوئے بتایا کہ علامہ اقبال نے اجتہاد کے تصور پر سے تاریخ کی گرد صاف کی اور اسے دنیامی تصور کے طور پر پیش کرتے ہوئے اس کی قرآنی بنیادیں فراہم کیں ــــ مصنف نے زیرِ بحث خطبۂ اجتہاد کا زمانۂ تحریر متعین کرنے میں بھی خاصی کاوش کی ہے۔ ان کے خیال میں یہ خطبہ ۱۹۲۴ء سے ۱۹۲۸ء تک کے عرصے میں تیار کیا گیا، اور تیاری کے مختلف مراحل میں علامہ اس موضوع پر برابر غور و فکر اور تفکر و تدبر کرتے رہے۔ انھیں موضوع کی نزاکت کا احساس تھا، اس لیے انھوں نے اولین مسودے پر کئی بار نظرِ ثانی کی۔ اس خطبے کی تیاری میں علامہ نے قدیم ماخذ و مصادر سے استفادے کے ساتھ جدید علوم اور مستشرقین کی تحریروں کو بھی پیشِ نگاہ رکھا۔

تیسرے باب کے آخر میں ڈاکٹر خالد مسعود نے ایک طرح کا شکوہ کیا ہے کہ علامہ ایک مرحلہ پر پہنچ کر، مذہبی طبقوں کی مخالفت اور چند افسراد کی تنقید سے دل برداشتہ ہوگئے۔ اور اجتہاد کی بات کو خود اعتمادی اور جرأت سے آگے بڑھانے کے بجائے، انھوں نے قدامت پسندی میں دوبارہ پناہ لے لی، اور یوں میدان علمی طور پر کم مایہ اور فکری طور پر کم حوصلہ لوگوں کے لیے خالی ہوگیا اور اجتہاد کا تصور کوئی پیش رفت نہ کرسکا (ص ۱۰۸) — ہمارے خیال میں حضرت علامہ مذہبی معاملات میں محتاط روش کے قائل تھے۔ اپنے تجدیدی ذہن کے باوصف، وہ روایت سے گہری وابستگی رکھتے تھے۔ توازن و اعتدال ان کے مزاج کا خاصا تھا۔ اُنھوں نے تجدّد کا راستہ اپنانے سے گریز کیا۔ فکری سفر میں وہ اس قدر تیز رفتاری کے قائل نہ تھے کہ ساتھ چلنے والے پیچھے رہ جائیں۔ راہنمائے قافلہ کی دانشمندی یہی ہے، اور اس کی کامیابی بھی اس میں ہے کہ اہلِ قافلہ کو ساتھ لے کر چلے خواہ اُسے اپنی رفتار دھیمی ہی کیوں نہ کرنی پڑے۔ اِس پہلو سے علامہ سے "جرأت سے کام نہ لینے" کا شکوہ بے جواز نظر آتا ہے — مصنّف نے بعد کے حصّوں میں اقبال کے تصورِ اجتہاد کے اُن پہلوؤں کا جائزہ لیا ہے، جن کا تعلق اجتہاد کی تعریف سے ہے۔ آخری دو ابواب میں اجتہاد کی شرائط و مصادر اور اجتہاداتِ اقبال سے بحث کی ہے۔ اس پوری بحث سے ڈاکٹر خالد مسعود نے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ اقبال کے نزدیک اجتہاد کا اصول ہر زمانے میں کارفرما رہا ہے۔ دینی مسائل میں تحقیق و اجتہاد کے دروازے ہر مسلمان کے لیے کھُلے ہیں بشرطیکہ چند شرائط پوری کردی جائیں۔ اجتہاد نے مِلّتِ اسلامیہ کو ہمیشہ ہر زمانے کا ہمعصر رہنے میں مدد دی ہے؛ ۲۳

علامہ کے مقالۂ اجتہاد کی تفہیم و تجزیے کی یہ کوشش قابلِ قدر ہے ڈاکٹر خالد مسعود عربی مصادر سے واقف ہیں۔ تحلیل و تنقید کی مغربی تربیت، اس جائزے میں نمایاں ہے خطباتِ اقبال کے تفصیلی مطالعے کی ضرورت کو، یہ کتاب جزوی طور پر پورا کرتی ہے۔ بحیثیت مجموعی مصنّف نے راست فکری سے

انحراف نہیں کیا۔

کشمیر یونیورسٹی سری نگر کا اقبال انسٹی ٹیوٹ، بھارت میں فروغِ اقبالیات کا اہم اور فعّال ادارہ ہے۔ اس برس اقبال انسٹی ٹیوٹ نے "جدیدیت اور اقبال" کے نام سے، اس موضوع پر اپنے ہاں منعقدہ ایک سیمنار کے دس مقالات پر مشتمل مجموعہ شائع کیا ہے۔ "جدیدیت" کو MODERNITY کے ترجمے کے طور پر اختیار کیا گیا ہے، مگر یہ اصطلاح ایسی ہے، جس کا حتمی مفہوم متعین کرنا مشکل ہے اور تقریباً بھی مقالہ نگار اس مشکل سے دوچار نظر آتے ہیں۔ ڈاکٹر شکیل الرحمٰن کے نزدیک یہ ایک پریشان کن اصطلاح ہے۔ پروفیسر آل احمد سرور کے خیال میں جدیدیت ایک بحثِ ہزار شیوہ ہے۔ اس کی تاریخ پر اگر نظر ڈالی جائے تو اس میں کوئی خطِ مستقیم نہیں ہے، بلکہ بہت سے انحراف ملتے ہیں (ص ،) اُنھوں نے ادب میں جدیدیت کے بعض اہم میلانات (رومانی تحریک۔ علامت پرستی، حقیقت پرستی۔ دیو مالا اور اساطیر کی معنویت کی از سرِ نو دریافت اپنی ذات کے عرفان کا مسئلہ) کے حوالے سے اقبال کی جدیدیت پر سرسری نظر ڈالی ہے۔ سُرور صاحب سمجھتے ہیں کہ تیسری دنیا کو جدید ہونے کے لیے مغرب کا راستہ چھوڑ کر بحوالۂ اقبال اپنے من میں ڈوب جانے کی ضرورت ہے کیوں کہ بحوالۂ اقبال سراغِ زندگی اسی صورت ہاتھ آئے گا۔ البتہ مغرب کے علم و حکمت سے بہرہ ور ہو کر بُرسوز عقلیت کا چراغ بھی روشن کرنا ضروری ہے۔ پروفیسر جگن ناتھ آزاد نے "اقبال کی معنویت" کے زیرِ عنوان اقبال کی جدیدیت کا سُراغ اس امر میں لگایا ہے کہ اقبال کا تعلق اپنے عہد کے ساتھ ایک باغیِ وقت کا تعلق تھا، اور اسی لیے پروفیسر آزاد کے نزدیک ادب کی ترقی پسند تحریک ابتداء سے انتہا تک ٹیگور، اقبال اور پریم چند کے فکر و فن کی مرہونِ منت ہے۔ اِن کے خیال میں اقبال کے خطبات بھی اپنے زمانے کی مروّجہ فکر سے بغاوت پر مبنی ہیں۔ اسی طرح مغربی تہذیب کی عملداری کے عہد میں، اقبال نے مغربی سامراج پر بھرپور وار کیا۔ جگن ناتھ آزاد کے مضمون کی اُٹھان بہت اچھی ہے، مگر آخری حصّہ تشنہ ہے، جہاں اُنھوں

نے اپنے ہی ایک مضمون کا اقتباس دے کر موضوع کو بڑی عجلت میں سمیٹ دیا ہے۔ کبیر احمد جائسی نے جدیدیت کی شمس الرحمن فاروقی اور ڈاکٹر وحید اختر کی تعریف کی روشنی میں اقبال کی جدیدیت پر تبصرہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ اقبال نے اپنے عہد کی زندگی کا جس طرح سامنا کیا، اور اس کو اس کے تمام خطرات و امکانات کے ساتھ جس طرح برتا، وہ جدیدیت کے بغیر ممکن نہ تھا۔ جائسی کہتے ہیں کہ جدیدیت کی جو بھی تعریف کی جائے، جدیدیت کے بارے میں اقبال کا رویہ مثبت ہی نکلے گا؛ ان کے کلام میں یہ وصف بدرجۂ اتم موجود ہے کہ وہ زندگی کے ساتھ بہت دور تک چل سکتا ہے۔" (ص ۱۰۲) اور یہی وصف' اقبال کی جدیدیت ہے ــــ ڈاکٹر مشیر الحق نے اقبال کی جدیدیت کو، ان کے سیاسی فکر میں عصریت کے حوالے سے تلاش کیا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ اقبال ایک ایسے ماڈرن مسلم مفکر ہیں' جو ماضی سے رشتہ برقرار رکھتے ہوئے مستقبل کی خاطر، حال کو سنوارنے کے لیے فکر مند نظر آتے ہیں۔ پھر وہ کہتے ہیں کہ تقسیم ہند کے حامیوں نے اپنے دعوے میں زور پیدا کرنے کے لیے اقبال کا سہارا لیا، اور انھیں تقسیم کا ہیرو بنا دیا، حالانکہ ان کے خطبۂ الٰہ آباد میں مجوزہ مسلم صوبے کو، دوسرے صوبوں کی طرح آزاد وفاقی ہندوستان ہی کا ایک صوبہ بننا تھا (ص ۵۴) آگے چل کر ڈاکٹر مشیر الحق نے قائد اعظم کے نام علامہ کے خطوط کا مطالعہ "وقت کے حالات کے سیاق و سباق میں بہت احتیاط" سے کرنے کی ہدایت کی ہے۔ ان خطوط میں ایک علیٰحدہ مسلم ریاست کے خدوخال بہت واضح نظر آتے ہیں، مگر مصنف کے خیال میں "یہ سیاسی حالات کا دباؤ" تھا۔ اقبال کی فکر آخری عمر کے چند خطوط پر منحصر نہیں ہو سکتی۔ ان خطوط میں پیش کردہ اقبال کے موقف کو "ایک سیاسی حربہ" کہنا چاہیے یا "زیادہ مول بھاؤ کرنے" کی ایک کوشش (ص ۵۶) ــــ تقسیم کے بارے میں ڈاکٹر مشیر الحق کو اپنے موقف پر قائم رہنے کا پورا حق ہے، مگر یہاں وہ شاید بڑے خلوص کے ساتھ انہدام اقبال کی معصوم حرکت کے مرتکب ہوئے ہیں۔ وہ کہنا چاہتے ہیں کہ ان خطوط میں اقبال نے سودے بازی کے لیے ایک چالاک و عیار سیاست داں کا مؤقف

اپنایا۔ شاید ڈاکٹر مشیر الحق ناواقف ہیں کہ اقبال "مول بھاؤ" کا مزاج نہ رکھتے تھے اور "سیاسی حربوں" سے نفور تھے۔ وہ ایک صاف گو اور کھرے شخص تھے۔ خطوط میں دکھاوا نہیں، دلی موقف کا اظہار ہے۔ کسی مفکر کی آخری عمر کی تحریروں کو رد کر کے، ماقبل افکار کو بنیاد بنانے کی منطق تسلیم کر لی جائے تو کہا جا سکتا ہے کہ اقبال کا وسیع تر تصورِ ملت تو محض شہرت و مقبولیت حاصل کرنے کا ایک وقتی حربہ تھا، اصل میں تو وہ وطن پرست تھے (ترانہ ہندی۔ نیا شوالہ) یہ الٹی زقند ہے، اور الٹی زقند ہمیشہ خطرناک ہوتی ہے ــــ دیگر مقالہ نگاروں میں مفتی جلال الدین حامدی کاشمیری، محمد یوسف ٹینگ اور ڈاکٹر آصف نعیم شامل ہیں۔ بعض مقالہ نگاروں کے خیال میں اقبال کی جدیدیت نے شعری زبان کو نئے محاورے سے روشناس کرایا، جس کے نتیجے میں اردو میں اعلیٰ شاعری کے وہ امکانات پیدا ہوئے جو بعض معاصر شعراء کے ہاں منعکس ہیں۔ اس پر سبھی متفق ہیں کہ جدیدیت جن متنوع رجحانات اور گوناگوں میلانات سے تشکیل پذیر ہوتی ہے، وہ سب رجحانات و میلانات اقبال کے ہاں نظر آتے ہیں۔ اقبال روحِ عصر کے ترجمان ہیں اور ان کا آفاقی لہجہ اور انسانیت کے لیے ان کا پاسداری کا رویہ انھیں جدیدیت کا علمبردار بناتا ہے ــــ اس مجموعے کے پیش لفظ میں اس کے مرتب پروفیسر آل احمد سرور نے ان مقالات کی اشاعت کو اقبال شناسی، اور اقبال کے ذریعے خود شناسی اور عالم شناسی کا ایک سلسلہ قرار دیا ہے۔ اقبال انسٹی ٹیوٹ کی یہ کاوش، تنقیدِ اقبال کو بعض نئے موضوعات کا راستہ دکھاتے ہوئے، اس کے جہات و اطراف کو وسعت دینے کا ایک مثبت اقدام ہے ــــ اس مجموعے میں سابقہ روایات کے برعکس سیمینار کے مقالات پر بحثوں کا خلاصہ نہیں دیا گیا، آئندہ ایڈیشن میں اس کمی کا ازالہ ہونا چاہیے۔

ہندوستان ہی سے ایک اور کتاب "محب وطن اقبال" کے نام سے شائع ہوئی ہے۔ اس کا پہلا ایڈیشن ۱۹۸۴ء میں "اقبال اور قومی یک جہتی" کے نام سے ایک کتابچے کی صورت میں چھپا تھا۔ یہ کتابچہ سید مظفر حسین برنی (گورنر ہریانہ)

کے بھوپال یونیورسٹی میں دیئے گئے ایک توسیعی خطبے پر مبنی تھا. نظرِ ثانی میں معتدبہ اضافے کیے گئے ہیں، اور نام بھی بدل دیا گیا ہے. اس اعتبار سے اسے ایک نئی کتاب ہی سمجھنا چاہیے. دیباچے میں مصنّف نے بتایا ہے کہ انھوں نے اقبال کے بارے میں "غلط فہمیوں کے گرد و غبار" کو دُور کر کے "ہندوستان کے ادبی و فکری ماحول میں اقبال کو REINSTATE یا REINSTALL کرنے کی ایک دیانتدارانہ کوشش" کی ہے۔ برنی صاحب نے مادرِ وطن سے اقبال کی محبت؛ فرقہ وارانہ نااتفاقی پر ان کے غم و اندوہ، نظریۂ قوم پرستی سے بیزاری کے بعد اسلامی وطنیت کی طرف ان کی مراجعت، اقبال کے ہاں حبِ وطن کے عناصر، ہندوستانی فلسفے کے گہرے مطالعے اور اقبال کے فلسفۂ عمل پر بھگوت گیتا کے اثرات، بعض ہندو سنتوں مفکروں اور شخصیات کی عظمت کے اعتراف، نیز ہندوستان کی غلامی پر اقبال کے رنج و کرب پر ان کی شاعری سے استشہاد کیا ہے۔ اور بعض ہندو اور سکھ شخصیات سے اقبال کے نجی مراسم کا بھی ذکر کیا ہے۔

برنی صاحب کا یہ کہنا تو بجا ہے کہ "حبِ وطن اور وطن پرستی دو الگ چیزیں ہیں. اقبال وطنیت کا بُت نہیں بناتے ان معنوں میں وہ وطن پرست نہ ہوں، لیکن ان کا محبِ وطن ہونا شک و شبہ سے بالاتر ہے" (ص ۱۴۹) لیکن ان کے بعض بیانات غلط فہمی پر مبنی ہیں. مثلاً "اسلامی وطنیت" کے زیرِ عنوان لکھتے ہیں:

> "وہ ایک ایسے بین الاقوامی نظام کے متلاشی ہوئے، جو بلند اور شریفانہ اقدار پر مبنی ہو. انھوں نے سوچا کہ اس نئے سماجی نظام کے لیے اسلام ایک خاکہ پیش کرتا ہے، مگر حالات اب یہ ظاہر کرتے ہیں کہ یہ اُمید بھی پُر فریب تھی۔ اقبال دیکھنے کے لیے زندہ ہوتے، تو ان کی یہ اُمید کہ ساری انسانیت اسلام کے نام پر متحد ہوسکتی ہے ہمارے زمانے میں مسلسل جاری رہنے والی ایران عراق جنگ سے بھی پارہ پارہ ہوگئی ہوتی" (ص ۴۰)

ہمارا خیال ہے کہ یہاں برنی صاحب نے صورتِ حال کو بہت ہی ظاہری اور سطح میں

نظروں سے دیکھا ہے اور نتیجہ اخذ کرنے میں بہت عجلت دکھائی ہے۔ انھیں یہ تو تسلیم کرنے میں کوئی تامل نہیں ہوگا کہ اسلام، سماجی نظام کا جو خاکہ پیش کرتا ہے، اس میں پست وبالا اور ذات پات کی وہ تفریق کسی ادنیٰ درجے میں بھی نہیں ملتی۔ جس کی نہایت تکلیف دہ مثالوں سے روشن خیالی کے اس دَور میں ہندوستان کا موجودہ سیکولر سماج گزر رہا ہے۔ پاکستان میں، ہرچند کہ کوئی مثالی اسلامی سماجی نظام موجود نہیں ہے، لیکن محض مذہب کی بناء پر آج تک کسی ہندو بلکہ کسی بھی غیر مسلم کا بال تک بیکا نہیں ہوا، مگر ہندوستان کے موجودہ سیکولر سماج میں ان اُنتالیس برسوں میں مختلف پہلوؤں سے مسلمانوں پر کیا کچھ بیتی ہے، اور خود ہندوؤں میں ہریجنوں پر کیا کچھ بیت رہی ہے، اس سے محترم برنی صاحب، ہم سے کہیں زیادہ واقف ہوں گے ——

ایران عراق جنگ بلاشبہ امتِ مسلمہ کے لیے ایک المیے سے کم نہیں، لیکن اسلام کی بنیاد پر ایک بین الاقوامی نظام کی طرف پیش رفت میں ایسی رکاوٹیں ہمیشہ عارضی ہوتی ہیں۔ اگر آپ گلی کوچے میں دو افراد کو باہم دست وگریباں دیکھ کر انسانیت سے مایوسی کا اعلان کر دیں اور اس کے مستقبل کو تاریک اور سیاہ قرار دے ڈالیں تو کیا یہ رویّہ قرینِ بلوغت و دانش مندی ہوگا؟ —— مصنّف نے آگے چل کر "اقبال اور پاکستان" کے زیرِ عنوان سات صفحات کی مختصر اور تشنہ بحث سے یہ نتیجہ اخذ کر لیا ہے: کہ: "یہ بات صاف ظاہر ہے کہ پاکستان جیسی شکل میں موجود میں آیا، وہ اس کے سطلقاً حامی نہ تھے" اس موضوع پر برنی صاحب نے کچھ خاص کاوش نہیں کی۔ محض STATEMENT کافی نہیں۔ بعض دیگر بھارتی مصنّفین نے اس موضوع پر جہاں تک کاوش کر چکے ہیں، برنی صاحب وہاں سے بات آگے بڑھاتے تو ایک بات تھی۔

ان کی موجودہ بحث پر کچھ کہنے کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی اس کتاب پر ایک مجموعی نظر ڈالیں تو سید مظفر حسین برنی کے ہاں اقبال سے ایک لگاؤ اور عقیدت کا جذبہ نظر آتا ہے۔ بعض دوسرے ہندوستانی مصنفین کے برعکس اختلافی مسائل پر ان کا نقطۂ نظر خاصا متوازن لب ولہجہ متین و سنجیدہ اور انداز سُلجھا ہوا ہے۔ "محبِ وطن اقبال" اقبالیات میں خیر مقدم کے لائق ہے۔ توقع ہے وہ اپنی تین دیگر اقبالی

تصانیف بھی مکمل کر کے جلد منظرِ عام پر لے آئیں گے۔

ہمارے اقبالی مصنفین میں ڈاکٹر محمد ریاض کا نام نمایاں ہے۔ وہ اقبالیاتی موضوعات پر لکھنے والوں میں یقیناً سرِفہرست ہیں۔ اقبالیات پر ان کی ۶ کتابیں چھپ چکی ہیں، اس برس دو نئی کتابیں آئی ہیں اور چھ زیرِاشاعت کتابیں آئندہ ایک دو برسوں میں منظرِ عام پر آنے والی ہیں۔ "افاداتِ اقبال" اِن کے بیس "تنقیدی" مقالات کا مجموعہ ہے۔ "اقبال کی فارسی شاعری" سید محمد علی داعی الاسلام کے فارسی مقالے کا ترجمہ ہے۔ مصنّف نے بعض نئے اور نادر موضوعات پر قلم اُٹھایا ہے، مثلاً: علامہ اقبال کا عسکری آہنگ۔ تازہ بہ تازہ، نو بہ نو تراکیبِ اقبال۔ اصنافِ سخن میں اقبال کی جدّتیں وغیرہ۔ بعض مقالات کے آخر میں دی جانے والی نہارسِ کتابیات سے ڈاکٹر ریاض کے وسیع مطالعہ اور عربی، فارسی اور انگریزی مصادر پر ان کی دسترس کا اندازہ ہوتا ہے۔ اقبال کی اُردو اور فارسی شاعری پر ان کا استحضار لائقِ رشک ہے، اور وہ اس کا خوب خوب فائدہ اُٹھاتے ہیں۔ یہ مقالات بیشتر صورتوں میں توضیحی اور تشریحی ہیں۔ طالب علمانہ اہمیت کے علاوہ، اقبال کے عمومی قارئین کے لیے بھی اِن کی افادیت شک و شبہے سے بالا ہے۔ پروفیسر عزیز احمد کی اقبال شناسی" میں اُن کے مجموعۂ مقالات کے ضمن میں یہ وضاحت ضروری تھی کہ طاہر تونسوی کے مرتبہ اس مجموعے کے ایک مضمون "اقبال کی آفاقیت کا مسئلہ" کے مصنف ڈاکٹر شمس الدین صدیقی ہیں۔ یہ وضاحت "ماہِ نو" (ستمبر ۱۹۶۳ء) میں ملتی ہے۔ "پیشِ گفتار" میں پروفیسر رحیم بخش شاہین نے بجا طور پر اقبالیات میں ڈاکٹر محمد ریاض کے زیرِ نظر مجموعے کا خیر مقدم کیا ہے۔ بالیقین اقبال شناسی میں ان عالمانہ مقالات سے مدد ملے گی۔

ڈاکٹر محمد ریاض کا ایک اور کام پروفیسر این میری شمل کی معروف کتاب GABRAL'S WING کا اُردو ترجمہ ہے، جو اسی برس "شہپرِ جبریل" کے نام سے شائع ہوا ہے۔ مقدمے میں مترجم لکھتے ہیں: "ترجمے کے سلسلے میں یہ وضاحت ضروری ہے کہ میں متن کو سامنے رکھ کر قلم برداشتہ ترجمہ لکھتا گیا۔ نہ عبارت آرائی کی ہے نہ پاک نویسی۔" عبارت آرائی کی تو ترجمے میں گنجائش ہوتی ہے، اور نہ مترجم سے

اس کا مطالبہ کرنا چاہیئے۔ ترجمہ صحیح ہونا ضروری ہے، خواہ قلم برداشتہ کیا گیا ہو۔ خواہ سوچ بچار اور غور و خوض کے بعد سپرد قلم کیا گیا ہو ـــ ترجمہ نگاری ایک فن ہے اور کسی مترجم کے لیے ترجمے کے اصولوں اور اس کی مبادیات سے ناواقفیت یا عمداً صرفِ نظر گمراہی پر منتج ہو سکتی ہے ـــ ڈاکٹر محمد ریاض نے ایک نادر معاصر مستشرقہ کی معروف تصنیف کو اردو کا روپ دینے کی کوشش کی ہے۔ ہمارے خیال میں اسے ترجمے کے بجائے ترجمانی کہا جائے تو زیادہ مناسب ہوگا۔ ہمیں یہ کام مایوس کرتا ہے۔ مفصل جائزے کا موقع نہیں۔ پہلے ہی باب کی چند مثالوں کی روشنی میں ترجمے کے معیار کا اندازہ ہو سکے گا۔

یورپ میں اس صدی کا آغاز اس وقت ہوا۔

IN EUROPE IT MEANS THE BEGINNING OF A NEW ERA.

بہر طور اکبر اور اس کے مشیروں کی مذہبی پالیسی کو سلفی عقیدہ والے مسلمانوں نے ہمیشہ طعن و تشنیع اور تنقید کا نشانہ بنایا ہے

HOWEVER, THE RELIGIOUS POLICY OF AKBAR AND HIS INTI_MATES WAS SHARPLY CRITI CISED BY THE ORTHODOX

جمہور مسلمانوں کے ردِ عمل کو شیخ احمد سرہندی نے موثر صورت میں پیش کیا ہے۔

THE ORTHODOX PROTEST WAS PERSONIFIED IN THE PERSON OF AHMAD SIRHINDI_

عالم اسلام کے کئی دوسرے صوفیانہ سلسلے۔۔

OTHER SUFI ORDERS FROM THE WESTERN ISLAMIC WORLD-

صوفیہ کے ان سب سلاسل کے درمیان ابتدا میں بڑی یگانگت اور مفاہمت رہی مگر متاخر دور میں ان کے درمیان حسد اور بغض کے احساسات بھی نمودار ہونے لگے تھے۔

THE RELATIONS BETWEEN THE DIFFERENT ORDERS WERE VERY FRIENDLY, AND JEALOUSY AND RIVALRY BETWEEN THEM BELONG ONLY TO A LATER PERIOD

ان مثالوں سے واضح ہوگا کہ ترجمہ جس دقتِ نظر اور تامّل کا تقاضا کرتا ہے، مترجم نے اس سے صرف نظر کیا ہے ترجمے میں قلم برداشتہ رہنے کے نتیجے ترجمہ ناقص ہے اور کہیں کہیں غلط بھی۔ مترجم نے ORTHODOX کا ترجمہ ایک جگہ: "سلفی عقیدہ والے مسلمان" دوسری جگہ: "صالح مسلمان" اور تیسری جگہ: "جمہور مسلمان" کیا ہے۔ ایک جگہ متن میں شیخ احمد سرہندی کے عقیدت مندوں کے لیے "ADMIRERS" کا لفظ استعمال ہوا ہے۔ مترجم نے اس کا ترجمہ بھی "جمہور مسلمان" کر دیا ہے۔ اور ایک مقام پر ORTHODOXY کا اُردو مترادف "مسلمان" لکھا ہے (ص ۲۰-۲۱)

مترجم نے اس رواروی کی روش کا مظاہرہ کئی پہلوؤں سے کیا ہے مثلاً: پیش گفتار میں دو مقامات پر بعض جملوں کا ترجمہ حذف کر دیا ہے، جو مترجم کے بقول: "غیر ضروری تھا" (حاشیہ ص ۱۱) بعض مقامات پر قوسین میں کچھ اضافے کیے ہیں مگر اس کی وضاحت نہیں کی کہ یہ متن کا حصہ نہیں۔ اصل کتاب کے حواشی میں حسبِ دل خواہ قطع و برید کرتے ہوئے انھیں مختصر کر دیا اور کہیں حواشی کی تلخیص بھی کر دی یہ سب کچھ انھوں نے دانستہ کیا اور غالباً وہ ایسی تبدیلیوں میں کوئی حرج نہیں سمجھتے مقدمے میں لکھتے ہیں:

جرمن اور فرانسیسی زبانوں کی کتابوں، اور رسالوں کے حوالے حذف کر دیے، اور کہیں کہیں حواشی متن میں آ گئے، اور کہیں اس کے برعکس متن حاشیے میں چلا گیا۔ (ص ۷) ایسے تصرفات کتنی ہی نیک نیتی اور معصومیت کے ساتھ کیوں نہ کیے جائیں، ہمارے خیال میں تحریفات کے ذیل میں آتے ہیں۔ اور ایک مترجم کو اصل متن میں

کسی ادبی تحریف کا بھی حق نہیں ہے۔ اس لیے زیرِ نظر کتاب کو، شمل کی تصنیف کا ترجمہ نہیں، بلکہ ترجمہ نما ترجمانی کہنا مناسب ہوگا۔ مترجم نے بعض مقامات پر اختلافی حواشی بھی تحریر کیے ہیں۔ ان حواشی میں کہیں کہیں اجمال کے بجائے تفصیل کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔

ترجمے کا ذکر چل رہا ہے' GABRIEL'S WING کی طرح ایک اور اہم کتاب "زندہ رود" (دوم) کے فارسی ترجمے "جاویدانِ اقبال" کا ذکر بھی یہیں ہوجائے۔ یہ ترجمہ خانم دکتر شہین دخت مقدم کی اقبال شناسی اور پاکستان دوستی کا تیسرا نشان ہے۔ اس سے پہلے وہ "نگاہی بہ پاکستان" اور "زندہ رود" کے پہلے حصّے کا ترجمہ ایران سے شائع کر چکی ہیں۔ "زندہ رود" اقبالیات کی بنیادی کتابوں میں سے ہے اور اقبالیاتِ اُردو سے کسی کتاب کو فارسی زبان میں منتقل کرنے کے لیے "زندہ رود" سے بہتر شاید ہی کوئی اور کتاب ہو۔ خانم دکتر نے اس کام کا آغاز ذاتی شوق و تشویق سے کیا تھا۔ اس سلسلے میں اُنھوں نے کئی بار پاکستان کا سفر بھی اختیار کیا، اور خاص اس ترجمے کی تکمیل کے لیے کئی کئی ماہ شہرِ اقبال (لاہور) میں قیام کیا۔ انھوں نے محض کتاب کے ترجمے پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ حسبِ موقع ضروری حواشی و تعلیقات کا اضافہ بھی کیا ہے، یوں انھوں نے مراجعت کے ساتھ ساتھ صراحت و وضاحت کا فریضہ بھی انجام دیا ہے، جس کے بغیر، ہندی پس منظر سے ناواقف قارئین کے لیے بعض امور کو سمجھنا شاید آسان نہ ہوتا۔ یہ کام محنت اور لگن سے انجام دیا گیا۔

ایسی کاوشوں سے اندازہ ہوتا ہے کہ ایران، اقبال کا مداح ہے' اور اِس اعتبار سے ممنون و متشکر بھی کہ ایران کے حالیہ انقلاب پر، خود ایرانیوں کے اعتراف کے مطابق فکرِ اقبال کے گہرے اثرات ہیں۔ اور اسی اعتراف کے تسلسل میں وہاں اقبالیاتِ فارسی کی روایت آگے بڑھ رہی ہے۔ حکومتِ ایران کے محکمۂ تعلیم نے "اقبال لاہوری در کتابہاے درسی جمہوری اسلامی ایران" کے عنوان سے بڑے سائز پر ایک ۲۸ صفحاتی کتابچہ شائع کیا ہے' جس کی پہلی نظم کا آخری شعر ہے ؎

مرگ را در حضرتِ اقبال ہرگز راہ نیست
تا زبانِ فارسی زندہ است او ہم زندہ است

یہ کتاب اقبال کے اُن اشعار و منظومات کے متن اور ان کے بارے میں نثری اسباق پر مشتمل ہے، جو ایران کی نصابی کتابوں میں شامل ہیں۔ دیباچہ نگار جناب غلام علی حداد عادل کے بقول زیرِ نظر مجموعۂ آثار اقبال لاہوری "نشانۂ این است کہ آمالِ اقبال در ایران بخوبی تحقق یافتہ است"۔ (اس بات کی علامت ہے کہ اقبال کی آرزوئیں ایران میں پوری طرح حقیقت بن گئی ہیں) کتابچے میں شامل اشعار، متعلمین کو تقلیدِ غرب سے آزاد اور ے

اے اسیرِ رنگ، پاک از رنگ شو
مومنِ خود، کافرِ افرنگ شو

ہونے کی دعوت دیتے ہیں، اور :

از خوابِ گراں، خوابِ گراں، خوابِ گراں خیز

کے بعد: ع خیز و نقشِ عالمِ دیگر بنہ — کی تلقین کرتے ہیں۔

"اقبال، کشش اور گریز" حیدرآباد دکن کے معروف عالم اور اقبال شناس مرحوم پروفیسر عالم خوندمیری کے منتخب مقالات کا مجموعہ ہے۔ وہ جامعہ عثمانیہ میں شعبۂ فلسفہ کے صدر رہے ڈاکٹریٹ کے لیے ان کا تحقیقی مقالہ "اقبال کا تصوّرِ زمان و مکاں" کے موضوع پر تھا۔ زیرِ نظر مقالات میں زیادہ تر زمان و مکاں، تقدیر اور وقت اور انسانی شخصیت کے پہلو زیرِ بحث آئے ہیں۔ ڈاکٹر عالم خوندمیری کا خیال ہے کہ اقبال، ایشیائی شاعری کا پہلا مفکر ہے، جس نے انتہائی سنجیدگی کے ساتھ زمان و مکاں کو اپنی شاعرانہ فکر کا موضوع بنایا، ان کے بقول:
"اقبال کا شمار ان مذہبی مفکر شاعروں میں کیا جانا چاہیے، جنھوں نے اپنے گہرے شعورِ زمان کے وسیلے سے، زماں اور لازماں، اور تغیر اور دوام کو اعلیٰ تر حقیقت کے کشف میں مربوط کرنے کی کوشش کی" (ص ۴۶) ہمارے بعض ناقدینِ اقبال کے ہاں بعض تضادات کا ذکر کرتے ہیں۔ ڈاکٹر عالم خوندمیری کا خیال ہے کہ یہ

تضاد اس وقت نظر آتا ہے، جب ہم فکرِ اقبال کے کسی ایک جزو کو دوسرے جزو سے الگ کر لیں۔ کُل اقبال کو پیشِ نظر رکھیں تو اُلجھن ختم ہو جاتی ہے کیوں کہ اقبال کا شاعرانہ جینیس GENIUS تدریجی طور پر اپنے آپ کو منکشف کرتا ہے۔ اپنے مضمون "اقبال کی نظر میں انسانی تقدیر اور وقت" میں وہ بتاتے ہیں کہ اقبال بیسویں صدی کی مستند آواز ہے، اور ایک اعتبار سے ان یورپی مفکرین کی طرح ہے جن کے لیے سب سے اہم مشغلہ انسان کی تقدیر کو بدلنا تھا: "لیکن بیسویں صدی کے اس آخری دَور میں حساس ذہن یہ پوچھ سکتا ہے: کس کے بس میں ہے کہ انسان کی تقدیر بدلے؟ لیکن اس عظیم مایوسی میں اقبال کی یہ صدا "یزداں بکمند آور اے ہمتِ مردانہ" حق پسندوں کو شہادت کے لیے اکساتی ہے۔" (ص ۲۷) ڈاکٹر عالم خوندمیری کی رائے میں انسان، وقت اور تقدیر کا آپس میں گہرا تعلق ہے۔ انسانی شخصیت اور وقت ساتھ ساتھ چلتے ہیں، اور تقدیر وقت کے نظام کے باہر نہیں، بلکہ وقت کے نظام ہی میں حاصل ہوتی ہے (ص ۴۶) ان کے خیال میں اقبال کی عصریت اس اہم انکشاف میں پنہاں ہے کہ وہ انسان کے کردار و عمل میں تبدیلی کو تاریخی تبدیلی سمجھتے ہیں (ص ۴۲) مرحوم کے قریبی رفیق محمد ظہیر الدین، پیش لفظ میں لکھتے ہیں:

"عالم خوندمیری کی ہر بات، ان کے مطالعہ کی وسعت، فکر کی گہرائی و ندرتِ حکیمانہ نظر اور ایک عارف کی یافت کی گواہی دیتی ہے"۔ یہی بات ان کے زیرِ نظر مقالات کے بارے میں بھی کہی جا سکتی ہے۔ ان مقالات میں عمر بھر کا تعمق و تفکر، فلسفیانہ نظر اور مسائل پر سوچنے اور تدبر کرنے والا ذہن کار فرما نظر آتا ہے۔ بلاشبہ: "اقبال کے معروضی مطالعہ کو آگے بڑھانے کے لیے ان مضامین کو بڑی اہمیت حاصل" ہوگی۔

(خلیل اللہ حُسینی)

بزمِ اقبال لاہور نے اس برس "تنقیدی مقالات کے پانچ مجموعے شائع کیے ہیں۔ جابر علی سیّد کا "اقبال، ایک مطالعہ" ان کی وفات کے بعد شائع ہوا۔ اقبال پر اُن کا ایک مجموعۂ مقالات (اقبال کا فنی ارتقاء) میں شائع ہوا تھا۔ وہ ان نقادوں میں سے تھے، جن کا تنقیدی سرمایہ بقامت کہتر، مگر رطب و یابس سے پاک ہے، اور

ایک توازن و وقار اور ٹھیراؤ کی کیفیت لیے ہوئے ہے۔ ۶۸ صفحات پر مشتمل "اقبال اور فطرت" مجموعے کا پہلا اور طویل ترین مقالہ ہے۔ اس مضمون پر کئی اقبالی نقادوں نے قلم اٹھایا ہے، مگر سید صاحب کا مطالعہ منفرد ہے اور عمیق بھی۔ انھوں نے اقبال کی فطرت نگاری کے پس منظر کا سراغ لگاتے ہوئے، اردو کی کلاسیکی شاعری میں فطرت کے باب میں ہمارے شعرا کے رویوں اور اٹھارھویں اور انیسویں صدی کی انگریزی نیچرل پوئٹری کا ذکر کیا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ "بانگ درا" کے ابتدائی دور میں رومانوی طرزِ احساس رکھنے والے انگریزی شاعروں سے اقبال نے گہرا تاثر قبول کیا۔ ان میں ورڈز ورتھ کے نظریۂ فطرت کی بازگشت سب سے زیادہ ہے۔ مجموعی طور پر یورپ کی ۱۹ویں صدی: "اقبال کے فکر و تخلیق کے لیے ایک ایسا چشمہ تھا، جو ہر لمحہ رواں دواں رہتا تھا، اور اقبال کی تشنہ کامی کے لیے ایک مستقل ذریعۂ تسکین۔" اس مفصل جائزے میں جابر علی سید نے بعض منظومات کے پس منظر میں اقبال کی ذہنی کیفیات سے بحث کی ہے، مثلاً وہ کہتے ہیں کہ اورنٹیل کالج لاہور کے زمانۂ معلمی میں وہ اعلیٰ تعلیم کے لیے امریکہ جانا چاہتے تھے، لیکن کامیابی نہ ہوسکی "بانگِ درا" کی نظمیں "گل رنگیں" اور "گل پژمردہ" اسی ذہنی کیفیات کی پیداوار ہیں۔ فطرت کے باب میں اقبال کے رویے کو اجاگر کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں کہ اقبال فطرت سے مخصوص اخلاقی نتائج اخذ کرتے ہوئے DEISM کی بنیادی ضرورت کو پورا کرتے ہیں۔ جابر علی سید نے قدرے تفصیل کے ساتھ، اقبال کے ہاں استعمال شدہ بعض الفاظ، مثلاً قدرت، فطرت، حیات اور بزمِ ہستی وغیرہ کے بدلتے ہوئے ان معنوں کی عقدہ کشائی کی ہے، جو: "اب تک اقبالیات میں نمایاں نہیں ہوسکے تھے۔" "اقبال اور تغزل" پر مقالے کا آغاز اس جملے سے ہوتا ہے: "اقبال نے غزل اور تغزل کو صاف لفظوں میں مسترد کر دیا ہے۔" ان کا کہنا ہے کہ اقبال کی بہت سی غزلیں ہئیت کے اعتبار سے تو غزلیں ہیں، مگر مضامین کی نوعیت سے وہ غزلیات نہیں۔ اسی طرح ایسے اشعار جن میں تلقین کا لہجہ ہے یا اخلاقی اور مذہبی تصورات کو ضرورت سے بلند بانگ اور HARSH ساہنا کر پیش کیا گیا ہے، غزل میں شامل نہیں ہوسکتے۔ سید صاحب کی اس بحث کا خلاصہ

یہ ہے کہ اقبال، بنیادی طور پر غزل گو شاعر نہیں، اور ان سے روایتی اصناف، اسالیب، مضامین، جذبات اور زبان کا تقاضا کرنا غلط ہوگا، البتہ بعض اشعار اردو غزل میں ایک خاص طرزِ احساس کے حامل ہیں اور "بانگِ درا" کی غزلیں ایک خاص انفرادیت رکھتی ہیں۔ ایک اور مقالے میں جابر علی سید نے "قطعہ رباعی تنازعہ" کے زیرِ عنوان اقبال کی بیشتر رباعیوں کو قطعات قرار دیا ہے۔ ان کے خیال میں اقبال کا تصور رباعی" محض ان کی قلندرانہ بے نیازی" پر مبنی ہے۔ اگر اہلِ عروض قطعہ اور رباعی کا امتیاز تفصیل سے ان کے سامنے بیان کر دیتے تو وہ اسے تسلیم کر لیتے اور رباعیاتِ بابا طاہر کی غلط فہمی پر صاد کرتے کیوں کہ وہ بڑے انصاف پسند تھے۔ جابر علی سید مرحوم کے عالمی ادبیات کے وسیع مطالعے، متوازن اور پختہ تنقیدی شعور اور بالغ نظری کی بنا پر اس مجموعے کو اقبالیات: ۱۹۸۵ء میں ایک وقیع حیثیت حاصل ہوگی۔

میرزا ادیب کی پہچان بنیادی طور پر افسانوی ادب کے حوالے سے بنتی ہے، مگر اُنھوں نے ادب کے بعض دوسرے شعبوں اور اصناف مثلاً آپ بیتی، خاکہ، سفر نامہ، ادبی تنقید اور بچوں کے ادب وغیرہ میں بھی اپنی خلاقی کے جوہر دکھائے ہیں! اس برس اقبالیات پر بھی ان کا ایک مجموعہ مقالات بہ عنوان "مطالعۂ اقبال کے چند پہلو" شائع ہوا ہے۔ میرزا صاحب نے اقبالیات کے پامال موضوعات سے قطعِ نظر کرتے ہوئے، ایسے عنوانات پر قلم اٹھایا ہے، جو تنقیدِ اقبال میں نسبتاً نئے ہیں یا پھر اُن پر بہت ہی کم لکھا گیا ہے۔ مثلاً علامہ اقبال کا ایک مثالی شہر۔ علامہ اقبال اور کرمکِ شب تاب۔ علامہ اقبال کی حکایات علامہ اقبال کی دعائیں وغیرہ۔

پہلے مقالے بہ عنوان: "علامہ اقبال، بچوں کے لیے" میں مصنف نے، بچوں کے لیے لکھی جانے والی علامہ کی منظومات کے تذکرے اور محاسن و خوبیوں کے بیان ہی پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ "بانگِ درا" کی بعض دیگر نظموں "عہدِ طفلی"، "طفلِ شیر خوار" اور "بچہ اور شمع" کے حوالے سے (اور یہ نظمیں بچوں کے لیے نہیں ہیں) بچوں کے بارے میں اقبال کے خیالات و نظریات کا ذکر کیا ہے۔ "طفلِ شیر خوار" کے بارے میں وہ کہتے

ہیں کہ اس میں شاعر نے ایک ایسا رویّہ اختیار کیا ہے جو حقیقت سے تو ہرگز متضادات نہیں، مگر اس کا ذکر ہماری شاعری میں علامہ سے پہلے کبھی نہیں ہوا ___ اس مضمون میں آگے چل کر میرزا صاحب بتاتے ہیں کہ علامہ کے ہاں بچّے کا تصوّر ایک ارضی بچے کے تصور میں صورت گیر ہوتا ہے۔ اس میں ماورائیت نہیں، جیسا کہ ٹیگور کے ہاں ملتی ہے۔ علامہ اقبال سے پیشتر محمد حسین آزاد اور مولوی محمد اسمٰعیل میرٹھی مرحوم بھی بچوں کے لیے خوب نظمیں لکھ چکے تھے، میرزا صاحب نے ان کا موازنہ، علامہ اقبال کی نظموں سے کرتے ہوئے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ علامہ کی نظمیں کئی اعتبار سے فوقیت رکھتی ہیں۔

اس مجموعے کے دو مضامین، علامہ اقبال کی دو معروف مثنویوں "مسافر" اور "پس چہ باید کرد اے اقوام شرق" کے تجزیے پر مبنی ہیں۔ مصنّف نے ان مثنویوں کے مطالب و موضوعات اور مفاہیم کی توضیح کی ہے، ان کے تاریخی اور نفسیاتی پس منظر سے متعلق میرزا ادیب کی بحث کے حوالے سے یہ کہنا غلط نہیں ہوگا کہ اگرچہ زیرِ نظر مقالات کا مزاج توضیحی، تجزیاتی، اور تنقیدی ہے لیکن ان میں تحقیقی TOUCH بھی موجود ہے۔ اور اس بناء پر قاری موضوع کے پس منظر و پیش منظر اور مالۂ و ما علیہ سے پوری آگاہی حاصل کر لیتا ہے۔

میرزا ادیب کے دیگر مقالات بھی کم اہمیت کے حامل نہیں، یہ سب، موضوعات کے نئے پن اور میرزا صاحب کے دلچسپ اور سادہ و دلکش اسلوب کی بناء پر قاری کی توجہ اپنی جانب کھینچتے ہیں۔

بزم اقبال لاہور کی تیسری کتاب، فتح محمد ملک کا مجموعۂ مضامین: "اقبال ___ فکر و عمل" ہے۔ اپنے ابتدائیے میں اِن مضامین کی ضرورت و جواز اور محرکات کا ذکر کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں: "جس طرح تصوّرِ پاکستان اقبال کے نظامِ فکر سے پھوٹا ہے، اسی طرح پاکستان کی بقا اور ترقی بھی اقبال کے افکار کی صحیح تعبیر پر منحصر ہے میرے یہ مضامین بھی فکرِ اقبال کے عملی مضمرات سے بصیرت اندوز ہونے کی ایک عاجزانہ سی کوشش ہیں۔ یہ مضامین اقبالیات کے سرمائے میں اضافہ کرنے کی غرض سے

نہیں، بلکہ فکرِ اقبال کو پاکستان کی عملی زندگی میں کارفرما دیکھنے کی تمنّا سے وجود میں آئے ہیں۔" چنانچہ یہ مضامین ہمیں اقبال کے تصوّر پاکستان اور اقبال کے سیاسی و ثقافتی فکر کی تعبیر و تطبیق اور اس عمل میں درپیش مشکلات سے عہدہ برآ ہونے کی ایک کوشش معلوم ہوتے ہیں۔ ملک صاحب نے پہلے ہی مضمون میں ترقی پسند ناقدوں (مجنوں گورکھپوری، علی سردار جعفری، اختر حسین رائپوری، ممتاز حسین) کو آڑے ہاتھوں لیا ہے، جنھوں نے مخصوص مفادات کی چاکری" یا اپنے "عجزِ بصیرت" کی بناء پر اقبال کو "تنگ نظری، فرقہ پرستی اور رجعت پسندی" کا الزام دیا۔ ان کے خیال میں "ترقی پسند تنقید کے یہ حجابات ایک تہذیبی المیے سے کم نہیں"۔ (ص ۹)

اس مضمون میں اُنھوں نے اقبال کے ہاں "وطنیت یا اسلامیت" اور "اسلامیت یا انسانیت" پر بحث کرتے ہوئے مسلم قوم پرستوں اور بعض مغربیوں کا بھی بالتفصیل اور بہ دلائل رد کیا ہے۔ ایک اور مضمون میں فتح محمد ملک نے ترقی پسندوں کی اقبال شکنی کا ذکر کرتے ہوئے بتایا ہے کہ سوویت یونین سے اقبال کی عظمت کی سند آجانے کے بعد ان کی قلب ماہیت لائقِ غور ہے کیوں کہ "وہ تمام نقاد جو نصف صدی پیشتر اقبال کے خلاف شمشیر برہنہ تھے، آج اقبال کے حضور عجز و انکسار کا پیکر ہیں"۔ (ص ۱۱۳)، وہ کہتے ہیں کہ اقبال کو نوجوان ترقی پسندوں کے ادبی اور تہذیبی مسلک کے بارے میں یہ اندیشہ لاحق تھا کہ: ؎

لیکن مجھے یہ ڈر ہے کہ یہ آوازۂ تجدید
مشرق میں ہے تقلیدِ فرنگی کا بہانہ

اسی حوالے سے انھوں نے بانو قدسیہ کے ناول "راجہ گدھ" کا مختصر تجزیہ بھی کیا ہے جو ان کے الفاظ میں: "علم بیزاری، خرد دشمنی اور ظلمت پسندی" کے مروجہ تہذیبی رجحان کی نمائندہ تخلیق ہے"۔ (ص ۱۱۵) فتح محمد ملک نے لا إله الا اللّٰه کا مفہوم سمجھنے پر زور دیا ہے۔ وہ کہتے ہیں: "پاکستان بن جانے کے بعد ہمارے سامنے یہ سوال نہیں ہے کہ پاکستان کا مطلب کیا ہے؟ اب ہمارے سامنے سوال یہ ہے کہ لا إله الا اللّٰه کا مطلب کیا ہے؟" (ص ۸۵) ان کی رائے میں ہمیں

یہ مطلب اقبال سے سمجھنا چاہیئے، جن کی پوری شاعری اور جن کا سارا فلسفہ اسی ایک نکتۂ ایمان کی تفسیر ہے۔ فتح محمد ملک اظہارِ افسوس کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ آج ہم پاکستان کے مطلب کو فراموش کر چکے ہیں، اور مایوسی ہمارے دلوں میں گھر کرتی چلی جا رہی ہے، ان کے خیال میں "اس صورتِ حال کے ذمّہ دار یوں تو ہم سب ہیں، مگر اہلِ سیاست، اور اہلِ دربار سے کہیں زیادہ اہلِ دانش پر اس کی ذمہ داری کچھ زیادہ عائد ہوتی ہے"۔ (ص ۸۴) ہمارے خیال میں دانشوروں نے اس صورتِ حال سے آنکھیں دوچار کرنے سے بالعموم گریز کیا ہے، جسے فتح محمد ملک نے "مشکلاتِ لا اِلٰہ" کا نام دیا ہے بحیثیتِ مجموعی اگر ہم اپنے دانشوروں کے سرمایۂ عمل پر نظر ڈالیں تو صورتِ حال خاصی عبرت ناک نظر آتی ہے خوشامد ابن الوقتی، کاسہ لیسی اور ذاتی زندگیوں میں مخصوص مادی مفادات کی چاکری ان کا وطیرۂ حیات رہا ہے۔ فتح محمد ملک نے اس کتاب میں ایک جگہ لکھا ہے کہ "ہندی مسلمانوں نے اقبال کے دکھائے ہوئے راستے پر چل کر ایک مخصوص علاقے میں اپنی مرکزیت تو قائم کر لی، مگر اس کے بعد جو کچھ ہوا، اس پر مجھے حضرت عمر فاروق رض یاد آتے ہیں، جو مسجد نبویؐ کے صحن میں ایران سے لائے گئے مالِ غنیمت کے انبار دیکھ کر بے ساختہ رو پڑے تھے۔ شاید انھیں درویشانہ زیست کا مسلک معرضِ خطر میں دکھائی دیا تھا"۔ (ص ۱۰۳) اس اقتباس کے حوالے سے ہمارے دانشور بالفاظِ فتح محمد ملک "درویشانہ زیست کا مسلک" اپنائے بغیر مایوسانہ صورتِ حال سے عہدہ برآ نہیں ہو سکتے۔ خودی کا اثبات و اقرار ہی کافی نہیں، اس کا استحکام بھی ناگزیر ہے، اور نفاقِ فکر و عمل کی موجودگی میں نہ تو استحکامِ خودی ممکن ہے، اور نہ افکارِ اقبال کی صحیح تعبیر — مسلم تاریخ کے حوالے سے ہماری اجتماعی زندگی کا المیہ یہ ہے کہ ہمارے ہاں تعبیر و تفسیر تو بہت ہوئی۔ مگر یہ تفسیریں ہماری عملی زندگیوں پر منطبق نہیں ہو سکیں۔ جناب احمد ندیم قاسمی نے پیش لفظ میں لکھا ہے: "فتح محمد ملک نے تصورِ پاکستان کو اقبال کے نظامِ فکر سے مربوط کیا ہے"۔ ہمارے خیال میں اقبال کے نظامِ فکر

کو اپنے اعمال و اشغال کا جُزو بنا لینے کی ضرورت ہے، تبھی اس مایوس کُن صورتحال کا مداوا ہو سکے گا، جس کی طرف ملک صاحب نے اشارہ کیا ہے۔ فتح محمد ملک ایک خوبصورت اسلوب کے مالک ہیں، اور انھوں نے بڑے سلیقے سے اپنا مدعا قاری تک پہنچایا ہے۔ یہ مجموعہ اپنے مطالب و معنویت کی انفرادیت کے سبب اقبالیات میں اضافہ شمار ہوگا۔

بزمِ اقبال لاہور نے کئی برس پہلے اپنے علمی مجلّے "اقبال" کے منتخب اُردو اور انگریزی مقالات پر مشتمل دو مجموعے شائع کیے تھے۔ اِسی تسلسل میں اِس برس دو نئے مجموعے سامنے آئے ہیں۔ "اقبال شناسی کے نئے زاویے" ۱۹۷۴ء سے ۱۹۸۴ء تک کے بیس منتخب مقالات پر مشتمل ہے، جسے ڈاکٹر سلیم اختر نے مرتب کیا ہے۔ انگریزی مقالات کا انتخاب ناصرہ جبیب نے VERSATILE IQBAL کے نام سے کیا ہے۔ اس میں اکیس مقالات شامل ہیں۔ جملہ اُردُو اور انگریزی مقالات معروف و ممتاز اقبال شناسوں کے ہیں، اور مختلف زاویہ ہائے فکر و نظر کے حامل ہیں۔ ان میں اقبال کے فکر و فن، فلسفے اور تصوّرات و نظریات کے مختلف پہلوؤں کو متنوع زاویوں سے زیرِ بحث لایا گیا ہے۔ اُردو مجموعے میں اقبال کی بعض غیر مدوّن تحریروں پر مبنی مضامین بھی شامل ہیں۔ اس اعتبار سے دونوں مجموعے اردو و انگریزی میں لکھنے والے اہم اقبالیئین کی وساطت سے، اقبال کے عظیم فکر اور ان کی شاعرانہ بداعت کی گوناگوں جہات سے آشنا ہونے کا موقع فراہم کرتے ہیں۔

"علامہ اقبال" کے نام سے ایک مختصر سی کتاب جناب شریف المجاہد نے تیار کی ہے۔ مصنف "حرفِ آغاز" میں لکھتے ہیں، "موجودہ کتابچہ کا مقصد ثانوی اسکول اور کالج کے طالب علموں کو علامہ اقبال کی زندگی کے حالات سے آگاہ کرنا ہے۔ اس مقصد کے پیشِ نظر کوشش کی گئی ہے کہ زبان سادہ و سلیس اور اندازِ بیان میں ممکنہ حد تک تشریح و وضاحت سے کام لیا جائے، تاکہ نفسِ مضمون کی تفہیم آسانی کے ساتھ ہو سکے۔"

متعینہ مقاصد کے پیشِ نظر مصنف کی کوشش کامیاب رہی ہے۔ حالاتِ زندگی کے علاوہ مختصراً اقبال کے فکری ارتقاء، تصورِ پاکستان اور اقبال کے پیغام پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے۔ کئی مقامات پر اغلاط سنین کو نقصِ کتاب سمجھنا چاہیئے۔

بزرگ مصنف اور عالم ڈاکٹر عبدالشکور احسن نے اقبال صدی کے موقع پر "اقبال کی فارسی تنقیدی جائزہ" کے نام سے ایک وقیع کتاب پیش کی تھی۔ اس عرصے میں وہ اقبال کے مختلف موضوعات پر برابر لکھتے رہے ہیں۔ اس برس ان کے بارہ انگریزی مقالات کا مجموعہ AN APPRECIATION OF IQBAL'S THOUGHT AND ART کے نام سے چھپا ہے۔ یہ سب مطبوعہ مضامین ہیں، مگر ڈاکٹر صاحب نے نظرِ ثانی کرتے ہوئے بعض مقامات پر اضافے کئے ہیں، اور اقتباسات و اشعار کا انگریزی ترجمہ بھی دیا ہے۔ سارے ہی مباحث اہم ہیں اور اقبال کے نظریات سے متعلق ہیں۔ مصنف نے دیباچے میں، اقبال کے فکروفن کے بارے میں، اس کتاب کے مضامین کے ذریعے قارئین میں ایک نئی بصیرت اور دلچسپی پیدا کرنے کی کوشش کا ذکر کیا ہے، کچھ شبہ نہیں کہ ڈاکٹر احسن اپنی معلمانہ دسترس اور تصنیفی سلیقہ مندی کی بدولت اس کوشش میں کامیاب رہے ہیں۔

"اقبال کی اردو نثر" کے نام سے علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی اسلام آباد نے اپنے بی اے اقبالیات کے نصاب کے لیے ایک کتاب شائع کی ہے۔ جس میں علامہ کے بعض مضامین و مقالات، دیباچہ پیامِ مشرق اور چند مکاتیب کے متن کا مطالعہ پیش کیا گیا ہے۔

لندن کے مسلم انسٹی ٹیوٹ نے جولائی میں "اقبال کا تصورِ انقلاب اسلامی" کے موضوع پر ایک عالمی سیمینار منعقد کیا تھا، اس میں پڑھے جانے والے مقالات میں سے ایک مقالہ مطبوعہ کتابی صورت میں ہم تک پہنچا ہے جس میں پاکستان کے ممتاز اقبال شناس ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی نے اقبال کے نظریۂ قومیت پر زمانی اعتبار سے روشنی ڈالی ہے۔ ان کے خیال میں دورِ اول میں اقبال کی وطن پرستی کا ایک محرک تو ان کی ہمدردی تھا۔ دوسرا سبب علی گڑھ تحریک سے وابستہ بزرگوں (میر حسن اور آرنلڈ) کا

ذہنی اثر تھا۔ بعد ازاں اقبال نے ڈریپر کی HISTORY OF THE CONFLICT BETWEEN RELIGION AND SCIENCE کا مطالعہ کیا، یورپ کے براہ راست مشاہدہ کا موقع ملا اور ان پر وطنی قومیت کی ملحدانہ بنیادیں اور اس کا سامراجی پہلو آشکارا ہوا، تو انھوں نے قوم پرستی کو انسانی وحدت کے آفاقی تصور کے منافی سمجھتے ہوئے اسے رد کر دیا۔

ایک اور مقالہ ڈاکٹر کلیم صدیقی کا ہے، جس کا موضوع ہے: "اقبال کا تصورِ انقلابِ اسلامی" ان کے خیال میں یہ تصور : ع

شعلہ بن کر پھونک دے خاشاکِ غیر اللہ کو

میں پوشیدہ ہے اور دورِ حاضر میں اس کی مثال ایرانی انقلاب ہے۔ ڈاکٹر صدیقی کہتے ہیں کہ دنیا بھر کی مسلم قومی مملکتیں، مغرب کی نوآبادیاتی پالیسی کے نتیجے میں وجود میں آئی ہیں اقبال کے تصورِ انقلابِ اسلامی کا تقاضا ہے کہ مسلم معاشروں سے مغرب کے اثرات ختم کرنے کے لیے اعلانِ جنگ کیا جائے ۔ یہ مقالہ مجلسِ اقبال لندن کے تحت اپریل میں منعقدہ یوم اقبال کے جلسے میں پڑھا گیا تھا۔

اقبالیاتی موضوعات پر مقالہ نویسی، جامعات کی قدیم روایت ہے۔ اس برس پنجاب یونیورسٹی میں ایم اے کے امتحان کے لیے تین مقالات لکھے گئے۔ اختر النساء نے "یوسف سلیم چشتی (بحیثیت شارحِ اردو)" میں اولاً، خاص کاوش سے چشتی صاحب کے حالات جمع کیے ہیں۔ ثانیاً اُن کی اقبال شناسی، اور بطورِ خاص ان کی شرح نویسی کو موضوعِ بحث بنایا ہے۔ مقالہ نویس نے یوسف سلیم چشتی کی جملہ شروح کا الگ الگ جائزہ لیا ہے۔ ان کے نزدیک چشتی کے ہاں کئی خامیاں بھی ہیں، مگر ان خامیوں کے باوجود ان کی شروح کی اہمیت کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ ان کے ہاں وہ شارحانہ نظر موجود ہے۔ جو ایک شارح کے لیے ضروری ہونی چاہیے۔ اگرچہ ان کی باتیں متوازن نہیں ہوتیں، مگر جامع اور موثر و مفید ہوتی ہیں۔ اُنھوں نے اقبال کی شرحیں لکھ کر اقبالیات میں اپنے لیے ایک بلند مقام پیدا کر لیا۔"

یاسمین کوثر نے "بشیر احمد ڈار، بطور اقبال شناس" پر مقالہ تیار کیا ہے۔

ابتدا میں ڈار مرحوم کے سوانح بیان ہوئے ہیں۔ باقی ابواب میں ان کی جملہ اردو و انگریزی تصانیف و تالیفات اور تراجم کا توضیحی و تجزیاتی مطالعہ پیش کیا گیا ہے۔ مجموعی جائزے میں مقالہ نویس نے بتایا ہے کہ اگرچہ بشیر احمد ڈار کی علمی و ادبی خدمات کا دائرہ بہت وسیع ہے، مگر ان کی اقبالیاتی کاوشیں خاص اہمیت رکھتی ہیں۔ ڈار صاحب نے اقبال کے فکر کو مغربی دنیا میں متعارف کرایا۔ انھوں نے فکرِ اقبال کے عملی پہلو پر زور دیا ہے۔ اقبال کی اردو اور انگریزی تحریروں کی عالمانہ تدوین بھی ڈار صاحب کی اقبال شناسی کا نمایاں پہلو ہے۔ "جب بھی اقبال شناسی کی تاریخ لکھی جائے گی، فروغِ اقبالیات کی تحریک میں ان کی خدمات کو سراہا جائے گا۔" (ص ۱۹۱)

تیسرا مقالہ فرخ طاہرہ نقوی نے تحریر کیا ہے۔ اس کا موضوع ہے: "کلامِ اقبال میں قرآنی تلمیحات کا جائزہ"۔ اس میں شعر بہ شعر تلمیحات کا جائزہ لیا گیا ہے۔ اور متعلقہ قرآنی آیات کا حوالہ بھی دیا گیا ہے۔ مقالہ نویس نے یہ محنت طلب کام بڑی دیدہ ریزی اور سلیقے سے انجام دیا ہے۔

اقبال کوئز کے سلسلے میں اس برس صرف دو کتابیں شائع ہوئی۔ زاہد حسین انجم نے اپنی کتاب "جہانِ اقبال" میں ایک سو عنوانات کے تحت سوالات و جوابات مرتب کیے ہیں۔ ناشر کا دعویٰ ہے کہ یہ ایک منفرد کتاب ہے، کیوں کہ اس میں تمام تر معلومات نئی اور غیر مطبوعہ ہیں۔ ناشر کے اس دعوے کو تاجروں کی اس روش کے تناظر میں دیکھنا چاہیے کہ ان کی ساختہ ہر چیز پر BEST QUALITY کی مہر ہوتی ہے ——
مقبول انور داؤدی کی "علامہ اقبال: سوال و جواب میں" میں کوئی دعویٰ تو نہیں کیا گیا، مگر سوال و جواب کی تعداد بڑھانے کی خاطر، اقبالیات سے غیر متعلق اس نوعیت کے سوالات بھی جگہ جگہ نظر آتے ہیں: نجف کیوں مشہور ہے؟ سکھ مذہب کے بانی کون ہیں؟ رستم کے دادا کا کیا نام تھا؟ سقراط کی موت کیسے ہوئی؟ سقائی کے معنی بتائیے؟ سکندرِ اعظم کی موت کہاں واقع ہوئی تھی؟ ننکانہ صاحب کا پہلا نام کیا تھا؟ سعید حلیم پاشا کے والد کا نام بتائیے؟ سام کس کا بیٹا تھا؟ بظاہر یہ سوالات اقبالیات سے غیر متعلق نظر آتے ہیں۔ لیکن ہمیں متعلق اور غیر متعلق

لی بحث میں نہیں پڑنا چاہیے، کیوں کہ آج کل اقبالیات کے ایسے ماہرین موجود ہیں جو دُنیا کے ہر موضوع اور ہر شے کو اقبالیات سے مربوط و متعلق کرنے میں یدِ طولیٰ رکھتے ہیں۔ ایسے ہی ایک ماہرِ اقبال کے بارے میں گزشتہ ہفتے خارِ گوش نے اپنے کالم میں بتایا تھا کہ موصوف "اقبال اور ٹنڈو آدم" کے موضوع پر کتاب لکھنے کا منصوبہ بنا رہے تھے۔ پوچھا گیا: علامہ تو کبھی ٹنڈو آدم گئے ہی نہیں، آپ اس موضوع پر کتاب کیسے لکھ سکتے ہیں؟ جواب ملا: میں اپنی کتاب میں یہی تو ثابت کروں گا کہ اقبال کبھی ٹنڈو آدم گئے ہی نہیں تھے۔

۱۹۸۵ء میں اقبال نمبروں کی روایت بھی برقرار رہی ــــ "صحیفہ" کے خصوصی شمارے میں دیگر مضامین کے علاوہ "اقبالیات، ایک جائزہ" پر منعقدہ مذاکرے کی روداد شامل ہے۔ "ماہِ نو" نے اپریل اور نومبر کی اشاعتوں میں اقبالیات پر بیس مضامین اور متعدد منظومات شائع کیں۔ اردو اور انگریزی روزناموں نے بھی حسبِ روایت ۲۱ اپریل اور ۹ نومبر کو علامہ کی یاد میں خصوصی ایڈیشن شائع کیے۔ اقبالیات کے مختلف پہلوؤں پر بکثرت لکھا گیا، ان سب کا احاطہ و تجزیہ اس مضمون میں ممکن نہیں۔ تاہم پروفیسر رحیم بخش شاہین کا "اقبال کا تیسرا سفرِ یورپ" (اقبال ریویو، جولائی) اور ڈاکٹر حسن اختر کا "اقبال کا سلسلۂ ملازمت" (اقبال ریویو جنوری) اقبال کے سوانحی کوائف کے بارے میں بعض نئے پہلو سامنے لاتے ہیں۔ اقبال اکادمی پاکستان کے مجلے "اقبالیات" (سابق اقبال ریویو) کے شمارہ جولائی میں پیامِ مشرق کے چند اشعار کا ترجمہ اور فرہنگ پیش کرتے ہوئے ایک مفید سلسلے کا آغاز کیا گیا ہے۔ مجلہ "اقبال" میں بھی متعدد مفید مضامین شائع کیے گئے ہیں۔ ملک میں اور بیرونِ ملک بھی، علمی و ادبی مجلات میں نامور اور نسبتاً کم معروف لکھنے والوں کے مقالات شائع ہوئے۔

اقبالیات ۱۹۸۵ء پر حسابی نگاہ ڈالیں تو مجموعی طور پر ۳۷ کتابیں اور ایک سو سے زائد مضامین و مقالات شائع ہوئے۔ بہت سی کتابیں بار دیگر چھپیں اور متعدد کتابوں کے نئے ایڈیشن منظرِ عام پر آئے۔ اقبال کی یاد میں منعقدہ جلسوں و مذاکروں، کانفرنسوں اور کوئز مقابلوں کی تفصیل بیان کرنا، نہ تو ممکن ہے اور نہ

اس کی ضرورت ۔ مگر ایسی مختلف تقریبات لاہور یا کراچی میں منعقد ہوئی ہوں یا لندن قاہرہ، دہلی، بھوپال یا سری نگر میں، ان سے اقبال کے فکر و فن سے بڑھتی ہوئی دل چسپی، اور اقبالیات کے فروغ پذیر امکانات کا اندازہ ضرور لگایا جا سکتا ہے۔

۱۹۸۴ء کے مقابلے میں ۱۹۸۵ء میں اقبالیات کے بنیادی ماخذات زیادہ تعداد میں سامنے آئے ہیں۔ ان میں ڈیگے ناست اور عبدالعزیز مالواڈہ کے نام خطوط، اسی طرح "مظلوم اقبال" میں شامل مکاتیب زیادہ اہم ہیں۔ مکاتیب اقبال کے مختلف مجموعوں کی اشاعت کے بعد غیر مدوّن مکاتیب کا اتنا بڑا ذخیرہ بیک وقت کبھی منظرِ عام پر نہیں آیا۔ خطوط کے علاوہ اقبال کی غیر مطبوعہ تصنیف "تاریخِ تصوف"، ڈاکٹریٹ کے مقالے کے محذوف حصوں اور "مظلوم اقبال" کی بعض روایات و معلومات کی مدد سے اقبال پر نئے زاویوں سے تحقیق و تنقید کے امکانات وسیع ہو گئے ہیں۔ البتہ ۱۹۸۴ء میں تراجم اقبال کی سات آٹھ کتابوں کے برعکس ۱۹۸۵ء میں ترجمے کی کوئی کتاب شائع نہیں ہوئی۔

تنقید و تفہیم اقبال کے ضمن میں خطباتِ اقبال کے مطالعے کا خوش آیند رجحان اُبھرا ہے۔ پروفیسر محمد عثمان اور ڈاکٹر محمد خالد مسعود کی کتابوں کے علاوہ بعض مضامین مثلاً شہزاد قیصر کا مضمون: IQBAL'S ANAL SIS OF MUS LIM CALTURE: A CRITICAL STUDY (اقبال ریویو، اکتوبر) اور مختار صدیقی کا مضمون "علم اور وارداتِ روحانی پر اقبال کا خطبہ" (ماہِ نو، اپریل) اس کی غمازی کرتے ہیں۔

اس جائزے کے آخر میں، میں ۱۹۸۴ء کے سالانہ جائزے کے چند اختتامی جملے دہرانے کی اجازت چاہتا ہوں: "اقبالیات کے مختلف شعبوں میں ٹھوس تحقیقی کام کرنے کی نہ صرف گنجائش موجود ہے، بلکہ اشد ضرورت بھی — اور اس ضمن میں منظم منصوبہ بندی محققینِ اقبال اور اقبالی اداروں کی مشترکہ ذمہ داری ہے۔ تاکہ اقبالیات کا گراف افقی اور عمودی دونوں اعتبار سے دنیائے علم و فکر اور شعر و ادب کیلئے قابلِ رشک حیثیت اختیار کر لے۔" اور اسی پر یہ جائزہ ختم کرتا ہوں۔

(۱۳/ اپریل ۱۹۸۶ء)

جناب شاہ مصباح الدین شکیل

عشقِ رسولؐ

اور

اقبال

اقبالؔ رحمہ کی قدر آور شخصیت بڑی پہلو دار ہے۔ وہ مفکرؔ بھی ہے فلسفی بھی، دانشور بھی اور شاعر بھی۔ لیکن ان سب حیثیتوں کا محور، مرکز مرجع اور منبع ایک ہے۔ منکر اقبال پر سے فکر کا لبادہ اتار دیجے۔ فلسفی اقبالؔ کی گتھیاں سلجھا دیجے۔ دانشور اقبال کے چراغ دانش کی لو مدھم کر دیجیے۔ شاعر اقبالؔ سے تخیل اور فن کا رنگ و بو نچوڑ لیجیے اقبال کا اصلی روپ سامنے آجائے گا۔

نہ شیخ شہر نہ شاعر نہ خرقہ پوش اقبالؔ
فقیر راہ نشین است و دل غنی دارد

اس فقیر راہ نشین، مردِ خدامست کا دلِ عشقِ رسولؐ سے غنی ہے

یہی کچھ ہے ساقی متاعِ فقیر
اسی سے فقیری میں ہوں میں امیر

عشقِ رسولؐ اقبالؔ کا تصورِ حیات ہے اور اسے وہ حاصل کائنات سمجھتے ہیں۔ تخیل کا سارا زور اور فکر کی بھرپور رسائی ذاتِ اقدسؐ کی ثنا اور ذکر جمیل کے لئے ہے۔ ذکر رسولؐ لبِ اقبالؒ پر جاری ہوا کہ بے خودی و سرخوشی اور والہانہ جذب و کیف کا عالم طاری ہو علم و حکمت کے گوہر آبدار دریائے تخیل نے اگل دیے۔ اسلوب بیان کی رعنائیاں جلال و جمال بداماں ہو گئیں۔ کہیں عارفانہ اوصافِ رسالت پناہؐ سے زبان و

قلم کو شرف بخشا. کہیں ذاتی کیفیات و تاثرات نے ذکرِ رسولؐ کی حلاوت سے عشق و مستی کی دنیا آباد کی. کہیں ملت کے ادبار و انحطاط، بے حسی و بے عملی کا شکوہ دامن گیر ہے اور نگاہِ کرم کی التجا ہے. دنیا کے عظیم عبقری SUPERMAN کی تلاش میں اقبالؒ کو یہ "انسان کامل" عرب کے کملی پوش امی لقبؐ کی ذات بابرکات میں مجسم ملا ؎

اے ظہورِ تو شبابِ زندگی ؞ جلوہ ات تعبیرِ خوابِ زندگی
اے زمیں از بارگاہت ارجمند ؞ آسماں از بوسۂ بامت بلند
از تو بالا پایۂ ایں کائنات ؞ فقرِ تو سرمایۂ ایں کائنات

ساز عجمی سہی، مقصود رسولِ عربیؐ ہیں. اب نغمۂ ہندی میں حجازی لے دیکھیے. عقیدت خود زبان و بیان کی گیرائی عطا کرتی ہے ؎

آیۂ کائنات کا معنیٔ دیریاب تو ؞ نکلے تری تلاش میں قافلہ ہائے رنگ و بو
لوح بھی تو قلم بھی تو تیرا وجود الکتاب ؞ گنبدِ آبگینہ رنگ تیرے محیط میں حباب
عالمِ آب و خاک میں تیرے ظہور سے فروغ ؞ ذرۂ ریگ کو دیا تو نے طلوعِ آفتاب
شوکتِ سنجر و سلیم تیرے جلال کی نمود ؞ فقرِ جُنید و بایزید تیرا جمال بے نقاب

تیری نگاہِ ناز سے دونوں مُراد پا گئے
عقل غیاب و جُستجو، عشق حضور و اضطراب

اقبال بسترِ علالت پر تھا. خواب میں سرسیدؒ نے مشورہ دیا کہ اپنی علالت کی فریاد رسالت مآبؐ کے حضور پیش کرو. اقبالؒ کو ناگاہ "قصیدۂ بردہ" کا مصنف شرف الدین بوصیری یاد آگیا جو برص کے موذی مرض میں مبتلا تھا. بارگاہِ رسالتؐ میں قصیدہ گزارا. ایک روایت کے مطابق خواب میں دیدارِ رسولؐ نصیب ہوا. اور چادر عطا ہوئی (عربی میں بُردہ چادر کو کہتے ہیں) رسولِ اکرمؐ کی نگاہِ التفات نے مرض سے رہائی دی. اقبالؒ نے بھی صاحبِ بُردہ کی پیروی میں "در حضور رسالت مآبؐ" کے عنوان سے ایک نظم گزاری. اس عریضہ کی برکت سے جان لیوا مرض سے نجات مل گئی. پہلے بند میں حضور ختمی مرتبتؐ کے دنیا پر الطافِ بے پایاں کا ذکر ہے. ثنائے محمدؐ میں یوں لب کشا ہوئے ہیں. ؎

معنیٔ جبریلؑ و قرآن است او
فطرت اللہ را نگہبان است او
حکمرانے بے نیاز از تخت و تاج
بے کلاہ و بے سپاہ و بے خراج
صحبتِ او ہر خزف را دُر کند
حکمت او ہر تہی را پُر کند

مثنوی "پس چہ باید کرد اے اقوام شرق" کی اس نظم میں بڑی عاجزی سے اپنے لیے بھی ایک چیز مانگی ہے۔ وہ ہے اک نگہ التفات وہ نگاہ جو دنیائے قلب و نظر کو دگرگوں کر دیتی ہے۔

گردِ تو گردد حریم کائنات
از تو خواہم یک نگاہِ التفات

پھر عرض کیا ہے میرا پیام، میری دعوت کتاب و سنت کے سوا اور کچھ نہیں۔ اگر اس سے ہٹ کر کوئی چیز ہو تو میری سزا ——! سزا بھی خود ہی تجویز کی ہے

روزِ محشر خوار و رسوا کن مرا
بے نصیب از بوسۂ پا کن مرا

ایک عاشق کے لیے شرفِ پابوسی سے محرومی، اس سے بڑھ کر سزا اور کیا ہو سکتی ہے؟ ذاتِ نبویؐ سے نیاز کے کسی موقع پر اقبالؒ اپنی ملت اور خصوصاً نوجوانوں کو کبھی نہیں بھولتا۔ وہ جانتا ہے کہ ملت کی شاخ ان ہی کے دم سے ہری ہے۔ اس نظم میں بھی وہ جوانوں کی حالتِ زار پر ذاتِ ختم المرتبتؐ کی توجہ چاہتے ہیں اور التجا کرتے ہیں۔

تم از ذنی گوے داورا زندہ کن
در دلش "اللہ ہو" را زندہ کن

اس عرض میں اصلاحِ قوم کے لیے جو دُعا مانگی ہے اس میں

"وارہاں ایں قوم را از ترسِ مرگ" پر زور دیا ہے۔ یعنی اس ملت کو موت کے خوف سے رہائی عطا فرمایئے تاکہ قوم ذوقِ شہادت سے سرشار ہو۔ یہاں اقبالؒ نے نوجوانوں کی جن خامیوں کا شکوہ کیا ہے اس میں (۱) دلوں کی حبِ رسولؐ سے بے نیازی (۲) روشن دماغی اور قلب کی تیرگی (۳) لوازماتِ مردانگی سے بے اعتنائی (ہم نوجواں چوں زناں مشغولِ تن) (۴) حصولِ تعلیم بیگانۂ جذبۂ دینی۔

(۵) خودی سے ناآشنائی (۶) مقصود حیات بسیار خوری و بسیار خوابی شامل ہیں.
نگاہِ کرم کی التجا کے بعد اپنی دانست میں اعترافِ جرم دیکھیے ؎

فکرِ من در فہمِ دیں چالاک و چست ۔ تخمِ کردارے، ز خاکِ من نہ رُست
گرچہ کشتِ عمرِ من بے حاصل است ۔ چیزکے دارم کہ نامِ او دل است

میری خاک سے کوئی تخمِ کردار نہ پھوٹ سکا. ایسا لگتا ہے کہ کشتِ حیات بے حاصل رہی. ہاں اگر کچھ ہے جسے چیز کا نام دے سکوں تو یہ دل ہے. میں نے اسے دنیا والوں کی نگاہ سے چھپا رکھا ہے. کیوں؟ اس لیے کہ اس پر آپ کے گھوڑے کے سُم کا نشان ثبت ہے (روایتی قصیدہ گوئی کا انداز ہے) اس دعویٰ الفت کے بعد کہا ہے کہ اب اس دل کی ایک ہی آرزو ہے ؎

بندۂ خود را حضورِ خود طلب
زندگانی بے حضورِ خواجہ مرگ

اقبال جس نے اکثر ادیان اور نظامِ ہائے فکر کا تحقیقی و تقابلی مطالعہ کیا تھا باوجود "دانشِ افرنگی و ایمان و زناری" تہذیب حاضر اور عصرِ نو کے نقتوں سے بھی باخبر تھا۔ قدرت نے جو ذمہ داری اسے سونپی تھی اس کے برملا اعلان سے وہ کبھی نہیں جھجکتا. اس نے شاعرانہ تعلّی سے بہت کم کام لیا ہے ؎

چوں رومی در حرم دادم اذاں من ۔ ازاو آموختم اسرارِ جاں من
بہ دَورِ فتنۂ عصرِ کہن او ۔ بہ دَورِ فتنۂ عصرِ رواں من

یہ عصرِ رواں کا فتنہ اور دَورِ حاضر کی سازش کیا ہے؟ عالمِ اسلام کی کشمکش اور دانشِ افرنگی کی فتوحات نے فکرِ اقبالؒ پر روشن کر دیا تھا کہ عصرِ حاضر (صیہونیت، عیسائیت، ہندومت، اشتراکیت، اور لادینیت) کی ہر کہیں یہی کوشش ہے کہ وابستگانِ دامنِ نبیؐ کو بیگانۂ جمالِ محمدؐ کر دیا جائے. فرماتے ہیں. ؎

عصرِ ما، مارا ز ما بیگانہ کرد ⁂ از جمالِ مصطفیٰؐ بیگانہ کرد

ابلیس اپنی مجلسِ شوریٰ میں اسی چیز سے خائف نظر آتا ہے ؎

ہر نفس ڈرتا ہوں اس اُمت کی بیداری سے میں ؛ ہے حقیقت جس کے دیں کی احتساب کائنات

مست رکھو ذکر و فکرِ صبح گاہی میں اسے ؛ پختہ تر کر دو مزاجِ خانقاہی میں اسے

جانتا ہوں میں یہ ملت حاملِ قرآں نہیں ؛ ہے وہی سرمایہ داری بندۂ مومن کا دیں

جانتا ہوں میں کہ مشرق کی اندھیری رات میں ؛ بے ید بیضا ہے پیرانِ حرم کی آستیں

عصرِ حاضر کے تقاضاؤں سے ہے لیکن یہ خوف

ہو نہ جائے آشکارا شرعِ پیغمبر کہیں

اس کے خیال ہی سے ابلیس لرز لرز اٹھتا ہے۔ ؎

الحذر آئینِ پیغمبر سے سو بار الحذر

حافظِ ناموسِ زن، مرد آزما، مرد آفریں

کیا کوئی اس حقیقت سے انکار کر سکتا ہے کہ فتنۂ عصرِ رواں نے مسلمانوں کو خاک کا ڈھیر بنا دیا ہے؟ جدھر نظر ڈالیے ع "مصطفیٰ نایاب و ارزاں بولہب" والا منظر ہے۔ اقبالؒ کی شکایت بے جا نہیں ؎

قلب میں سوز نہیں، روح میں احساس نہیں

کچھ بھی پیغامِ محمدؐ کا تجھے پاس نہیں؟

مکتب اور درس گاہیں جذبۂ دین سے عاری، خانقاہیں رُوحِ محمدؐ سے بیگانہ، شورِ ہاؤ ہو تو ہے لیکن تخمِ عمل مفقود۔ صوفی و مُلّا کا ورثہ کتابِ سادہ اوراق۔

جاوید نامہ میں ایک مقام پر اقبالؒ لکھتے ہیں: "جب اسمِ محمدؐ پر درود بھیجتا ہوں تو شرم سے پانی پانی ہو جاتا ہوں۔ جب یہ ناتیر ہونٹ ہلنے لگتے ہیں تو عشق اندر سے آواز دیتا ہے اے محکومِ غیر! تیرا سینہ بُت خانہ ہے۔ گلزارِ محمدیؐ سے تجھے رنگ و بو کا کچھ حصہ بھی نہیں ملا۔ پھر کیوں اپنے درود سے اس اسمِ گرامی پر دھبہ لگاتا ہے۔ اے مسلمانو! جو کچھ تم نے رسولِ پاکؐ کے تئیں کیا وہ تو شاید غیر بھی نہ کرے۔ تم سمجھتے ہو صرف درود پڑھنے سے وہ ذمہ داری ختم ہو جاتی ہے جو دین تم پر عاید کرتا ہے۔ اے بے عمل! تیرے درود سے وہ ذاتِ اقدسؐ خوش نہیں ہوتی بلکہ کرب محسوس فرماتی ہے۔ ؎

چوں بنامِ مصطفیٰؐ خوانم دُرود — از خجالت آب می گردد وجود
عشق می گوید کہ اے محکومِ غیر — سینۂ تو از بُتاں مانندِ دیر
تا نہ داری از محمدؐ رنگ و بُو — از درودِ خود میالا نامِ اوؐ
آنچہ تو با خویش کردی کس نکرد — روحِ پاکِ مصطفیٰؐ آید بہ درد

"جاوید نامہ" میں جمال الدین افغانیؒ کی زبان سے مسلمانوں کا حال بیان کیا ہے ؎

منزلِ مقصودِ قرآں دیگر است — رسم و آئینِ مسلماں دیگر است
در دلِ او آتشِ او زندہ نیست — مصطفیٰؐ در سینۂ او زندہ نیست
بندۂ مومن ز قرآں برنخورد — در ایاغِ او نہ مئے دیدم نہ دُرد

کہتے ہیں قرآن کی بتلائی ہوئی منزل کچھ اور ہے اور حاملانِ قرآن کا طور طریق کچھ اور. ان کے دلوں میں آتشِ عشقِ رسولؐ زندہ ہے اور نہ سینہ میں حُبِ رسولؐ. مسلمان کہلاتا ہے لیکن شجرِ قرآن سے پھل نہیں کھاتا. اس کا ایاغ مئے اسلام سے خالی ہے.

"جاوید نامہ" میں اقبالؒ (زندہ رود) پیر رومیؒ کی رفاقت میں آسمانوں کی سیر کرتے ہیں. فلکِ مشتری پر ان کی ملاقات حلاج اور مرزا غالب سے ہوتی ہے. رمز و کنایہ کی پُر لطف گفتگو جب اس مقام پر پہنچتی ہے جہاں اقبالؒ سوال کرتے ہیں. اس کائنات میں سینکڑوں جہان ہیں. اولیاء اور انبیاء ہیں؟ جواب ملتا ہے جہاں کہیں بھی ہنگامۂ عالم ہے وہاں ذاتِ رحمت للعالمینؐ موجود ہے. محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم اس دنیا کے لیے ہی نہیں بلکہ عالمین کے لیے رحمت بنا کر بھیجے گئے ہیں ؎

نیک بنگر اندریں بود و نبود — پے بہ پے آیند جہاں ہا در وجود
ہر کجا ہنگامۂ عالم بود — رحمۃ للعالمینےؐ ہم بود

زندہ رود کی سمجھ میں یہ بات نہیں آتی. وہ کرید کرید کر پوچھنے لگتے ہیں. غالب طنزاً کہتے ہیں تم تو شاعر ہو اور یہ نکتے نہیں سمجھتے. اس موقع پر حلاج دخل دیتے ہیں اور کہتے ہیں جہاں بھی ہنگامۂ رنگ و بُو ہے وہ جہان یا تو خود مصطفیٰؐ سے جلوہ بداماں ہے یا ہنوز تلاشِ مصطفیٰؐ میں گردش کر رہا ہے.

ہر کجا بینی جہانِ رنگ و بو   آں کہ خاکش بروید آرزو
یاز نورِ مصطفیؐ او را بہاست   یا ہنوز اندر تلاشِ مصطفیؐ است

بہت سے سوال و جواب کے بعد دیدارِ رسولؐ اور سیرِ نبیؐ کی معرفت کا یہ طریقہ بتایا جاتا ہے کہ سنتِ رسول کی صدقِ دل سے پیروی کرو۔ جب یہ صلاحیت پیدا ہو جائے تو پھر اپنے اُوپر نظر ڈالیے ؎

باز خود بیں، ہمیں دیدار اوست
سُنّتِ او سِرّے از اسرارِ اوست

اس فلکِ نیلی فام کے نیچے مسلمانوں کی منزل واضح ایک اور صرف ایک ہے۔ وہ منزلِ ماکبریا ست ؎

بہ منزل کوش مانندِ مہِ نو   درین نیلی فضا ہر دم فزوں شو
مقامِ خویش اگر خواہی دریں دیر   بحق دل بند و راہِ مصطفیؐ رو

(اپنی منزل کی طرف ماہِ نو کی طرح گرمِ سفر ہو جاؤ۔ اگر اس دنیا میں کوئی مقام حاصل کرنا چاہتے ہو تو دل کو حکمِ حق کا پابند کرو اور راہِ مصطفویؐ پر عمل پیرا ہو جاؤ)

اقبال ذاتِ رسالت مآبؐ کو نئے نئے طرز اور انداز سے مخاطب کرتے ہیں۔ یہ ذکرِ جمیل الفاظ میں تاثیر، انداز میں سحر، ترکیبوں میں جلال و جمال، بندشوں میں شوق و مستی، خیالات میں بے خودی اور وارفتگی پیدا کر دیتا ہے ؎

عجب کیا ہے مہ و پرویں مرے نخچیر ہو جائیں
کہ برفتراکِ صاحب دولتے بستم سرِ خود را
وہ دانائے سُبلؐ، ختم الرسلؐ، مولائے کلؐ جس نے
غبارِ راہ کو بخشا فروغِ وادیٔ سینا!
نگاہِ عشق و مستی میں وہی اوّل وہی آخر
وہی قرآں وہی فرقاں وہی یٰسیں وہی طٰہٰ!

اقبالؒ مدینۃ النبیؐ کی زیارت کے لیے عمر بھر تڑپتے رہے۔ انھیں مادی آنکھوں سے تو دیارِ یثرب کا دیدار نصیب نہ ہو سکا لیکن عالمِ خیال میں کئی بار وہ اس "ٹھنڈے شہر" کی زیارت کر آئے۔

عالمِ خیال کی ایک ایسی ہی زیارت کا موقع ہے۔ دیکھیے راہِ عشق میں کیسے کیسے نازک اور سخت مقام آتے ہیں۔ طوافِ حرم کا فرض اور دیارِ حبیبؐ کی کشش۔ اس قطعہ میں رسولِ پاک ہی سے مخاطب ہیں۔ ؎

در آں دریا کہ او را ساحلے نیست
دلیلِ عاشقاں غیر از دلے نیست
تو فرمودی رہِ بطحا گرفتیم
وگرنہ جز تو ما را منزلے نیست

(آپؐ نے حکم دیا میں وادیٔ بطحا میں سر کے بل حاضر ہو گیا۔ لیکن سچ پوچھئے تو غلام کی منزل دیارِ یثرب ہے)

اقبال دیارِ حبیب میں پہنچے تو زبان خاموش نہیں رہتی۔ واردات عشق اور تاثراتِ قلب سوز و گداز کی تمام تر گہرائیوں کے ساتھ لبِ آشنا ہوئے۔ ان کی نظم "ذوق و شوق" پڑھیے تو ریگِ زارِ عرب کے ہر ذرّہ کی تابندگی نظروں کو معرفت بخشتی ہے۔ نظم کے ابتدائی بند میں قصیدۂ بُردہ کے پہلے دو شعروں کی تلمیحات موجود ہیں اور عربی شاعری کا رنگ بھی جھلکتا ہے۔ یہ نظم جس کے اکثر شعر پیغمبروں کی مقدّس سرزمین فلسطین میں لکھے گئے ہیں، سرتا سر عشق رسولؐ میں ڈوبی ہوئی ہے۔ چشمِ تصوّر میں اقبالؒ کے آگے مدینۃ النبیؐ کے گرد و نواح کا منظر ہے ؎

قلب و نظر کی زندگی دشت میں صبح کا سماں
چشمۂ آفتاب سے نُور کی ندیاں رواں
حُسنِ ازل کی ہے نمُود چاک ہے پردۂ وجود
دل کے لیے ہزار سُود ایک نگاہ کا زیاں

چشمِ تصوّرِ اقبالؒ میں حُسنِ ازل بے نقاب ہو گیا ہے۔ کائنات کی تخلیق کے وقت کی سی کیفیت رونما ہو گئی ہے ؎

سُرخ و سفید بدلیاں چھوڑ گیا سحابِ شب
کوہِ اضم کو دے گیا رنگ برنگ طیلساں!
گرد سے پاک ہے ہوا برگِ نخیل دھل گئے
ریگِ نواحِ کاظمہ نرم ہے مثلِ پرنیاں

(کوہ اضم مدینہ کے شمالی سمت میں ایک پہاڑ ہے اور کاظمہ مدینہ کے مختلف ناموں میں سے ایک ہے)

آئی صدائے جبرئیل تیرا مقام ہے یہی
اہلِ فراق کے لیے عیشِ دوام ہے یہی

اقبال قلب ونظر کی اس جنت میں کھو جاتا ہے۔ کیوں کہ عاشقوں کے لیے یہی عیشِ دوام ہے۔ نشۂ سرمدی ہے حیاتِ جاوداں ہے۔ اقبالؒ میں جس کیفیت کو ثبات ودوام حاصل تھا۔ وہ عشق رسولؐ کی کیفیت تھی۔ عالمِ خیال میں نیازمندی اور ذوق وشوق کی یہ منزلیں کس واردات قلبی کے ساتھ طے ہو رہی ہیں۔ اہلِ معنیٰ کے لیے عشق و مستی کی ایک دنیا ان اشعار کے کوزوں میں بند ہے ؎

با ایں پیری رہِ یثرب گرفتم   نوا خواں از سرورِ عاشقانہ
چوں آں مرغے کہ در صحرا سرِ شام   کشاید پر بہ فکر آشیانہ

اس طائر کی طرح جو شام کے جھٹپٹے میں تیزی سے اپنے نشیمن کا رُخ کرتا ہے۔ میں شامِ زندگی میں رہِ یثرب کی جانب رواں ہوں ؎

سحر با ناقہ گفتم نرم تر رو   کہ راکب خستہ وبیمار وپیر است
قدم مستانہ زد چنداں کہ گوئی   بپایش ریگِ ایں صحرا حریر است

میں نے مدینہ جاتے ہوئے اپنے اونٹ سے کہا ذرا آہستہ چل، اس لیے کہ تیرا سوار بہت تھکا ہوا بیمار اور بوڑھا ہے۔ اسے مجھ سے زیادہ دیدارِ دیارِ حبیب کی آرزو تھی، میری ہدایت الٹی سمندِ ناز پر تازیانہ ہوئی۔ اس کے قدم تیز سے تیز تر ہو گئے۔ جیسے اس کے پاؤں کے نیچے صحرا کی گرم گرم ریت نہیں بلکہ ریشم کا فرش ہے ؎

چہ خوش صحرا کہ شامش صبح خندہ است   شبش کوتاہ وروز او بلند است
قدم اے راہرو! آہستہ تر نہ!   چو ما ہر ذرۂ او دردمند است

یہ صحرا کتنا مبارک ہے۔ اس کی خوشگوار شامیں صبح پہ خندہ زن ہیں۔ یہاں راتیں چھوٹی اور دن بڑے ہیں۔ اے راہرو! قدم ذرا آہستہ اور سنبھل کر رکھنا کیونکہ یہاں کا ذرہ ذرہ ہماری طرح دردمند دل رکھتا ہے ؎

چہ خوش صحرا کہ در وے کارواں ہا　　درودے خواند و محمل براند

بہ ریگ گرم او آور سجودے　　جبیں را سوز تا داغے بماند

یہ دشت کتنا دلکش اور دل آویز ہے۔ قافلے دردِ عشق کو چھپائے عالمِ ذوق و شوق میں منزلِ مقصود (مدینۃ النبیؐ) کی جانب رواں دواں ہیں۔ لبوں پر درود و سلام ہے۔ اے ہمسفرو! گرم گرم ریت پہ سجدے کرو اور اپنی پیشانی پر داغِ سجود نمایاں کر دو۔

غمِ راہی نشاط آمیز تر کن　　فغانش را جنوں انگیز تر کن

بگیر اے سارباں راہے درازے　　مرا سوزِ جدائی تیز تر کن

اے ساربان! راہیٔ راہ حجاز (اقبالؒ) کے سرور و نشاط میں کچھ اور اضافہ کر دے۔ اس کی فغاں میں کچھ اور شدتِ جنون کے آثار پیدا کر دے۔ منزلِ مقصود کے بے نزدیک کا راستہ اختیار نہ کر بلکہ راہ دراز سے چل تاکہ میرا سوزِ جدائی، جذبِ غمِ ہجر کچھ اور تیز ہو جائے اللہ اللہ راہِ عشق کے نشیب و فراز۔ کتنے نازک مقام آتے ہیں۔

بدن وا ماند و جانم در تگ و پوست　　سوئے شہرے کہ بطحا در رہِ اوست

تو باش ایں جا و با خاصاں بیامیز　　کہ من دارم ہوائے منزلِ دوست

جسم خستہ ہے۔ جان لبوں پر ہے لیکن روح مدینہ جانے کے لیے بے تاب ہے حرم کے راستے میں مکہ پہلی منزل ہے۔ لوگو! تم یہاں پڑے رہنا۔ بندگانِ خاص کا شرفِ حضوری حاصل کرنا۔ مجھے تو اجازت دو کیونکہ میرے سر میں منزلِ دوست (مدینہ) کا سودا سمایا ہوا ہے۔

ہجر کی طویل داستان ختم ہوئی۔ عالمِ خیال میں شاعر دیارِ حبیب میں گنبدِ خضرا کے آگے کھڑا ہے۔ مدینہ جہاں پہنچنے کی آرزو اسے بے چین کئے ہوئے تھی۔ عاشق کیلئے مدینہ کیا ہے؟ ؎

خاکِ یثرب از دو عالم خوشتر است

اے خنک شہرے کہ آنجا دلبر است

(اے مدینہ! تیری خاک دونوں عالم سے افضل ہے۔ اے ٹھنڈے شہر! محبوب آنکھ کی ٹھنڈک ہوتا ہے، جس میں میرا دلبر آسودۂ خواب ہے۔

شاعر اپنے ساتھی سے کہتا ہے، اے ہم نفس ادھر آ، فرطِ خوشی سے دونوں مل کر روئیں. ہم دونوں کشتۂ شانِ جمال ہیں. اب دل کی مراد پوری ہوئی۔ آ اپنے محبوب کے پائے مبارک پر ان آنکھوں کو ملیں ؎

بیا اے ہم نفس باہم بنالیم ۔۔۔ من و تو کشتۂ شانِ جمالیم
دو حرفے بر مرادِ دل بگوئیم ۔۔۔ بپائے خواجہ چشماں بمالیم

مدینہ میں حاضری قسمت کی بڑی یاوری ہے. جب یہ دولت نصیب ہو تو اپنی خوبیٔ قسمت پر کیوں نہ ناز کرے. شاہ دو جہاں کا دروازہ فقیر بے نوا کے لیے کھل گیا ؎

حکیماں را بہا کمتر نہادند ۔۔۔ بناداں جلوۂ مستانہ دادند
چہ خوش بختے چہ خرم روزگارے ۔۔۔ درِ سلطان بہ درویشے کشادند

دربارِ نبوی میں پہنچ کر شاعر اپنی ملت کو نہیں بھولتا. ملت کا غم اس کا اپنا غم ہے ؎

مسلماں آں فقیرِ کج کلاہے ۔۔۔ امید از سینۂ او سوزِ آہے
دلش نالد چرا نالد، نداند ۔۔۔ نگاہے یا رسول اللہ نگاہے

”ملت پہ تیری آ کے عجب وقت پڑا ہے“ اور شاعر جانتا ہے کہ یہ نازک وقت اس نگاہِ کرم کے بغیر ٹل نہیں سکتا ؎

مراں از در کہ مشتاقِ حضوریم ۔۔۔ ازاں دردے کہ دادی ناصبوریم
بفرما ہر چہ می خواہی بجز صبر ۔۔۔ کہ ما از وے دو صد فرسنگ دوریم

میرے آقا! میں آپ کی دید کا مشتاق ہوں. مجھے اپنے سے دور نہ کیجیے. اس درد کی سرشت ناصبوری ہے. آپ ہر حکم دیں بجز صبر. اس کی تلقین عاشقِ جنوں پیشہ کے لیے پہاڑ سے کم نہیں.

شاعر بارگاہِ حبیب میں پہنچا، مگر تہی دست سوچتا ہے نذر کو کچھ پاس نہیں. ندامت اور خجالت کا لبادہ اوڑھ لیتا ہے. جذبات بے ساختہ الفاظ میں ڈھل جاتے ہیں ؎

امید آں لالہ از مشتِ غبارم ۔۔۔ کہ خونش می تراود از کنارم
قبولش کن ز راہِ دل نوازی ۔۔۔ کہ من غیر از دلے چیزے ندارم

اور دل بطور نذرانہ پیش کرتا ہے

اقبال کی عمر کے آخری حصہ میں یہ عشق آتنی والہانہ کیفیت اختیار کر گیا تھا کہ جہاں نامِ نامی زبان پر آیا اور آنکھوں سے اشک کی ندیاں رواں ہو گئیں۔ خواجہؐ مدینہ کی نگاہ میں رسوا ہونا وہ عذابِ جہنم سے زیادہ تکلیف دہ سمجھتے تھے۔ انھیں ہر سزا منظور تھی لیکن اس پر رضامند نہ تھے کہ ان کے گناہوں کی فہرست خواجۂ عالمؐ کے حضور پیش ہو۔ اللہ سے دعا کی ہے

بہ پایاں چوں رسد ایں عالمِ پیر
شود بے پردہ ہر پوشیدہ تقدیر
مکن رسوا حضورِ خواجۂ ما را
حسابِ من ز چشمِ او نہاں گیر

دوسرے مقام پر وہ کہتے ہیں کہ اے دادرِ عالم تو ہر دو جہاں سے غنی ہے۔ روزِ محشر میرا عذر قبول فرما۔ اگر نامۂ اعمال کا حساب ناگزیر ہی ہے۔ تو پھر اے میرے مولا! اسے چشمِ محمدؐ سے پوشیدہ رکھنا ؂

تو غنی از ہر دو عالم من فقیر
روزِ محشر عذرہائے من پذیر
گر حسابم را تو بینی ناگزیر
از نگاہِ مصطفےٰ پنہاں بگیر

اقبال کا دل نورِ مصطفےٰؐ سے مستنیر ہے۔ اس کا دماغ عظمتِ رسالت مآب کا اسیر ہے اور اس کی زبان ذاتِ بابرکات نبیؐ کی ثناخواں۔ اقبالؒ کی ایک ہی خواہش ہے کہ ملت کا ہر فرد ہر وقت جلال و جمالِ محمدیؐ کو اپنا آئیڈیل سمجھے ؂

بہ مصطفےٰؐ برساں خویش را کہ دیں ہمہ اوست
اگر بہ او نرسیدی تمام بولہبی است

وہی ہدایت اور عظمت کا سرچشمہ ہے۔ اگر ہم اس ذاتِ گرامی تک پہنچنے میں ناکام رہے تو ضلالت و گمراہی کے غاروں میں چکر کھاتے رہیں گے۔ اور ہمارا مقدر بھی ابولہب کی تقدیر ہوگا جو چراغ تلے بھی نور آشنا نہ ہوا۔

اب بھی اگر ملت نے تعلیماتِ اقبالؒ سے استفادہ نہ کیا تو پتہ ہے اقبالؒ نے کس طرح انھیں اپنی گرفت میں لیا ہے؟ میر اُممؐ کی بارگاہ میں فریاد کی ہے ؂

بہ آں رازے کہ گفتم پے نبردند
ز شاخِ نخلِ من خرما نخوردند
من اے میرِ اُمم داد از تو خواہم
مرا یاراں غزل خوانے شمردند

اے اقوامِ عالم کے سردار! میں آپ سے اپنی ملّت کی ناحق شناسی کی فریاد کرتا ہوں۔ میں نے انھیں عظمت اور سربلندی کے راز بتلائے لیکن وہ میرے شجرِ فکر سے پھل نہیں کھاتے۔ مجھے لوگوں نے صرف شاعر سمجھ رکھا ہے اور میرے پیغام کو پسِ پشت ڈال دیا ہے جو اس کے سوا اور کچھ نہیں ؎

کی محمدؐ سے وفا تو نے تو ہم تیرے ہیں
یہ جہاں چیز ہے کیا لوح و قلم تیرے ہیں ۵۵

پروفیسر جگن ناتھ آزاد

آج کے ہندوستان میں اقبال کی معنویت؟

اقبال کی معنویت یا اقبال کی RELEVANCE ایک ایسا سوال ہے جو کچھ مدت سے روپ بدل بدل کر ہمارے سامنے آرہا ہے۔ پاکستان میں بھی اور ہندوستان میں بھی گویا اس بات چیت کی ضرورت ابھی باقی ہے کہ اقبال کا کلام کس حد تک آج کے ماحول کا فکری اور فنی طور پر ساتھ دے رہا ہے۔

میں سمجھتا ہوں کہ اقبال کو خود بھی اس بات کا احساس تھا اور اس طرح کے مصرعے اور اشعار کہ

من نوائے شاعرِ فرداستم
دیکھتا ہوں دوش کے آئینے میں فردا کو میں

اور

حادثہ وہ جو ابھی پردۂ افلاک میں ہے
عکس اُس کا مرے آئینۂ ادراک میں ہے

صرف شاعرانہ تعلّی ہی کی مثالیں نہیں ہیں بلکہ اس بات کی بھی غمازی کرتی ہیں کہ اقبال اُس دَور کے ساتھ اپنا رشتہ برقرار رکھنے کے آرزو مند تھے جو ابھی معرضِ وجود میں نہیں آیا تھا اور یہ آرزو ایک تڑپ بن کر اُن کے دل میں موجود رہی۔ اس بات کا احساس صرف اقبال ہی کو نہیں قریباً ہر بڑے شاعر کو رہا ہے۔ غالب کے یہاں یہی شدتِ احساس 'میں عندلیبِ گلشنِ ناآفریدہ ہوں'، بن کے اُبھری۔

اقبال کے فکر کی گہرائی میں اُترنے کے لیے THE RECONSTRUCTION OF RELIGIOUS THOUGHT IN ISLAM کا مطالعہ ناگزیر ہے۔ اس کا مختصر سا دیباچہ ہمارے فکری ادب میں "بہ قامت کہتر بہ قیمت بہتر" کی ایک خوبصورت مثال ہے۔ میری ناقص رائے میں ایسی مثالیں ہمارے ادب اور فلسفے میں کم ہی ملیں گی۔

یہ دیباچہ "من نوائے شاعر فرداستم" کی تفسیر ہے اور اسے ایک نظر دیکھ کر یہ بات دل میں بیٹھ جاتی ہے کہ اقبال MODERN THOUGHT (جدید فکر) اور MODERN EXPERIENCE (جدید تجربہ) کو کتنی اہمیت دیتے ہیں۔ میں انگریزی کی یہ دونوں ترکیبیں اقبال ہی کے الفاظ میں استعمال کر رہا ہوں۔ وہ لکھتے ہیں:

THE MORE GENIUNE SCHOOLS OF SUFISM HAVE NO DOUBT DONE GOOD WORK IN SHAPING AND DIRECTING THE EVOLUTION OF RELIGIOUS EXPERIENCE IN ISLAM, BUT THEIR LATTER-DAY REPRESENTATIVIES, OWING TO THEIR IGNORANCE OF THE MODREN MIND, HAVE BECOME ABSOLUTELY INCAPABLE OF RECEIVING ANY FRESH INSPIRATION FROM MODERN THOUGHT AND EXPERIENCE.[1]

اقبال کے نزدیک اس MODERN THOUGHT اور MODERN MIND کی اہمیت ہی "تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ" کے خاکے کا سبب بنی چنانچہ اسی دیباچے میں وہ لکھتے ہیں:- "یہ مطالبہ کیا غلط ہے کہ مذہب کی بدولت ہمیں جس

---

[1] صحیح قسم کے سلسلہ ہائے تصوف نے تو بے شک ہم مسلمانوں میں مذہبی احوال و واردات کی تشکیل اور رہنمائی میں بڑی قابلِ قدر خدمات سر انجام دی ہیں۔ لیکن آگے چل کر انکی نمائندگی جن حضرات کے حصے میں آئی وہ عصرِ حاضر کے ذہن سے بالکل بے خبر ہیں اور اس لیے موجودہ دنیا کے افکار اور تجربات سے کوئی فائدہ نہیں اُٹھا سکے۔

قسم کا علم حاصل ہوتا ہے اُسے سائنس کی زبان میں سمجھا جائے۔ چنانچہ یہی مطالبہ ہے جسے اِن خطبات میں جو مدراس مُسلم ایسوسی ایشن کی دعوت پر مرتب ہوئے اور مدراس، حیدرآباد اور علی گڑھ میں دیئے گئے میں نے اِسلام کی روایاتِ فکر، علیٰ ہٰذا ان ترقیات کا لحاظ رکھتے ہوئے جو علم انسانی کے مختلف شعبوں میں حال ہی میں رونما ہوئیں الٰہیات اسلامیہ کی تشکیلِ جدید سے ایک حد تک پورا کرنے کی کوشش کی ہے[1]۔ اِسی دیباچے میں آگے چل کے آپ لکھتے ہیں: ۔ "اور وہ دن دُور نہیں کہ مذہب اور سائنس میں ایسی ایسی ہم آہنگیوں کا انکشاف ہو جو سردست ہماری نگاہوں سے پوشیدہ ہیں[2]۔"

مذہب اور سائنس میں ایک ہم آہنگی کے انکشاف کی توقع رکھنا ماڈرنزم یا ماڈرنٹی کو قابلِ رد یا قابلِ تعزیر سمجھنے کا نتیجہ نہیں بلکہ اس کی اہمیت کو سمجھنے کا نتیجہ ہے۔

سیاسی طور پر اقبال کا اپنا دور ہندوستان کی غلامی کا دَور تھا۔ غالباً ۱۹۳۱ء میں انڈین نیشنل کانگریس نے مکمل آزادی کا ریزولیوشن لاہور میں پاس کیا تھا۔ اقبال اِسی زمانے میں جاوید نامہ لکھ رہے تھے۔ وہ جاوید نامے کے اس باب میں جس کا عنوان ہے "عارف ہندی کہ بہ یکے از غار ہائے قمر خلوت گرفتہ واہلِ ہند اورا جہاں دوست می گویند" کانگریس کے ریزولیوشن سے آگے نکل جاتے ہیں اور انھیں مشرق کے متعدد ممالک کی زنجیرِ غلامی ٹوٹتی نظر آتی ہے چنانچہ "جہاں دوست" رومی سے کہتے ہیں۔

دوش دیدم بر فرازِ قشمرود ۔۔۔ زآسماں افرشتۂ آمد فرود
از نگاہش ذوقِ دیدارے چکید ۔۔۔ جُز بسوئے خاکدانِ ما ندید!
گفتمش از محرماں رازے مپوش ۔۔۔ تو چہ بینی اندر آں خاکِ خموش
از جمالِ زہرۂ زہدۂ بگداختی ۔۔۔ دل بہ چاہِ بابلے انداختی
گفت ہنگامِ طلوعِ خاور است ۔۔۔ آفتابِ تازہ اورا در بر است
لعل ہا از سنگِ رہ آید بروں ۔۔۔ یوسفانِ اُو زچہ آید بروں

---

[1] [2] ترجمہ از سید نذیر نیازی۔ تشکیلِ جدید الٰہیات اسلامیہ۔ صفحہ (ح)

رستخیزے در کنارش دیدہ ام لرزہ اندر کوہسارش دیدہ ام
اے خوش آں قومے کہ جان او تپید از گلِ خود خویش را باز آفرید
عرشیاں را صبحِ عید آں ساعتے
چوں شود بیدار چشم ملتے[1]

یہ تو صرف ایک ہی مثال ہے۔ اُن کی شاعری کے بیشتر حصّے کے مزاج سے یہ اندازہ ہو سکتا ہے کہ وہ ایک آزاد مشرق اور آزاد ہندوستان کی نمود کو اپنی آنکھوں سے دیکھ رہے تھے۔

اقبال کے سامنے غلامی کی زنجیریں توڑنے کے لیے ترقی پسند طاقتیں سرگرم عمل

---

[1] کل میں نے دیکھا کہ آسمان سے ایک فرشتہ تشمرود کی بلندی پر اُترا (تشمرود چاند کے پہاڑوں میں ایک پہاڑ کا فرضی نام ہے) اُس کی آنکھوں سے ذوقِ دیدار ٹپک رہا تھا۔ اس نے ہماری زمین کے سوا اور کسی طرف نہیں دیکھا (اقبال نے یہاں "خاکدان ما" کی ترکیب استعمال کی ہے جس کا ترجمہ میں نے "ہماری زمین" کیا ہے۔ لیکن یہاں اس سے مُراد ہے "ہندوستان"۔ اور یہ مفہوم بعد کے اشعار سے جن میں سارا ذکر ہندوستان کی تحریک آزادی ہی کا ہے پوری طرح سے واضح ہو رہا ہے) میں نے اس سے کہا کہ اپنے محرموں سے راز کو پوشیدہ نہ رکھ۔ تجھے اس خاکِ خموش کے اندر کیا نظر آ رہا ہے؟ کیا کسی زہرہ کے حسن و جمال نے تجھ کو گھلا دیا ہے؟ کیا تو نے اپنا دل چاہِ بابل میں ڈال دیا؟ ہاروت اور ماروت کی روایت کیطرف اشارہ ہے۔ روایت یہ ہیکہ یہ دو فرشتے زمین پر اس عزم کیساتھ اُترے تھے کہ اہلِ زمین کے اخلاق اور چال چلن کی اصلاح کرینگے لیکن خود زہرہ نامی ایک رقاصہ کے عشق میں گرفتار ہو گئے اور اس جُرم کی پاداش میں انھیں چاہِ بابل میں الٹا لٹکا دیا گیا تھا۔ اس نے جواب دیا کہ مشرق کے طلوع ہونے کا وقت آ گیا ہے اسکے پہلو میں اس وقت ایک آفتاب تازہ موجود ہے اسکے رستے کے پتھروں سے اس وقت لعل نمایاں ہو رہے ہیں۔ اسکے یوسف اس وقت کنوئیں سے باہر آ رہے ہیں میں اسکے سینہ میں بڑے بڑے ہنگامے دیکھ رہا ہوں اور مجھے نظر آ رہا ہیکہ اسکے کہسار لرزہ براندام ہو رہے ہیں مبارک ہے وہ قوم جسکی روح میں تڑپ پیدا ہو جائے اور جو اپنی مٹی سے آپکے دوبارہ پیدا کر سکے ایسا لمحہ جبکہ کسی قوم کی آنکھ نیند سے بیدار ہو جائے ہم عرشیوں کیلئے صبح عید سے کم نہیں۔

تھیں۔ مہاتما گاندھی، محمد علی جوہر، موتی لعل نہرو، جواہر لعل نہرو، ابوالکلام آزاد، شیخ محمد عبداللہ، اور پنڈت مدن موہن مالوی یہ سب اسی دور کے نمائندے ہیں اور اقبال نے ان رہنماؤں کا ذکر کہیں اشارۃً اور کہیں کھُلم کھُلا بڑے موثر انداز سے کیا ہے۔ یہاں ایک نظر اقبال کے فلسفۂ حیات پر بھی ڈالنا ضروری ہے۔ یوں تو اُن کی ہر تصنیف خواہ وہ نظم میں ہے خواہ نثر میں اُن کے فلسفۂ حیات ہی کی تفسیر ہے لیکن قرآنِ کریم پر تبصرہ کرتے وقت انھوں نے اپنا نظریۂ حیات ان دو فقروں میں قلمبند کر دیا ہے۔

THE TEACHINGS OF THE QURAN WHICH BELIEVES IN THE POSSIBILITY OF IMPROVEMENT IN THE BEHAVIOUR OF MAN, AND HIS CONTROL OVER NATURAL FORCES, IS NEITHER OPTIMISM NOR PESSIMISM. IT IS MELIORISM WHICH RECOGNISES A GROWING UNIVERSE AND IS ANIMATED BY THE HOPE OF MAN'S EUENTUAL VICTORY OVER EVIL[1]

اور چند الفاظ پر مشتمل یہ دو فقرے اقبال کے فلسفۂ حیات کی جامع تفسیر ہیں اور اپنے عہد کو ایک بیش قیمت دین ہے۔

اسی نظریۂ حیات میں اقبال کا اپنے عہد کے ساتھ تعلق پوری تابانی کے

---

[1] قرآن مجید کی تعلیمات بھی جس کا یہ کہنا ہیکہ انسان عملِ صالح اور قوائے طبیعی کی تسخیر پر دسترس رکھتا ہے، رجائیت کی ہیں نہ قنوطیت کی، بلکہ فلاح کی، جس کا لب لباب یہ ہے کہ کائنات اضافہ پذیر ہے اور جس کو اس اُمید نے سہارا دے رکھا ہے کہ انسان ایک نہ ایک دن شر پر غالب آئے گا۔

(ترجمہ از سید نذیر نیازی۔ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ۔ صفحہ ۱۲۳)

THE RECONSTRUCTION OF RELIGIONS THOUGHT IN ISLAM —— P: 81

ساتھ نظر آتا ہے خواہ وہ سیاسی دُنیا میں ہو یا روحانی دنیا میں خواہ سماجی دنیا میں اور خواہ معاشی دنیا میں۔ سیاست کی طرف ایک ہلکا سا اشارہ میں نے کیا ہے۔ اب میں فکرِ اقبال کے ایک اور پہلو کا ذکر کرنا چاہتا ہوں اور وہ ہے تصوّف۔ امیر خسرو اور غالب کی شاعرانہ عظمت سے انکار نہیں۔ جس موضوع کو ان شعراء نے ہاتھ لگایا ہے اسے حیاتِ جاوداں بخش دی ہے۔ تصوّف نے ہماری اُردو اور فارسی شاعری کے لیے ہمیشہ ایک پُشت پناہ کا کام دیا ہے۔ اور صوفیانہ موضوعات ان شاعروں کے ہاتھ میں آکر کہیں زیادہ تابناک اور خوش رنگ ہو گئے ہیں لیکن جب امیر خسرو کہتے ہیں۔

کافر عشقم مسلمانی مرا در کار نیست
ہر رگِ من تار گشتہ حاجتِ زنّار نیست

یا غالب کہتے ہیں۔

ہم موحّد ہیں ہمارا کیش ہے ترکِ رسوم
ملّتیں جب مٹ گئیں اجزائے ایماں ہو گئیں

تو وہ اپنی بلند خیالی اور مضمون آفرینی کے باوجود بڑی حد تک تصوّف کے اُسی دائرے میں محصور رہتے ہیں جو ایک زمانے سے ہماری شاعری کی متاع چلا آرہا ہے لیکن اقبال جب کہتے ہیں۔

گرچہ ہے میری جُستجو دیر و حرم کی نقشبند
میری فغاں سے رستخیز کعبہ و سومنات میں

تو وہ امیر خسرو اور غالب سے ایک قدم اور آگے جاتے ہیں اور اپنی فغاں سے کعبہ اور سومنات میں رستخیز برپا کرتے ہوئے فکر کی انتہائی نازک منزلیں طے کرتے ہیں اور اس اندازِ فکر کی بدولت وہ تصوّف کو محض آرائشِ سخن ہی نہیں بناتے بلکہ اس کی مدد سے اپنے عہد کے دروازے پر دستک دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ سنو، میری جستجو نے دیر و حرم کی نقشبندی محض شاعری کے حسن کو دوبالا کرنے کے لیے نہیں کی اور نہ ہی میں نے کسی روایت کی محض پیروی کی ہے بلکہ دیر و حرم کی نقشبندی مجھے

اُس مقام پر لے آئی ہے کہ میں ایک ایسے شخص کو جس کے نظامِ فکر میں خدا یا قادرِ مطلق کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ پیغمبر تسلیم کرتا ہوں اور اُسے پیغمبروں کی صف میں جگہ دیتا ہوں اور اُس کا نام ہے گوتم بدھ۔ یہی اندازِ فکر اس بحث کا، جس میں ہم آپ گرفتار ہیں، خود فیصلہ کرتا ہے اور یہی مردِ کامل کے متعلق اس شعر سے آشنا کرتا ہے ؎

پھر اُٹھی توحید کی آخر صدا پنجاب سے
ہند کو اک مردِ کامل نے جگایا خواب سے

اس کے بعد بھی اگر ہم اقبال کے تصورِ مردِ کامل کو اک معمہ سمجھتے رہیں تو یہ ہماری کم اندیشی بلکہ کور بینی ہے۔

اقبال پر کُفر کے فتوے دو بار لگے کُھلم کُھلا۔ لاہور کی دیواروں پر پوسٹروں کی صورت میں لیکن میں تو علامہ سید سلیمان ندوی کے اس جملے کو بھی ایک چھوٹے موٹے فتوے کے برابر ہی سمجھتا ہوں کہ اگر THE RECONSTRUCTION OF RELIGIOUS THOUGHT IN ISLAM شائع نہ ہوتی تو اچھا ہوتا۔ آخر کیوں؟ خود اقبال اس کتاب کے متعلق کہتے ہیں کہ اگر یہ کتاب خلیفہ ہارون الرشید کے دَور میں چھپتی تو دنیائے اسلام میں ایک انقلاب برپا ہو گیا ہوتا۔ اور معترض کون ہیں؟ وہ عظیم شخصیت جنھیں اقبال نے "اسلام کی جوئے شیر کا فرہاد" اور "استاذ الکل" کہا۔ یہ ہے اقبال کا اپنے عہد سے ٹکراؤ۔ میں تو یہ کہوں گا کہ مذکورہ کتاب کا نام THE RECONSTRUCTION OF RELIGIOUS THOUGHT IN ISLAM ہی اپنے زمانے کی مروجہ فکر سے ایک بغاوت ہے اور اس میں اقبال کا یہ کہنا کہ

THE ONLY COURSE OPEN TO US IS TO APPROACH MODREN KNOW LEDGE WITH A RESPECTFUL BUT INDEPENDENT ATTITUDE AND TO APPRECIATE THE TEACHING OF ISLAM IN THE LIGHT OF THAT KNOWEEDGE EVEN THOUGH WE MAY BE LED TO DIFFER

FROM THOSE WHO HAVE GONE BEFORE US

اس بغاوت کا اعلان ہے۔ مجھے اکثر یہ خیال آتا ہے کہ اگر یہ کتاب

THE RECONSTRUCTION OF RELIGIOUS THOUGHT IN ISLAM.

انگریزی میں نہ ہوتی اور اُردو میں ہوتی تو شاید اقبال پر دو چار فتوے کُفر کے اور لگ چکے ہوتے۔

اقبال جب کہتے ہیں

مری نوائے پریشاں کو شاعری نہ سمجھ

تو نہ جانے وہ لفظ "شاعری" کو کس معنی میں استعمال کرتے ہیں لیکن اگر ہم اس مصرعے کو "ارمغانِ حجاز" کے ان اشعار کے ساتھ ملا کے پڑھیں تو مفہوم تک پہنچنے میں کوئی دِقّت پیدا نہیں ہونا چاہیئے۔

مئے من از تنک جاماں نگہدار شراب پختہ از خاماں نگہدار
شرار از نیستانے دور تر بہ بخاصاں بخش و با عاماں نگہدار [1]

یا
بر آں قوم از تو می خواہم کشودے فقیہش بے یقینے کم سوادے [2]

یا
دگر دانائے راز آید کہ ناید [3]

یا
ز تاویلات مُلّا یاں نکو تر! نشستن با خود آگاہے دمے چند [4]

(اے خدا!) میری شراب کو (یعنی اُن روحانی حقائق کو جو میں نے بیان کیے ہیں) کم ظرف لوگوں سے محفوظ رکھ۔ (میری) شراب پختہ کو خام لوگوں سے (یعنی ایسے لوگوں سے جو روحانی حقائق سمجھنے کے قابل نہیں ہیں) محفوظ رکھ۔ (میرا) شرار نیستاں (عام نا اہل لوگوں) سے دور ہی رہے تو بہتر ہے۔ تو اسے خاص لوگوں کو (یعنی اُن لوگوں کو جو میرے افکار کو سمجھنے کی صلاحیت رکھتے ہیں اور میرے شرار کے قابل ہیں) بخش دے اور عام لوگوں سے محفوظ رکھ۔

[2] میں تجھ سے دُعا کرتا ہوں کہ اس قوم کو سر بلندی نصیب ہو جس کے فقیہ (بد قسمتی سے آج) یقین سے بھی محروم ہیں اور علم اور آگہی سے بھی [3] (اب دیکھیں) کوئی اور دانائے راز (اس دنیا میں) آتا ہے یا نہیں۔ [4] کسی خود آگاہ کے ساتھ تھوڑی دیر ... ... کی تاویلوں سے کہیں بہتر ہے۔

اگر ہم اس وہم میں گرفتار ہیں کہ اقبال نے عقل پر عشق کی برتری تسلیم کی ہے یا اقبال عشق کو عقل کا تضاد سمجھتے ہیں تو یہ کلامِ اقبال کے ہمارے بے احتیاط مطالعے کا نتیجہ ہے۔ اوّل تو اقبال نے عشق اور عقل یعنی دانشِ برہانی اور دانشِ نورانی کے درمیان کوئی حدِ فاصل نہیں کھینچی اور اس موضوع پر اس قسم کے مصرعے انھوں نے ہمیں دیئے ہیں۔

عشق صیقل می دہد فرہنگ را [۱]

—

اور

عقل ہم عشق است و از ذوقِ نظر بیگانہ نیست [۲]

دوسرا عقل کی برتری اور فضیلت کی اہمیت اقبال کی نظر میں کبھی کم نہیں ہوئی بلکہ اُن کا "عشق" دراصل "دانشِ نورانی" ہی کا ایک پہلو ہے۔ اسلوبِ بیان کی بات دوسری ہے۔ "تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ" خرد اور فکر کی تجلی سے جگمگا رہی ہے اور اقبال کا یہی اندازِ فکر ہے جس کی بدولت اُن کی ملاقات بھرتری ہری کے ساتھ بہشت میں ہوتی ہے۔ "جاوید نامہ" میں سید جمال الدین افغانی اور سعید حلیم پاشا کا مقام بہشت نہیں ہے لیکن شاہ ہمدان اور غنی کاشمیری کے ساتھ ہی بھرتری ہری بہشت میں موجود ہیں۔

میں مفکّرین کو ہندو اور مسلمان کے زمرے میں تقسیم نہیں کرتا لیکن یہاں بات ذرا سخن گسترانہ آپڑی ہے اور یہ کہے بغیر چارہ نہیں کہ مسلمان مفکرین میں اقبال پہلے مفکر ہیں جنھوں نے بڑے حوصلے سے یہ بات کہی کہ

DURING THE LAST FIVE HUNDRED YEARS RELIGIOUS THOUGHT IN ISLAM HAS BEEN PRACTICALLY STATIONERY [۳]

۱۔ عشق عقل کو جلا بخش دیتا ہے ۲۔ عقل بھی عشق ہے اور ذوقِ نظر سے بیگانہ نہیں ہے ۳۔ پچھلے پانچسو برس سے الٰہیاتِ اسلامیہ پر جمود کی ایک کیفیت طاری ہے (ترجمہ از سید نذیر نیازی: تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ صفحہ ۱۱) THE RECONSTRUCTION OF RELIGIONS THOUGHT IN ISLAM (PP. 7)

اس مسئلے پر بحث کرتے ہوئے اقبال نے پھر ایک حوصلہ مندانہ بات کہی ہے جس کی توقع کسی اور سے کم ہی ہو سکتی تھی۔

IT SEEMS AS IF THE INTELLECT OF MAN IS OUT GROWING ITS OWN MOST FUNDAMENTAL CATEGORIES - TIME SPACE AND CASUALITY. WITH THE ADVANCE OF SCIENTIFIC THOUGHT EVEN OUR CONCEPT OF INTELLIGIBILITY IS UNDER GOING A CHANGE. THE THEORY OF EINSTEIN HAS BROUGHT A NEW VISION OF THE UNIVERSE AND SUGGESTS NEW WAYS OF LOOKING AT THE PROBLEMS COMMON TO BOTH RELIGION AND PHILOSOPHY. NO WONDER THEN THAT THE YOUNGER GENERATION OF ISLAM IN ASIA AND AFRICA DEMAND A FRESH ORIENTATION, OF THEIR FAITH. WITH THE RE-AWAKENING OF ISLAM, THERE FORE IT IS NECESSARY TO EXAMINE, IN AN INDEPENDENT SPIRIT, WHAT EUROPE HAS THOUGHT AND HOW FAR THE CONCLUSIONS REACHED BY HER CAN HELP US IN THE REVISION AND IF, NECESSARY, RECONS-[1] TRUCTION, OF THEOLOGICAL THOUGHT IN ISLAM

[1] معلوم ہوتا ہے عقلِ انسانی زمان و مکاں اور عملیت ایسے بنیادی مقولات کی دنیا سے بھی آگے نکل جائے گی۔ پھر جوں جوں افکار ترقی کر رہے ہیں، انسانی علم و ادراک کے متعلق بھی ہمارے تصورات بدل رہے ہیں۔ آئن اسٹائن کے نظریئے نے کائنات کو ایک نئے روپ میں پیش کر دیا ہے اور ہم محسوس کر رہے ہیں کہ اس طرح ان مسائل پر بھی جو فلسفہ اور مذہب میں مشترک ہیں نئے نئے زاویوں کے (سلسلہ دوسرے صفحہ پر)

ایشیا، اور آفریقہ کے نوجوان مسلمانوں کا یہ اضطراب ۱۹۲۸ء میں تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ" کے قاری کو کہاں نظر آیا ہوگا۔ اقبال تو دوش کے آئینے میں فردا کو دیکھ رہے تھے اور یہ وہی فردا ہے جو آج ایشیاء میں طلوع ہو رہی ہے اور جسے ہم آپ اپنی آنکھوں سے دیکھ رہے ہے۔

کھول کر آنکھیں مرے آئینہ گفتار میں
آنے والے دور کی دھندلی سی اک تصویر دیکھ

تو یہ دو ایک اقتباسات پیش کرنے سے میری مراد یہ ہے کہ اقبال کا تعلق اپنے عہد کے ساتھ ایک باغی وقت کا تعلق تھا۔ یہ تعلق ایک ڈاکٹر اور مریض کا تعلق بھی تھا ایک ایسا ڈاکٹر جو ایکس رے کے نتائج دیکھنے میں انتہائی ماہر ہے اور اس کا اظہار اقبال نے اپنے اس طرح کے اشعار میں کیا ہے۔

گفتند جہانِ ما آیا بتو می سازد
گفتم کہ نمی سازد گفتند کہ برہم زن [1]

چہ عصر است ایں کہ دیں فریادیِ اوست
ہزاراں بند در آزادیِ اوست
ز روئے آدمیت رنگ و نم برد
غلط نقشے کہ از بہزادیِ اوست [2]

ماتحت غور کرنا ممکن ہو گیا ہے۔ لہٰذا اگر اسلامی ایشیا اور آفریقہ کی نئی پود کا مطالبہ ہے کہ ہم اپنے دین کی تعلیمات پھر سے اُجاگر کریں تو یہ کوئی عجیب بات نہیں۔ لیکن مسلمانوں کی اس تازہ بیداری کے ساتھ اس امر کی آزادانہ تحقیق نہایت ضروری ہے کہ مغربی فلسفہ ہے کیا۔ علیٰ ہٰذا یہ کہ الٰہیاتِ اسلامیہ کی نظرِ ثانی بلکہ ممکن ہو تو تشکیلِ جدید میں ان نتائج سے کہاں تک مدد مل سکتی ہے جو اس سے مرتب ہو۔ (ترجمہ سید نذیر نیازی۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ ص ۱۲۱)

THE RECONSTRUCTION OF RELIGIONS THOUGHT-
P.C ___ IN ISLAM

پختہ افکار کہاں ڈھونڈنے جائے کوئی
اس زمانے کی ہوا رکھتی ہے ہر چیز کو خام
مدرسہ عقل کو آزاد کرتا ہے مگر
چھوڑ جاتا ہے خیالات کو بے ربط و نظام
مردہ لادینی افکار سے افرنگ میں عشق
عقل بے ربطی افکار سے مشرق میں غلام

اقبال نے اِسی بے ربطیِ افکار کی تشکیلِ جدید کر کے اِسے بار بط بنانے کی کوشش کی ہے۔

۱۹۷۷ء میں جب میں کرناٹک یونی ورسٹی میں اپنا ایک مقالہ پڑھ رہا تھا "انسان اقبال کے نظامِ فکر میں" اور اس میں، مَیں نے
THE RECONSTRUCTION OF RELIGIOUS THOUGHT IN ISLAM۔ کے صفحہ نمبر ۱۲۳ پر مندرج اقبال کا یہ جملہ اپنے ایک اقتباس میں شامل کیا کہ HEAVEN AND HELL ARE STATES, NOT LOCALITIES تو سوال و جواب کے وقت ایک صاحب نے کہا کہ کلام پاک میں جنّت اور دوزخ کو مقامات یعنی جگہیں (LOCALITIES) کہا گیا ہے اقبال نے اگر بقول آپ

لہ انھوں نے (قضا و قدر کے فرشتوں نے) مجھ سے پوچھا "کیا ہمارا جہاں تجھے سازگار آرہا ہے؟" مَیں نے جواب دیا کہ نہیں۔ انھوں نے کہا کہ اسے درہم برہم کر دے۔ ٹہ یہ کیسا زمانہ ہے کہ مذہب اس سے نالاں ہے۔ اس کی آزادی میں ہزاروں غلامیاں پوشیدہ ہیں۔ اس غلط نقش نے جو اس دور کی بہزادی نے پیدا کیا ہے آدمیت کے چہرے سے رنگ و نم کو ختم کر دیا ہے۔

کے کہا ہے کہ یہ LOCALITIES نہیں ہیں STATES ہیں تو ایسا کیوں کہا ہے۔
میں نے کہا کہ یہی تو میرا سوال ہے اور اسی کو اقبال THE RECONSTRUCTION. OF RELIGIOUS THOUGHT IN ISLAM - کہتے ہیں۔ اقبال اگر قرآن پاک کی اُن آیات کے بارے میں جن میں دوزخ اور جنّت کا ذکر آیا ہے یہ لکھتے ہیں:

HEAVEN AND HELL ARE STATES, NOT LOCALITIES. THE DESCRIPTIONS IN THE QURAN ARE VISUAL REPRESEN_ _TATIONS OF AN INNER FACT, I, E, CHARACTER. HELL, IN THE WORDS OF THE QURÁN, IS "GOD'S KINDLED FIRE WHICH MOUNTS ABOVE THE HEARTS" - THE PAINFUL - -REALIZATION OF ONE'S FAILURE AS A MAN. HEAVEN IS THE JOY OF TRIMUPH OVER THE FORCES OF DISINTEGRATION, THERE IS NO SUCH THING AS ETERNAL DAMNATION IN ISLAM, THE WORD ETERNITY USED IN CERTAIN VERSES, RELATING TO HELL, IS EXPLAINED BY THE QURÁN ITSELF[ل] TO MEAN ONLY A PERIOD OF TIME - [78 : 23]

ل جنّت اور دوزخ اس کے احوال ہیں۔ وہ کسی مقام یا جگہ کے نام نہیں ہیں۔ چنانچہ قرآن پاک میں ان کی جو کیفیت بیان کی گئی ہے اس سے مقصد بھی یہی ہے کہ ایک داخلی حقیقت، یعنی انسان کے اندرونی احوال کا نقشہ اس کی آنکھوں میں پھر جائے جیسا کہ دوزخ کے بارے میں ارشاد ہے اللہ کی جلائی ہوئی آگ جو دلوں تک پہنچتی ہے۔ بالفاظِ دیگر وہ انسان کے اندر بحیثیت انسان اپنی ناکامی کا درد انگیز احساس ہے جیسے بہشت کا مطلب ہے فنا اور ہلاکت کی قوتوں پر غلبے اور کامرانی کی مسرت۔ اسلام نے انسان کو ابدی لعنت کا مستحق نہیں ٹھہرایا۔ چنانچہ قرآنِ مجید نے لفظ 'خلود' کی تشریح بھی دوسری آیات میں اس طرح کر دی ہے کہ اس سے مراد محض ایک مدت زمانی ہے (۷۸ : ۲۳)

تو یہ علمائے اسلام کا فرض ہے کہ کلام پاک کے اِس حصّے کی تفسیر کا جو اقبال نے کی ہے جائزہ لیں اور صرف عربی صرف ونحو ہی کی روشنی میں نہیں بلکہ قرآن کے تفکّر اور تدبّر کی روشنی میں اِس بات پر غور کریں کہ اقبال نے جو مفہوم پیش کیا ہے اُس کی کیا قدر و قیمت ہے۔
آخر کوئی بات تو تھی جس کے پیشِ نظر اقبال نے صوفی غلام مصطفےٰ تبسّم کو ایک خط میں یہ لکھا تھا کہ ان دنوں ایک کتاب لکھ رہا ہوں جس کا نام ہوگا ISLAM AS UNDERSTAND IT ۔۔ یہی وہ کتاب ہے جو آج THE RECONSTRUCTION OF RELIGIOUS THOUGHT IN ISLAM کی صورت میں ہمارے سامنے ہے۔

اسی کے ساتھ ہی مسئلہ امتناعِ نظیر کی بحث اقبال کی نظم و نثر میں دیکھئے۔ خطوط میں، جاوید نامہ میں، تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ میں۔ یہ بحث ہر جگہ موجود ہے۔ غالب نے اِس بحث کو جہاں چھوڑا تھا اقبال نے اسے وہاں سے شروع کیا اور جہاں تک اسے لے جا سکتے تھے لے گئے۔

یہ چند اشارے سیاست اور مذہب کے تعلق سے تھے۔ جہاں تک ادب اور شاعری کا تعلق ہے میں یہ سمجھتا ہوں کہ ادب کی ترقی پسند تحریک ابتداء سے انتہا تک ٹیگور اور اقبال کے فکر و فن کی مرہونِ منّت ہے۔ سجاد ظہیر اقبال کے ساتھ ملاقات سے متاثر ہوئے ہوں یا نہ ہوئے ہوں۔ یہ بات دوسری ہے۔ یہ بات بھی سمجھ میں آ سکتی ہے کہ اُنھوں نے اقبال کی شاعری کے اکثر حصّوں سے اختلاف بھی کیا۔ ہم بھی اختلاف کرتے ہیں اور میں نے کبھی یہ دعویٰ نہیں کیا کہ میں اقبال کو اوّل سے آخر تک قبول کرتا ہوں۔ خود اقبال نے سارے کے سارے رومی کو قبول نہیں کیا لیکن اس حقیقت کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ پریم چند کی نثر اور اقبال کی شاعری کو اپنائے بغیر اَدب میں ترقی پسند تحریک کی بُنیادیں کمزور ہی رہتیں۔ زندگی اور فن کے تعلق سے ساری ترقی پسند تحریک میں اس طرح کی اردو یا فارسی شاعری کہاں ملے گی۔

رنگ ہو یا خشت و سنگ چنگ ہو یا حرف و صوت
معجزۂ فن کی ہے خونِ جگر سے نمود

قطرۂ خونِ جگر سل کو بناتا ہے دل
خونِ جگر سے صدا سوز و سرور و سرود
ہر چند کہ ایجادِ معانی ہے خدا داد
کوشش سے کہاں مردِ ہنرمند ہے آزاد
خونِ رگِ معمار کی گرمی سے ہے تعمیر
میخانۂ حافظ ہو کہ بت خانۂ بہزاد
بے محنتِ پیہم کوئی جوہر نہیں کھلتا
روشن شررِ تیشہ سے ہے خانۂ فرہاد
دلبری بے قاہری جادوگری است
دلبری با قاہری پیغمبری است[1]
گر ہنر میں نہیں تعمیرِ خودی کا جوہر
وائے صورت گری و شاعری و نائے و سرود
وہ نغمہ سردیٔ خونِ غزل سرا کی دلیل
کہ جس کو سن کے ترا چہرہ تابناک نہیں
مشرق کے نیستاں میں ہے محتاجِ نفس نے
شاعر ترے سینے میں نفس ہے کہ نہیں ہے۔

صرف یہی نہیں بلکہ سرمایہ و محنت کی آویزش بھی اقبال سے قبل ہماری شاعری میں کہاں ملتی ہے۔

اقبال کا عہد مغربی تہذیب کی عملداری کا عہد تھا اور اقبال نے مغربی سامراج کے ہتھکنڈوں پر اپنی نظم و نثر میں بھرپور وار کیا ہے لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ انھیں یورپ سے نفرت ہے۔ یورپ کی تہذیب میں جہاں خرابیاں ہیں وہاں خوبیاں بھی ہیں۔

---

[1] دلبری قاہری کے بغیر جادوگری (کے سوا اور کچھ نہیں ہے) اور یہی دلبری اگر اس کے ساتھ قاہری شامل ہو جائے تو پیغمبری بن جاتی ہے۔

اقبال ان خوبیوں کا اعتراف بھی کرتے ہیں۔ آپ نے ایک جگہ لکھا ہے کہ میری زندگی کا بیشتر حصہ یورپی فلسفے کے مطالعے میں صرف ہوا ہے اور یہ نقطۂ نگاہ میری فطرت ثانیہ بن گیا ہے۔ شعوری یا غیر شعوری طور پر میں حقائقِ اسلام کا مطالعہ اسی نقطۂ نگاہ سے کرتا ہوں۔

اب آخر میں ایک ذرا سا اشارہ ہی اقبال اور اُس کے عہد کی اردو شاعری کی طرف کر کے اپنی اس بات چیت کو ختم کرنے کی اجازت چاہوں گا اور یہ ایک اقتباس ہے جو اپنے ہی ایک پُرانے مقالے سے لے کر ذرا سے اضافے کے ساتھ میں یہاں پیش کر رہا ہوں:

"اقبال نے انسان کے اندر قوتِ یقین پیدا کرنے کی جو کوشش کی ہے وہ ہماری شاعری میں مربوط سلسلۂ فکر پر مبنی اولین کوشش ہے۔ اقبال اگر اردو اور فارسی شاعری کو اس موڑ سے آشنا نہ کرتے تو آج جوش ملیح آبادی، مجاز، احسان دانش اور سردار جعفری کی شاعری کا انداز یقیناً مختلف ہوتا۔ جوش کو شاعر انقلاب بنانے میں اُس ماحول کا بڑا ہاتھ ہے جس کی تخلیق اقبال کے فکر و فن نے کی۔ اقبال کی صدائے بازگشت ہمیں صرف نظم گو شعراء کے کلام ہی میں نہیں سنائی دیتی بلکہ غزل گو شعراء بھی اس سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکے۔ جگر کی یہ غزل

جو دلوں کو فتح کرلے وہی فاتح زمانہ

صرف موضوع ہی کے اعتبار سے نغمۂ اقبال کی صدائے بازگشت نہیں بلکہ اس میں الفاظ اور ترکیبیں بھی قریب قریب وہی ہیں جنھیں اقبال بہت پہلے سے استعمال کر رہے ہیں۔"[1] یہ بات صرف جگر صاحب ہی کی غزل پر ختم نہیں ہوجاتی۔ آپ دورِ جدید کی وہ تمام قابلِ ذکر غزلیں دیکھیے جنھیں ہم براہ راست اندازِ بیان کی غزل کہہ سکتے ہیں خواہ وہ مجروح کی غزل ہے یا تاباں کی، خواہ مخمور سعیدی کی خواہ بانی کی۔ اس وقت میرا خیال بانی کی اس غزل کی طرف جا رہا ہے۔

اے ستارو! اس خلا میں اک سفر میرا بھی ہے

اس غزل کا آہنگ اور مفہوم دونوں مجھے نغمۂ اقبال کی یاد دلا رہے ہیں۔ فرق صرف

[1] اقبال اور اس کا عہد (جگن ناتھ آزاد) ادارہ انیس اردو الٰہ آباد۔ تیسرا ایڈیشن صفحہ ۱۰۹، ۱۱۰

اِتنا ہے کہ اقبال کا نغمہ انسان کے خلائی سفر سے پہلے کا ہے اور بانی کا اِس خلائی سفر کے بعد کا۔" یہاں سوال ایک آدھ غزل کا نہیں ہے بلکہ ساری غزلیہ شاعری کو ایک نئے رجحان سے آشنا کرنے کا ہے۔ اقبال سے پہلے ہماری غزل محض ایک انفعالی کیفیت کے گرد گھوم رہی تھی۔ اقبال نے آکر اسے غنائیت میں رچا ہوا ایک باوقار لہجہ عطا کیا۔ غزل کی داخلیت کو برقرار رکھتے ہوئے اقبال نے اسے مسائلِ حیات سے آشنا کیا اور اسے گھٹے ہوئے تعفن آمیز ماحول سے نکال کر کھلی فضاء میں سانس لینے کی توفیق بخشی۔[1] یہ کہنا تو شاید صحیح نہیں ہوگا کہ اقبال اگر غزل کو اس لب و لہجہ سے آشنا نہ کرتے تو ہمیں فیض راشد اور احمد ندیم قاسمی کی شاعری نظر نہ آتی لیکن قیاس یہی ہے کہ فیض راشد اور قاسمی کے آنے میں ابھی ایک زمانہ اور گزر جاتا۔

□□

---

[1] "اقبال اور اس کا عہد" (جگن ناتھ آزاد) صفحہ: ۱۱۰

محمد ظہیر الدین

عصری ہندوستان میں اقبال کی معنویت

عصری ہندوستان میں اقبال کی معنویت کے موضوع پر میں نے چند باتیں مُسلم مسائل کے تناظر میں پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ مجھے احساس ہے کہ شاید اس بحث کے بعض پہلو نازک اور حساس ہو سکتے ہیں۔ لیکن اب یہ موزوں موقع اور وقت ہے کہ ہم غیر جذباتی اور غیر جانبدارانہ اندازِ فکر اپناتے ہوئے مسائل کو سمجھنے کی کوشش کریں۔ بد قسمتی سے فکرِ اقبال مختلف خانوں میں بٹ گئی۔ دانشوری کی اعلیٰ روایت اور تجزیہ و تنقید کی معروضیت پر سیاست غالب آگئی۔ کہیں اقبال جغرافیائی حدود میں محصور کر دیا گیا تو ہم نے ابتداء میں اعتذار کا لہجہ اپنایا۔ اب ہندوستان میں اقبال کی بازیافت کے لیے اس کی قومی شاعری اور حبِ وطن جیسے پہلوؤں پر زور دیا جانے لگا ہے۔ ایسی بعض تحریروں سے احساس ہوتا ہے کہ کہیں ہم MORE LOYAL THAN THE KING ثابت کرنے کی کوشش تو نہیں کر رہے ہیں۔ اس ردّ عمل کی سے مجھے انکار نہیں لیکن بات اور آگے بڑھنی چاہیئے اور ان باتوں پر بحیثیت علمی اور معروضی اعتبار سے غور کرنا چاہیئے جو اکثر ہماری اُلجھن کا باعث بنتی رہی ہیں۔

آج ایک نسل جس نے ۱۹۴۷ء کے ہنگاموں کے بعد آنکھیں کھولیں، شعور کی پختگی کو پہنچ چکی ہے۔ ان کے سامنے ہندوستانی مسلم سیاست میں اقبال کے رول کے بارے میں جو باتیں پیش کی جاتی رہیں وہ انہیں یہ سوچنے پر مجبور کرتی ہیں کہ کیا اقبال نے مسلمانوں کے ایک حصے کے لیے علیحدہ علاقہ کی بات کر کے ان کے میں صرف مسائل اور مشکلات نہیں چھوڑے؟ اقبال تقسیمِ ہند سے تقریباً ایک دہائی

قبل رخصت ہو گئے اس کے بعد ہندوستانی سیاست کی کردٹوں اور اس کے اُلجھتے ہوئے پیچ و خم کی ذمہ داری کس حد تک اقبال پر عاید ہوتی ہے۔ یہ سوال آج بھی اہم ہے راغب احسن اور تھامپسن کے نام خطوط کی حالیہ اشاعت کی وجہ سے مطالعہ کے نئے رُخ سامنے آئے ہیں بہرحال یہ باتیں اس موضوع سے غیر متعلق ہیں۔ لیکن اس تذکرہ کا مقصد یہ تھا کہ ہم ماضی کے اس بوجھ سے اپنے ذہن کو آزاد کریں اور ایک بلندی سے سارے منظر کو دیکھیں تو شاید اقبال کے افکار کے وہ بنیادی پہلو ابھر کر آئیں جو سیاسی دھندلکوں میں چھپ سے گئے تھے۔

شاید اسی بات کو یوں کہا جا سکتا ہے کہ خود عصریت کے اندر تغیر اور تبدّل کا پہلو ہے اور معنویت کسی نظریہ کی عملی قدر و قیمت کو متعین کرتی ہے اس لیے یہ سوال اہم ہے کہ فکرِ اقبال کے وہ کونسے پہلو ہیں جو بنیادی کہے جا سکتے ہیں اور وہ کونسے پہلو جن کی نوعیت ثانوی یا PERIPHERAL ہے۔ اس لئے بنیادی منہاج فکر اور دئے گئے حالات میں طریقۂ کار کے مابین فرق کو ملحوظ رہنا چاہیے۔ ہاں یہ بھی ضروری نہیں کہ اقبال کی ہر بات کو من و عن قبول کر لیا جائے۔ نیٹشے نے کہا تھا

WE ARE MOST DISHONOURABLE TOWARDS GOD, HE IS NOT PERMITTED TO SIN میں کُل اقبال کا پرستار ہوں لیکن یہ بھی نہیں چاہتا کہ ہم اقبال کو اتنا تقدس مآب بنا دیں کہ انھیں معصوم عن الخطا سمجھ لیں۔ اس کے برعکس یہ رویّہ بھی مستحسن نہیں ہے کہ فکر کے کسی جزو کو کل پر طاری کر کے اس کی من مانی تاویل کریں۔

اس پس منظر میں عصری ہندوستان میں مسلمانوں کے لئے اقبال کی معنویت پر غور کرنے سے قبل اس مسلم وحدت کے موقف کا جائزہ لیں تو چند اہم پہلو سامنے آتے ہیں۔

(الف) بہ حیثیت امت کے ایک اہم جزو اس کا خصوصی موقف اور انفرادیت اور اس سے متعلق ذمہ داریاں۔

(ب) وہ مسائل جو عصری ہندوستان کے چوکھٹے میں درپیش ہیں۔ یہاں ان مسائل کی نوعیت بھی دو طرح کی ہوگی ایک جو وسیع تر ہندوستان اور اس کے مخلوط میں

باہمی اشتراک اور تعاون کے ذریعہ حل کئے جا سکتے ہیں۔ دوسرے وہ مسائل جنھیں صرف ملی سطح پر طے کرنا ہوگا۔

حالات نے ہندوستانی مسلمانوں کو اس مقام پر لا کھڑا کیا ہے جو خود تاریخ اسلام میں منفرد ہے۔ عددی اعتبار سے یہ دنیا کا دوسرا بڑا گروہ ہے۔ سیاسی اعتبار سے اس کا موقف منفرد ہے اور اس کے تہذیبی اور معاشرتی مسائل اور دوسروں سے جداگانہ ہیں اس صورتِ حال میں اس مسلم وحدت کو اپنی ندرتِ فکر سے اپنی بقاء اور استحکام کے ذریعہ اپنا تاریخی رول انجام دینا ہے۔

جہاں تک اُمت کے جز ہونے کی حیثیت سے ہندوستانی مسلم وحدت کا سوال ہے۔ شاید عالمِ اسلام کے لیے مسلم ہند سیاسی اعتبار سے غیر اہم ہو۔ لیکن دورِ جدید میں دیگر مسلم ممالک کے مقابلہ میں دورِ جدید میں اسلام کی تعبیر اور ترجمانی کے سلسلہ میں جو انفرادیت ہندوستانی مسلم وحدت کو حاصل ہے وہ کئی اعتبارات سے بڑی اہم ہے۔ مسلم ممالک میں مختلف سیاسی حالات، مختلف سیاسی اداروں کی مذہبی بنیاد پر تعبیر اور تاویل اور ان کے اثرات جیسے مسائل یہاں نہیں ہیں۔ ایک اور اہم بات یہ ہے کہ ان ممالک میں جہاں اسلام کی بات آتی ہے وہاں اس کے تشریعی پہلو اور اس کے نفاذ کی طرف جھکاؤ زیادہ ہوتا ہے۔ لیکن جہاں تک اسلام کی نکھری اور ابھرائی ہوئی روح کے انکشاف کے امکانات کا سوال ہے شاید مسلم ہند بہتر خدمت کر سکتا ہے۔

اس اعتبار سے دینی افکار کی تشکیلِ جدید کے سلسلہ میں اقبال کی معنویت بےحد اہم ہے کہ شاہ ولی اللہؒ کے بعد اقبال وہ مفکر ہیں جنھوں نے مختلف اقطاب، (POLARITIES) کے درمیان تطبیق کی راہ دکھائی یہ تطبیقی جامعیت پسندی ہمیں خطبات میں نظر آتی ہے جہاں وہ مختلف عصری نظریات کا تجزیہ کرتے ہوئے اسلامی حکمت کا جامع تصور پیش کرتے ہیں۔ عقل و وجدان، انفس و آفاق، ثبات و تغیر، تخلیق و تحفظ، تقلید و اجتہاد، خیر و شر، جبر و قدر، روحانیت اور مادیت جیسے کئی اقطاب کے درمیان امتزاج اور توازن ہے اس پر بہت کم توجہ دی گئی ہے۔ شاید یہاں اِتنا ہی اشارہ کافی ہوگا۔ تفصیل کا یہاں موقع نہیں۔ حیرت کی بات یہ ہے کہ

علمائے کرام نے خطبات میں اُٹھائے ہوئے نکات پر بہت کم توجہ دی۔ کم انکم اس معیار کی کوئی تنقید ہی ہوتی تو کچھ بات بنتی۔ خطباتِ اقبال کا ایک مقصد اس سائنسی اور تجربی دور میں حکمتِ قرآنی کا اثبات ہے۔ ان کے زمانہ کا جو ذہنی افق تھا آج مغرب اس سے کہیں آگے نکل گیا، لیکن مسلم فکر ابھی اقبال تک نہیں پہنچ سکی۔

ان مسائل کی نوعیت صرف نظریاتی نہیں بلکہ انطباقی بھی ہے اس جانب میں عملی اقدامات کے لیے بعض واضح اشارات بھی اقبال کے ہاں مل جاتے ہیں۔ یہاں میں صرف ایک مثال دینے پر اکتفا کروں گا۔ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں اسلامیات کے نصاب کے سلسلہ میں انھوں نے لکھا تھا کہ آج جدید زندگی یکسر متغیر ہے اور جس قسم کا علمی منہاج عہد متوسط کے مسلمانوں کی تسکین قلب کے لیے کافی تھا وہ آج کافی نہیں۔ اجتہادی گہرائیوں کو حاصل کرنا ہو تو فکر دینی کی ازسرِ نو تعمیر ضروری ہے۔ چنانچہ انھیں اس ضرورت کا احساس تھا کہ موزوں صفات کے ایسے علماء تیار کئے جائیں جو ملت کی روحانی ضرورتوں کو پورا کر سکیں۔ اس ضمن میں ان کی ایک تجویز یہ بھی کہ "دیوبند اور لکھنؤ کے وہ علماء جو خالص سائنٹیفک تحقیقات کا خصوصی ذوق رکھتے ہوں ان کو ان کے میلانات طبعی کے اعتبار سے جدید علوم کی تعلیم دی جائے۔ یہاں یہ بات قابلِ غور ہے کہ خود ہندوستان میں مسلم فکر کے کئی دھارے بنیادی طور پر اقبال سے متاثر رہے ہیں۔ انھوں نے اپنی نظریاتی بنیاد اقبال کے افکار ہی میں تلاش کی۔ لیکن کل اقبال کا احاطہ نہ ہو سکا۔ کہیں جھکاؤ اسلام کے SOCIO POLITICAL اظہار کی طرف رہا تو کہیں اس کی کسی جزوی تعبیر پر۔ کہیں دنیا کی کشمکش سے فرار کا رجحان کارفرما نظر آتا ہے یہ صورتِ حال اسی تطبیقی منہاج فکر اور نازک توازن کا احساس دلاتی ہے جس کے روشن امکانات ہمیں اقبال کے ہاں نظر آتے ہیں اور جو انھیں کسی اور مسلم مفکر کے مقابلہ میں بامعنی بناتی ہیں۔

مسائل کے دوسرے پہلو کا ایک جز وہ ہے جنھیں ہمیں وسیع تر ہندوستان کے چوکھٹے میں غور کرنا ہے۔ اسلامی شناخت اور ہندوستانی شناخت اور اُن کے مابین تقاضوں کے مسائل نئے نہیں ہیں۔ ان پر بہت کچھ کہا اور لکھا جا چکا ہے۔

لیکن آج ان کی نوعیت بدل گئی ہے ان پہلوؤں کے درمیان نازک توازن اور تطابق بظاہر بڑا دشوار نظر آتا ہے۔ یہی وہ مقام ہے جہاں بعض شارحین اقبال کو اقبال کی اسلامیت اور آفاقیت میں تضاد نظر آتا ہے یا ان دو پہلوؤں کو جدا سمجھا جاتا ہے اقبال نے متعدد مقامات پر اپنے اس نقطۂ نظر کو واضح کیا ہے کہ اگر عالم بشریت کا مقصد اقوام انسانی کا امن، سلامتی اور ان کی موجودہ ہیئتوں کو بدل کر ایک واحد اجتماعی نظم بنانا قرار دیا جائے تو سوائے اسلام کے کوئی اور اجتماعی نظم ذہن میں نہیں سکتا کیونکہ قرآن کی رو سے اسلام محض انسان کی اخلاقی اصلاح ہی کا داعی نہیں بلکہ عالم بشریت کی اجتماعی زندگی میں ایک تدریجی مگر اساسی انقلاب بھی چاہتا ہے جو اس کے قومی اور نسلی نقطۂ نگاہ کو یکسر بدل کر اس میں خالص انسانی ضمیر کی تخلیق کرے اس کے لیے کائنات کی روحانی تعبیر، انسانی فرد کی آزادی اور وہ بنیادی اصول جو اقوام کے اخلاقی اور روحانی ارتقاد کے لیے سنگ میل کا کام دے سکیں۔ یہی اقبال کی فکر کا بنیادی محور ہے اور اس تدریجی اور اساسی انقلاب کے عمل میں مسلمانوں کی حیثیت تبدیلی کے عامل یعنی AGENT OF CHANGE کی ہے۔ اس طرح اسلام اور اس کی آفاقیت اور مسلمانوں کے اصولی موقف کے بارے میں اقبال کا نقطۂ نظر واضح ہے (یہ بحث بالکل جداگانہ ہے کہ آیا عالم بشری میں اس تدریجی انقلاب کا عمل جاری ہے یا رک گیا ہے اور اگر ایسا ہے تو اس کے تاریخی اسباب کیا ہیں)

بہتر سماج کی تشکیل کی سمت' تبدیلی کے ایک قومی عامل کی حیثیت سے ان سارے تعمیری رجحانات کے امین بن سکتے ہیں جو اس ملک کی تقدیر کے صورت گر ہیں۔ سائنس اور ٹکنالوجی صنعتی انقلاب اور سوسائٹی پر ان کے اثرات کے علی الرغم حقیقی روحانی اور اخلاقی قدروں کی پاسبانی آج اس مسلم وحدت کا بنیادی منصب ہے جو اس کی بقا اور ترقی کا بھی ضامن ہے۔ آج عوامی ہندوستان میں مختلف لسانی اور علاقائی وحدتوں کا اختلاف جارحیت میں بدلتا جارہا ہے۔ اس اعتبار سے مسلمان تہذیبی اور اخلاقی سطح پر ایک رابطہ کی حیثیت سے خود ملک کی سالمیت کو برقرار رکھنے میں اہم خدمت انجام دے سکتے ہیں۔

جدید ہندوستان کا ایک المیہ یہ ہے کہ روحانی اور اخلاقی اصولوں کے اشتراک کا عمل نہ صرف رُک گیا ہے بلکہ مختلف وحدتوں کے درمیان خلیج وسیع ہوتی جارہی ہے۔ اس پس منظر میں اقبال کے مذہبی اور تہذیبی شعور کی معنویت تلاش کرنی ہو تو ان مقامات پر غور کرنا ضروری ہے جہاں دوریاں، قربت میں بدل سکتی ہیں اور جہاں اشتراک کے امکانات موجود ہیں۔ میں یہاں جاوید نامہ سے صرف ایک مثال پیش کرنا چاہوں گا، جس کا آغاز مناجات سے ہوتا ہے۔ جہاں اقبال "آنیم من جاودانی کن بہ لا" کی دُعا کرتے ہیں۔ ابتداء ہی میں فلکِ قمر پر عارفِ ہندی (وشوامتر) سے ملاقات ہوتی ہے۔ یہاں رومی اور عارفِ ہندی کے مکالمات توجہ کے طالب ہیں۔ اس مکالمہ کے بارے میں اپنے ایک لکچر میں پروفیسر عالم خوندمیری نے بڑی معنی خیز بات کہی تھی کہ "یہاں اقبال نے ایک بالکل نئے MOTIVE کا اضافہ کیا جس کو آج کل کی زبان میں DIALOGUE کہا جاتا ہے۔ اقبال نے اس بات کو پوری طرح محسوس کیا کہ نئے انسان کا مستقبل مکالمہ پر منحصر ہے۔ یہ مکالمہ انھیں افراد کے درمیان ہوگا جو ظاہر سے باطن کی طرف اور آفاق سے انفس کی طرف سفر کی آرزو رکھتے ہیں۔ اس اعتبار سے یہ مکالمہ دو تہذیبوں کا مکالمہ ہے۔" اس ضمن میں عابد حسین نے ٹیگور اور اقبال کا تذکرہ کرتے ہوئے بڑی اچھی بات کہی تھی کہ دونوں نے اپنے وجدانِ صحیح کی مدد سے اپنی اپنی تہذیب کی حقیقی روح کو پالیا اور اپنی حرارت قلب سے افسردگی اور جمود کو دور کرکے تازگی اور گرمی پیدا کردی۔ ہمارے لیے بہترین تدبیر یہ ہے کہ تہذیبی جائزہ کی کٹھن منزل میں جہاں ایسے مقام آجائیں کہ راستہ نہ سوجھتا ہو وہاں اقبال اور ٹیگور کو دلیلِ راہ بنائیں۔"

باہمی روابط اور اشتراک کا یہ عمل تلخ حالات کی نذر ہوگیا ہے۔ اور ہندستان میں مسلم وحدت کے اپنی شناخت پر اصرار کو ملک کے دھارے کے خلاف سمجھنے کا رجحان بڑھتا جارہا ہے۔ اس رویّہ کے اثرات فطری طور پر اندیشہ مندی اور عدم تحفظ کے رجحانات کو جنم دیتے ہیں۔ دوسرے انداز میں یہ بات یوں بھی پیش کی

جا سکتی ہے کہ اگر غیر منقسم ہندوستان میں اقبال کے سامنے ایک اہم مسئلہ مذہبی اور تہذیبی اعتبار سے مسلم شناخت کا تھا تو کیا بدلے ہوئے حالات میں بہ انداز دگر یہ مسئلہ موجود نہیں ہے۔؟ یہاں فکر اقبال کے وہ مقامات ہمارے لیے معنی خیز بن جاتے ہیں جہاں افراد اور سماج سے برتاؤ میں محبت اور نرمی کے ساتھ خودداری اور تحفظ کا پہلو سامنے آتا ہے۔ اسی لیے وہ اس اکائی کی تہذیبی اور ملی روایات کے استحکام پر بھی زور دیتے ہیں۔ وہ ہر ایسے معاملہ میں بڑے حساس ہیں جو اس شناخت میں رخنہ ڈالے۔ ان کا کہنا ہے "اس قسم کے معاملات میں جو لوگ رواداری کا نام لیتے ہیں وہ رواداری کے استعمال میں غیر محتاط ہیں۔ ایک رواداری کمزور کی ہوتی ہے جو محض کمزوری کی وجہ سے ہر قسم کی ذلت کو برداشت کر لیتا ہے ایک رواداری ایسے شخص کی ہوتی ہے جو روحانی حیثیت سے قوی ہوتا ہے اور اپنے مذہب کی سرحدوں کی حفاظت کرتے ہوئے دوسرے مذاہب کو روا رکھتا ہے اور ان کی قدر کر سکتا ہے"۔

اکثریت کے درمیان، اقلیت کو اپنے معنوی اور مادی وجود کی برقراری کے لیے جس TENSION اور کشمکش سے دوچار ہونا پڑتا ہے وہ ایک فطری امر ہے۔ اسی لیے اقبال اخلاقی اعتبار سے اس لذتِ پیکار کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ عصری ہندوستان میں اس تہذیبی وحدت کے لیے اقبال کا یہ پیام بھی بڑی معنویت رکھتا ہے "اگر خواہی حیات اندر خطر زی"۔

عصری ہندوستان میں مسلم مسائل پر گفتگو کرتے ہوئے جمہوریت، سوشلزم اور سیکولرزم کی بحث بھی آجاتی ہے۔ موجودہ حالات میں یہ رجحانات سماج میں کس حد تک فروغ پا سکے ہیں یہ علیحدہ بحث ہے۔ لیکن ملک کے لیے COMMITMENTS روشن اور مثبت پہلو ہیں۔ بد قسمتی سے اقبال کو صرف جمہوریت، سوشلزم اور سیکولرزم کا مخالف بنا کر پیش کیا جاتا رہا ہے کسی ملک کے مخصوص معاشرتی اور معاشی تقاضوں کو پیشِ نظر نہ رکھتے ہوئے ان اصطلاحات کی تعبیر میں ایک سے زیادہ ممکن ہیں۔ اقبال نے جمہوریت کے سیاسی تصور پر ضرور شدید تنقید کی جو جمہوری لباس

میں شاہی اور چنگیزیت کا دوسرا روپ تھی۔ لیکن اگر جمہوریت کی بنیاد فرد کی رائے کا احترام و آزادی اور ایک مثبت فکری معاشرتی اور سیاسی نظام کی تشکیل میں ایک فیصلہ کن عنصر کی حیثیت ہو تو اس کا علمبردار اقبال سے بڑھ کر اور کون ہو سکتا ہے اسی طرح سرمایہ اور محنت کی کشمکش میں اقبال کا موقف، معاشی استحصال اور ظلم کے خلاف ان کے افکار واضح ہیں۔

غرض کئی ایسے مسائل جو اقبال کی زندگی میں اُبھر کر آئے تھے آج پس منظر میں چلے گئے لیکن انسانی تقدیر اور ایک نئے نظامِ معاشرت کی تشکیل کے لیے اقبال کے پاس جو تڑپ ملتی ہے وہ ساری تہذیب انسانی کا اثاثہ ہے۔ اس نقطۂ نظر سے عصری ہندوستان میں اقبال کی معنویت کا جائزہ لیا جانا چاہیئے اور بدلے ہوئے حالات میں مطالعہ کی نئی جہتیں متعین کرنی ہوں گی۔ جناب مصلح الدین سعدی نے اپنے ایک مضمون میں اقبال کی مشہور نظم "شعاعِ امید" کا تجزیہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ "تمثیل ہندوستانی مسلمانوں پر صادق آسکتی ہے اور اس شعاعِ اُمید کی معنوی تجسیم اور تشکیل کے امکانات بڑے معنی خیز ہیں جو اپنے سرچشمہ سے کسبِ فیض کرتی ہوئی خاکِ ہند کے ہر ذرّہ کو جہاں تاب بنانے کا عزم رکھتی ہے۔"

شاید یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ عصری ہندوستان میں، اقبال ہمارے لیے زینت نہیں بلکہ ایک ضرورت ہیں۔ اس کے لیے ہمیں اس منزل کو جہاں دوسروں کا ذہنی سفر ختم ہوتا ہے اپنے سفر کا نقطۂ آغاز بنانا ہوگا۔ ۵۸

مقالہ اقبال عالمی کانفرنس حیدرآباد [۲۱ اپریل ۸۶ء]

پروفیسر آل احمد سرور

دانشورِ اقبال

"اگر سرسید اور حالی نہ ہوتے اقبال بھی نہ ہوتے"

اپریل میں اقبال عالمی سمینار میں ماہرینِ اقبالیات کا حیدرآباد میں ایک یادگار تاریخی عظیم اجتماع ہوا تھا۔ پروفیسر آل احمد سرور صدر نشین اقبال انسٹیٹیوٹ کشمیر یونیورسٹی سری نگر نے اقبال کی دانشوری پر جو پُر مغز اور دعوتِ فکر دینے والا مقالہ پڑھا تھا وہ پیشِ خدمت ہے اس مقالہ پر "سیاست" کے کالموں میں اپریل سے بحث جاری ہے۔ اب مکمل مقالہ پیش ہے جس پر مراسلاتی بحث بھی ختم کی جاتی ہے۔ خوشی ہے کہ پروفیسر سرور کے مقالہ سے مسلمانوں کی دانشوری تحریک پر حیدرآباد میں غور و فکر کا سلسلہ جاری رہا۔

اقبال نے "ساقی نامہ" میں اپنے متعلق کہا ہے:

مرے دیدۂ تر کی بے خوابیاں
مرے دل کی پوشیدہ بے تابیاں
مرے نالۂ نیم شب کا نیاز
مری خلوت و انجمن کا گداز
اُمنگیں مری، آرزوئیں مری
اُمیدیں مری، جستجوئیں مری

مری فطرت، آئینۂ روزگار
غزالان افکار کا مرغزار
مرا دل، مری رزم گاہِ حیات
گمانوں کے لشکر، یقیں کا ثبات
مرے قافلے میں لٹا دے اسے
لٹا دے ٹھکانے لگا دے اُسے

ایک اور جگہ فرمایا ہے:

درویشِ خدا مست نہ شرقی ہے نہ غربی
گھر میرا نہ دلّی نہ صفاہاں نہ سمرقند
کہتا ہوں وہی بات سمجھتا ہوں جسے حق
نے آبلۂ مسجد ہوں نہ تہذیب کا فرزند
اپنے بھی خفا مجھ سے ہیں بیگانے بھی ناخوش
میں زہرِ ہلاہل کو کبھی کہہ نہ سکا قند
مشکل ہے کہ اک بندۂ حق بین و حق اندیش
خاشاک کے تودے کو کہے کوہِ دماوند
ہوں آتشِ نمرود کے شعلوں میں بھی خاموش
میں بندۂ مومن ہوں، نہیں دانۂ اسپند
پرسوز و نظر باز و نکو بین و کم آزار
آزاد و گرفتار و تہی کیسہ و خورسند

لوگوں نے اسے ایک بڑے شاعر کے من کی موج سمجھا۔ انھوں نے اس کے پیچھے ایک ممتاز دانشور کا اعلانِ حق نہ دیکھا۔ شاعر مقبول ہوا۔ اس کے ترانے دلوں میں گھر کر گئے، اس کے نغمے کائنات کے دل کی دھڑکن بن گئے۔ اس کا جادو ہر کس و ناکس پر چل گیا۔ مگر دانشور اقبال جس کے افکار نے اس کی شاعری کو بلندی، برگزیدگی، گہرائی اور گیرائی عطا کی۔ ان کے ذہن کو روشن نہ کر سکا۔

مارشل ہاجسن نے اپنی کتاب VENTURE OF ISLAM میں اقبال کو بیسویں صدی میں برصغیر کا ایک نہایت جاندار ذہن کہا ہے۔

ہندوستان میں عام طور پر اقبال کو علیحدگی پسندی کا علمبردار سمجھا جاتا ہے۔ پاکستان میں اسے پاکستان کا خالق۔ سچ بات یہ ہے کہ ہر موج سمندر کی پہنائی نہیں رکھتی ہے۔ پورے سمندر کی گہرائی اور وسعت سہل پسند ذہنوں پر اب تک آشکارا نہ ہو سکی آیئے آج کی صحبت میں دانشور اقبال کی عظمت کو دیکھیں۔ جو بڑا شاعر تو ہے ہی اور بھی بہت کچھ ہے۔

اقبال نے باقاعدہ عربی کی تعلیم حاصل کی۔ فارسی میں اپنی سعی و کوشش سے حیرت انگیز دستگاہ حاصل کی۔ مغربی فلسفے کا گہرا مطالعہ کیا۔ انگریزی ادب سے آشنا ہوئے۔ ہندوستانی فلسفے اور اسلامی فکر پر عبور حاصل کیا۔ قرآن کی روح تک پہنچے، تقدیر اُمم پر غور کیا۔ مشرق کے اضطراب اور مغرب کے آشوب کو دیکھا۔ ہیگل، ورڈز ورتھ، گوئٹے، بیدل اور غالب سے خاص طور پر متاثر ہوئے۔ اردو اور فارسی میں شاعری کی۔ ۱۹۰۳ء میں اردو میں "علم الاقتصاد" کے نام سے ایک کتاب لکھی۔ مخزن میں قومی زندگی پر تبصرہ کیا۔ ۱۹۱۵ء میں علی گڑھ میں وہ لیکچر دیا جس کا اردو ترجمہ "ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر" کے نام سے ظفر علی خاں نے کیا ہے۔ اسرارِ خودی، رموزِ بے خودی اور پیامِ مشرق پر اہم اور معنی خیز دیباچے لکھے۔ مرقعِ چغتائی کے دیباچے میں فن پر اظہارِ خیال کیا۔ انگریزی میں کئی معرکہ آرا خطبے دیئے۔ جن میں خطبہ الہ آباد کی خاص اہمیت ہے۔ اردو اور انگریزی خطوں میں دل کی بات قلمبند کی۔ گوئٹے اور دانتے کی طرح پیامِ مشرق اور جاوید نامے میں شاعری کو حکمت بنایا۔ "تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ" کے ذریعہ سے جدید نسل کے لیے اسلام کے ایک معنی خیز رول کی طرف اشارہ کیا۔ غرض شاعری کے علاوہ نثر میں بھی ایک حساس، بیدار، مرتب اور منظم ذہن کا لافانی نقوش چھوڑا۔ اس کی قدر تو بہت ہوئی مگر اس کا عرفان عام نہ ہو سکا کیوں کہ برصغیر میں وہ ذہن

جو ہندوستانی مسلمانوں کی پونجی ہے اور وہ تہذیبی میراث جو اُردو ادب کے ذریعے سے عام ہوئی ہے ابھی تک پرستش کی دلدادہ ہے، عرفان کی نہیں، تحسین کی قائل ہے۔ تجزیئے کی عادی نہیں۔ ساحل سے نظارہ کرتی ہے۔ سمندر میں نہیں اُترتی، اسے صدف سے مطلب ہے، گہر سے نہیں بقول عابد حسین "وہ شاعری کو فلسفہ سمجھتی ہے اور فلسفے کو نظرانداز کر دیتی ہے۔"

"دانشور کیا ہے اور دانشوری کسے کہتے ہیں؟ دانشوری دراصل انسان، سماج، فطرت اور کائنات کے تناظر کو عام لوگوں سے زیادہ علامات اور تجریدی حوالوں سے دیکھنا اور دکھانا ہے۔ ایسا ایک خاص صلاحیت کی وجہ سے بھی ہوتا ہے اور ایک پیشے یا کام کی وجہ سے بھی۔ خاص واقعات، ٹھوس حقائق یا جزئیات میں معنویت تلاش کرنا اور اس کا احساس عام کرنا دانشوری ہے۔ دانشور دوسروں سے زیادہ مرتب اور منظم ذہن رکھتا ہے اور وہ انسان اور سماج کے عمومی اور بنیادی عناصر کا نباض ہوتا ہے۔ یہ ایک تخلیقی جوہر ہے جو ایک طرف سائنس، اسکالرشپ فلسفہ، دینیات، ادب اور آرٹ میں اپنے کو ظاہر کرتا ہے اور دوسری طرف روایت سے بھی ایک رشتہ رکھتا ہے۔

یوں تو یہ طبقہ انسانی تہذیب کے آغاز سے ہی موجود ہے۔ مگر دراصل اس کا اثر زیادہ تر مغربی سماجوں میں ظاہر ہوا اور پھر ان سماجوں میں، جو مغرب کے زیر اثر آئے۔ وکیل، جج، معلم مذہبی رہنما، دفاتر کے منتظم، ادیب، شاعر، صحافی سب اسی زمرے میں آتے ہیں۔ ان میں اگرچہ تشخص کا احساس نہیں ہوتا مگر مذہبی یا علمی ادارے ان میں ایک مشترک میلان ضرور پیدا کر دیتے ہیں۔ دانشور کا رشتہ روایت سے ضرور ہوتا ہے مگر دانشوری تجربے اور تخلیق میں ظاہر ہوتی ہے یا نئی ترجمانی میں۔ دانشوری عام طور پر اقتدار سے دور ہی پھلتی پھولتی ہے گو کچھ دانشور اقتدار کے سائے میں بھی رہے ہیں دانشور عام سچ یا مروجہ سچ کے بجائے ایک آخری سچ کو ترجیح دیتا ہے۔

اس کے نزدیک یہ گہرا اور دُور رس سچ ہی مقدس ہے۔ دانشوری نے سائنس کے سہارے ترقی کی ہے۔ یہ غیر عقلی اور من مانی باتوں کو رد کرتی ہے۔ یہ ایک رومانی جذبے سے بھی سرشار رہتی ہے اور اس میں اکثر باغیانہ لے بھی در آتی ہے، یہ انقلابی افکار کو بھی جنم دیتی رہی ہے اور کسی "خدائی بادشاہت" کے خواب بھی دیکھتی ہے خود مارکس کے فلسفے میں غیر طبقاتی سماج کا خواب بھی ایک رومانی پہلو رکھتا ہے۔ یہ عوام کی تخلیقی صلاحیت پر بھی اعتماد کرتی ہے اور "عوام کی جنت" کی تصویریں بھی بناتی ہے۔ زیادہ تر دانشور متوسط طبقے سے تعلق رکھتے ہیں گو ابتداء میں ان میں سے بیشتر اونچے طبقوں کے ہوتے تھے۔ انھیں اپنے وطن سے ایک خاص وابستگی ہوتی ہے اور کبھی کبھی یہ وابستگی وطن کی پستی پر طنز کی وجہ سے وطن دشمن معلوم ہوتی ہے۔ حالانکہ یہ معکوس وطن پرستی ہے۔ دانشور اعلیٰ قدریں سماج میں عام کرتا ہے، وہ روایت اور عقیدے کی وضاحت بھی کرتا ہے اور اس میں ترمیم بھی، اور اس طرح فکر روشن کو عام کرتا ہے۔ چونکہ اپج اور تخلیقی صلاحیت کم ولم طور سے اپنی کھال میں مست لوگ کچھ شبہ کی نظر دیکھتے ہیں اس لیے دانشور کا اثر شروع میں محدود ہوتا ہے لیکن پھر ایک ذیلی حلقے یعنی شاگردوں، اخبار نویسوں اور پاپولر مصنفین کے ذریعے سے یہ اثر پھیلتا ہے۔ جرمن اور فرنچ دانشوروں نے انیسویں صدی میں نئے نظریات اور افکار عام کئے۔ آکسفورڈ اور کیمبرج نے بھی انگلستان میں ایک خاص رول انجام دیا۔ برصغیر میں انیسویں صدی کی نشاۃ الثانیہ زیادہ تر ان دانشوروں کی مرہونِ منت ہے جو مغربی افکار سے متاثر ہوئے تھے۔ قومیت کا احساس عام کرنے میں مذہبی اصلاح کی تحریکوں میں، ادب کے چمن میں کئے پھول کھلانے میں، دانشوروں کا نمایاں رول رہا ہے۔

۱۸۵۷ء میں سرسید کی تحریک دانشوری کی پہلی کوشش ہے۔ یہ روشن خیالی، حقائق کے عرفان، زندگی کی سمت اور منزل دریافت کرنے اور عقلیت کے سہارے معاف زلیست میں اپنا مقام بنانے کی سعی بلیغ ہے۔ دانشوری اپنے گرد وپیش کے حالات سے مطمئن نہیں ہوتی، وہ انھیں بہتر بنانے اور انسانوں کی تمام خفی وجلی صلاحیتوں سے کام لے کر انھیں زیادہ مہذب اور منظم بنانا چاہتی ہے۔ دانشوری دیدۂ بینا رکھتی

ہے اور اپنا نورِ بصیرت عام کرنا چاہتی ہے دانشوری ان حقائق سے آنکھیں چار کرنا ہی نہیں سکھاتی جو عام نگاہوں میں نہیں ہے۔ وہ حقائق کو بدلنا بھی چاہتی ہے گو اس تبدیلی کے لیے وہ ایک وسیع حلقے کی محتاج ہوتی ہے۔ دانشور انقلاب نہیں لاتا، وہ انقلاب کے لیے فضاء ہموار کرتا ہے۔ دانشوروں کو حکومتوں نے اپنے مقاصد کے لیے استعمال بھی کیا ہے مگر سچا دانشور سماج کے ساتھ اور حکومت کے جبر سے آزاد ہوتا ہے۔ جب مالرو نے ڈی گال کی وزارت میں شرکت کرلی تو سارتر نے کہا تھا کہ دانشور کو حکومت کا پُرزہ نہیں ہونا چاہیئے اسے آزاد رہنا چاہیئے تاکہ جب حکومت غلطی پر ہو تو وہ اُسے ٹوک سکے۔

اقبال دراصل سرسید کی پیداوار ہیں۔

اس تحریک نے ماضی کی گرفت سے آزاد ہونے اور حال سے آنکھیں چار کرنے کا حوصلہ دیا۔ اس نے فرد، سماج، فطرت، کائنات کے نئے تناظر سے آشنا کیا۔ اس نے خدا کے قول اور خدا کے فعل میں مطابقت تلاش کی۔ یہ مغرب سے مرعوب ضرور تھی مگر اس نے ہمارے افقِ ذہنی کو وسیع کیا اور زندگی کے ہر شعبہ پر تنقید کے ذریعہ سے نئی منزلوں اور نئے امکانات کی طرف اشارہ کیا۔ اس نے دنیا پر توجہ کی تاکہ دین کی بھی خدمت ہو سکے۔ اس کی رعونت اکبر کی طنز اور شبلی کی ماضی کی بازیافت سے کم ہوئی مگر اس نے بہر حال ویرانوں میں پھول کھلائے اور ٹھہرے ہوئے پانی میں حرکت اور تموج پیدا کیا۔ اس نے مذہب، تہذیب، سیاست، ادب کو ایک نئے زاویے سے دیکھنا سکھایا اس نے عالمی معیاروں کو اپنانے کی کوشش کی اور ساری دنیا پر نظر ڈالنا سکھایا۔ ادب میں اس نے حقیقت پسندی کو عام کیا۔ نثر کے ذریعہ سے اس نے اپنی بات دلوں میں اُتارنے کا گُر سمجھایا۔ اسی نے مسئی اندیشہ ہائے اخلاقی اور زمین کے ہنگاموں" دونوں کے آداب برتنے سکھائے۔ اس نے آزادی، قومیت، سماج کی منصفانہ تنظیم، جمہوریت کے تصورات کو سمجھنے اور سمجھانے کی کوشش کی۔

سرسید اور حالی نہ ہوتے تو اقبال بھی نہ ہوتے

دانشور اقبال شروع سے فرد کی خودی پر زور دیتا رہا۔ اس نے اس اصطلاح

کی تشریح و تفسیر میں مغربی فلسفے سے بھی کام لیا. تصوف کے اثر سے اپنی خودی کو مٹانا اور قطرے کا دریا میں فنا ہو جانا. محبوب تھا. اقبال نے اس اصطلاح کے ذریعہ سے فرد کی شخصیت کی تکمیل اور شخصیت کی وقت پر مہر کی تعیین کی. اقبال نے خصوصاً تعلیم اور قومی تعلیم کے ذریعہ سے فرد کی تخلیقی صلاحیتوں کو اجتماعی مقاصد سے ہم آہنگ کرنے کی سعی بلیغ کی خواجہ غلام السیدین نے اقبال کے تعلیمی فلسفے میں اس نکتے کو خاص طور سے اہمیت دی ہے اور جان ڈیوی کے افکار کے حوالے سے اقبال کے مشن کی اہمیت کو واضح کیا ہے. جامعہ ملیہ میں ڈاکٹر ذاکر حسین، ڈاکٹر عابد حسین اور پروفیسر مجیب نے اقبال کی پر سوز عقلیت سے افکار تازہ کے پھول کھلائے. اقبال کے خودی کے فلسفے کو فسطائیت کی نقاب کہہ کر اور ان کے شاہین کو خوں ریزی کی علامت قرار دے کر اقبال کے معترضین نے ان کے ساتھ بڑی ناانصافی کی ہے. اقبال طاقت کے قائل ہیں مگر وہ اسے روحانی اور اخلاقی اقدار کے تابع رکھنا چاہتے ہیں. شاہین بھی درویشی، غیرت، نشیمن سے بلندی اور ذوق پرواز کا سمبل ہے. خودی اگر ہر قید و بند سے آزاد ہو تو وہ شیطان ہو جاتی ہے مگر اجتماعی مقاصد سے ہم آہنگ ہو کر یہ سراپا خیر بن جاتی ہے. اقبال بھی مارکس کی طرح آزاد افراد کا ایک معاشرہ پیدا کرنا چاہتے ہیں.

سرسید نے جس عقلیت پر زور دیا تھا وہ انیسویں صدی کی رعونت پسند عقلیت تھی. اقبال کے عشق کا تصور، دراصل پر سوز عقلیت، تخلیقی امکانات، مثبت کردار اور آدم کو آداب خداوندی سکھانے کا دوسرا نام ہے. اقبال عقل کو "ادب خوردہ دل" بنانا چاہتے ہیں ان کے نزدیک کمال ترک یہ آب و گل سے مہجوری میں نہیں تسخیر خاکی دانوری میں ہے" وہ سوز آرزو سے عقل کو سرگرم عمل رکھنا چاہتے ہیں. اسلامی تاریخ میں ان کے نزدیک حرکت کا اصول سب سے اہم ہے. اس نے نہ صرف ملکوں کی تسخیر کی بلکہ فطرت کے بہت سے سربستہ رازوں سے پردہ اٹھایا. اس نے مشاہدے اور مطالعے کو عام کیا. اس نے رنگ و نسل کے تصورات سے بلندی سکھائی اس نے آفاقی نظر پیدا کی. اس نے تغیر کو زندگی کی روح قرار دیا، مگر تاراج سے بچنے کے لیے تسلسل کی پاسداری کو بھی ضروری قرار دیا. اقبال کے الفاظ سے بعض اوقات

یہ شبہ ہوتا ہے کہ ان کا میلان قدیم کی طرف زیادہ ہے مگر ان کی ساری تصانیف کو ذہن میں رکھا جائے تو یہ نکتہ برآمد ہوتا ہے کہ وہ کار نادر، جدیدکاری، تغیر انقلاب کو زیادہ اہمیت دیتے ہیں۔ ہمارے یہاں چونکہ لوگ یہ یا وہ کے فلسفے کے اسیر ہیں۔ اس لیے اقبال کی تطبیق اور توضیح کو پوری طرح سمجھ نہیں پاتے۔

سرسید کے اثر سے مغرب کی ذہنی غلامی، ابھرتے ہوئے نئے ذہن میں عام ہو رہی تھی، اقبال کی نئی مشرقیت نے اس ذہنی غلامی سے آزاد ہونا سکھایا۔ یہ نئی مشرقیت مغرب کی مرہون منت ہے۔ مگر مغربیت زدگی سے دور ہے اقبال نے مغرب کے سائنس سے شغف کو اسلامی کاوشوں کی توسیع قرار دے کر اسے مستحسن قرار دیا۔ مگر اس کی مادیت اس کے سرمایہ دارانہ استحصال، اس کے جارحانہ قومیت کے نظریوں پر تنقید کی۔ اس نے جدید کاری اور مغربیت۔ MODERNIZATION AND WESTERNIZATION ۔ میں فرق کیا ہے اس نے سرمایہ داری کی لعنت پر وار بھی کیا اور سوشلزم کے انسانی چہرے سے ہمدردی کے باوجود اس کی مادہ پرستی اور لادینی پر اعتراض بھی۔ اس نے جہاں "ابلہ مسجد" پر طنز کی وہاں تہذیب کے فرزند" پر بھی۔ اس نے جمہوریت کی روح کو مانتے ہوئے مغربی جمہوریت کے ڈھانچوں کو مقامی حالات کو نظر انداز کرکے برتنے پر احتجاج کیا۔ اس نے تخلیقی مقاصد کے ذریعہ خوب سے خوب تر زندگی کی طرف اشارہ کیا۔

اقبال کے خطبات میں دو باتیں بہت اہم ہیں۔ ایک اجتہاد کی اہمیت پر زور دوسرے زندگی کی نئی تعبیروں اور تفسیروں کے لیے گنجائش آخر عمر میں اقبال کے احساس تنہائی کی ایک وجہ یہ تھی کہ ان کے دور نے ان کے فکر کی روح کو سمجھا اسے اپنی ذہنی سطح پر لے آیا فقہ اسلامی پر ایک تنقیدی نظر کی ضرورت، روٹی کا سوال، اسلام کے اخلاقی مشن کی بازیافت عرب شہنشاہیت کی وجہ سے اسلام کی روح کا پوری طرح جلوہ گر نہ ہونا، حرکت، عمل اور پیکار کا اخلاقی پہلو، یہ سب باتیں اقبال کے خطبات میں جا بجا بکھری ہوئی ہیں۔ اقبال کے ویژن (VISION) کی ہمہ گیری اور جامعیت کا جس طرح اس کتاب سے اندازہ ہوتا ہے

وہ کسی اور تصنیف سے نہیں۔ ضرورت ہے کہ اس کے ہر لیکچر پر الگ کتابیں لکھی جائیں۔

اقبال مغربی قومیت کے مشاہدے سے اس نتیجے پر پہنچے تھے کہ قومیت بحیثیت ایک سیاسی آئیڈیل کے انسانی فلاح کے راستے میں ایک خطرہ ہے۔ دراصل اقبال نے مارکس کی طرح قومیت کی طاقت کا پورا اندازہ نہیں کیا تھا۔ مارکس کا خیال تھا کہ ایک زمانہ وہ آئے گا جب ریاست ختم ہو جائے گی اور جب عوام کی برادری اپنی جنت بنانے میں کامیاب ہو سکے گی۔ مگر انقلاب روس سے اب تک جو منظر سامنے آیا ہے، اس سے یہ بات ثابت نہیں ہوتی۔ مشہور دانشور LSIAH BERLIN نے اس نکتے کو بڑی خوبی سے واضح کیا ہے۔ اقبال نے لفظ نیشن (NATION) کے سلسلے میں دقت نظر سے کام نہیں لیا۔ یوں بھی انہیں مابعد الطبیعاتی مسائل سے زیادہ دلچسپی تھی۔ معیشت کے مسائل ان کی نظر میں ضرور تھے مگر اس کے بعد۔ نیشن جدید دور کی اصطلاح ہے۔ اس کا ترجمہ "قوم" میرے نزدیک صحیح نہیں کیونکہ ہمارے یہاں لفظ قوم مذہبی برادری یا ذات یا فرقہ کے لیے استعمال ہوتا رہا ہے اسلامی برادری کے لیے ملت کا لفظ ہے اور اس لفظ میں اور نیشن میں فرق ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب مدینے کے یہودیوں سے معاہدہ کیا تھا تو "امت واحدہ" کی اصطلاح استعمال کی تھی۔ مولانا آزاد نے اس پر زور دیا ہے کہ یہ لفظ نیشن کے مترادف ہے مگر ملت اور نیشن کے لفظ میں تضاد کیوں سمجھا جائے۔ مسلمانوں کی ایک عالمی برادری کا تصور یقیناً اپنی جگہ اہمیت رکھتا ہے مگر نیشن میں علاقائی حدود، مذہب، زبان، تہذیب اور بقول اسٹالن کے ایک یک جہتی کا احساس ضروری ہے۔ مولانا آزاد کے رام گڑھ کے خطبے میں جس طرح ملی تشخص اور قومی تشخص پر زور دیا گیا ہے عملی لحاظ سے اس میں کتنی ہی مشکلات حائل ہوں مگر نظری اعتبار سے دونوں پر اصرار، غلط نہیں کہا جا سکتا۔ مولانا نے کہا تھا "میں مسلمان ہوں۔ اسلام کی تیرہ سو سال کی شاندار روایتیں میرے ورثے میں آئی ہیں۔ میں تیار نہیں کہ اس کا کوئی چھوٹے سے چھوٹا حصہ بھی ضائع ہونے دوں۔ اسلام کی تعلیم، اسلام کی تاریخ، اسلام کے علوم و فنون اسلام کی تہذیب،

میری دولت کا سرمایہ ہے اور میرا فرض ہے کہ اس کی حفاظت کروں۔ بحیثیت مسلمان ہونے کے میں مذہبی اور کلچرل دائرے میں اپنی ایک خاص ہستی رکھتا ہوں۔ اور میں برداشت نہیں کر سکتا کہ اس میں کوئی مداخلت کرے۔ لیکن ان تمام احساسات کے ساتھ میں ایک اور احساس بھی رکھتا ہوں۔ جسے میری زندگی کی حقیقتوں نے پیدا کیا ہے۔ اسلام کی روح مجھے اس سے نہیں روکتی۔ وہ اس راہ میں میری رہنمائی کرتی ہے میں فخر کے ساتھ محسوس کرتا ہوں کہ میں ہندوستانی ہوں۔ میں ہندوستان کی ایک اور ناقابل تقسیم متحدہ قومیت کا ایک اہم عنصر ہوں، جس کے بغیر اس کی عظمت کا ہیکل ادھورا رہ جاتا ہے۔ میں اس تکوین (بناوٹ) کا ایک ناگزیر عامل (FACTOR) ہوں، میں اپنے اس دعوے سے کبھی دست بردار نہیں ہو سکتا۔"

اقبال جمہوریت کو اسلام کی روح کے مطابق سمجھتے تھے۔ اور واضح طور پر انھوں نے اپنے خطبات میں اس کا اعتراف کیا ہے۔ وہ منتخب ارکان اسمبلی کو امامت اور خلافت کا حق تک دیتے تھے مگر وہ جدید جمہوری نظام سے سخت بیزار ہیں ان کا یہ اعتراض غلط نہیں ہے کہ مغربی جمہوریت کے پردے میں وہی "نوائے قیصری" ہے، دوسرے اس میں اکثریت کی آمریت کا سوال بھی آجاتا ہے جو ہندوستان کے مخصوص حالات میں اقلیت کے حقوق کا پاس نہیں رکھتی اسی وجہ سے وہ ہندوستانی قومیت کی مخالفت میں بہت آگے بڑھ گئے۔ اور دو قومی نظریئے تک پہنچ گئے۔ اقبال نے جب یہ کہا کہ جہاں مسلمانوں کی اکثریت ہو وہاں اسلام قومیت کے ساتھ مطابقت پیدا کر لیتا ہے تو انھوں نے ان ملکوں کو نظر انداز کر دیا جہاں مسلمان اقلیت میں ہیں۔ قومیت کے اثرات تو مسلمانوں کی اکثریت اور اقلیت دونوں کے علاقوں پر لازمی طور پر پڑیں گے۔ مسلم اقلیت کے علاقوں میں اپنے ملی تشخص کو برقرار رکھتے ہوئے، مسلمان ایک جمہوری ریاست کے ایسے شہری ہو سکتے ہیں، جو قانون کے لحاظ سے برابر ہوں اور جنھیں ریاست کے جمہوری دستور کے مطابق برابر کے حقوق زندگی کے ہر شعبے میں ملیں۔ کینٹ ویل اسمتھ نے اپنی کتاب ISLAM IN MODERN HISTORY میں اس طرف اشارہ کیا ہے۔ مولانا آزاد نے INDIA WINS FREEDOM میں غلط نہیں کہا ہے کہ

دوسری صدی ہجری کے بعد اسلام ایک سیاسی طاقت کی حیثیت سے مسلمانوں کو یکجا نہ کر سکا۔ اسلام کی پوری تاریخ اور حال میں ایران، عراق جنگ اس کی نمایاں مثالیں ہیں۔ کہنا یہ ہے کہ میرے نزدیک اقبال کی آزادی کی تڑپ، غلامی سے نفرت، مغربی استعمار کی مخالفت، سرمایہ داری اور کمیونزم دونوں کی انتہا پسندی سے گریز اگر مزدور سے ہمدردی۔ ان کی شروع سے آخر تک گہری حب الوطنی کی حفاظت کے لیے خون کا آخری قطرہ تک بہا دینے کی خواہش، ان سب باتوں کو ذہن میں رکھتے ہوئے قومیت کے سلسلے میں ان کے خیالات اور مغربی طرز کی جمہوریت پر ان کی طنز کو ہندوستان کے مخصوص حالات کی روشنی میں دیکھنا چاہیئے۔

یہ بات قطعی طور پر ثابت نہیں ہے کہ اقبال پاکستان چاہتے تھے۔ ان کے یہاں کہیں پاکستان کا لفظ نہیں آیا ہے۔ ٹامسن کے نام ۱۹۳۴ء کے خطوط تک وہ شمال مغرب کے مسلم اکثریت کے خطوں کی ایک ایسی ریاست چاہتے تھے جو ہندوستانی وفاق کے اندر ہو۔ اگر وہ زندہ ہوتے تو شاید کیبنٹ مشن کی تجاویز سے متفق ہوتے۔ جناح بھی ان تجاویز سے متفق ہو گئے تھے لیکن جواہر لال نہرو کے بمبئی کے بیان کے بعد انھوں نے اپنی رائے بدل دی۔

اقبال سیاسی شعور ضرور رکھتے تھے جو ان کے فلسفۂ خودی کے تابع تھا۔ مگر وہ ایک پالیٹیشین کی حیثیت سے اتنے اہم نہیں ہیں جتنے ایک دانشور کی حیثیت سے۔ اور اس بات کے کہنے سے ان کی اہمیت اور معنویت کسی طرح کم نہیں ہوتی۔

اقبال بھی دور رس نگاہ ۱۹۰۴ء میں بھی ملک کو پستی سے نکالنے کے لئے قومی تعلیم کو ضروری سمجھتے تھے۔ وہ آبادی کی کثرت کو تشویش کی نظر سے دیکھتے تھے۔ تعدد ازدواج کے مخالف تھے اور ضبط تولید کے بھی قائل تھے۔ انھیں اپنے حلقے سے یہ شکایت تھی کہ اس نے انھیں صرف غزل سرا سمجھا۔ وہ ادب میں بھی کامیاب شعر اور معیاری شعر میں فرق کرتے تھے۔ جیسا کہ انھوں نے مجید ملک سے ایک گفتگو میں کہا تھا۔ وہ مومن اور انیس و دبیر کی شاعری میں اس کے منفی اثرات کے مخالف تھے۔ وہ

آرٹ کو فطرت کی نقالی نہیں فطرت پر سبقت لے جانا سمجھتے تھے۔ انھوں نے حکمت کو مومن کی گم شدہ میراث سمجھا اور جہاں انھیں حیات بخش اور حیات آفریں نظریات ملے انھوں نے ان سے کام لیا۔ ان کی فکر کا سرچشمہ بے شک قرآن ہے مگر وہ بقول ہرمن ہیس تین اقلیموں کے حکمراں ہیں یعنی ہندی، مغربی اور اسلامی دنیا کے۔ شاعر اقبال کی عظمت بھی اس وقت پوری طرح واضح ہوگی جب ہم دانشور اقبال کو ملحوظ رکھیں۔ ان کی دانشوری اس نکتے میں پوشیدہ ہے کہ وہ زندگی میں نت نئی تعبیروں کی گنجائش دیکھتے ہیں۔ اور ان پر آزادانہ اور تنقیدی نظر کو ہر حال میں ضروری سمجھتے ہیں۔ دانشور اقبال آج بھی زمین کے ہنگاموں کو سہل کرنے کے ساتھ ہمیں مستی اندیشہ ہائے افلاکی سکھلاتا ہے ضرورت اس کے ساتھ پرواز کرنے کی ہے اس کا نام لے کر اپنے بسم اللہ کے گنبد میں بند ہونے کی نہیں۔

آج کی دانشوری کا اصل مسئلہ وہی ہے جس کی طرف اقبال نے اس شعر میں اشارہ کیا ہے۔ ؎

جس نے سورج کی شعاعوں کو گرفتار کیا
زندگی کی شب تاریک سحر کر نہ سکا

یعنی سائنس، علوم جدید اور ٹکنالوجی نے جو معلومات عطا کی ہیں اور جو اقتدار دیا ہے اس سے انسان کے لیے جہنم کی بجائے جنت بنائی جائے۔ نیشلزم بقول لوئی اراگوں وہ خشت اول ہو جس پر بین الاقوامیت کی بنیاد رکھی جا سکے، صارفیت اور ہوس زر کا فلسفہ CONSUMERISM خوشحالی کے بجائے مادی اور ذہنی آسودگی کی طرف لے جائے وہ مغربیت خیر سمجھا جائے جو علم و فن کی ترقی کی طرف لے جائے نہ کہ وہ جو اقبال کے الفاظ میں لادینی ولا طینی اور رقص دختر ان بے حجاب تک ہی جا سکے وہ جمہوری ادارے جو PARTICIPATION یعنی شرکت کو ضروری سمجھیں، وہ انتخاب جو قوت بازو اور دوست کے بل پر تکیہ نہ کرے، وہ نظام جو غریب کو اور غریب نہ بنائے۔ بلکہ جس میں کثیر دولت پر پابندی ہو، اور جس میں پبلک سیکٹر اور پرائیویٹ سیکٹر دونوں کو پھلنے پھولنے کا

موقع ملے۔ نہ پرائیوٹ سیکٹر اتنی طاقت پیدا کرے کہ سماج کے مفاد کو مجروح کرے نہ پبلک سیکٹر کے نام پر حکومتیں کام چور اور نکمے آدمیوں کی پرورش کریں۔ ابلیس کی مجلس شوریٰ میں اس کی طرف اشارہ ہے۔ آج کی دانشوری کا مسئلہ بڑھتی ہوئی آبادی پر پابندی لگانا بھی ہے۔ اور اقبال یہاں بھی ہمارے رہنما ہیں۔ اقبال کے فلسفہ تعلیم میں آزاد اور تخلیقی صلاحیت کی مالک شخصیتوں کی نشو و نما اور ان کی اجتماعی مقاصد سے ہم آہنگی مرکزی اہمیت رکھتی ہے۔ جدید دور بقول SPENDER حال NOWNESS میں گرفتار ہے۔ اسے ماضی کا عرفان دینا مگر ماضی پرستی سے بچانا ہے اسے چاہیے اور ہے دونوں پر نظر رکھنا ہے۔ اسے اپنی تفریحات LEISURE کا صحیح استعمال سکھانا ہے۔ تفریحات کو مقصدِ حیات نہیں بنانا ہے۔ اسے بڑے شہروں کو غدار اور بے روح بنانے کے بجائے، از سرِ نو ایسے قریئے بنانے ہیں جو فردوس کے مانند ہوں۔ اسے نیچر کے قوانین اور ماحولیات کو ملحوظ رکھنا ہے تاکہ ہمارے موسم متاثر نہ ہوں۔ اسے ادب کے ذریعہ وہ معنی خیز خواب دینے ہیں جو حقائق کی توسیع بھی کر سکیں اور ان میں تبدیلی بھی۔ اسے حسن کے ہر رنگ کو دیکھنا ہے اور اس کی ہر ادا کو پہچاننا ہے۔ دانشوری میرے نزدیک روشن خیالی کا دوسرا نام ہے اور اس کے لیے فن کار کو خلوت اور سماج کی انجمن دونوں پر نظر رکھنا ہے۔ اقبال نہ بنیاد پرست FUNDAMENTALIST ہیں نہ طاقت پرست وہ انسان پرست ہیں اور ایک اخلاقی اور سماجی شعور کے ذریعہ سے انسانیت کی بیداری اور جمعیت اقوام کی بجائے جمعیت آدم پر زور دیتے ہیں۔ ان کی فکر کا رس اس ایک شعر میں مل جائے گا ؎

مشرق سے ہو بیزار، نہ مغرب سے حذر کر
فطرت کا اشارہ ہے کہ ہر شب کو سحر کر

□□

پروفیسر شکیل الرحمٰن

اقبالؔ کی جمالیات میں علامتوں اور استعاروں کا عمل

اقبالؔ کی شعری علامتوں کے دو بڑے سرچشمے ہیں:
ایک سرچشمہ اُردو اور فارسی شاعری کی کلاسیکی روایات کا ہے
اور دوسرا اساطیر اور مذاہب کا:

استعارات، تمثال، تراکیب، تلمیحات اور اساطیر کی دنیا میں شاعر کی جمالیاتی فکر نے ایک بڑا سفر کیا ہے۔ اقبالؔ کا کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے کلاسیکی اور روایتی استعاروں کو نئی صورتیں عطا کی ہیں جن سے مفاہیم کا دائرہ پھیلا ہے اور علامتوں کی کچھ جہتیں ظاہر ہوئی ہیں ــــ لیکن یہ بھی سچائی ہے کہ اُن کی بعض اہم علامتوں کی شعاعیں ایک سطح سے ہٹ کر دوسری سطحوں پر نہیں گئیں، ایک ہی سطح پر علامتوں کی کچھ جہتیں اُن کی خیال افروزی اور وجدانی، تخیلی اور داخلی کیفیتوں سے متاثر کرتی رہیں۔

'علامت'، ایک تصویر، ایک پیکر یا 'امیج' (IMAGE) کی ایسی تیز تر لہر کا نتیجہ ہے کہ جس سے انگنت تصویریں اور لاتعداد پیکر یا 'امیج' بیدار اور متحرک ہو جاتے ہیں۔

شاعر کسی ایک امیج کا احساس عطا کرتا ہے تو قاری کے ذہن میں انگنت حسّی پیکر (PSYCHIC IMAGES) اُبھر آتے ہیں، کوئی نظم علامتی کہی جاتی

ہے تو اسی وجہ سے کہ امیجز کی ایک دنیا قاری کے ذہن میں خلق ہو جاتی ہے، علامت قاری کے ذہن کی مختلف سطحوں پر تحرک پیدا کر کے جانے کتنے تجربات، واقعات، حادثات احساساتی اور جذباتی کیفیات ــ اور امکانات اور ممکنات سے ذہن کا رشتہ قائم کر دیتی ہے. خود جمالیاتی جلوہ بن کر بہت سے جلووں تک ذہن کو پہنچا دیتی ہے۔ علامت تو تخلیق کے باطن میں پھیلتی ہے اور قاری کے احساسات کو پھیلاتی ہے، ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے اس کے دائرے میں روشنی کی نئی پر اسرار کرنیں شامل ہو رہی ہیں. ایسی صورت میں خود علامت اسرار یا مسٹری (MISTRY). بن جاتی ہے. ملارمے نے، جو خود علامتوں کی نئی مسٹی سیزم کا خالق ہے. اسرار یا 'مسٹری' کی فنکارانہ پیشکش کو علامت سے تعبیر کیا تھا.

علامت جادوگر کا کرشمہ ہے، ایسا جادو جو خود ابہام سے شروع ہو کر تمثیل تک آتا ہے اور پھر 'فکشن' کو جنم دیتا ہے یا خود 'فکشن' بن جاتا ہے، جب علامت 'فکشن' بن جائے تو سمجھنا چاہیے کہ علامیت کا بنیادی مقصد پورا ہو گیا.

علامت، جلوہ بھی ہے اور اسرار بھی، جتنی باہر نظر آتی ہے اس سے کہیں زیادہ اندر ہوتی ہے، بظاہر نظر نہ آنے والی حسی سچائیوں اور باطنی حقیقتوں اور بے پناہ گہرائیوں میں ڈوبے ہوئے احساسات اور خیالات کا دلفریب نشان بن کر سامنے ہوتی ہے، جب زمان و مکاں اور احساسات کی حرکی سطحوں کا احساس عطا کرنے کے لیے پیکروں اور امیجز کی تشکیل کا سلسلہ شروع ہوتا ہے تو علامت ان کی معنویت کی جہتوں کو لے کر ایک جلوہ اور ایک اسرار کی صورت سامنے آجاتی ہے اور لب و لہجہ اور آہنگ پر بھی اثر انداز ہونے لگتی ہے، موسیقی کی آوازوں کی علامتیں ہوں یا مصوری کے رنگوں اور لکیروں کی علامتیں، رقص کی حرکتوں کی علامتیں ہوں یا تخلیقی ادب کے لفظوں کی علامتیں، علامت کی جہتیں ایک جیسی ہوتی ہیں.

ابتداء میں کہا گیا ہے کہ اقبال کی شعری علامتوں اور ان کے استعاروں کا پہلا سرچشمہ اردو اور فارسی کی کلاسیکی روایات ہیں اور انھوں نے کلاسیکی اور روایتی

استعاروں کو نئی صورتیں عطا کی ہیں جن سے مفاہیم کا دائرہ پھیلا ہے اور علامتوں کی کچھ جہتیں ظاہر ہوئی ہیں، ان کے الفاظ، استعارات اور تلازمات میں بنیادی تفکر اور پیامبری کے گہرے احساس کی وجہ سے وجدانی کیفیت پیدا ہوئی ہے اور ایک بڑے سفر میں یہ کیفیت رویّہ بن گئی ہے۔

ابتدائی تخلیقات میں:

فلک، آفتاب، چاند، قمر، بجلی، آسمان، سورج، خورشید، شرارہ، شمع، شرر، سیماب، صحرا، چراغ، گلستاں، آئینہ، کوکب، ماہ، رخسار، صبح، شام، شب، شبنم، برق، تجلّی، ندی، کوہ، آبشار، برق، چشمہ، نہر، موتی، شعلہ، جگنو، ستارہ، موج، طوفان، ویرانہ، آہو، صحرا، حرم، کلیم اور طور وغیرہ۔

استعاروں کی صورتوں میں اُبھرتے ہیں جن سے اردو شاعری میں ایک نیا استعاراتی نظام تشکیل پاتا ہوا نظر آتا ہے اس لیے کہ تجربوں کے نئے تیور انھیں کچھ نئی جہتیں عطا کرتے ہیں۔

اس کے بعد یہ کلاسیکی اور روایتی استعارے فنکار کی تخلیقی فکر کے سرچشمے کے اور قریب تر رہ کر تابناک بن جاتے ہیں اور نئے مفاہیم کی جانب اشارہ کرنے لگتے ہیں۔ پھر ــــ صورت گری کے عمل میں ابہام پیدا ہوتا ہے اور پیکروں اور استعاروں کو دیکھنے کے لیے 'وژن' بھی ملتا ہے۔ ان جانے پہچانے استعاروں اور پیکروں کے ساتھ تراکیب، تلمیحات اور دوسرے تمثال کی مدد سے نئی تصویریں اُبھرنے لگتی ہیں۔ کلاسیکی تصورات اور روایتی خیالات کی منجمد کیفیتوں کے ساتھ نئی جہتوں اور نئے اشاروں کا احساس بھی ملتا ہے اور ساتھ ہی نئی تصویریں بھی جلوہ گر ہوتی ہیں اور ذہن کو مختلف تجربوں (ماضی اور حال) سے قریب تر کرتی ہیں۔ اسطور کے پاس بھی لے جاتی ہیں اور فنکار کے مرکزی رویّوں سے بھی آشنا کرتی ہیں۔

مطالعے کی آسانی کے لیے ہم انھیں تین حصوں میں اس طرح تقسیم کریں تو مناسب ہوگا:-

(ایک) (الف) آسمان، فلک، چرخ

آفتاب، سورج، خورشید، مہتاب، چاند، قمر، تارہ، سیمیں قمر، کوکب، انجم، صبح، اخترِ صبح، شام، جلوۂ شام، اخترِ شامِ شب، تنویر، شفق، نور، تجلی، کرن، اُفق، مہر و ماہ، اُجالا، برق، سحر، جبینِ سحر، دامنِ گردوں، برق، ظلمت، خاموشی، ابر، بادل، بجلی، مریخ، زہرا، سیماب، شبنم وغیرہ۔

سمندر، دریا، آبشار، چشمہ

آب، آبشار، صدف، گہر، ساحل، بحر، موج، چشمہ، دریا، آبِ رواں، طوفان، سیماب، ندی، موتی وغیرہ۔

کوہ

چٹان، کوہ، کوہسار، سنگ، برف وغیرہ۔

گلستاں، گلشن

گل، گلشن، کلی، کانٹا، پھول، گل، سبزہ، زمین، پنکھڑی، لالہ، خاک، ذرہ، برگِ گل، جلوہ، حنا، سوسن، نرگس، خار، بہار، خزاں، نشیمن، صیاد، باغباں، پرندے، مرغ، طوطی، ترنم، بلبل، طاؤس، آہو، جگنو، پروانہ وغیرہ

صحرا

صحرا، آبلہ، دشت وغیرہ

(ب) دیر و حرم

دیر، حرم، خلوت، عارف، مومن، صوفی، مُلّا، سالک، فقیر، فقر، درویش، خانقاہ، قلندر، لا، بت، بتکدہ، کعبہ، سومنات، بت خانہ، زنّار، جامۂ احرام، بتانِ آزری وغیرہ۔

(ج) محفل

محفل، صہبا، جام، شراب، ساقی، شمع، جم، رقص، جمشید، چراغ، شعلہ، پروانہ، فانوس، چلمن، میخانہ، مے، ساز، شیشۂ مے، نغمہ وغیرہ۔

(د) دل، عشق و محبت

دل، محمل، لیلیٰ، کوہ کن، دیوانہ، مجنوں، سودائی، یوسف، زلیخا، تقدیر،

عشق، شعلۂ فرہاد وغیرہ۔

[ر] —— شخصیتیں

جبرئیل، سکندر، خلیل، محمود، ایاز، آذر، حیدر، کلیم، خضر، الیاس، اسمٰعیل،
غزالی، رازی، رومی، تیمور، شبیر، افلاطون، فارابی، فرعون، حسین، نمرود،
ابلیس وغیرہ۔

[ش] —— عشق، خودی، جنوں، شوق، نظر، نگاہ، آئینہ، لہو، آتش، اندیشہ،
چشم، خبر، عقل، زمانہ، فطرت وغیرہ۔

[ن و] —— غوغائے رستاخیز، نکہتِ صفات، سینۂ کائنات، محیطِ بیکراں،
بلاغِ بعثت، حکمِ سفر، مشتِ خاک، وسعتِ افلاک، وسعتِ خاک،
تب و تابِ یک نفس، ذوق و شوق، راکبِ مرکب، مسافرِ شب، خونِ جگر، بھنور کی آنکھ،
نگاہِ گرم، سوز و سرور، آرزو و جستجو، صاحبِ ساز کا لہو، حور و فرشتوں کی اسیری،
عالمِ رنگ و بو، دانشِ حاضر، سحرِ قدیم، ٹوٹا ہوا تارہ، نگاہوں کا طلسم، ردائے نیلگوں،
خفتا کا پیچ و خم، چراغِ لالہ، ذوقِ تجلی، صاحبِ ادراک، جہانِ صوت و صدا، تسخیرِ رنگ و بو،
پردۂ افلاک میں حادثہ، آئینۂ ادراک میں حادثے کا عکس، فقیہِ شہر، سنگ و خشت،
رموزِ قلندری، فطرت کی حنا بندی، آئینۂ پرواہ، نواؤں میں جگر کا لہو، لبِ آبجو خروش
و پرِ سوزِ لالہ، صبحِ نشور، آتشِ اللہ ہو، سلسلۂ روز و شب، نقش گرِ حادثات،
دشت میں صبح کا سماں، چشمۂ آفتاب سے نور کی ندیاں، فکرِ عجم، گیسوئے دجلہ و فرات،
آئینۂ کائنات کا معنیٔ دیریاب، قافلہائے رنگ و بو، رگِ سنگ میں لہو کی گردش، شعلے میں
پوشیدہ موجِ دود، بتکدۂ چشم و گوش، ہنگامۂ رنگ و صوت، جہانِ رنگ و بو، سوز و
ساز و درد و داغ و جستجوئے آرزو، چشمِ یزداں، مشتِ خاک میں ذوقِ نمو، بتانِ عہدِ عتیق،
نگاہِ شوق، آئینۂ فطرت، ضمیرِ تقدیر، دشتِ جگر تاب کی خاموش فضا، شررِ تیشہ،
آوازِ غیب، نعرۂ ملائک، غوغائے حیات، انقلاب اندر شعور، سیمابِ نور، چشمِ دل،
بتانِ عہدِ عتیق، جلوہ ہائے آتشیں، جلوہ ہائے کائنات، قلزمِ خونیں، ندائے جمال،
صد نغمۂ پنہاں، زخمۂ اندیشہ، صنمِ خفتۂ پندارِ من، ہوائے بیاباں، جوئے تیز و تند،

دیوابھیم، چشمۂ حیواں، کن فیکون، قصۂ آدم کی رنگینی، دل یزداں، سوز دروں کائنات، عالم بے کاخ وکو، رزم خیر وشر، صد جہر وماہ، صید زبوں وغیرہ۔

(تلمیح) —— خضر بے برگ وساماں، میراث خلیل، سوزِ رومی، فقر بوذر، ضرب کلیم، پیچ وتاب رازی، کلیم سر بکف، معراج مصطفےٰ، صور اسرافیل، متاع تیموری، شوکت تیموری، فقر جنید وبسطامی، ذکر افلاطون، حیرت فارابی، حیرت خانۂ سیناد فارابی، خونِ اسرافیل، چوب کلیم، جبریل کی چاک قبا، شل کلیم، جام جمشید، فقۂ فرعون وکلیم، نغمۂ جبریل، قافلۂ حجاز کا حسین، خواب آور اسکندر، طلسم افلاطون، صدق سلمانی، مال سکندری، خانۂ فرہاد، بت خانۂ بہزاد، نوائے حلاج، اولاد ابراہیم، سینۂ بلالی، بانگ اسرافیل، ساحرالموط، آتش نمرود، جذب کلیم، طلسم سامری، محمود وایاز، شمشیر سکندر، قتیل شیوۂ آذری، قرینۂ خلیل، گلیم بوذر، دکان تیموری، مقام شبیری، زور حیدر، انداز کوفی وشامی، کلیم الٰہی وغیرہ۔

استعاروں، پیکروں، ترکیبوں، کنایوں، تلمیحوں اور اسطوری اشاروں کی ایک حیرت انگیز دنیا سامنے آجاتی ہے۔ کلاسیکی اور رومانی مزاج کی ہم آہنگی بھی متاثر کرتی ہے۔ غالب کے بعد لفظوں کی ایسی دیومالا اور کہیں نظر نہیں آتی۔ ایک بڑے خلاق ذہن کے تراشے ہوئے پیکر اور استعارے مفاہیم کے دائرے کو پھیلاتے ہیں اور علامتوں کی صورتوں اور ذیلی علامتوں کی شکلوں میں بھی ذہن اور احساس وجذبے میں رشتہ قائم کر لیتے ہیں۔

اقبال کے شعری تجربوں کا تقاضا یہ ہے کہ غزلوں اور نظموں کے اشارات اور مضمرات قاری کے تجربوں میں شامل ہوجائیں، استعاروں، پیکروں اور کنایوں سے شاعر کے تصورات کی پہچان ہو اور اشارات، فنکار کے بنیادی تصورات کے افق تک لے جائیں۔ اس سلسلے میں شاعر کو جو کامیابی حاصل ہوئی ہے وہ پوشیدہ نہیں ہے اس کی قوت متخیلہ نے ماضی کے تجربوں کی معنویت، ماضی کی رومانیت اور صدیوں میں پھیلے ہوئے مشاہدات اور تجربات سے ذہنی رشتہ قائم کیا اور ساتھ ہی اس سچائی کا احساس دلایا

کہ شعری تجربوں کے مضمرات اور انکشافات اگرچہ نئے نظر آتے ہیں، ان کا رشتہ قدیم روایات، تہذیبی میراث اور صدیوں کے تجربوں سے ہے، یہ تمام پیکر پہلے سے موجود تھے، شاعر کی فکر و نظر نے انھیں چھو لیا تو یہ روشنیوں کے نئے پیکر بن گئے، جلال و جمال کے معنی خیز اشاروں کی صورتوں میں جلوہ گر ہو گئے، ان کی نئی دریافت بھی ہوئی اور نئی تخلیق بھی! اقبال کا کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے اپنی تخلیقی اور تخیلی فکر اور اپنی بصیرت سے ان میں ایسا تحرک پیدا کیا کہ ان کی معنویت کا دائرہ پھیل گیا اور جلال و جمال کے انگنت پھیلے ہوئے دائروں میں نئے خیالات کی روشنی پھیل گئی، اردو کی بوطیق، ہیئ حیرت انگیز تخیل اور گہرے جذبات کے مطالعے میں اس خیال کے پیشِ نظر استعاروں، پیکروں، تلمیحوں اور معنی خیز کنایوں کی یہ 'دیو مالا' کئی لحاظ سے قیمتی بن جاتی ہے۔

○ —— پہلے حصے کے الفاظ و استعارات [الف. ب. ج. د. ر. ز] فارسی اور اردو کی کلاسیکی اور روایتی شاعری کی دین ہیں، یہ بہت بڑا سرچشمہ ہے جس سے اقبال متاثر ہوئے ہیں اور انھیں اپنے شعری تجربوں کے اظہار کا ذریعہ بنایا ہے۔

الف میں وہ الفاظ اور استعارات ہیں کہ جن کا تعلق قدرت کے جلال و جمال سے ہے۔ آسمان اور زمین کے تعلق سے جو الفاظ اور استعارات استعمال ہوئے ہیں وہ قدیم ہونے کے باوجود شاعر کے تجربوں میں اپنی شادابی کا احساس دلاتے ہیں، ان میں اکثر ایسے ہیں جن کا رشتہ انسان کے نسلی لاشعور سے ہے، ہر دور میں ان کے پیکروں نے اپنے تحرک اور اپنی معنویت کا احساس عطا کیا ہے۔ یہ جانے پہچانے پیکر مثلاً آفتاب، آسمان، چاند، بادل، بجلی، صبح، شام، شب، برق، خاموشی، تاریکی، سمندر، موج، طوفان، ندی، کوہ، سنگ، چٹان، زمین، کانٹا، پرندے، صحرا، دشت وغیرہ اجتماعی لاشعور میں جانے کتنے تجربوں کی علامتیں بن کر زندہ رہے ہیں۔

یہ قدیم حسی پیکر ہیں، ان کا رشتہ "افسانوی مذہبی رجحان" یعنی قبائلی زندگی کے اس رجحان سے بھی گہرا ہے جو مِتھ (MYTH) اور مذہب کا عطا کیا ہوا ہے۔

انسان کے سفر کے جانے کتنے تاثرات، تصورات اور تجربات ان سے وابستہ

ہیں، لاتعداد رازِ پنہاں اور ان گنت معمّوں اور درد اور مسرت کے تاثرات ان میں جذب ہیں۔ "مسٹی سیزم" تصوف اور طریقِ معرفت کے پاکیزہ اور پیچیدہ جذباتی، حسّی، وجدانی اور فکری تجربات سے بھی ان کا گہرا باطنی رشتہ ہے، پُراسرار معاملات اور MYSTAGOGUES کے بھی یہ محبوب پیکر ہیں، یہ امیج (IMAGE) حیرت انگیز ناقابلِ یقین، مخفی اور پوشیدہ خلاؤں میں پنہاں حسّی تاثرات کی ظہور پذیر صورتوں 'فینومینا' کی تصویریں ہیں جذبہ اور احساس کی آمیزش اور تراکیب اور تخیل کے پُراسرار عمل نے ان میں ان گنت جہتیں پیدا کی ہیں، یہ پیکر ذہنی اور جذباتی اُس وقت بنے ہیں جب شعور نے انھیں متصوّر کر کے جہتیں پیدا کی ہیں۔

ذہنی پیکر یا امیج اپنی تمام خصوصیتوں سے زیادہ معنی خیز اور جمالیاتی، جاذبِ نظر، دیدہ زیب اور خوش آہنگ اور احساس و شعور کا پیکر اسی لیے بن جاتا ہے کہ نفسی کیفیتیں اسے نئی صورت عطا کرتی ہیں، دنیا کے بڑے شعراء نے ان استعاروں کی مدد سے جلال و جمال کے بہتر تجربے پیش کئے ہیں، ان پیکروں اور ان کے تلازموں کو اپنے بہتر شعری تجربوں کے اظہار کا ذریعہ بھی بنایا ہے اور فضا آفرینی میں بھی ان سے مدد لی ہے شدتِ احساس کی وجہ سے ان استعاروں کو مختلف کرداروں کی صورتیں بھی دی گئی ہیں، ان کے ذریعہ جانے کتنے "آرچ ٹائپس" (ARCHE TYPES) بیدار اور متحرک ہوئے ہیں، یہ غیر معمولی استعارے اور ذہنی پیکر ہیں۔

آسمان اور زمین کے تعلق سے اقبال کی شاعری میں بھی جانے کتنے الفاظ، استعارات اور تلازمات ملتے ہیں، اسی طرح روایتی اور کلاسیکی شاعری نے دیر و حرم [ب] اور محفل، صہبا اور ساقی [ج] کے تعلق سے جانے کتنے الفاظ، استعارات اور تلازمات عطا کئے ہیں۔ روایتی قصّوں اور کہانیوں نے بھی پیکر، استعارے تلازمے اور کنائے دیئے ہیں۔ [د] اور تاریخی اور مذہبی سرچشمے سے بھی کچھ شخصیتوں کے کردار پیکر بنے ہیں۔ آ اور ژ میں وہ پیکر ہیں جو اپنی تجریدی صورتوں سے زیادہ پہچانے جاتے ہیں۔ 'ابہام' کا حسن موجود ہے، بنیادی تفکر اور پیامبری کے گہرے احساس نے انہیں کسی حد تک وجدانی کیفیت عطا کی ہے۔ بنیادی فکر میں اپنی

شدت ہے کہ اکثر الف، ب، ج، د، ر اور ش کے پیکر ان کے ضمنی پیکر اور استعارے بن کر سامنے آنے لگے ہیں، آج کے الفاظ نئے نہیں ہیں، یہ بھی کلاسیکی اور روایتی سرچشمے کی دین ہیں لیکن شاعر نے انھیں حد درجہ محبوب بنا کر اپنے تفکر کے اظہار کا ذریعہ بنایا ہے اور دوسرے پیکر اور استعارے سب ان کے گرد چکر لگاتے ہوئے، ان کی معنویت کی وضاحت کرتے ہوئے اور مفاہیم کی وسعت میں حصہ لیتے ہوئے نظر آتے ہیں۔

(شوق) میں ترکیبوں کا تخلیقی عمل ظاہر ہوتا ہے، بعض ترکیبوں میں ایک یا دو لفظوں کے اضافے سے مکمل پیکروں کی صورتیں ابھر آتی ہیں، ترکیبوں کے بغیر بھی اکثر الفاظ کچھ اس طرح یکجا ہو جاتے ہیں کہ 'امیج' بن جاتے ہیں۔ یہاں 'ابہام' کا حسن بھی ہے اور 'وژن' بھی حاصل ہوتا ہے تاکہ ان کی معنویت کا احساس زیادہ سے زیادہ گہرا ہو سکے۔ آسمان اور زمین کے جانے پہچانے بعض پیکروں کو نیا معنوی آہنگ ملا ہے۔ اقبال کے بہتر تجربوں کی دنیا ان ہی اشاروں، پیکروں، کنایوں اور تلازموں میں ملتی ہے۔ سیال تجربوں کی یہ بظاہر منجمد صورتیں ہیں جن کے باطن کا تحرک متاثر کرتا ہے، ذہن کو ایک خاص سطح تک لے جانے کا ایسا فنکارانہ عمل اردو شاعری میں آسانی سے نہیں ملتا، بڑی بات یہ ہے کہ خاص سطح پر پہنچتے ہی تجریدیت ختم ہو جاتی ہے اور 'ابہام' جلوہ بن جاتا ہے۔

(تکین) میں اسطوری ذہن کی کارفرمائی ہے۔ مذاہب اور تاریخ سے ذہن کا گہرا رشتہ ہے اور مذاہب اور تاریخ کے کردار اپنی شخصیتوں اور اپنے عمل کے جلال و جمال کو ظاہر کرتے ہیں اور مفاہیم کا دائرہ پھیلتا ہے۔

اشاروں، کنایوں، تشبیہوں، استعاروں اور تلمیحوں میں تخلیقی توانائی ہے جس سے انکار نہیں کیا جا سکتا، فکر و تخیل نے تخلیقی احساس کو جلا بخشی ہے اکثر ترکیبوں اور بندشوں سے مفاہیم کی سطح واضح ہوئی ہے اور شاعر کی فکر اور اس کی بصیرت کی پہچان ہو جاتی ہے۔ 'نگاہِ شوق' نے جہاں فکر کی تہ داری کا احساس عطا کیا ہے وہاں فعال تخلیقی ذہن کا احساس بھی دیا ہے۔

کسی بھی بڑے تخلیقی فنکار کے استعاراتی اور علامتی نظام میں نگاہیں تین بڑی صداقتوں کو یقیناً تلاش کریں گی۔

پہلی صداقت تو یہ کہ تجربہ کس حد تک تخلیقی فکر میں جذب ہوا ہے انتخابی اور تجزیاتی عمل کیا ہے؟ اس کی سیال صورت کیسی ہے؟ باطن میں اس تجربے نے کس قسم کا اضطراب پیدا کیا ہے؟ شاعر کے ذہن نے اپنے طور پر اس کی تقطیع (SCANNING) کس طرح کی ہے؟

دوسری حقیقت یا صداقت یہ کہ جس نقطے پر شعاعیں انحراف یا انعکاس کے بعد جمع ہوتی ہیں اس نقطے کو تخلیقی شعور نے کس حد تک ابہام کے حسن کے شعاعوں کا سرچشمہ بنا لیا ہے، کس حد تک لفظ، دلفریب التباس بنا ہے۔ تجریدیت کے حسن کے ساتھ قاری کا ذہن کس حد تک نقطے کو شعاعوں کا سرچشمہ سمجھتا ہے، اس عمل یعنی FOCUSSING میں استعاراتی اور علامتی عمل کی قدر و قیمت کا بخوبی اندازہ ہو جاتا ہے۔

اور تیسری صداقت یہ کہ استعارہ اپنی جہتوں کے ساتھ دوسرے استعاروں اور تلازموں کو خلق کرتے ہوئے یا قاری کے ذہن کو دوسری سطح کا احساس عطا کرتے ہوئے اور علامتوں کی صورتوں کو جنم دیتے ہوئے شعری تجربے کے چوکھٹے میں ٹھیک بیٹھا ہے یا نہیں؟ جب تک یہ ٹھیک نہیں بیٹھتا، پیش کیا ہوا لفظ، التباس اور ابہام کے حسن کے ساتھ شعاعوں کا سرچشمہ بھی نہیں بن سکتا۔ ظاہر ہے استعاروں اور علامتوں کا عمل صرف ایک سطح کا عمل نہیں رہ جاتا، خوبصورت لفظوں اور دلکش ترکیبوں سے صرف "تصویر کشی" کی جائے اور اپنے افکار و خیالات، اور فلسفیانہ تصورات، اور خیالات کے لیے فن کی ان تمام سچائیوں کو نظر انداز کر دیا جائے تو علائم اور استعارات کا حسن ہی ختم ہو جائے گا۔ غالب اور حافظ، ہومر اور شکسپیر، ملٹن اور گیٹے اور بلیک اور ملٹن وغیرہ کی عظمت ان ہی سچائیوں میں پوشیدہ ہے۔ علامتوں کا تصور کرتے ہی مولانا روم کے آفتاب (خدا، زندگی اور روح کی علامت کہ جس سے پتھر سونا بن جاتے ہیں) شکسپیر کے لہو، ہومر کے غار، ملٹن کے آدم اور شیطان غالب کی ذات

محبوب، پرچھائیں، شوق، لہر، آتش، برق اور صحرا، ویلری کے سانپ (مذہب اور اخلاقیات کے 'گناہ' کے! اس معنی خیز پیکر کو ویلری (VALERY) نے جبلت کا محبوب اور عزیز استعارہ ہی نہیں بنایا بلکہ دل کش اور پُرکشش علامت بھی بنا دیا ہے' حیات سے اس قدر قریب تر کیا ہے کہ محسوس ہوتا ہے جیسے باطن کی سب سے بے قرار جبلت نے سانپ کی صورت میں نیا جنم لیا ہو) کولرج کے پانی، دانتے کے گلاب، سورج اور شیر، ولیم بلیک کی 'خدا کی آنکھیں' اور 'انجی' کی متحرک اور ایک ساتھ کئی سطحوں پر جمالیاتی سچائیوں کا احساس عطا کرنے والی علامتوں کی یاد تازہ ہو جاتی ہے، آفاقی، دیومالائی اور تاریخی علامتوں میں باطن کی روشنی اور ذات (PERSONA) کا آہنگ ہے۔ شخصی علامتوں میں اساطیر اور تاریخ کے جوہر نظر آتے ہیں۔

اقبال، بنیادی طور پر 'تصورات' کے شاعر ہیں' اپنے تصورات' کی فنی وضاحت اور تشریح کے لیے اُن کے کلام میں استعاروں کا ایک بڑا جاذب نظر ہجوم ملتا ہے جس کی ایک تصویر پیش کی جا چکی ہے۔ وہ علامتوں کے بڑے شاعر نہیں ہیں بلکہ استعاروں اور پیکروں کی علامتی جہتوں کے بڑے خالق ہیں۔ اس سے اُن کی عظمت کم نہیں ہو جاتی۔ وہ ایک بڑے تخلیقی فنکار ہیں'

اُن کا اپنا تخلیقی رویہ ہے جو دوسروں سے مختلف ہے چونکہ ابھی تک شعریات میں خطیبانہ شاعری کی جمالیات اور اس کی جہتوں پر غور نہیں کیا گیا ہے اس لیے اس اقبال کے فن کی دریافت نہیں ہو سکی ہے جو چند کلیدی مرکزی علامتوں کے ساتھ تخلیقی عمل میں مصروف ہوتا ہے اور استعاروں اور پیکروں اور اُن کی علامتی جہتوں کی ایک دُنیا خلق کر دیتا ہے۔ خودی اور عشق اُن کے دو مرکزی اور کلیدی تصورات ہیں جو اُن کے کلام کی بنیادی علامتوں کی صورتوں میں اُبھرتے ہیں، دوسرے پیکر، استعارے اور تلازمے عموماً ان ہی دو تصورات اور علامات کے گرد گھومتے محسوس ہوتے ہیں اور اپنی علامتی جہتوں کو ظاہر کرتے رہتے ہیں۔ وضاحت تشریح اور پھیلاؤ کا عمل ہی ایسا ہے کہ ایک ہی سطح پر کچھ جلوے بار بار مختلف صورتوں

میں جلوہ گر ہوتے ہیں یا اِن جلوؤں کی جنہیں ایک ہی سطح پر نمایاں ہوتی رہتی ہیں' علامتوں کے پیشِ نظر یہ آئی ہے گیرہ تہہ دار اور دمز بلیغ کے ساتھ اُبھرنے والی شاعری نہیں ہے جو علامتوں سے 'امیجز' کی ایک کائنات خلق کردے اور قاری کے ذہن کی مختلف سطحوں پر تحرک پیدا کر کے انگنت تجربوں' حادثوں اور احساساتی اور جذباتی کیفیتوں ــــ اور امکانات اور ممکنات سے ذہن کا رشتہ قائم کردے' خود جمالیاتی جلوؤں میں علامتوں کا ظہور نہیں ہو پاتا' اقبال کی شاعری میں علامت' اسرار یا 'مسٹری' (MYSTRY) نہیں بنتی جس طرح غالب کے کلام میں بن جاتی ہے لیکن اس کے ساتھ یہ بھی حقیقت ہے کہ ہر بڑا شاعر علامتوں کا بڑا خالق نہیں ہوتا۔ اقبال کی جمالیات میں اُن کا جمالیاتی رویہ توجہ طلب ہے' اُن کے تجربوں کا تقاضا مختلف ہے' انھوں نے خطیبانہ شاعری کی کلاسیکی روایات سے ذہنی اور جذباتی رشتہ قائم کیا ہے اور ساتھ ہی "خطابت" کو جمالیاتی تجربہ بنا دیا ہے' اس موضوع پر سوچنے کی ضرورت ہے نیز اُن کی خطیبانہ شاعری کی جمالیات، کی اقدار کا تجزیہ ضروری ہے۔ خطیبانہ شاعری کا اپنا جمالیاتی معیار ہے اور اس کی ایک بڑی تاریخ رہی ہے' اسی جمالیاتی معیار نے وہ انداز بیان دیا ہے کہ جس کا تجزیہ ابھی تک نہیں ہوا ہے۔ کونارڈ (CONRAD) نے کہا تھا۔

"MY TASK IS TO MAKE YOU SEE"

اپنے مخصوص رویہ کے ساتھ اقبال کا یہی بہت بڑا کارنامہ ہے جس طرح ناول نگار کرداروں کی تخلیق کرتا ہے اُسی طرح ایسے رویہ کے بڑے شعراء اپنے قاری کی تخلیق کرتے ہیں اور اقبال نے یہ کارنامہ انجام دیا ہے' ایسے شعراء شاعری کو فکشن بنا دیتے ہیں۔ نظم کی ابتداء اس وقت تک نہیں ہوتی جب تک کہ شاعر 'تصویر' کو منتقل کر دینے کا فیصلہ نہ کرلے اور نقش ایسا ہو کہ خود اپنی زبان بن جائے۔ اس شاعری میں تقطیع (SCANNING) اور FOLUSSING دونوں کا فن عروج پر ہے اور ان سے جمالیات میں ایک اہم استعاراتی نظام کی تخلیق ہوتی ہے۔

زمین اور آسمان کے تعلق سے اقبال نے جن لفظوں کو اردو اور فارسی کلاسیکی شاعری میں پسند کیا ہے اور ان لفظوں سے جو ترکیبیں بنی ہیں اور جو کنائے اور استعارے ملے ہیں اُن کے مطالعہ سے بہت سی سچائیاں سامنے آجائیں گی۔

اقبال کی فطرت پسندی اور مظاہر قدرت کی طرف اُن کے رُجحان کی اہمیت اپنی جگہ مسلّم ہے اس لیے کہ ایک تخلیقی شاعر کی طرح انہیں 'نیچر' کی وسعت' اس کی گہرائی اور اس کے جلووں کا گہرا احساس ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ کیا فطرت' قدرت یا 'نیچر' کی وسعتیں، اس کی گہرائیاں اور اُس کے جلوے واقعی ان کے کلام کے باطن میں ہیں اور وہ علامتوں کی مدد سے ذہن کو اُن کی پہلو دار جہتوں تک لے جاتے ہیں؟ 'نیچر' اور اس کے حسن سے متاثر ہونا ایک بات ہے اور استعاروں اور علامتوں میں انھیں جلوہ گر کرنا اور نئی تخلیق کا احساس عطا کرنا دوسری بات ہے۔ یہ دیکھنے کے لیے کہ زمین کے حسن، اُس کی روشنیوں، اُس کے رنگوں اور اُس کی خوشبوؤں کا کتنا احساس ہے، اُن کی نظم "روحِ ارضی آدم کا استقبال کرتی ہے" کو سامنے رکھنا چاہتا ہوں۔ اوڈیپس کا زوال ہوتا ہے تو وہ خود کو اجنبی محسوس کرتا ہے، صحرا نوردی اس کی تقدیر ہے، سناٹے کا ایک عجیب احساس ہے گناہ کا لذیذ تجربہ ہے لیکن ساتھ ہی سزا تلخی کی صورت موجود ہے۔ اس زمین پر جنت کی سچائیاں نہیں ہیں۔ روشنی سے تاریکی اور تاریکی سے روشنی تک دلچسپ پُراسرار مسافت ہے، انسان کی زندگی صحرا نوردی سے تعبیر ہو گئی ہے۔ یہاں معاملہ یہ ہے کہ 'روحِ ارضی' اپنے جلووں کا احساس دے رہی ہے:

کھول آنکھ زمیں دیکھ فلک دیکھ فضا دیکھ
مشرق سے اُبھرتے ہوئے سورج کو ذرا دیکھ
اس جلوۂ بے پردہ کو پردوں میں چھپا دیکھ
ایامِ جدائی کے ستم دیکھ جفا دیکھ
بے تاب نہ ہو معرکۂ بیم و رجا دیکھ

ہیں تیرے تصرف میں یہ بادل یہ گھٹائیں
یہ گنبدِ افلاک یہ خاموش فضائیں
یہ کوہ یہ صحرا یہ سمندر یہ ہوائیں
تھیں پیشِ نظر کل تو فرشتوں کی ادائیں
آئینۂ ایام میں آج اپنی ادا دیکھ

سمجھے گا زمانہ تری آنکھوں کے اشارے
دیکھیں گے تجھے دور سے گردوں کے ستارے
ناپید ترے بحرِ تخیل کے کنارے
پہنچیں گے فلک تک تری آہوں کے شرارے
تعمیرِ خودی کر اثرِ آہِ رسا دیکھ

خورشیدِ جہاں تاب کی ضو تیرے شرر میں
آباد ہے اک تازہ جہاں تیرے ہنر میں
جچتے نہیں بخشے ہوئے فردوس نظر میں
جنت تری پنہاں ہے ترے خونِ جگر میں
اے پیکرِ گِل کوششِ پیہم کی جزا دیکھ

نالندہ ترے عود کا ہر تار ازل سے!
تو جنسِ محبت کا خریدار ازل سے!
تو پیرِ صنم خانۂ اسرار ازل سے!
محنت کش و خونریز و کم آزار ازل سے!
ہے راکبِ تقدیرِ جہاں تیری رضا دیکھ

اقبالؔ کی ایک خوبصورت نظم ہے، اس کی استعاراتی فضا متاثر کرتی ہے 'روحِ ارضی' کی آواز، آدم کے ضمیر اور اس کی روح کی آواز بن جاتی ہے۔ آدم کے تاثرات 'روحِ ارضی' کی آواز میں جیسے ڈھل گئے ہوں، شعور کے پہلے احساس کو ڈرامائی صورت میں پیش کر دیا گیا ہے۔ انکشاف کے ساتھ امکانات اور ممکنات

کی حدیں بھی آہستہ آہستہ بڑھتی ہیں، آواز نظم کے باطن میں پھیلتی ہے اور تسخیرِ فطرت اور جوہر خودی کو پانے کی آرزو عجیب نفسیاتی سہارا دیتی ہے۔ اقبال کے آدم کا تجربہ، اوڈیسی کے آدم کے تجربے کے برعکس فوراً کائنات کے حسن اور باطن کی حرارت اور قوت کا تجربہ بن جاتا ہے جہاں خوف اور حیرت کا وہ پہلا ارضی احساس نہیں ہے اور تنہائی کی پہلی کسک کا وہ عجیب و غریب تجربہ نہیں ہے کہ جن سے اوڈیسی کی جمالیات کی سطح پیدا ہوئی ہے۔ اس مختصر نظم کی اپنی جمالیاتی سطح ہے۔ ہم تجربہ اور آہنگ کے خوب صورت امتزاج سے بھی متاثر ہوتے ہیں۔ اور آواز کی علامتی اہمیت کو بھی بخوبی سمجھ لیتے ہیں۔

اقبال کا آدم ایک خاموش پیکر ہے جو یہ نغمہ سن رہا ہے اور یہ جو نغمہ ہے وہ آہستہ آہستہ اپنے وجود کا آہنگ بنتا جا رہا ہے۔ اوڈیسی کا آدم بھی خاموش پیکر ہے لیکن اپنے بنیادی جذبوں کے ساتھ، خوف، حیرت اور اس کے بعد مسرت کے جذبوں سے سرشار سحر انگیز کیفیات میں گم سم!

یہ خیال بھی پیدا ہوتا ہے کہ زمین کے حسن اور اس کے جلووں کا جب اتنا احساس تھا تو اقبال کے فن میں زمین اپنے حسن و جمال، اپنے جلووں کے ساتھ کیوں نظر نہیں آتی؟ یہ کیا ہوا کہ روحِ ارضی نے حسنِ کائنات کا یہ احساس دیا۔ اور زمین کے رنگوں اور اس کی خوشبوؤں اور اس کی آوازوں کا بہترین اور ارفع اور ارفع ترین تجربہ شاعر بھی نہ دے سکا؟ آدم کے اولین تاثرات سے کائنات کے حسن و جمال کا احساس زیادہ بالیدہ بن سکتا تھا۔ کیا یہ حقیقت ہے کہ آسمان اور زمین کے تعلق سے جو کنائے، اشارے اور پیکر ابھرے وہ شاعر کی بصیرت کے لیے جتنے بھی اہم ہوں، قاری کی بصیرت کے لیے اتنے اہم نہیں ہیں؟ زمین و آسمان کے اتنے پیکروں (ایک۔الف) اور استعاروں سے پورے تخلیقی سرمائے میں حسن کے جان پرور ذائقے نہیں ملتے۔ ان کی ارفع اور اعلیٰ علامتی صورتیں وضع نہ ہو سکیں۔ یاد آتا ہے کہ اقبال نے 'جہانِ رنگ و بو' کا ذکر کئی بار کیا ہے لیکن یہ محسوس نہیں ہوتا کہ کوئی رنگ یا کوئی خوشبو اُن کے احساس اور جذبے میں موجود ہے، ایسا کوئی تجربہ نہیں ملتا۔

سُرخ رنگ پسند ہے اور 'لالہ' اس رنگ کی علامت بھی ہے لیکن اُن کے پورے کلام میں 'رنگ' کی اہمیت نہیں ہے، اگرچہ "اودے اودے' نیلے نیلے پیرہن، رنگ دلو کی طغیانی، نیلگوں فضا، ہنگامۂ رنگ وصوت، مقام رنگ و بو، چراغِ لالہ، پردۂ رنگ، نیلی نیلی فضا، ردائے نیلگوں" کا ذکر کرتے ہیں لیکن ان سے صرف رنگوں کے احساس کا پتہ چلتا ہے، اُن کے تخیلی اور حسّی تجربوں میں اُن کی اہمیت زیادہ نہیں ہے۔ 'نرگس'، سوسن، لالہ، اور گلاب' کا ذکر کرتے ہیں، پھولوں کی مہک' غنچوں کی چٹک' کلیوں کے عارضوں کی تابانی اور عروسِ لالہ کا ذکر بھی ہے لیکن رنگوں کے تعلق سے اُن کے استعارے جذباتی رشتہ قائم نہیں کرتے۔ یہ سب اپنے حُسن کے ساتھ محسوس نہیں ہوتے' 'لالہ' سے اُن کی ذہنی وابستگی اس کی خاموشی و دلسوزی، سرمستی و رعنائی کی وجہ سے ہے، لالہ کے مختلف SHADES پر نظر کے باوجود رنگ کی رمزیت پیدا نہیں ہوتی 'لالۂ طور' (پیامِ مشرق) کی رُباعیوں تک لالہ کی صورت کچھ اور ہو جاتی ہے' کم و بیش ایک سو باسٹھ [۱۶۲] رُباعیوں میں اس کا رنگ اہمیت نہیں رکھتا، 'لالہ' ایک تہہ دار، حسین تر اور اعلیٰ ترین اقدار کی محافظ تہذیب کا علامیہ بن جاتا ہے۔

"نیچر" اُن کے نزدیک جتنا بھی اہم ہو، ان کے تخیلی اور تخلیقی فکر کا 'وژن' نہیں بن سکا ہے' زمین اور آسمان کے تعلق سے اِتنے استعاروں کو حاصل کرنے کے باوجود اُنھیں شعری کردار نہیں بلا ہے' احساس اور جذبے سے ان کی گہری وابستگی نظر نہیں آتی، فطرت کے مظاہر کو شعری کردار اُس وقت ملتا ہے جب کوئی 'طمینی حسن' درختوں کی آوازوں کے دلفریب اور پُراسرار 'امیجز' (IMAGES) کو پیش کر دیتا ہے اور زندگی کی سچائیوں سے رشتہ قائم کرتے ہوئے ان کے پیکر کو ایک دوسرا جلوہ بنا دیتا ہے یا ہم ستاروں سے لہو کو ٹپکتے ہوئے دیکھتے ہیں' اردو شاعری میں تخلیقی عمل کا یہ جلوہ صرف غالب کے کلام میں ملتا ہے۔

یہ نظم محض ایک نغمہ ہے، 'روحِ ارضی کا نغمہ' نظم کے مزاج اور اس کے 'گینوس' کے دائرے کو مان کر چلنا ہوگا، آدم کا وجود صرف محسوس ہوتا ہے' ایک پرچھائیں کی مانند، روحِ ارضی اسی سے مخاطب ہے' کائنات کے جلال و جمال کا اعلیٰ شعور

یقیناً اس نظم کے 'کینوس' میں زیادہ وسعت پیدا کر سکتا تھا اور نظم کے مزاج کے پیشِ نظر اس میں بڑی تہہ دار معنویت پیدا کر سکتا تھا۔

معاملہ یہ ہے کہ اقبالؔ کو انسان اور اُس کا وجود ہی زیادہ عزیز اور محبوب ہے۔ حسنِ فطرت پر اس کا اپنا جلال و جمال اتنا حاوی ہے کہ زمین یا نیچر کے جلوے ثانوی حیثیت رکھتے ہیں۔ انھیں انسان کے رشتے ہی سے جانا پہچانا جا سکتا ہے، پس منظر کی تشکیل کے لیے فطرت اور اس کے مناظر سامنے آتے ہیں اور جب انسان کا وجود محسوس بن جاتا ہے تو یہ سب آہستہ آہستہ گم ہوتے ہوئے لگتے ہیں۔ اور سامنے صرف انسان رہ جاتا ہے! اقبالؔ کی 'ہیومنزم' زیادہ اہمیت رکھتی ہے، اسی کی وساطت سے فطرت کے جلال و جمال کے نقوش اُبھرتے اور ڈوبتے ہیں۔

'ہمالہ' میں عظمت اور رفعت کے ساتھ زندگی کے تغیّر کا احساس اُبھرتا ہے اور ہمالہ جس کے حسن کے بیان میں شاعر نے اپنی تخلیقی قوت صرف کی ہے کوئی اہم استعارہ یا علامت نہیں بنتا، زندگی کے تغیّر و تبدل کا احساس اُس پر چھا جاتا ہے۔ شاعر کی چیخ درختوں پر تفکّر کے سماں، ندی کے نغمے اور رنگِ شفق کی 'کیفیت' کے تمام تاثرات کو ختم کر دیتی ہے اور یہیں یہ آواز ملتی ہے جو اس نظم کا حاصل ہے:

ہاں دکھا دے اے تصور پھر وہ صبح و شام تو!
دوڑ پیچھے کی طرف اے گردشِ ایّام تو!

'ابرِ کوہسار' کا آہنگ دلکش ہے اور اس میں اور بھی خوبیاں ہیں لیکن ہے یہ نظم بیانیہ! تصویر کشی کی سطح عام سطح ہے جس میں پیکر کا تحرک ہے اور نہ کسی تمثال کا آہنگ۔

کبھی صحرا کبھی گلزار ہے مسکن میرا
شہر و ویرانہ مرا، بحر مرا بن میرا
بن کے گیسو رُخِ ہستی پہ بکھر جاتا ہوں
شانۂ موجۂ صرصر سے سنور جاتا ہوں
سیر کرتا ہوا جس دم لبِ جو آتا ہوں
بالیاں نہر کو گرداب کی پہناتا ہوں!

صنعتوں کے استعمال کے باوجود، یہ سمجھنے کے باوجود کہ یہاں صنعت موجود ہے، مراعات النظیر اور جمع تضاد، مراعاۃ النظیر اور شین اور سین کی تکرار، صنعت ایہام سب ہیں، ہم اسے اعلیٰ تخلیق تصور نہیں کرتے اس لیے کہ موضوع یا تجربہ شعری صورت میں بھی خارج ہی میں رہتا ہے باطن کا حصہ نہیں بنتا، صحرا اور گلزار، شہر اور ویرانہ، بحر اور بن، بالیاں اور گرداب، ذہن کو ایک ہی سطح پر گھیرے رہتے ہیں، زمین اور آسمان سے حاصل کئے ہوئے استعارے اور الفاظ کبھی خوبصورت تشبیہوں کی نذر ہو گئے ہیں اور کبھی وصفِ رسمی کی نذر:

گرج کا شور نہیں ہے خموش ہے یہ گھٹا
عجیب میکدہ بے خروش ہے یہ گھٹا
چمن میں حکم نشاط مدام لائی ہے
قبائے گل میں گہر ٹانکنے کو آئی ہے

(یا)

یا شمع جل رہی ہے پھولوں کی انجمن میں
یا جان پڑ گئی ہے مہتاب کی کرن میں
تکمہ کوئی گرا ہے مہتاب کی قبا کا
ذرّہ ہے یا نمایاں سورج کے پیرہن میں
اندازِ گفتگو نے دھوکے دیئے ہیں ورنہ
نغمہ ہے بوئے بلبل بو پھول کی چہک ہے
کثرت میں ہو گیا ہے وحدت کا راز مخفی
جگنو میں جو چمک ہے وہ پھول میں مہک ہے

(یا)

لیلیٰ شب کھولتی ہے آکے جب زلف رسا
دامن دل کھینچتی ہے کہساروں کی صدا

وہ خموشی شام کی جس پر تکلم ہو فدا
وہ درختوں پر تفکر کا سماں چھایا ہوا
کانپتا پھرتا ہے کیا رنگ شفق کہسار پر
خوشنما لگتا ہے یہ غازہ تیرے رخسار پر

(یا)

لذت سرود کی ہو چڑیوں کے چہچہے میں
چشمے کی شورشوں میں باجا سا بج رہا ہو
ہو دلفریب ایسا کوہسار کا نظارہ
پانی بھی موج بن کر اُٹھ اُٹھ کے دیکھتا ہو

تصویر کشی کا عام عمل اپنی جگہ پر ہے، تاثرات چند تصویریں پیش کر کے گم ہو جاتے ہیں، شاعر زندگی کا جو اپنا تصور رکھتا ہے اسے بھی سیال بنا کر شامل کرتا ہے، کائناتی استعاروں کی مدد لیتا ہے اور انھیں اپنے تخیل کا سہارا بھی بناتا ہے لیکن استعاروں کی سطح بلند نہیں ہوتی۔ 'پیام مشرق' کی نظم "ساقی نامہ" میں احساس، جذبہ بنا ہے لیکن تصویر کشی کے عام عمل سے شاعر نے نجات حاصل نہیں کی ہے، خوبصورت اور دلفریب تصویروں سے ایک فضا بنتی ہے لیکن استعارے پیکر نہیں بنتے، فطرت کے عناصر نظم کو روشنی عطا کرتے ہیں، شاعر کی فکر فضا پر حاوی ہونے کی کوشش کرتی ہے اور اسی کشمکش میں کچھ حاصل ہو جاتا ہے۔

اقبال، نیچر، کی سحر انگیز کیفیات سے کسی بلند سطح پر تخلیقی رشتہ قائم نہ کر سکے، خوف، حیرت و استعجاب اور مسرت کے جذبے اتنے گہرے نہیں ہیں کہ جذباتی سطح پر کوئی رشتہ قائم ہو سکے، اکثر یہ محسوس ہوتا ہے کہ تجربہ تخلیقی جذبہ نہیں بنا ہے 'نیچر' یا ارضی حسن کو دیکھ کر اضطراب پیدا ہوتا ہے اور شاعر کا ذہن اپنی فکر و نظر کی روشنی میں اس کی تقطیع (SCANNING) بھی کرتا ہے لیکن بیشتر ایسی نظموں کے مرکزی نقطوں پر انحراف یا انعکاس کے بعد جو شعاعیں جمع ہوتی ہیں وہ روشنیوں کا سرچشمہ نہیں بن پائی ہیں اس لیے بھی کہ ابہام کا

حسن نہیں رہا ہے، مرکزی نقطوں کو دلفریب التباس بنایا نہیں جا سکا ہے۔ موجود حقیقتوں سے الگ استعاروں کے حسن کے ساتھ ایسی علامت نہیں ابھرتی جو FOCUSSING کے بہتر تخلیقی عمل کا احساس دے سکے، 'علامت' ہوتی ہے تو وہ جلوہ نہیں بنتی، اس لیے بھی کہ وہ اکثر جتنی باہر ہوتی ہے اتنی اندر نہیں ہوتی، تمثیل کا حسن ملتا ہے، ڈرامائی عمل بھی موجود ہوتا ہے، کرداروں کی تخلیق بھی اکثر ہو جاتی ہے لیکن قاری کا ذہن دوسری یا اس سے آگے کسی اور سطح پر نہیں جاتا، استعاروں کا عمل جب ایک ہی سطح پر ہوتا ہے تو علامتیں بھی بہت حد تک ٹھنڈی اور غیر متحرک بن جاتی ہیں۔

چاند کو دیکھتے ہوئے شاعر کہتا ہے:

میرے ویرانے سے کوسوں دُور ہے تیرا وطن\
ہے مگر دریائے دل تیری کشش سے موجزن\
قصد کس محفل کا ہے؟ آتا ہے کس محفل سے تو؟\
زرد رو شاید ہوا رنجِ رہِ منزل سے تو؟\
قافلہ تیرا رواں بے منتِ بانگِ درا\
گوشِ انساں سن نہیں سکتا تری آوازِ پا\
گھٹنے بڑھنے کا سماں آنکھوں کو دکھلاتا ہے تو\
ہے وطن تیرا کدھر، کس دیس کو جاتا ہے تو؟

ستاروں کو دیکھ کر ایسے شعری تجربے سامنے آتے ہیں:

سورج نے جاتے جاتے شامِ سیہ قبا کو\
طشتِ اُفق سے لے کر لالے کے پھول مارے\
پہنا دیا شفق نے سونے کا سارا زیور\
قدرت نے اپنے گہنے چاندی کے سب اتارے\
محفل میں خامشی کے لیلائے ظلمت آئی\
چمکے عروسِ شب کے موتی وہ پیارے پیارے

وہ دُور رہنے والے ہنگامۂ جہاں سے
کہتا ہے جن کو انساں اپنی زباں میں تارے

آخری شعر سے نظم کی فضا پر جو اثر ہوتا ہے اسے ہم محسوس کئے بغیر نہیں رہ سکتے۔ اس شعر کو نکال دیجئے تو ایک دلکش فضا ملتی ہے۔ استعاروں اور خوبصورت لفظوں سے تاثرات پرکشش بنے ہیں، ایسی نظموں میں اسرار ہیں لیکن پُراسراریت نہیں ہے جو پہلی 'حیرت' سے پیدا ہو سکتی تھی 'حیرت' ہے لیکن معصوم تجربوں کی حیرت انگیزی نہیں ہے جس سے سحر آفریں فضا کی تخلیق ہو سکتی تھی۔ تجربوں کا فسوں ہی قدیم استعاروں اور علامتوں میں تحرک اور گہری معنویت پیدا کرتا ہے، صرف صنعت گری سے علامتیں خلق نہیں ہوتیں، ارضی اور کائناتی پیکروں کے افسوں سے جذباتی رشتہ ضروری ہے ورنہ افسوں گری کا مقام حاصل نہیں ہوتا۔

اقبال کا معاملہ کچھ عجیب ہے، زمین و آسمان کے تعلق سے اُن کے کلام میں استعاروں کی ایک دنیا بھی ہوئی ہے لیکن زمین و آسمان کے پیکروں سے جذباتی رشتہ نہیں ہے۔ 'نیچر' کی گہرائی، وسعت اور بلندی اور حسن و لطافت کو عموماً کچھ دُور سے دیکھتے ہیں۔ کائناتی پیکروں سے روحانی سطح پر رشتہ استوار کرنے کی کوئی بڑی کوشش نہیں ملتی، 'روحِ ارضی' نے آدم کا استقبال کرتے ہوئے کائنات کے حُسن کا جو احساس عطا کیا تھا وہ منظر نگاری اور تصویر کشی کے عام عمل میں جاذبِ نظر نہیں بنا، اس مٹی کی خوشبوؤں اور اس دھرتی کے رنگوں کا کوئی گہرا احساس نہیں ملتا، اسی طرح اُنھوں نے ہندوستان کی تہذیبی زندگی کے تسلسل اور مشترکہ تہذیب کی روشنیوں سے کسی قسم کی کوئی گہری دل چسپی نہیں لی ہے۔ اردو اور فارسی شاعری کی روایات کی گہرائیوں میں نہیں گئے اور اس مٹی کے ہمہ گیر جمالیاتی اور متصوفانہ تجربوں سے کسی قسم کا باطنی رشتہ قائم نہیں کیا، تصوف کا اثر قبول کیا لیکن صدیوں کے بے پناہ تجربوں کو آسانی سے رد کر دیا، عجمی تصوف اور ہندوستانی فقر کو رَد کر دیا، خودی اور عشق، نگاہ اور نظر، فقر، بصیرت اور وجدان پر سوچتے ہوئے بھی ہندوستانی افکار و خیالات کے

قریب نہیں آئے۔ فنی اقدار اور بہتر جمالیاتی تجربوں کی معنویت کو بھی شعوری طور پر نظر انداز کر دیا اور اخلاقی، مذہبی اور ملّی حقائق اور افراد اور قوم کی باطنی تربیت کو اپنی شاعری کا موضوع بنایا اور اپنے کلام کو اس کا ذریعہ!

یہ واقعی عجیب و غریب معاملہ ہے! اس کے باوجود وہ ایک بڑے شاعر ہیں جو اپنی تخلیق اور تخیلی فکر سے متاثر کرتے ہیں، اقبال، تصورات، کے شاعر ہیں لہٰذا انھوں نے کلاسیکی اور روایتی استعاروں کے علامتی مفاہیم کو بدلنے کی کوشش کی ہے۔ 'الف'۔ 'ب'۔ 'ج'۔ 'د'۔ 'ر'۔ 'ژ' کے استعاروں کے مفاہیم بدلتے ہیں اور ان میں اکثر علامتوں اور ذیلی علامتوں کی صورتوں میں ظاہر ہوتے ہیں! اقبال کے بنیادی افکار و خیالات کے تناظر میں ان استعاروں اور علامتوں کا مطالعہ اپنے اپنے طور پر کئی حضرات نے کیا ہے، باتوں کو دہرانا بیکار ہے اور اس کا حاصل بھی کچھ نہیں ہے۔ آئیے ہم یہ دیکھیں کہ علامتی مفاہیم کی تبدیلی سے کس قسم کے خوبصورت تجربے سامنے آئے ہیں:

○ دلا تارائی پروانہ تاکے نگیری شیوۂ مردانہ تاکے
یکے خود را بہ سوز خویشتن سوز طواف آتش بیگانہ تاکے

○

○ عقل مدت سے ہے اس پیچاک میں الجھی ہوئی
روح کس جوہر سے خاک تیرہ کس جوہر سے ہے
میری مشکل مستی و شور و سرور و درد و داغ
تیری مشکل مے سے ہے ساغر کہ مے ساغر سے ہے
ارتباط، حرف و معنی، اختلاط جان و تن
جس طرح اخگر قبا پوش اپنی خاکستر سے ہے!

○

○ آسمان شق گشت و حورے پاک زاد
پردہ را از چہرۂ خود بر کشاد

تار و پودش از رگ برگ گلاب
باچنیں خوبی نصیبش طوق و بند
برلب او نالہ ہائے دردمند

○

○ خیال من بتماشائے آسماں بودہ است
بدوش ماہ و بآغوش کہکشاں بودہ است
گماں مبر کہ ہمیں خاکداں نشیمن ماست
کہ ہر ستارہ جہاں است یا جہاں بودہ است

○

فصل بہار ایں چنیں، بانگ ہزار ایں چنیں
چہرہ کشا، غزل سرا، بادہ بیار ایں چنیں
فاختہ کہن صفیر نالۂ من شنید و گفت
کس نہ سرود در چمن نغمہ پایدار ایں چنیں

○

○ تنہائی شب میں ہے حزیں کیا　　انجم نہیں تیرے ہم نشیں کیا
یہ رفعت آسمان خاموش　　خوابیدہ زمیں جہاں خاموش
یہ چاند یہ دشت و در یہ کہسار　　فطرت ہے تمام نسترن زار
موتی خوش رنگ پیارے پیارے　　یعنی ترے آنسوؤں کے تارے
کس شے کی تجھے ہوس ہے اے دل　　قدرت تری ہم نفس ہے اے دل

○

○ بہ بحر رفتم و گفتم بموج بیتابے　　ہمیشہ در طلب استی چہ مشکلے داری
ہزار لولوئے لالاست در گریبانت　　درون سینہ چو من گوہر دلے داری
تپید و از لب ساحل رمید و ہیچ نگفت

بکوہ رفتم و پرسیدم ایں چہ بیدردی است — رسد بگوش تو آہ و فغان غم زدۂ
اگر بسنگ تو لعلے ز قطرۂ خون است — یکے در آ بسخن با من ستم زدۂ
بخود خزید و نفس درکشید و ہیچ نگفت

رہ دراز بریدم ز ماہ پرسیدم — سفر نصیب! نصیب تو منزلے ست کہ نیست
جہان ز پرتو سیمائے تو سمن زارے — فروغ داغ تو از جلوۂ دلے ست کہ نیست
سوئے ستارہ رقیبانہ دید و ہیچ نگفت

شدم بحضرت یزداں گذشتم از مہ و مہر — کہ در جہان تو یک ذرہ آشنایم نیست
جہان تہی ز دل و مشت خاک من ہمہ دل — چمن خوش است ولے درخور نوایم نیست
تبسمے بہ لب او رسید و ہیچ نگفت

○

- آدمی اندر جہان ہفت رنگ — ہر زماں گرم فغاں، مانند چنگ
- آرزوئے ہم نفس می سوزدش — نالہ ہائے دلنواز، آموزدش
- لیکن ایں عالم کہ از آب و گل ست — کے تواں گفتن کہ دارائے دل ست
- بحر و دشت و کوہ و کہ خاموش و کر — آسمان و مہر و مہ خاموش و کر
- گرچہ بر گردوں ہجوم اختر ست — ہر یکے از دیگرے تنہا تر ست
- ہر یکے مانند ما بیچارہ ایست — در فضائے نیلگوں آوارہ ایست
- کارواں برگ سفر ناکردہ ساز — بیکراں افلاک و شب ہا دیریاز
- ایں جہاں صید است و صیادیم ما — یا اسیر رفتہ از یادیم ما
- زار نالیدم صدائے بر نخاست — ہم نفس فرزند آدم را کجاست

(از مناجات ـ جاوید نامہ)

○

- یہ مہر و ماہ یہ ستارے یہ آسمان کبود — کسے خبر کہ یہ عالم عدم ہے یا کہ وجود
خیال جادہ و منزل فسانہ و افسوں — کہ زندگی ہے سراپا رحیل بے مقصود

○

وہ حرفِ راز کہ مجھ کو سکھا گیا ہے جنوں — خدا مجھے نفسِ جبریل دے تو کہوں
ستارہ کیا مری تقدیر کی خبر دے گا — وہ خود فراخیٔ افلاک میں ہے خوار و زبوں

○

○ گاہ مری نگاہِ تیز چیر گئی دلِ وجود — گاہ اُلجھ کے رہ گئی میرے توہمات میں!
○ حور و فرشتہ ہیں اسیر میرے تخیلات میں — میری نگاہ سے خلل تیری تجلیات میں!
○ تو نے یہ کیا غضب کیا مجھ کو بھی فاش کر دیا — میں ہی تو ایک راز تھا سینۂ کائنات میں!
○ کسے خبر ہے کہ ہنگامۂ نشور ہے کیا — تری نگاہ کی گردش ہے میری رستاخیز!
○ بے حجابی سے تری ٹوٹا نگاہوں کا طلسم — اک ردائے نیلگوں کو آسماں سمجھا تھا میں!
○ حادثہ وہ ابھی پردۂ افلاک میں ہے — عکس اس کا مرے آئینۂ ادراک میں ہے!
○ وہ خاک کہ ہے جس کا جنوں صیقلِ ادراک — وہ خاک کہ جبریل کی ہے جس سے قبا چاک
○ تو شب آفریدی چراغ آفریدم — سفال آفریدی ایاغ آفریدم
○ بیابان و کہسار و راغ آفریدم — خیابان و گلزار و باغ آفریدم

من آنم کہ از سنگ آئینہ سازم
من آنم کہ از زہر نوشینہ سازم

○

○ عشق کی تقویم میں عصرِ رواں کے سوا — اور زمانے بھی ہیں جن کا نہیں کوئی نام
○ خودی جلوہ بدمست و خلوت پسند — سمندر ہے اک بوند پانی میں بند
○ سبک اس کے ہاتھوں میں سنگِ گراں — پہاڑ اس کی ضربوں سے ریگِ رواں
○ کرن چاند میں ہے شرر سنگ میں — یہ بے رنگ ہے ڈوب کر رنگ میں
○ ازل سے ہے یہ کشمکش میں اسیر — ہوئی خاکِ آدم میں صورت پذیر

○

○ آشنا ہر خار را از قصۂ ما ساختی — در بیابانِ جنوں بردی و رسوا ساختی
جرمِ ما از دانہ تقصیرِ او از سجدۂ — نے بآں بیچارہ می سازی نہ بما ساختی
صد جہاں می روید از کشتِ خیالِ ما چو گل — یک جہان و آں ہم از خونِ تمنا ساختی

پرتوِ حسن تو می افتد بروں مانند رنگ   صورتِ مئے پردہ از دیوارِ مینا ساختی
طرحِ نو افگن کہ ما جدت پسند افتادہ ایم   ایں چہ حیرت خانۂ امروز و فردا ساختی

(زوالِ آدم)

○

قلب و نظر کی زندگی دشت میں صبح کا سماں
چشمۂ آفتاب سے نُور کی ندیاں رواں
حسنِ ازل کی ہے نمود چاک ہے پردۂ وجود
دل کے لیے ہزار سود ایک نگاہ کا زیاں
سُرخ و کبود بدلیاں چھوڑ گیا سحابِ شب
کوہِ اضم کو دے گیا رنگ برنگ طیلساں
گرد سے پاک ہے ہوا برگِ نخیل دھل گئے
ریگِ نواحِ کاظمہ نرم ہے مثلِ پرنیاں
آگ بجھی ہوئی ادھر، ٹوٹی ہوئی طناب ادھر
کیا خبر اس مقام سے گزرے ہیں کتنے کارواں!

○

یہ گنبدِ مینائی، یہ عالمِ تنہائی   مجھ کو تو ڈراتی ہے اس دشت کی پہنائی
بھٹکا ہوا راہی میں بھٹکا ہوا راہی تو   منزل ہے کہاں تیری اے لالۂ صحرائی
خالی ہے کلیموں سے یہ کوہ و کمر ورنہ   تو شعلۂ سینائی! میں شعلۂ سینائی
تو شاخ سے کیوں پھوٹا میں شاخ سے کیوں ٹوٹا   اک جذبۂ پیدائی! اک لذتِ یکتائی
غواصِ محبت کا اللہ نگہباں ہو   ہر قطرۂ دریا میں دریا کی ہے گہرائی
اُس موج کے ماتم میں روتی ہے بھنور کی آنکھ   دریا سے اُٹھی لیکن ساحل سے نہ ٹکرائی
ہے گرمیِ آدم سے ہنگامۂ عالم گرم   سورج بھی تماشائی تارے بھی تماشائی
اے بادِ بیابانی مجھ کو بھی عنایت ہو   خاموشی و دل سوزی سرمستی و رعنائی

○

(لالۂ صحرا)

یہ چند مثالیں کلامِ اقبال کے 'جوہر' کو سمجھنے میں مدد کرتی ہیں، یہ ایک بڑے شاعر کے جمالیاتی تجربے ہیں، 'امیجری' کی ایک بڑی دنیا سامنے آجاتی ہے ا۔ ۲ اور ۳ کے پیکروں اور ترکیبوں کو سامنے رکھیے اور ایسے کلام کا مطالعہ کیجئے تو تخلیقی اور تخیلی فکر کے فنکارانہ عمل کی فوراً پہچان ہو جائے گی، اردو اور فارسی کی کلاسیکی اور روایتی شاعری سے جو الفاظ اور استعارات حاصل ہوئے ہیں اُن کے فنکارانہ استعمال اور اظہار اور اُن کے مفاہیم کے پھیلاؤ اور نئے مفاہیم کے پہلوؤں کی قدر و قیمت کا اندازہ ہوتا ہے۔ قدرت، فطرت یا نیچر کے جلال و جمال سے، جو الفاظ اور استعارات آئے ہیں وہ اپنی بے پناہ شادابی کا احساس دیتے ہیں، ذہنی پیکر معنی خیز اور جمالیاتی، جاذبِ نظر اور خوش آہنگ ہیں۔ ان کے تلازموں سے فضا کا تاثر گہرا ہوتا ہے، شدتِ احساس اور جذب و کیف سے آہنگ، احساس اور جذبے سے رشتہ قائم کر لیتا ہے۔ تاریخ اور مذہبی سرچشمے سے جو پیکر اور کردار ملے ہیں وہ اپنی شخصیتوں کے آہنگ کے ساتھ جلوہ گر ہیں، ترکیبوں کا تخیلی عمل ظاہر ہوتا ہے، ابہام کا حسن بھی ہے اور اس حسن کے لیے وزن بھی موجود ہے۔ اس 'وزن' کے حاصل سے معنویت کا احساس زیادہ گہرا ہوتا ہے۔ تصورات کی سیّال کیفیت بھی شعری تجربوں میں جذب ہے اور اس کی وجہ سے استعاروں کا جلوہ زیادہ معنی خیز بنا ہے۔

تنہائی، حیرت اور تشکیک اور کائنات کی پُر اسراریت کا احساس اور روشنی پیکروں کے حسن کا شعور، ہم ان سے متاثر ہوتے ہیں، اسرار و رموز کی پھیلی ہوئی کائنات میں اپنی ذات کا پرتو دیکھنے کا غالباً یہ پہلا خوبصورت تجربہ ہے پہلی بار محسوس ہوتا ہے جیسے باطن کی کیفیتوں کو کائنات میں ٹٹولا جا رہا ہے۔

چند سال قبل اپنی مختصر سی کتاب "اقبال — روشنی کی جمالیات" میں کہا تھا کہ اقبال کی جمالیات میں روشنی کو مرکزی حیثیت حاصل ہے، 'روشنی کا آرچ ٹائپ' ARCHC TYPE شدت سے اُبھرتا ہے اور روشنی کے پیکر جنم لیتے ہیں۔ اقبال کی ذہنی علامتیں توجہ کا مرکز

بنتی ہیں جو روشنی کے شدید تر احساس سے پیدا ہوتی ہیں۔ عشق، خودی، نگاہ، نظر، ذوق و شوق کا ان سے گہرا معنوی رشتہ ہے۔ اچھی اور عمدہ شاعری کی جو مثالیں دی گئی ہیں اُن میں بھی روشنی کے پیکر، استعارے اور روشن علامتیں اہمیت رکھتی ہیں، مثلاً آسمان، ستارہ، آتش، چاند، کرن، روح، کہکشاں، موج، لالہ، سمندر، مہر و مہر، نگاہ، تجلیات، آئینہ، چشمۂ آفتاب وغیرہ۔ اقبال کے روشن اور بیدار استعارے خودی اور عشق کی علامتوں کی تخلیق کرتے ہیں تو جانے کتنے روشن پیکر اور تلازمے ضمنی پیکر اور تلازمے بن کر ابھرنے لگتے ہیں۔ دراصل تلازموں کی وجہ سے خودی اور عشق کی علامتیں جلوہ بن جاتی ہیں اور احساساتی اور جذباتی جہتوں کو وسیع سے وسیع کرتی جاتی ہیں، اقبال کے 'مقاصد' جتنے علامتی ہیں یقیناً اُن کی شاعری اتنی نہیں ہے، اگرچہ وہ بعض علامتوں کے بڑے خالق اور استعاروں اور پیکروں کی علامتی جہتوں کے بڑے فنکار ہیں، کلیم، خضر، ابراہیم، بلال رضؓ، حسین رضؓ، اسرافیل، سامری، خلیل، جبریل، ابلیس، فرعون، جمشید، فرہاد وغیرہ اپنے پیکروں کی علامتی جہتوں کو نمایاں کرتے رہتے ہیں۔

'اقبال کی جمالیات' میں 'ڈرامائی عمل' روشنی کے شعور و احساس' روانی، سحر آفرینی، بیدار اور متحرک علامتوں کے عمل' ابہام کے حسن' آوازوں کے زیر و بم' غنائی کیفیات، خودی، عشق اور نگاہ و نظر کے تجربات، استعاراتی نظام اور استعاروں اور پیکروں کی علامتی جہتوں کا مطالعہ کیا جائے تو اُن کی عظمت کی بہتر پہچان ہوگی، اقبال کی شاعری میں 'وسعت' اور 'بلندی' کے آرچ ٹائپس ARCHETYPE زیادہ متحرک ہیں لہذا علامتوں سے زیادہ 'ایپک' EPIC کا جوہر توجہ کا مرکز بنتا ہے۔ ڈرامائی عمل، کرداروں کی شخصیتیں، ڈرامائی فضا نگاری اور ڈراما کے فن کی سحر آفرینی زیادہ متاثر کرتی ہے۔ اُردو شاعری کی تاریخ میں اقبال آوازوں کی ایک بڑی دنیا کے خالق ہیں، یہ ایک حیرت انگیز تجربہ ہے، وہ لفظوں کی آوازوں کے بڑے خالق ہیں، آوازوں کی ایک بڑی فینو مینا ـــــ (PHENOMENA) خلق کرتے ہیں، بات صرف اقبال کے آہنگ کی نہیں ہے بلکہ آوازوں کے ڈرامائی عمل

اور ردِ عمل کی بھی ہے۔ آوازوں کی کشمکش اور ان کے تصادم کی بھی ہے طربناک اور المناک تجربوں کی بھی ہے۔

'از خواب گراں خیز'، 'صبح قیامت'، 'یا چناں کن یا چنیں'، 'آدم از بہشت بروں آمدہ می گوید'، 'میلادِ آدم'، 'ساقی نامہ'، 'مسجدِ قرطبہ'، 'ذوق و شوق'، 'تسخیرِ فطرت' اور دوسری کئی نظمیں اور پیامِ مشرق'، 'بالِ جبریل' اور 'زبورِ عجم' کی بہت سی غزلیں آوازوں کی ایک کائنات پیش کرتی ہیں۔ علمِ لسانیات اور علمِ صوتیات کے اصولوں پر جو لوگ ان آوازوں کا تجزیہ کرتے ہیں اُن کے ساتھ ہم دُور تک نہیں جا سکتے۔ اِن آوازوں کی دریافت اور بازیافت کے لیے اُردو کی ادبی تنقید کو اس سطح پر جانا ہے جہاں 'ایلیڈ' اور 'اوڈیسی' اور 'فاؤسٹ' اور 'میک بتھ' کی تنقید پہنچی ہے ورنہ اقبالؔ سے وہ جمالیاتی بصیرت اور آسودگی حاصل نہیں ہوگی جو اس شاعر کا چلینج ہے:

○ من بہ تلاشِ تو روم یا بہ تلاشِ خود روم
عقل و دل و نظر ہمہ گم شدگانِ کوے تو!

○ (اقبالؔ)

جناب محمد احمد خان

فقہائے اسلام اور اُن کے کارنامے

اقبالؒ کی نظر میں

قرآن وسنت کے اصولی احکام کی بنیاد پر قیاس وادراک سے کام لے کر اپنے اجتہادات کے ذریعہ فقہائے اسلام نے اسلامی قوانین کا جو تفصیلی اور عظیم الشان نظام مرتب کیا ہے اس کی نظیر قانونی ادب کی تاریخ میں نہیں۔ رومیوں کو بھی اپنے نظامِ قانون پر بڑا ناز تھا، اور اس میں کوئی شک نہیں کہ ان میں ایسے عظیم متقنین گزرے ہیں جنھوں نے قانون سازی میں بڑی مہارت جدت اور ندرت کا مظاہرہ کیا ہے۔ مغربی تہذیب اپنے قانون کی نظام کاری کا رومی قانون سے جوڑنے میں فخر محسوس کرتی ہے۔ لیکن یہ ایک حقیقت ہے کہ اگر فقہائے اسلام کے قانونی کارناموں اور ان لوگوں کی قانونی کاوشوں کا معروضی انداز میں تقابلی مطالعہ کیا جائے تو کوئی غیر جانبدار مبصّر فقہائے اسلام کی ذہانت کی داد دیئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ علامہ اقبال بھی فقہائے اسلام کی قانونی ذہانت و سکانت کے نہ صرف معترف ہیں بلکہ ان کے کارناموں کی عظمت وبرتری کا بڑے فخر وناز سے ذکر کرتے ہیں وہ لکھتے ہیں "جن حضرات نے تاریخِ اسلام کا مطالعہ کیا ہے وہ خوب جانتے ہیں کہ بلحاظ دین وسیاست اسلام نے جو کامیابی حاصل کی ہے اس کا تقریبًا نصف حصہ ہمارے فقہائے قانون کی ذہانت و سکانت کا مرہونِ منت ہے"۔ ٹرانس طر لکھتا ہے رومیوں کے بعد عرب ہی وہ قوم ہے جو یہ دعویٰ کرسکتی

ہے کہ ان کے پاس اپنا ایک مخصوص اور بڑی خوبیوں اور محنت سے تیار کیا ہوا نظامِ قانون موجود ہے ایک اور جگہ وہ لکھتے ہیں اسلامی جماعت کی تاریخ پر جس قدر زیادہ غور کیا جائے اسی قدر زیادہ یہ تاریخ حیرت انگیز و تعجب خیز نظر آئے گی اس دن سے جبکہ اسلام کا سنگِ بنیاد رکھا گیا سولہویں صدی کے آغاز تک تقریباً ایک ہزار سال کا زمانہ اس بے چین قوم نے ملک گیریوں اور جہان کشائیوں میں صرف کیا۔ اگرچہ اس ہمہ گیر مرحلہ میں ملوث ہونے کے باعث انھیں کسی دوسرے شعبہ کی فرصت نہ ہو سکتی تھی لیکن پھر بھی اسلامی دُنیا نے علم و حکمت کے قدیم خزانوں کو ڈھونڈھ نکالا اور ان پر اپنی طرف سے معتدبہ اضافہ کر کے ایک عدیم النظیر لٹریچر کا سرمایہ دنیا کے سامنے پیش کیا۔ اور اس کے علاوہ ایک ایسے جامع نظام فقہ کو مدون کیا جو اسلامی تمدن کا غالباً سب سے گرانمایہ ترکہ ہے۔ اس سلسلے میں انھوں نے امام اعظم ابوحنیفہ کو جو خراجِ عقیدت پیش کیا ہے وہ بھی دیکھ لیجئے۔ لکھتے ہیں "جہاں تک میرا علم ہے شریعت اسلامی کو جو تدوین جناب ابوحنیفہ نے کی ہے وہ کسی اسلامی مجتہد نے آج تک نہیں لکھی۔ اگر مذہب اسلام کی رو سے مجسموں کے ذریعہ بڑے بڑے علماء و حکماء کی یادگاریں رکھنے کا دستور جائز ہوتا تو یہ عظیم الشان فقیہہ اس عزت کا سب سے بڑا حقدار تھا۔" یوں اقبال نے فقہائے اسلام کی ذہنی امیج اور ان کے کارناموں کی عظمت و برتری کا اعتراف کیا۔ انھوں نے ان کے مرتب کردہ قوانین کی ضرورت اور افادیت کو واضح کیا۔ ان قوانین کی ان کی نظر میں سب سے بڑی افادیت یہ ہے کہ اس سے ملت کا شیرازہ نبدھا رہتا ہے۔ خصوصاً دورِ انحطاط و زوال میں تیرھویں صدی ہجری میں سقوطِ بغداد کے بعد مسلمانوں کا دورِ زوال آیا۔ اس زمانے کے علمائے فقہائے سلف کے مرتب کردہ قوانین کی تکمیل پر بہت زور دیا۔ اقبال علماء کی اس روش کی تائید کرتے ہیں۔ وہ چاہتے تھے کہ "جیسے بھی ممکن ہو اسلام کی ہئیت اجتماعیہ محفوظ رہے" اور یہ وہ بات ہے جس میں وہ ایک حد تک حق بجانب تھے۔ یہ اس لیے کہ انحطاط کا سدباب نظم و ضبط سے ہی ہوتا ہے۔ ان کا یہ نقطۂ نظر تیرھویں صدی کے متعلق ہی نہ تھا بلکہ وہ ہر دورِ انحطاط و زوال میں فقہائے سلف کی تقلید کو ملت کی بقاء کا حصار قرار دیتے ہیں۔ اپنی مشہور مثنوی رموزِ بے خودی میں ایک پورا بند انھوں نے

اس موضوع پر لکھا اور اس کا عنوان رکھا "در معنی این کہ در زمانہ انحطاط تقلید از اجتہاد اولیٰ تراست" اس عنوان کے تحت جو اشعار انھوں نے درج کئے ہیں ان کا تعلق تیرھویں صدی سے ہی نہیں دَورِ حاضر سے بھی ہے۔ فرماتے ہیں:

عہد حاضر فتنہ ھا زیرِ سراست　　طبع نا پروای او آفت گراست
بزم اقوام کہن برھم از و!　　شاخسار زندگی بے نم از و!
جلوہ اش ما را ز ما بیگانہ کرد　　ساز ما را از نوا بیگانہ کرد
از دل ما آتش دیرینہ برد　　نور و نار لا الٰہ از سینہ برد

موجودہ زمانہ فتنہ سے بھرا ہوا ہے۔ اس کی لاپرواہی آفتوں کا باعث ہے اس کی اس افتادِ طبع کی وجہ سے اقوام کہن کی بزم برہم ہو گئی ہے۔ اس کے جلوہ ہائے رنگین کی وجہ سے آنکھیں چندھیا گئی ہیں اور ہم اپنے آپ کو دیکھنے اور پہچاننے سے قاصر ہو گئے ہیں اس چکا چوند روشنی نے ہماری آتش دیرینہ کو ٹھنڈا کر دیا ہے توحید کا نور ہماری آنکھوں سے اُڑا جا رہا ہے۔ اسلام کا جوش و ولولہ ہمارے دلوں میں سرد پڑ رہا ہے۔

یہاں تک تو اقبال نے تہذیب حال کی فتنہ سامانی کا ذکر کیا ہے اس کے بعد وہ کہتے ہیں:

مضمحل گردد چو تقویم حیات　　ملت از تقلید می گیرد ثبات
راہ آبا رو کہ این جمعیت است　　معنی تقلید ضبط ملت است

دَورِ انحطاط و زوال میں قوم کا قوامِ زندگی کمزور پڑ جاتا ہے۔ ایسے زمانہ میں ملّت تقلید سے استحکام حاصل کرتی ہے۔ یہ بڑا نازک وقت ہوتا ہے۔ ایسے وقت میں ملّت کو نت نئے راستوں پر چلنے کی ترغیب دینا موت کے اندھے کنوئیں کی طرف ڈھکیلنے کے مترادف ہے۔ اس لیے وہ مسلمانوں کو نصیحت کرتے ہیں کہ اپنے آبا و اجداد کے راستہ پر چلیں کہ اسی میں سلامتی ہے اور اسی طریقے سے جمعیت قومی محفوظ و برقرار رہ سکتی ہے۔ زمانہ انحطاط و زوال میں تقلید سلف کے معنی نظم و ضبط ہے اور یہی عروج قومی کی ضمانت ہے۔
پھر وہ بڑے درد و کرب کے ساتھ فرماتے ہیں:

در خزاں ای بی نصیب از برگ و بار | از شجر مگسل بہ امید بہار
بحر گم کردی زیاں اندیش باش | حافظِ جوی کم آب خویش باش
شاید از سیل قہستاں برخوری | باز در آغوش طوفاں پروری

خزاں کے موسم میں شجر سے پھول پتوں کی توقع رکھنا امید موہوم ہے۔ خزاں رسیدہ درخت پر بہار کیسے آسکتی ہے۔ اے مسلمان تو بھی خزاں رسیدہ درخت کے مانند بے ترتیب ہے۔ تیرے شجر ملت کی آبیاری

اسلامی قومیت نسلی، لسانی، جغرافیائی نہیں بلکہ وہ بنیادی طور پر ایک فطری اور شعوری قومیت ہے۔ اسلام ایک قانونی نظام رکھتا ہے۔ اسلامی قومیت کی بنیاد خیال یا عقیدہ ہے۔ اور اس کے افراد کو مجتمع رکھنے والی طاقت دو چیزوں سے عبارت ہے ایک تو عقیدہ کو صدق دل سے ماننا ہے۔ دوسرا اس عقیدہ کو پورا کرنے کے لیے اسلامی قومیت کی بقا کا تعمیری پہلو بھی ہے ہر قوم فطری طور پر اپنی اجتماعیت کا تحفظ کرنا چاہتی ہے خواہ وہ اس کے عروج کا زمانہ ہو یا زوال کا زمانہ۔ مادی قوموں کے لیے یہ کوئی مشکل مسئلہ نہیں۔ اس لیے کہ افراد کے درمیان مادی روابط ان کی اجتماعیت کی ضامن ہیں۔ لیکن فطری اور شعوری قوموں کے لیے اپنی اجتماعیت کا تحفظ بڑا اہم مسئلہ ہے۔ افراد کو مربوط رکھنے والی چیز اس قوم کی فکر ہے۔ فکر و خیال میں انحطاط کے امکانات یوں تو ہر وقت ہو سکتے ہیں لیکن خصوصاً دورِ زوال و انحطاط میں یہ امکانات اور بھی زیادہ قوی ہو جاتے ہیں کیونکہ ایک طرف تو ایسے زمانہ میں انحطاط پذیر قوم کی قوت مدافعت فطری طور پر کمزور ہو جاتی ہے اور دوسری طرف اس کو بیرونی اندیشوں اور اندرونی فتنوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ دورِ زوال و انحطاط میں عام صورت یہی ہوتی ہے کہ ایک قوم دوسری قوم پر غالب آجاتی ہے۔ اور غالب قوم یہ کوشش کرتی ہے کہ مغلوب قوم کو ہر طرح سے فتح کر لے تاکہ وہ کسی طرح سر نہ اٹھا سکے۔ مادی قومیں مغلوب ہو جانے کے بعد بھی تاب مقاومت باقی رکھتی ہیں اور وہ غالب قوم کی تہذیبی اور دیگر خصوصیات اپنے اندر سمو لیتی ہیں۔ اس سے وہ کچھ کھوتی نہیں بلکہ وہ کچھ حاصل ہی کرتی ہیں چونکہ ان کی قومیت کی اساس مادیت ہے۔ فکر و

خیال نہیں ہے لہٰذا اگر وہ فاتح و غالب قوم کے اصول اور تہذیبی اقدار کو اپنا لیتی ہے تو اس سے اس کی قومیت پر نہ تو حرف آتا ہے اور نہ اس کی اساس متزلزل ہوتی ہے۔ وہ اپنی قومی خصوصیات کو ترک کئے بغیر ان تمام فوائد سے متمتع ہوتی ہے جو غالب قوم کی تہذیب اختیار کرنے سے اسے حاصل ہو سکتی ہیں! اسی لیے جب مادی قوتیں بچھڑ جاتی ہیں تو نہ صرف میدان جنگ میں ہتھیار رکھ دیتی ہیں بلکہ وہ نظریاتی اور تہذیبی میدان میں بھی غالب قوم کے سامنے سرنگوں ہو جاتی ہیں۔ اس کے برعکس کسی قوم کے میدان جنگ میں ہار جانے کے باوجود تہذیبی و نظریاتی میدان میں غالب قوم سے ٹکر لینے کا ارادہ رکھتی ہے اور غالب قوم کی تہذیب اور نظم و نسق کو اس حد تک قبول کر سکتی ہے کہ اس کی بنیاد و اساس کو متاثر نہ کر سکے۔ اس سے آگے بڑھ کر اگر اس نے غالب قوم کے تمام تہذیبی اقدار و اصولِ حیات کو قبول کر لیا تو پھر یہ بات یقینی ہے کہ اس کی قومیت کی اساس متزلزل ہی نہیں منہدم ہو جائے گی اسی لیے اس کی بقا کا انحصار اس امر پر ہے کہ وہ اپنے اصول حیات اور اقدار قومی پر جمی رہے۔ اور اگر اس کی خاطر اس کو غالب قوم سے تہذیب و نظریاتی میدان میں ٹکر لینی پڑے تو ٹکر لے اس کو اس ٹکر سے نہ تو ہچکچانا چاہیئے اور نہ پیچھے ہٹنا چاہیئے۔ غالب قوم تو اپنے اصول حیات و نظریات کو مسلط کرنے کی کوشش میں برابر لگی رہتی ہے۔ یہی وہ یورش ہے جس سے غالب قوم یہ چاہتی ہے کہ مغلوب قوم ذہنی حیثیت سے بھی مغلوب و مفتوح ہو جائے گی۔ اس یورش کا مقابلہ ظاہر ہے اسی طرح کیا جا سکتا ہے کہ وہ اپنے شعوری فکر یعنی اپنے عقیدہ پر جمی رہے اور اپنے آئین حیات یا نظام قانون کی سختی سے پابندی کرے۔ کسی قوم کو ایک طرف تو مغلوبیت کی حالت میں زمانہ دراز میں غالب قوم کے تہذیبی یلغار کا سامنا کرنا پڑتا ہے اور دوسری طرف خود اس کے اندر انتشار انگیز قوتیں ابھر آتی ہیں یہ انتشار انگیز قوتیں اسے دو طرح سے نقصان پہنچاتی ہیں ایک تو یہ کہ ایسی قوتیں اس قوم کے لیے نئے نئے مسائل پیدا کرتی ہیں اور مسائل پر بحث و مباحثوں بلکہ مناقشوں کے دروازے کھل جاتے ہیں۔ یا پرانے نظام مسائل و مصائب کو ابھارا جاتا ہے اور یہ قوم کی توانائیوں کو آپس

کے فضول اور لایعنی معاملات میں اُلجھا کر ضائع کر دیا جاتا ہے دوسرے یہ کہ یہ انتشار انگیز قوتیں اس امر کی کوشش کرتی ہیں کہ پچھڑی قوم کو جس طرح بھی ہو کھینچ کر غالب قوم کے قریب لایا جائے۔ چاہے اس میں اس قوم کو اپنے بعض اصولوں سے ہاتھ دھونا اور اپنی بعض اقدار کا خون کرنا کیوں نہ پڑے اور انتشار انگیز قوتوں میں سے بعض کی نوعیت ایسی ہوتی ہے جو فطری قوم کے وجود و بقا کے لیے نہایت نقصان دہ ہوتی ہے۔ الغرض کوئی قوم اپنے زمانۂ انحطاط و زوال میں خارجی دباؤ اور داخلی انتشار سے مسلسل دو چار رہتی ہے۔ گو کہ اس کو ایسی لڑائی لڑنی پڑتی ہے جو اقبال کے نقطۂ نظر سے اس لڑائی کی غیر معمولی اہمیت ہے۔ کیونکہ یہ لڑائی دراصل فطری قوم کے وجود و بقا کی لڑائی ہے اسی لیے ایسے نازک زمانہ میں جب کہ اُمت مسلمہ چاروں طرف سے نرغہ میں گھری ہوئی ہے نت نئے خطرات مول لینا قرین دانشمندی نہیں سمجھتے۔ لہٰذا وہ زمانہ انحطاط میں تقلید سلف کو محفوظ شعار قرار دیتے ہیں۔ یہ تھی نظریہ اقبال کی مختصراً توضیح و تشریح۔ اگلے اشعار ملاحظہ فرمایئے:

عقل آبایت ہوس فرسودہ نیست ‏ ‏ ‏ کار پاکان از غرض آلودہ نیست
فکر شان ریسد همی باریک تر ‏ ‏ ‏ ورع شان با مصطفیٰ نزدیک تر

اقبال کہتے ہیں کہ عالمان تنگ نظر کے اجتہاد پر فقہائے سلف کے اتباع کو اس لیے ترجیح دیتا ہوں کہ ان کی عقل پر ہوس کے پردے پڑے ہوئے نہیں تھے۔ ان کے اقوال و اعمال، اغراض فاسدہ سے آلودہ نہیں تھے۔ ان کی فکر شریعت کی باریکیوں سے واقف تھی۔ اور ان کی نظر اس کی گہرائیوں میں ڈوبی ہوئی تھی۔ اور سب سے بڑی بات یہ تھی کہ وہ اپنے تقویٰ اور خدا ترسی کے باعث حضور رسالتمآب سے قریب تر ہو گئے تھے۔ لیکن ہمارا کیا حال ہے:

ذوق جعفر کاوشِ رازی نماند ‏ ‏ آبروی ملت تازی نماند

اب ہم میں جعفر کا سا ذوق نہیں رازی کی سی کاوش نہیں۔ انہی جیسے فقہائے دیدہ ور عالمان بالغ نظر تھے ملت کی آبرو باقی تھی وہ گزر گئے۔ اب ان کی جگہ لینے

والے باقی نہیں رہے وہ کیا گئے کہ ملت اسلامیہ کی آبرو رخصت ہوگئی۔ یہی وجہ تھی اقبال کہتے ہیں کہ وہ اسرار و رموز شریعت سے بخوبی آگاہ اور اس کے حقیقی بنیادی مقاصد سے پوری طرح باخبر تھے۔ علاوہ بریں وہ حسنِ سیرت اور مضبوط کردار کے حامل تھے۔ نفسیاتی اغراض، ذاتی مفادات اور فروعی تعصبات سے بالکل مبرا تھے۔ انھوں نے حق کی خاطر اعزاز و مناصب کو ٹھکرایا اور طوق و سلاسل کو بخوشی قبول کیا۔ انھیں زد و کوب کیا گیا۔ قید و بند میں مبتلا کیا گیا۔ لیکن وہ سلطان جابر کے سامنے کلمہ حق کہنے سے باز نہ آئے۔ سیرت کی یہ پختگی اور کردار کی مضبوطی ان میں کہاں سے آگئی تھی۔ تقویٰ سے۔ خدا ترسی سے۔ اور اتباعِ رسول سے۔ دل و دماغ کی ان خوبیوں نے انھیں مصطفیٰ تک پہنچا دیا تھا۔ اور جو مصطفیٰ کا دامن تھام لیتا ہے وہ شریعت تک پہنچ جاتا ہے اور منزل کو پا لیتا ہے

بہ مصطفیٰ برساں خویش را کہ دیں ہمہ اوست

اقبال کہتے ہیں کہ یہی وہ بنیادی وجہ ہے کہ ان فقہاء پر اعتماد کیا جا سکتا ہے۔ اور کیا جانا چاہیے۔ جو کچھ انھوں نے پیش کیا ہے وہ نہ صرف اسلامی تمدن کا گرانمایہ ترکہ ہے بلکہ وہ لائق تسلیم اور قابلِ عمل بھی ہیں۔ خصوصاً دورِ انحطاط و زوال میں کہ اس کی پیروی ملت اسلامیہ کے بقاء و تحفظ کی ضامن ہے۔

جب فقہائے سلف کا یہ کام اتنا وسیع اور شاندار ہے تو کیا اقبال اس پر اکتفا کر کے بیٹھ جانا چاہتے ہیں نہیں۔ اقبال اس کو اور آگے بڑھانا چاہتے ہیں۔ تاکہ اسلامی قوانین کا مضبوط نشو و نما ہو اور وہ زندگی کے بڑھتے ہوئے تقاضوں کو مدِ نظر رکھتے ہوئے دنیا کے بدلتے ہوئے حالات میں انسانوں کی رہنمائی کر سکے۔ ایسا وہ کیوں چاہتے ہیں۔ کیا محض جدت طرازی اور دکھاوے کی خاطر یا اس کے پیچھے کوئی ٹھوس بنیادی اقدار کار فرما ہیں۔ اقبال کی فکر زندہ تھی اور اس آرزو و تمنا کے پس پشت کہ اسلامی قوانین کی مزید نشو و نما ہو جو بنیادی ٹھوس نظریہ کار فرما تھا وہ اقبال کا نظریہ حرکت و تغیر ہے اقبال جمود کے نہیں حرکت و تغیر کے علمبردار ہیں۔ اسی لیے وہ دعویٰ کرتے ہیں کہ اسلامی قوانین کی روح جامد نہیں، حرکی ہے

جناب یوسف آعظمی

اقبال کی مذہبی فکر

بیسویں صدی، پچھلی صدیوں سے کئی جہتوں پر مختلف منظر پیش کرتی ہے اس صدی میں جاگیر دارانہ مزاج کی تبدیلی، اور متوسط طبقے سے عام آدمی کی بیداری کا ایک سفر ملتا ہے۔ اس وجہ سے ہم معاشرے میں ایک بنیادی تبدیلی محسوس کرتے ہیں اس صدی کے ایک اہم مورخ ٹوائن بی کا خیال ہے کہ بیسویں صدی کی تشکیل میں کئی عناصر کارفرما ہیں اور ان میں یورپی تہذیب، یہودی تاریخ، ملت کا تصور پان۔ اسلام ازم۔ باز نطینی روسی منہاج۔ جدید مغرب اور ہندو فکر کے عناصر شامل ہیں۔ بیسویں صدی کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ اس صدی میں ہم عقیدہ کا بحران دیکھتے ہیں۔ انگریزی کے مشہور نقاد ڈوگلس بش (DOUGLAS BUSH) کا خیال ہے کہ اس عہد میں کوئی مرکزی اور روایتی معاشرہ باقی نہیں رہا ہے۔ تاہم اس حقیقت سے انکار مشکل ہے کہ انیسویں صدی کے سماجی، معاشی حالات، سیاسی سماجی اور دانش ورانہ فکر کا بھی دخل ہے۔ سماج۔ کلچر اور مذہب کا ایک پیچیدہ عمل نظر آتا ہے۔ کچھ بنیادی سوالات بھی اس ضمن میں ابھرتے ہیں۔ کیا فرد معاشرے کی پیداوار ہے؟ یا اس کی اپنی علیحدہ نشوونما کو دیکھنا چاہیئے؟ ڈرخیم اور کامتے نے سماج کو خدا کے تصور کی جگہ رکھنے کی کوشش کی اور اس طرح روح سے انکار نے بے شمار مسائل کو جنم دیا۔ لانیت کا ایک سلسلہ ہماری نظروں کے سامنے نظر آنے لگا، مارکس نے جس کے اثرات عالمی معاشرے کے بہت بڑے حصے پر محیط نظر آتے ہیں، انسان کو تاریخی اور جدلیاتی سانچوں میں تلاش کیا۔ کامتے، مارکس اور ڈرخیم نے انفرادی آزادی پر زور دیتے

سے احتراز کیا۔ اگر ہم انسان کو اپنے وقت کی پیداوار تصور کرنے کی کوشش کریں تو یہ ایک جزوی حقیقت کے سوا کچھ نہیں۔ وہ اپنے عہد کے اثرات کا ردِعمل ہی نہیں بلکہ، اجتماعی شعور، ماضی، حال اور مستقبل کے امکانات کی ایک ملی جلی دنیا ہوتا ہے۔

عصرِ حاضر میں سائنس اور ٹکنالوجی کو جو اہمیت حاصل ہوگئی ہے انسانی تاریخ کے سفر میں اس کی مثال ملنا مشکل ہے۔ سائنس نے معاشرے کے رجحانات اور دھرتی کے چہرے کو بدل کر رکھ دیا۔ مختلف تہذیبوں اور ادوار نے مختلف عناصر کو اپنے وقت کے سانچوں میں اہمیت دی یونانی تہذیب نے خوبصورتی اور جمالیات کو مرکزی نقطہ قرار دیا رومن تہذیب کے ہاں اقتدار کو مرکزی اہمیت حاصل رہی، جب کہ عیسائیت میں خود غرضانہ عناصر سے پاک معاشرے کی بنیاد رکھنے کی تبلیغ کی گئی اسلامی تعلیمات میں توحید اور مساوات کو کلیدی حیثیت حاصل ہے ہندو مت اور بدھ مت میں مابعد الطبعیاتی بنیادوں پر نظام کو استوار کیا۔ ان میں مذہبی ورثہ بھی ہے اور خدا سے انکار بھی۔ عصرِ جدید نے ابتداء میں سائنسی تجربے کے سلسلے میں مادہ ہی کو نقطۂ آغاز اور آخری منزل قرار دیا۔ جب کائنات کے چہرے سے نقاب اُٹھنے لگی تو ایک ایسی دنیا بھی سامنے آئی جس کا انکار کیا جاتا رہا ہے۔ اب مادہ کا جمودی تصور سائنس کے واحد غالب رُجحان کی حیثیت سے باقی نہیں رہا۔ سائنس کے بطن سے جنم لینے والی ٹکنالوجی نے سماج کو بے شمار سہولتوں کی ایک کائنات دینے کے باوجود، منفی اثرات بھی چھوڑے۔ آلات نے احساس مروت کو کچل ڈالا۔ اس پس منظر میں ہمیں اقبال کی مذہبی فکر کا جائزہ لینا ہے۔

اسلام نے چودہ سو سال کی تاریخ میں مختلف نشیب و فراز دیکھے ہیں عرب سے نکل کر جو پیغام مغربی ایشیاء، شمالی آفریقہ جنوب مشرقی ایشیاء، وسط ایشیاء میں پھیلتا گیا وہ مختلف علاقائی تہذیبوں سے دوچار ہوتا رہا اسلام نے ان تہذیبوں پر جہاں اثر ڈالا ہے وہیں معاشرتی پہلوؤں کے صحت مند عناصر کو بھی اس طرح جذب کرلیا کہ مذہب کی بنیادی روح متاثر نہ ہونے پائے رد و قبول کا یہ سلسلہ ہر تہذیب کا حصّہ

رہا ہے ورنہ تہذیبیں حصار میں دم توڑتی ہیں عصر جدید میں اسلام کو بے شمار مسائل کا سامنا ہے یہ عصر جس کا آغاز یورپ میں نشاۃ ثانیہ کی تحریک سے ہوتا ہے۔ مذہبی آمریت یا اس کے خلاف ایک بھرپور آواز تھی اقبال کے خیال میں یورپ کا نشاۃ ثانیہ دراصل عرب مسلمانوں کی دین ہے جس کے اثرات پہلے اسپین کی سرزمین پر پڑے اور بعد میں سسلی فرانس اٹلی اور دوسرے مقامات بھی اس کے دائرۂ اثر میں آگئے۔

انسان کیا ہے؟ اس کائنات سے اس کا رشتہ کیا ہے؟ اس کائنات کی تخلیق کس نے کی؟ اس کے پیچھے کونسا مقصد ہے؟ تقدیر کیا ہے؟ یہ وہ سوالات ہیں جو ہر ذی شعور انسان کے ذہن میں ابھرتے ہیں۔ یہ شعور کسی انسانی دھماکے کا نتیجہ نہیں ہوسکتا اقبال زندگی کو امروز و فردا کے پیمانوں سے دیکھنا نہیں چاہتے۔ انسان ان کی نظر میں وہ آئینۂ کائنات ہے جس کی تلاش میں قافلہ ہائے رنگ و بو نکلتے ہیں۔ انسانی زندگی ہر دم تبدیلی کی مظہر ہے۔ کائنات میں تخلیق کا عمل مسلسل جاری ہے کیونکہ ہر دم صدائے کن فیکون سنی جاسکتی ہے۔ تخلیق کے اس عمل میں وہ انسان کو خدا کا شریک تصور کرتے ہیں۔ خدا ایک مخفی شئے تھا انسان اس کا اظہار ہے۔ جب انسان نے اپنے آپ کو پہچانا وہ کا عرفان حاصل کرتا ہے توحید انسان کو زنجیروں سے آزاد کراتی ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ یہ انسان کا مقصد ہے کہ وہ خدا کا قرب حاصل کرے اور اپنے گرد و پیش میں کائنات کی گہری آرزوؤں میں شریک ہو۔ کیونکہ قرآن نے انسان کو ذمہ دار ٹھہرایا ہے۔
مولانا روم اور اقبال کے ہاں انسان کے صاحب اختیار ہونے پر زور ہے۔ "زمانے کا خط پہلے سے کھینچا ہوا موجود نہیں۔ بلکہ اس خط کی کشش جاری رہتی ہے تاکہ زندگی کے امکان ظاہر ہوتے رہیں" (خطبات: ص ۵۲)

خطبات اقبال کی بڑی بنیادی اہمیت ہے، یہ اسلامی فکر کی تشکیل نو کا مطالبہ کرتے ہیں۔ وہ مذہب کی تخلیقی جہت پر زور دیتے ہیں۔ اس کتاب کے ابتدائیہ میں اس حقیقت کی جانب اشارہ کیا گیا ہے قرآن خیال سے زیادہ عمل پر زور دیتا ہے۔ دراصل اس کتاب کا مقصد ایک نئے علم کلام کی تلاش اور عصر حاضر میں مذہب کی معنویت کو روشناس کرانا ہے جدید انسان مذہب کو شک کی نظر سے دیکھ رہا ہے۔

اس المناک صورتِ حال کے ساتھ ساتھ مذہبی قیادت عصرِ حاضر سے ناواقف ہونے کی بنا پر آج کے انسان کے ذہنی خلفشار، جذباتی نشار اور عقیدوں کے بحران کی تسکین نہیں کر سکتی۔ علمائے دین نے جو طریق کار اپنایا ہے وہ از کار رفتہ ہو گیا ہے۔ سائنس اور ٹکنالوجی کی ترقی نے انسان کے سامنے ہزاروں مسائل کھڑا کر دیئے ہیں جس کی وجہ سے کہیں سائنس اور مذہب کا تصادم بھی نظر آتا ہے اسلام نے فکر اور مشاہدے پر جو غیر معمولی زور دیا ہے وہ سائنسی منہاج کی بنیاد بنا۔

اقبال کا پہلا خطبہ علم اور مذہبی تجربے کا احاطہ کرتا ہے یہ خطبہ اس سوال سے شروع ہوتا ہے کہ یہ دنیا جس میں ہم رہتے ہیں اس کی ساخت کیا ہے اس طرح کے سوالات مذہب، فلسفہ اور شاعری کا مشترک حصہ ہیں۔ عقیدہ مذہب کی جان ہے مگر اس کو عصرِ حاضر میں عقلی بنیادوں کی ضرورت ہے وائٹ ہیڈ نے کہا تھا THE AGES OF FAITH ARE THE AGES OF RETINATISTS

آج سائنس کا المیہ یہ ہے کہ وہ ایک عقلی مابعد الطبیعات کو نظر انداز کرتی ہے۔ عقلی بنیادوں کا آغاز خود حضورؐ کی ذات میں نظر آئے گا۔ اقبال مذہب کو ایک DEPARTMENTAL AFFAIR تصوّر نہیں کرتے۔ اسلام کی تاریخ میں یونانی فکر کو ایک کلچرل قوت تسلیم کرنے کے باوجود اس کے منفی اثرات پر بڑے برہم ہیں اقبال کہتے ہیں کہ قرآن کا نقطۂ نظر ANTI - CLASSICAL ہمارے وجود کو جس طرح مذہب متاثر کرتا ہے وہ ہمارے لاشعور کا بھی حصہ ہے۔ آئین اسٹائن کے نظریات کے بعد مادہ کے سلسلے میں بہت سی غلط فہمیوں کا ازالہ ہوا ہے۔

اقبال نے دوسرے خطبے میں مذہبی وجدان کی فلسفیانہ جانچ، میں وائٹ ہیڈ کے حوالے سے بتایا کہ فطرت منجمد نہیں ہے۔ زندگی پر میکانکیت کو منطبق نہیں کیا جا سکتا۔ مادیت اور سائنس کی میکانکیت نے انسان کے لیے مسائل پیدا کر دیئے ہیں۔ جب کہ مذہب حقیقت سے قرب کی راہیں بتاتا ہے۔ ان کے نزدیک زندگی لایعنیت کا نام نہیں۔ اس لیے وہ برگساں پر تنقید کرتے ہیں جو مقصدیت کے منکر رہے ہیں۔ اقبال تیسرے خطبے "خدا کا تصوّر اور عبادت کا مفہوم میں" تثلیث سے متعلق عیسائیت کی

بعض الجھنوں پر روشنی ڈالتے ہیں وہ زوال آدم کے تصوّر سے انکار کرتے ہیں۔ ان کے خیال میں یہ اسی زمین پر انسان کے شعور سے پہلے کی منزل ہے۔ یہ گناہ نہیں بلکہ علم کی ایک خاص سطح ہے (خطبات: ص ۸۵)

تمام علوم کی تلاش ایک عبادت ہے۔ چوتھے خطبہ میں انسان کی انا، اس کی آزادی، اور بقاء پر بحث کی گئی ہے۔ حقیقی شخصیت ایک عمل ہے، صرف ایک شئے نہیں اقبال نے انسانی وجود کی بہت ہی دل چسپ تعبیر پیش کی ہے جس سے اختلاف اور اتفاق دونوں ممکن ہیں۔ پانچویں خطبے میں پیغمبرانہ شعور اور صوفی کے شعور کے درمیان فرق پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ اقبال نے واضح انداز میں بتایا کہ حضور اکرم صلعم کی ذات قدیم اور جدید کے درمیان ایک ربط ہے۔ پانچواں خطبہ ابن خلدون کے تاریخی شعور کا جائزہ لیتا ہے۔ ختم نبوت کی معنویت بتاتی ہے۔ "اسلام کی تعمیر میں اصول حرکت" میں بتایا گیا ہے کہ خونی رشتے نہیں بلکہ عقیدوں کی بنیاد سے اخوت آدم کا تصور ممکن ہے اقبال تاریخ میں کھوجانے کو مضر تصور کرتے ہیں۔ ہمیں تخلیقی اور احیاء پرستی کے درمیان فرق کو ملحوظ رکھنا چاہیے۔

جہاں اقبال نے ماضی کے احترام کا سلیقہ سکھایا وہیں وہ بنیادی تبدیلی کو تاریخی نقطۂ نظر کے بجائے تخیلی انداز میں دیکھنا چاہتے ہیں۔ ہر لحظہ نیا طور۔ نئی برق تجلی پر ان کا ایمان تھا اس لیے وہ اجتہاد پر زور دیتے ہیں جو صدیوں کے جمود تلے دب گیا تھا۔ اس سلسلے میں وہ قرآن کی رہنمائی کو اولین اہمیت دیتے ہیں۔ اقبال اجتہاد کے دوسرے ماخذ احادیث کو بھی گہری نظر سے مطالعہ کرنے کی ترغیب دیتے ہیں اگر ہم ان احادیث کا مطالعہ یہ سمجھتے ہوئے کریں کہ وہ کیا اسپرٹ تھی جس کے تحت آنحضرت صلعم نے احکام قرآنی کی تعبیر فرمائی تو اس سے ان قوانین کی قدر و قیمت میں مدد ملے گی ان اصولوں کی قدر و قیمت بھی ہمیں اپنے فقہ کی بنیادی ماخذ کی از سر نو تعبیر اور ترجمانی میں مدد دے گی۔ اقبال اجتہاد کا تیسرا ذریعہ اجماع قرار دیتے ہیں اور اسلام کے قانون میں اس کی بنیادی اہمیت پر روشنی ڈالی ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ فقہ اسلامی کی تشکیل نو میں مسلمان جرأت سے کام لیں۔ کائنات کی روحانی تعمیر کے لیے آزاد قوموں کے لیے روحانی جمہوریت اپنی

منزل قرار دیں۔ انھوں نے عصرِ حاضر میں لادینیت کے خلاف بھرپور آواز اٹھائی اور سوشلزم کے معاشی نظام کی ستائش اس لیے کی کہ وہ عدم مساوات اور نابرابری کو دور کرنے کی ایک اہم تاریخی کوشش ہے۔ لیکن روحانی جمہوریت کے لیے بے عقیدگی مسلمانوں کے لیے نشاۃ ثانیہ کا مرکز نہیں بن سکتی۔ ان کی خودی ایک آئیڈیل سوسائٹی کا خواب دیکھتی ہے جہاں علاقائی وفاداریاں اپنی معنویت کھو دیں۔ اقبال کہتے ہیں کہ اجتہاد کے دروازوں کو بند کرنے کی وجہ سے اسلام کا جو صحیح عملی تصور تھا وہ سامنے نہ آسکا مذہب صرف ایک اخلاقی نظام ہی نہیں ہے وہ زندگی کا اساسی انقلاب دیکھنا چاہتا ہے۔ کلیسائی نظام کے خلاف لوتھر کا احتجاج بھی کلیسا کی جبریت کے خلاف ایک بھرپور آواز تھی۔ اقبال پائیداری اور تبدیلی کو ہر دور میں ہم آہنگ کرنا ضروری تصور کرتے ہیں۔ پس طریقہ کار کا دوسرا نام ہی اجتہاد ہے۔ چار صدیوں کے بعد مسلمانوں نے اجتہاد کا دروازہ بند کر دیا۔ اور جو اجتہاد ہوتا رہا ہے وہ ان چار فقہاء منتخب کے فریم ورک میں محدود رہا۔ اجتہاد کے دروازہ بند کرنے کے تاریخی اسباب تصوف کی آزاد خیالی اور سلاطین کے اثرات تھے جس کی وجہ سے اجتہاد کے بجائے تقلید کو ترجیح دی گئی۔ صدیوں کے جمود کے بعد ابن تیمیہ نے تقلید کے خلاف اپنے نقطۂ نظر کا اظہار کیا اور کتاب اور سنّت سے راست اکتساب کو ناگزیر قرار دیا۔ انھوں نے اپنے دور کے تقاضوں کو پیش نظر رکھ کر مسائل کو حل کرنے پر زور دیا۔ علامہ اقبال کے خیال میں اٹھارویں صدی میں محمد ابن عبدالوہاب کی تحریک امام ابن تیمیہ کا ایک تسلسل تھی جس کی وجہ سے صدیوں کے گرد و غبار کو چھٹنے میں مدد مل سکی۔ اقبال کہتے ہیں مذہب اسلام نے عالم گیر برادری کے استحکام کے لیے زور دیا ہے۔ وہ حضور صلعم کی ذات کو زمانہ قدیم و جدید کے لیے حدِ فاصل قرار دیتے ہیں۔ قدرت نے جب محسوس کیا کہ انسانی شعور کو اس سطح پر پہونچا دیا گیا کہ وہ دکی ہوئی روشنی میں اپنا راستہ تلاش کر سکتا ہے تو دورِ پیغمبری کا اختتام عمل میں آیا۔

قرآن کا نظر جمود کے بجائے حرکت ہے۔ قرآن نے فکرِ انسانی پر تجدید

عاید نہیں کی ہے۔ اس طرح وہ جدید عقلیت کو اپنے ادارت کا جائزہ لینے پر زور دیتے ہیں۔ اسلام کا آغاز اقبال کے نزدیک (INDUCTIVE INTELLECT) کی ابتداء ہے۔ انسان کے لیے فطرت تاریخ اور تجربہ کے ذریعہ کھلے ہوئے ہیں۔ اقبال تاریخ کے دھارے کو پیچھے موڑنا نہیں چاہتے وہ ہر لمحہ آگے کی سمت دیکھنا چاہتے ہیں۔

اقبال کیا مذہب کا امکان ہے یوں کہتے ہیں۔

"جس مایوسی اور دل گرفتگی میں آج کل کی دنیا گرفتار ہے اور جس کے زیر اثر انسانی تہذیب کو ایک زبردست خطرہ لاحق ہے، اس کا علاج نہ تو عہد وسطیٰ کی صوفیانہ تحریک سے ہو سکتا ہے اور نہ جدید زمانے کی وطنی قومیت اور لادین اشتراکیت کی تحریکوں سے اس وقت دنیا کو حیاتِ نو کی ضرورت ہے اگر عصر حاضر کا انسان دوبارہ وہ اخلاقی ذمہ داری اُٹھا سکے گا جو جدید سائنس نے اس پر ڈال رکھی ہے تو صرف مذہب کی بدولت . . . وہ اس زندگی میں انفرادیت پیدا کرتے ہوئے آگے چل کر بھی اسے محفوظ اور برقرار رکھ سکے گا . . . . مذہب جہاں تک اس کے مدارج عالیہ کا تعلق ہے نہ تو محض عقیدے کا نام ہے نہ کلیسا اور رسوم ظاہری کا لہٰذا جب تک انسان کو اپنے آغاز وانجام کی کوئی نئی جھلک نظر نہیں آتی وہ کبھی اس معاشرے پر غالب نہیں آسکتا جس میں مسابقت نے ایک نہایت غیر انسانی شکل اختیار کر رکھی ہے اور اس تہذیب و تمدن پر غالب آسکتا ہے جس کی روحانی وحدت اس کی مذہبی اور سیاسی قدروں کے اندرونی تصادم سے پارہ پارہ ہو چکی ہے۔

مذاہب نے اُمید اور خوف کے ذریعہ انسانی فکر اور جذبوں کو پیش کیا ہے زندگی کو کہیں بے معنی نہیں بتایا۔ پیغمبروں کے ظہور کا مقصد ہی یہ ہے کہ وہ انسانی معاشرے میں انقلاب برپا کریں، یہ انقلاب نئی ذہنی فضاء کی تشکیل روحانی انقلاب اور ارضی تبدیلی سے ہم آہنگ ہوتا ہے۔

مذہب عقیدہ، تجربہ، فکر، اخلاقیات، معاشیات، نفسیات،

عمرانیات اور زندگی کے مختلف شعبوں کو متاثر کرتا ہے۔ اس کے نتیجے میں مذہبی کلچر بھی جنم لیتا ہے مذہب اور تہذیب کے دائروں کو متعین کرنے میں سوشل سائنس کے ماہرین کا شدید اختلاف نظر آتا ہے۔ کوئی مذہب کو وسیع تر اصطلاح تصور کرتا ہے تو کہیں تہذیب کی وسعتوں پر زور ہے۔ اقبال نے مذہب، تہذیب، عمرانی نظام کو اپنی فکر کا حصہ بنایا ان کا نظام فکر تاریخی عوامل کو نظر انداز نہیں کرتا۔ ٹائن بی نے بھی اس حقیقت پر روشنی ڈالی کہ وہ آخرکار مذہب کی مرکزیت کو تسلیم کرتے ہیں تاہم انسانی سیاق وسباق میں وہ ایک نئے مذہب کی ضرورت پر بھی زور دیتے ہیں۔ مگر ٹائن بی نے اس حقیقت کو نظر انداز کیا کہ مذہب کی آفاقیت عصر حاضر میں معنویت رکھتی ہے۔ وہ جامدینا تی ڈھانچے، خاص طور سے یورپ کے مذہبی پس کو نظر انداز کر گئے، اسلامی ورثے کو دیکھیں تو یہ بات زیادہ واضح ہوتی ہر مذہب اپنی ایک مخصوص انسانیت کا ترجمان ہوتا ہے۔

اقبال نے اپنے فکری نظام میں قدیم مذاہب کی اہمیت اور معنویت کو بھی اجاگر کیا ہے اسلامی ورثہ اپنے ماضی کی تردید نہیں کر سکتا۔ تاریخ تہذیبوں کا تصادم اور ان کی یگانگت، ردوقبول کے عمل کے ذریعے پیش کرتی ہے۔ ہندوستانی پس منظر میں اقبال اس کی معنویت سے یکسر انکار نہیں کرتے۔ اسی وجہ سے فاسٹر کو یہ احساس ہوا کہ اقبال ایک ANTI INTELACTUAL RELIGIOUS SYNTHET کے علمبردار ہیں۔ فلسفیوں، جامد دینیاتی فکر کے رہنماؤں اور صوفیوں نے اپنے اپنے نقطۂ نظر سے مذہب کی تعبیر اور تشریح کی ہے۔ اقبال نے ایک بہت بڑے کینوس پر مذہب کی تصویر بناتی ہے جہاں فلسفہ، مذہب، شاعری د تی فکر، سائنسی منہاج کا ایک خوب صورت توازن ملتا ہے۔ وہ عقل کی مجبوریوں پر بھی روشنی ڈالتے ہیں، جس کی وجہ سے اسمتھ کو ابتداء میں ہونے کا گمان ہوا۔

اقبال نے سیکولرزم، سرمایہ داری، میوز قسطائیت، جمہوریت پر اپنے مخصوص انداز فکر کی ترجمانی کی ہے۔ مغربی استعماریت اور مادہ پرستی، ضمیر مغرب کا تاجرانہ انداز، ضمیر مشرق کے والہانہ انداز، اقبال کی تنقیدوں کا

نشانہ بنے ہیں۔ اقبال نے اسرارِ خودی میں انسان کی انفرادیت اور خودی پر زور دیا، اور رموزِ بیخودی میں فرد اور سماج کے رشتوں کا استحکام بتایا۔ فرد کو نظر انداز کئے بغیر، سماج سے ہم آہنگ ہونے کا یہ اندازِ فکر سوویت انسائیکلوپیڈیا کے مقالہ نگار کو ناقص محسوس ہوتا ہے۔ ضربِ کلیم عصرِ حاضر کے تناقضات کے خلاف اعلانِ جنگ ہے۔ گلشنِ رازِ جدید میں اقبال نے مابعد الطبیعاتی مسائل، انسان کا مقام، جبر اور قدر کے مسائل پر روشنی ڈالی ہے۔ ان کے پورے شعری سفر میں انسان کے صاحبِ اختیار ہونے پر زیادہ زور ہے۔

اقبال، آزاد، اروبندو، اور ٹیگور کے ہاں ہمیں مذہبی سرچشموں سے انسانیت کا پیغام ملتا ہے۔ اقبال کی مذہبی انسان دوستی اس جذبے کو صرف سیاسی خانوں میں مقید کرنا نہیں چاہتی۔ رادھا کرشنن نے یومِ اقبال کی ایک تقریب میں اقبال کے عقلی اور روحانی مذہب کے شدید احساس کو اپنے فکری ڈھانچے سے مماثلت بتائی ہے۔ ڈاکٹر عابد حسین کہتے ہیں کہ جدت پسندوں میں کوئی ایسا نہیں جو تہذیب کی بنا مذہب پر رکھتا ہو اس جدید طرزِ فکر کے سچے نمائندے اقبال ہیں۔ اقبال نے ٹیگور سے زیادہ آزاد خیالی سے کام لیا، اور تحقیقی سفر میں ایک فلسفی کے روپ میں سامنے آئے مگر عملی حیثیت سے تنقیدی فکر ان کا سرمایہ رہا۔ مذہب یقین کے بغیر کوئی معنی نہیں رکھتا۔ سائنس کی بے پناہ ترقی کے باوجود اس کے MYOPICUSIM نے اس کی اہمیت سے انکار کیا ہے۔ مختلف شعبوں اور علوم سے تعلق رکھنے والوں نے اپنی اپنی نظر سے اس کا احتساب کیا۔ کروچے مذہب کو اُٹھائی جی سے تعبیر کرتا ہے۔ سنتیانا کو یہ شاعری کی ایک صنف نظر آتی ہے۔ ڈرخیم اسے عمرانیات میں تلاش کرتا ہے۔ رسل کو اس کائنات میں ایسے شواہد ہی نظر نہیں آئے جن کی بنیاد پر کسی مطلق حقیقت کو تسلیم کیا جا سکے۔ مارکسی نقطۂ نظر نے افیون کی گولی قرار دیا حالانکہ مذہب کا اہم کام یہ ہے کہ وہ خوف اور حزن سے نجات دلائے۔ اقبال مذہب اور فلسفیانہ فکر کے درمیان خطِ فاصل کھینچتے ہیں۔ وہ مذہب کو صرف زندگی کی حقیقت پر غور کرنے کا نام نہیں دیتے بلکہ زندگی کی سطح کو بلند کرنے کے ایک مربوط و

مناسب عمرانی نظام" کی تشکیل کا سفر سمجھتے ہیں (ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر: ص۷۵)
وہ مذہب کی تاریخ پر روشنی ڈالتے ہوئے کہتے ہیں کہ دنیا میں سینکڑوں مذاہب پیدا ہوئے ان کا ارتقاء ہوا اور وہ مٹ بھی گئے۔ اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ انسان کے عقل کے نشو و نما کے ساتھ نئی ضروریات پیدا ہوتی ہیں جس کے لیے نئے علم کلام کی ضرورت محسوس کی جاتی ہے۔ انھوں نے اس حقیقت کی جانب واضح انداز میں بتایا کہ ان کی فارسی نظموں کا مقصد ایک جدید معاشرتی نظام کی تلاش ہے۔

(اقبال نامہ اول ـــ ص۴۷۲)

وہ ان مذاہب پر تنقید کرتے ہیں جن کے ہاں راہبانہ نظام پرورش پاتا رہا ہے، وہ مذہب اپنی معنویت نہیں رکھتا جس کا دنیا کی زندگی سے کوئی علاقہ نہیں مذہب اگر نجی معاملہ بن جاتا ہے تو اس کا اخلاقی نظام بھی ختم ہو جاتا ہے کیونکہ سیاسیات اور اخلاقیات سے عصر حاضر میں ایک نئی فضا نظر آتی ہے جہاں وہ عمرانی نظام پر زور دیتے ہیں، اس کو انقلاب کی آخری منزل قرار نہیں دیتے مذہب کی حقیقی پاکیزگی ہی سب سے بڑا انقلاب ہے

(اقبالنامہ دوم: ص۱۷)

اقبال کے تصور مذہب میں دین اور سیاست کی دوئی نہیں ہے۔ ان کے درمیان تفریق کو حقائق اسلامیہ کے خون سے تعبیر کرتے ہیں (اقبالنامہ حصہ دوم)
وہ مذہب کو افراد اور مملکتوں کی زندگی میں اہم طاقت تصور کرتے ہیں وہ تعلیم کو لادینی بنا دینے کے مخالف ہیں۔ انھیں یورپ کے تعلیمی نظام پر اس نقطہ نظر سے تشویش تھی۔ اقبال نے روح اور مادہ کی تفریق کو بھی اسلام سے متصادم بتایا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ یورپ میں مسیحیت ایک رہبانی نظام کی حیثیت سے متعارف تھی جو بعد میں ایک وسیع کلیسائی تنظیم میں ڈھل گئی۔ لوتھر کا احتجاج اس تنظیم کے خلاف تھا کیونکہ اس طرح کے نظامِ سیاست کو مسیحیت میں کوئی جگہ نہ تھی۔ اسی لیے وہ لوتھر کے احتجاج کو حق بہ جانب قرار دیتے ہیں اقبال رسول اکرم کے مذہبی واردات کی نوعیت پر قرآن کے حوالے سے کہتے ہیں کہ یہ مسیحیت سے مختلف ہے کیونکہ یہ انفرادی واردات نہیں بلکہ ایک عمرانی نظام کی تشکیل ہے۔ اور اس سے ایک ایسے نظام سیاست

کی بھی بنیاد پڑی جہاں قانونی تصورات کی کارفرمائی ہے۔ لیکن اس کی عمرانی اہمیت کو اس بنیاد پر نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ اس کا ماخذ وحی و الہام ہے۔ اسلام ایک اخلاقی نصب العین اور ایک طرح کی عمرانی ہیئت ہے۔ (شاملو، ص ۳۰)

اقبال وطن کی محبت کو ایک فطری جذبہ قرار دیتے ہیں۔ انسان کی اخلاقی زندگی میں وہ نیکی کا درجہ رکھتی ہے۔ نسل اور حدود ملک کی بناء پر اقوام کی تنظیم حیات اجتماعی کی ترقی کے لیے ایک عارضی پہلو ہو تو انھیں اس پر اعتراض نہیں جغرافیائی اصطلاح کے لحاظ سے یہ اسلامی اصولوں سے متصادم نہیں۔ لیکن نسل اور ملک کی حد بندیاں "انسانی قوت کا مظہر اتم" تصور کر لی جائیں تو یہ خطرناک ہیں۔

(اقبال نامہ اول: ص ۴۶۹)

وہ اس پس منظر میں مسلم مملکتوں کو اپنی اپنی خودی میں عارضی طور پر ڈوب کر ایک مضبوط توانا جمہوریتوں کا خاندان بننے پر زور دیتے ہیں۔ ہم اس حقیقت کو فراموش کر جاتے ہیں کہ فرقہ پرستی اور فرقہ پروری کے درمیان بنیادی فرق ہے۔ اقبال کی عملی زندگی فرقہ پرستی کی کوئی مثال پیش نہیں کرتی۔ فرقہ پروری انسانی، اخلاقی اور تہذیبی نقطہ نظر سے کوئی برائی نہیں ہے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اقبال نے ایک علیحدہ مملکت کے تصور کو کیوں پیش کیا۔ کیا یہ آفاقی جذبے کی نفی نہیں ہے۔ اس سلسلے میں یہ بات عرض کر دی جائے کہ اقبال کا تصور کسی ایک نقطہ پر نہیں رہا۔ ایک لمحہ وہ بھی تھا جب انھوں نے کہا "I AM NOT PROTOGONIST TO PAKISTAN"

ایک ذہین مفکر کو اپنے عہد اور ماحول پر تنقیدی نظر ڈالتے ہوئے بے شمار مسائل کا سامنا کرنا پڑتا ہے وہ ایک چیلنج بھی بن سکتا ہے اور مختلف دباؤ اور اثرات کے تحت نظریات میں تبدیلی بھی کرنی پڑتی ہے۔ اقبال نے اس بات کو ترجیح دی کہ تہذیبوں کا مشترک سفر جاری رہے۔ لیکن تاریخی حقائق کی تلخیوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے وہ اس پر تردد کا اظہار کرتے ہیں۔ اقبال کی مذہبی فکر اس طرح ایک ہمہ جہتی سیکولر سماج کے لیے اپنی معنویت نہیں کھو دیتی۔

جاوید نامہ اقبال کا (   ) ہے، اقبال کی فکر

وسیع تر انسانی تاریخ کے تناظر میں دیکھی جا سکتی ہے۔ جاوید نامہ میں ماضی کی پرچھائیاں حال کی المناکیاں، مستقبل کے خاکے ملتے ہیں۔ سیاسی، سماجی، تہذیبی مسائل ہیں، پیغمبروں کی کائنات ہے۔ روح اور جسم کا سفر ہے۔ ڈیوائن کامیڈی اور جاوید نامہ کا بنیادی فرق یہ ہے کہ ڈانٹے نے ایک مخصوص مذہبی تجربے کو اپنے نجی تصورات کی روشنی میں دیکھا، جب کہ اقبال کا ہیومانزم جاوید نامہ میں نمایاں حیثیت سے ہمارے سامنے آتا ہے۔ اقبال کا مذہبی تصور ایک انقلابی انداز کا ہے۔ اس میں مشرقی فکر کا عرفان اور مغربی فلسفوں کی عقلیت کا ایک امتزاج ملتا ہے۔ اقبال کا ماورائی حلقۂ انسانیت تاریخی عمل کی کسوٹی پر مذہبی تجربے کو دیکھتا ہے اور ان کا تصور وقت، روحانی تجربے اور تاریخ میں ایک فعال ارتباط پیدا کرتا ہے۔ جاوید نامے میں ہمیں مختلف تہذیبوں کا ایک MOSAIC ملتا ہے۔ تاریخ علم اور عرفان کا سرچشمہ نظر آتی ہے۔

مذاہب کا معروضی تقابلی مطالعہ انسانی فکر کو محدود تناظر سے نجات دلاتا ہے۔ تاہم اس حقیقت سے بھی آنکھیں نہیں چرانا چاہیے کہ ایسی کوئی کوشش جو مختلف مذاہب کی پست قدروں کو لاکر کسی ایک نئے مذہب کو جنم دینے کا سبب بنے وہ ایک مضحکہ خیز حرکت بن جاتی ہے اکبر کا دینِ الٰہی بھی ایک ایسی بھیانک مضحکہ خیز غلطی ہے۔ مختلف مذاہب کی اپنی اپنی صداقت کے باوجود روحانی تجربوں کی انفرادیت اس کے اپنے سیاق و سباق اور مخصوص مزاج کی روشنی میں مناسب فضا محسوس کرتی ہے۔

برصغیر میں اقبال اور آزاد دو بڑی اہم قدآور شخصیتیں ہیں۔ یہ شخصیتیں مسلمانوں کے لیے قدرت کا عطیہ ہیں۔ سیاسی حالات، محبت اور نفرت کے جذبوں نے ان دونوں شخصیتوں کو غلط تناظر میں دیکھا۔ مسلمانوں نے محبت کے عالم میں اقبال کو وہ مقام ضرور عطا کیا جس کے وہ بجا طور پر مستحق تھے، تاہم ایک عالمی ورثے کو انھوں نے اپنی ہی متاع سمجھ کر اس کے پیغام کو محدود کیا۔ حالیہ عرصہ میں اقبال کی اس آفاقی جہت کو آگے بڑھانے کے سلسلے میں کام ہوا ہے ورنہ

انھیں مسلمانوں کے شاعر بنا کر المناک صورتِ حال کو جنم دیا تھا۔ ایک طرف مسلمانوں کا یہ وفورِ جذبات سے قدر شناسی کا مسئلہ تھا تو دوسری طرف بعض طبقوں کا بڑا حصّہ انھیں تنگ نظر فرقہ پرست دائرے میں دیکھتا رہا، اِسی لیے آزاد ہندوستان میں ایک عرصہ تک اقبال کی جلا وطنی، کا خاموش اعلان تھا اب حالات بدلے ہیں ہندوستان میں اقبال پر نئے سرے سے سوچا جا رہا ہے، سرکاری اور غیر سرکاری تقاریب میں ان کی شاعری اب شریک ہے۔ ان کا آفاقی پیام ساری دنیا کے لیے ایک انمول خزانہ ہے!

۵۵

ایرینا میکسیمنکوف

روس میں اقبال کا مطالعہ اور تراجم

صدرِ محترم ! معزز خواتین و حضرات !

مجھے اس بات کی بےحد خوشی ہے کہ مجھے اس سیمینار میں بلایا گیا. آپ جیسے بڑے اسکالروں نے مجھے یہاں بلا کر مجھے بڑی عزت بخشی. اور نہ صرف یہ بلکہ مجھے یہاں کچھ بولنے کا بھی آپ سے مخاطب ہونے کا موقع دیا گیا. جسے میں اپنے لیے نہ صرف خوشی بلکہ بڑی عزت کی بات سمجھتی ہوں. اس کے لیے میں آپ سب کی تہہ دل سے بہت شکر گزار ہوں.

برصغیر جنوبی ایشیاء کی تاریخ اور ثقافت میں اقبال کا ایک خاص اور اُونچا مقام ہے، جس میں شاید کسی کو بھی کوئی شک نہیں ہے اور نہ ہو ہی نہیں سکتا. غالب کے بعد اقبال اردو شاعری کے آسمان پر ایک چمکتا ہوا ستارہ ہے. وہ بڑے شاعر سیاست داں اور فلسفی بھی تھے اُنھوں نے اپنے ملک، اپنے معاشرے کی روحانی زندگی، اور اس کے تضاد کو بھی سمجھنے کی کوشش کی. اپنی شاعری میں اُنھوں نے عوام کی اُمیدوں اور آرزوؤں کا اظہار کیا. ابھی تک اقبال کے نظریات پر کچھ بحث ہو رہی ہے. میرے خیال میں اقبال کے جو بھی کچھ تضاد تھے، ان کی وجہ سے ان کی عظمت کچھ بھی کم نہیں ہوئی اور یہ تضاد معاشرے کے تضاد ہیں جس کی ترجمانی اُنھوں نے اپنی شاعری میں کی. لیکن بے شک و شبہ اقبال نے برصغیر کی سیاسی بیداری میں بہت بڑا رول ادا کیا. اُنھوں نے اپنے ملک کے کئی اعلیٰ دماغوں کو متاثر کیا اور اس کی تاریخ اور سماجی اور ثقافتی زندگی پر بہت گہرے اثرات ڈالے. اپنی

نظم "پرندے کی فریاد" میں شاعر نے کہا:

"گانا اسے سمجھ کر خوش ہوں نہ سننے والے دکھے ہوئے دلوں کی فریاد یہ صدا ہے، آزاد مجھ کو کردے او قید کرنے والے۔ میں بے زباں ہوں قیدی تو چھوڑ کر دعا لے"۔ بجا طور پر اقبال کو ہندوستان میں نوآبادی کے خلاف آزادی کی خاطر جدوجہد کے زمانے کا ایک سب سے بڑا شاعر سمجھا جاتا ہے۔ ان برسوں میں سارے ہندوستان میں جگہ جگہ ان کے گیت اور نظمیں گائے جاتے تھے۔ اور ان کی نظمیں نہ صرف ہندوستانی شاعری بلکہ عالمی شاعری کے خزانے کا ایک اہم جزو بن گئیں۔ وہ ہندوستان سے باہر بھی بہت ہی مشہور ہیں۔ سارے ایشیا کے عوام ان کی یاد کو خراج عقیدت پیش کرتے ہیں اور میرے وطن سوویت یونین کے عوام بھی ان کی شاعری سے اچھی طرح واقف ہیں۔

اب میں آپ کو یہ بات بتانا چاہتی ہوں، کہ میرے وطن میں ان پر اور ان کی شاعری پر کیا کام ہو رہا ہے۔

اقبال کے کلام کا روسی ترجمہ اپنی الگ تاریخ رکھتا ہے۔ ان کی شاعری کا پہلا مجموعہ روسی ترجمہ میں ۱۹۶۴ء میں شائع کیا گیا۔ اس کا نام "بانگ درا" ہے۔ اس میں اقبال کے چار مجموعوں کا انتخاب شامل تھا۔ اور ۱۹۸۱ء میں ان کی "منتخب شاعری" دوسری بار شائع ہوئی۔ اس کتاب میں ان کا فارسی کلام بھی شامل ہیں۔ اس مجموعہ میں یہ کوشش کی گئی کہ اقبال کی مختلف تخلیقی سرگرمیوں کے مختلف ادوار کو سمیٹ لیا جائے، نیز ان کے شعری مجموعوں سے ایسی شاعری کا انتخاب کیا جائے، جو ان کی مختلف طرح کی شاعری کی نمائندگی کرے۔ آپ یقین مانیے کہ اردو سے روسی میں اقبال جیسے شاعر کی نظموں کا ترجمہ کرنا کوئی آسان کام تو نہیں ہے۔ اس کام میں کئی بہترین سوویت ترجمانوں نے حصہ لیا، جنھوں نے اقبال کی نظموں کو روسی لباس پہنایا۔

جہاں تک سوویت یونین میں اقبال کی حیات اور کارناموں کے مطالعہ کا تعلق ہے، تو اس سلسلے میں سب سے پہلے مشہور سوویت عالم ناتالیا پری گارینا کے مضامین اور کتابیں قابل توجہ ہیں، جن کی اشاعت سوویت "ثقافتی زندگی" کا

ایک اہم واقعہ ہے ۔ ان کتابوں کے نام "اقبال کی شاعری" اور "اقبال کی شعریات" ہیں اور وہ ۱۹۷۲ء اور ۱۹۷۸ء میں نکلیں ۔ آج کل ہندوستانی شاعری کے ایک نئے مجموعے کی تیاریاں ہو رہی ہیں جس میں اقبال کے کلام بھی شامل ہوں گے ۔

محترم دوستو آخر میں میں صرف یہ کہنا چاہتی ہوں کہ اقبال کے بارے میں ہر نیا مضمون، اور ان کی نظموں کا ہر نیا ترجمہ نہ صرف سوویت لوگوں کو اس عظیم شاعر کی تخلیقات سے قریب تر لاتا ہے، بلکہ ہمارے عوام کے دوستانہ تہذیبی رشتہ کو بھی مزید مستحکم بنا دیتا ہے ۔

□ □