مطالعۂ اقبال

منتخبہ مقالاتِ مجلہ اقبال

مرتبہ

گوہر نوشاہی

بزمِ اقبال

۲۔ کلب روڈ لاہور

مطالعۂ اقبال

منتخبہ مقالاتِ مجلۂ اقبال

گوہر نوشاہی

بزمِ اقبال

۲۔ کلب روڈ لاہور

جملہ حقوق محفوظ

طبع دوم : مئی ۱۹۸۳ء

تعداد : ۱۱۰۰

ناشر : احمد ندیم قاسمی
اعزازی سیکریٹری بزمِ اقبال ، لاہور

مطبع : مکتبہ جدید پریس ، شارع فاطمہ جناح ، لاہور

طابع : رشید احمد چودھری

قیمت : ۴۵ روپے

مرحوم سید امتیاز علی تاج کے نام

جنھوں نے

کئی سال تک بزمِ اقبال کی

بے لوث خدمت انجام دی

فہرستِ مضامین

پیش لفظ ، از ڈاکٹر محمد جہانگیر خاں - - - - - - - - - - ۳

دیباچہ ، از مرتب - - - - - - - - - - - - ۵

تعارف نامہ ، از مرتب - - - - - - - - - - - - ۷

سوانح :

۱- اقبال کے بعض حالات — غلام بھیک نیرنگ - - ۱۹

۲- اقبال اورینٹل کالج میں — ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار ۲۷

مباحث :

۳- اقبال اور عبدالرحمٰن الداخل — ڈاکٹر سید محمد یوسف - ۶۱

۴- اقبال اور سید سلیمان ندوی — ڈاکٹر عبداللہ چغتائی - ۶۷

۵- اقبال اور فوق — محمد عبداللہ قریشی - - ۸۵

۶- اقبال اور حیدر آباد دکن — سید عبدالواحد - - ۱۱۱

۷- اقبال اور کشمیر — محمد عبداللہ قریشی - - ۱۱۹

تنقید :

۸- اقبال کا پیغام — عبدالوہاب عزام - - ۱۵۵

۹- اقبال کی شاعری میں عشق کا مفہوم — خلیفہ عبدالحکیم - - ۱۶۰

۱۰- اقبال کا نظریۂ خودی — حکیم احمد شجاع - - ۲۰۹

۱۱- اقبال اور مسئلۂ جبر و قدر — ڈاکٹر رضی الدین صدیقی ۲۲۵

۱۲- فکرِ اقبال — مسئلۂ اجتہاد — بشیر احمد ڈار - - ۲۵۱

۱۳- اقبال اور آرٹ — محمد فرمان - - - ۲۷۱

۱۴- اقبال شعرائے فارسی کی صف میں — ڈاکٹر سید عبداللہ - - ۳۱۰

۱۵- اقبال کی نظموں میں رنگِ تغزّل — پروفیسر سید وقار عظیم - ۳۵۲

۱۶- اقبال کی عظیم نثر — پروفیسر محمد عثمان - - ۳۸۷

۱۷- تبصرہ بر 'اسرارِ خودی' — مرزا سلطان احمد - - ۴۱۴

۱۸- کلیاتِ اقبال کی سرگزشت — سید عبدالواحد - - ۴۵۳

نوادر :

۱۹- اقبال کے دو خطوط — رحمان لطیف - - - ۴۷۱

☆ ☆ ☆

صاحب طرز نثر نگار اور شاعر ابن انشاء مرحوم
کی یاد میں یہ کتاب انجمن ترقی اردو ھند
کی لائبریری کو پیش کی جاتی ہے م

پیش لفظ

گذشتہ ربع صدی میں اقبال کے سوانح اور افکار پر جو اشاعتی کام ہوا ہے، بزمِ اقبال کا سہ ماہی مجلہ 'اقبال' اس میں خاص اہمیت کا حامل ہے۔ 'اقبال' کا پہلا شمارہ ۱۹۵۲ء میں شایع ہوا تھا۔

اس مجلے کے سال میں دو شمارے انگریزی اور دو اردو میں شایع ہوتے ہیں اور پاکستان کے علاوہ بیرونی ممالک میں بھی، جہاں اقبالیات کے شائقین یا مشرقی علوم میں دلچسپی رکھنے والے موجود ہیں، یہ بڑی دلچسپی سے پڑھا جاتا ہے۔ اس مجلے میں اقبال کی زندگی اور افکار کے علاوہ اُن موضوعات پر بھی تحقیقی اور علمی مقالات شایع ہوتے ہیں، جن سے علامہ اقبال کو دلچسپی تھی یا جن کا مطالعہ فکرِ اقبال کو سمجھنے میں قارئین کی معاونت کرتا ہے۔ اس اعتبار سے اس مجلے کا بنیادی مقصد اقبال اور اس کے فکر و فن کا مطالعہ ہے۔

زیرِ نظر مجموعے 'مطالعہ' اقبال' میں اُن مقالات کا انتخاب ہے جو ۱۹۵۲ء سے ۱۹۷۰ء تک علامہ اقبال کی حیات اور افکار کے موضوع پر مجلہ 'اقبال' میں شائع ہوتے رہے ہیں۔ یہ مجموعہ مجلہ 'اقبال' کے مدیرِ معاون اور اردو کے نوجوان ادیب گوہر نوشاہی صاحب نے مرتّب کیا ہے۔ کتاب کو چار حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے؛ پہلے حصے میں اقبال کے سوانح پر تحقیقی مقالات ہیں، دوسرے حصے میں اقبال کی زندگی کے چند خاص پہلوؤں کا مطالعہ ہے جسے 'مباحث' کا نام دیا گیا ہے، تیسرے حصے میں اقبال کے فکر و فن اور فلسفہ و شعر پر تنقیدی مقالات ہیں اور چوتھے حصے میں اقبال کے دو اہم اور غیر مدون خطوط شامل ہیں۔

'مطالعہ' اقبال' میں شامل مقالات کی اہمیت کے متعلق نہ صرف یہ کہا

جا سکتا ہے کہ یہ گزشتہ اٹھارہ برس میں مجلہ 'اقبال' میں شایع ہونے والے مقالات کا بہترین انتخاب ہے بلکہ یہ بات بھی بڑے وثوق سے کہی جا سکتی ہے کہ گزشتہ ربع صدی میں اقبالیات کے موضوع پر جو تحقیقی اور علمی کام مقالات کی صورت میں ہوا ہے ، یہ انتخاب اس کی کماحقہ نمائندگی کرتا ہے ۔ مجھے امید ہے یہ کتاب اقبالیات کے مطالعے میں اہم کردار ادا کرے گی ۔

محمد جہانگیر خاں
سیکرٹری بزمِ اقبال

دیباچہ

سہ ماہی مجلہ 'اقبال' جولائی ۱۹۵۲ء سے شایع ہو رہا ہے۔ اس کے اجرا کا مقصد، جو ہر شمارے کے اندر درج ہوتا ہے، حسب ذیل ہے:

''اقبال کی زندگی، شاعری، افکار اور علوم و فنون کے اُن شعبوں کا تحقیقی مطالعہ جن سے انھیں گھری دلچسپی تھی؛ مثلاً اسلامیات، فلسفہ، تاریخ، عمرانیات، مذہب، ادب، فن وغیرہ۔''

اس اعتبار سے مجلہ 'اقبال' کے اجرا کی بنیادی غرض و غایت علامہ اقبال کی شخصیت اور فکر و فن کا مطالعہ ہے۔

'اقبال' میں اب تک جس قدر مقالات شائع ہوئے ہیں، ادبی لحاظ سے انھیں تین حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے:

(۱) علامہ اقبال کی شخصیت اور سوانح پر تحقیقی مقالات۔
(۲) علامہ اقبال کے فلسفہ و شعر پر تنقیدی مضامین۔
(۳) علامہ کی شخصیت کے بارے میں ان کے معاصرین اور دوستوں کے تاثرات۔

مجلہ 'اقبال' کے سال بھر میں چار شمارے — دو انگریزی اور دو اردو میں — شائع ہوتے ہیں۔

'مطالعۂ اقبال' علامہ اقبال کی شخصیت اور فن پر اُن مقالات کا انتخاب ہے جو ۱۹۵۲ء سے ۱۹۷۰ء تک مجلہ مذکور کے اردو شماروں میں شائع ہوتے رہے۔ اس انتخاب کی اشاعت کا فیصلہ بزمِ اقبال کے اجلاس منعقدہ ۸۔ اگست ۱۹۷۰ء میں کیا گیا تھا۔

مقالات کا انتخاب کرتے ہوئے دو باتیں بالخصوص میرے پیش نظر رہیں؛ اول یہ کہ اس میں صرف ایسے مقالات شامل ہوں جنھیں اقبالیات کے تحقیقی اور تنقیدی مطالعے میں اہم کڑیوں کا درجہ حاصل ہے۔ دوم یہ کہ ان مقالات میں

صحیح مصادر اور قابل اعتماد حوالوں کو پیش نظر رکھا گیا ہو اور محض شخصی یا تاثراتی نقطۂ نظر سے موضوعات زیر بحث نہ لائے گئے ہوں۔

میں نے اقبالیات کے مختلف پہلوؤں کا احاطہ کرتے ہوئے، اس انتخاب میں قارئین کے ذوق کو پوری طرح مدنظر رکھا ہے اور مجھے یقین ہے کہ اقبال کی حیات و شاعری کے مطالعے میں یہ کتاب سودمند ثابت ہوگی۔

کتاب کے آغاز میں ''تعارف نامہ'' کے تحت مقالہ نگاروں کے مختصر سوانح درج کیے گئے ہیں۔ ان میں سے بیشتر اُن گرامی ناموں یا تفصیلی خاکوں سے ماخوذ ہیں جو مقالہ نگار حضرات نے میری درخواست پر ارسال فرمائے۔ میں اس نوازش کے لیے ان کا احسان مند ہوں۔

آخر میں سید نذیر نیازی صاحب کا شکریہ ادا کرنا بھی مجھ پر واجب ہے کہ انہوں نے تمام مسودے کو ایک نظر ملاحظہ فرما کر مجھے اپنے قیمتی مشورے عطا فرمائے۔

اپریل ۱۹۷۱ء

گوہر نوشاہی
سانده روڈ، لاہور

تعارف نامہ

غلام بھیک نیرنگ :

ضلع انبالہ کے رہنے والے تھے - تعلیم گورنمنٹ کالج لاہور میں حاصل کی - زمانہ طالب علمی سے لاہور کی علمی ، ادبی اور قومی تحریکوں کے سرگرم رکن تھے - علامہ اقبال سے ان کی رفاقت لاہور کے قدیم مشاعروں سے لے کر علامہ صاحب کی وفات تک رہی - بہت اچھے شاعر اور ادیب تھے - ۱۹۰۹ء سے ۱۹۲۰ء تک انبالے میں سرکاری وکیل رہے - آزادی کے بعد لاہور میں مستقل سکونت اختیار کی اور یہیں ۱۶ - اکتوبر ۱۹۵۲ء کی رات کو فوت ہوئے -
(عبداللہ قریشی : مکاتیب اقبال بنام گرامی ، ص ۲۲۶ نیز دیکھیے نقوش لاہورنمبر ، ص ۹۵۱)

ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار :

۱۹۲۴ء میں مشرقی پنجاب کے قدیم علمی مرکز بٹالہ میں پیدا ہوئے - تعلیم بٹالہ ، امرتسر اور لاہور میں حاصل کی - ۱۹۵۹ء سے پنجاب یونیورسٹی میں بحیثیت استاد شعبۂ اردو کام کر رہے ہیں - ڈاکٹر صاحب کا شمار اردو کے اہم محققین میں ہوتا ہے -

ڈاکٹر سید محمد یوسف :

پروفیسر عربی کراچی یونیورسٹی ، سابق صدر شعبۂ عربی سیلون یونیورسٹی - استاد شعبۂ اردو و انڈو مسلم ہسٹری ادارۃ السنہ شرقیہ فواد یونیورسٹی قاہرہ - استاد شعبۂ عربی مسلم یونیورسٹی علی گڑھ - ڈاکٹر صاحب کے بے شمار علمی کارنامے منظر عام پر آ چکے ہیں -

ڈاکٹر عبداللہ چغتائی :

نومبر ۱۸۹۶ء میں پیدا ہوئے - والد صاحب معمار تھے - ۱۹۲۱ء میں ڈاکٹر صاحب کی ملاقات اردو ادب کے معروف محقق حافظ محمود شیرانی صاحب مرحوم سے ہوئی ، انھوں نے علمی تحقیق کا شوق دلایا - ۱۹۲۴ء میں پہلا مقالہ ''ہمایوں'' میں شائع ہوا ، جسے اہل علم نے بے حد پسند کیا - پیرس سے فنون اسلامی میں ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کی - لدھیانہ ، بمبئی ، پونہ لاہور وغیرہ میں ملازمت کی - بمبئی میں ۹ سال گزارے - اس جگہ جو علمی کام کیا ، اس کو استناد کی حیثیت حاصل ہے - آج کل اسلامی ثقافت اور تاریخ پر کام کر رہے ہیں -

محمد عبداللہ قریشی :

۱۹۰۵ء میں لاہور کے ایک معزز گھرانے میں پیدا ہوئے - ۱۹۲۲ء میں میٹرک کا امتحان پاس کر کے ریلوے میں کلرک کی حیثیت سے ملازم ہوئے اور اڑتیس سال ملازمت کرتے رہے - دفتری ذمہ داریوں کے ساتھ ساتھ مطالعے کا شوق بھی رہا - چنانچہ ملازمت کے دوران میں بی - اے پاس کیا - متعدد علمی جرائد میں آپ کے تحقیقی مقالات اور اقبالیات پر معیاری تصانیف کے سبب قریشی صاحب کی شخصیت کو ادبی حلقوں میں خاص اہمیت حاصل ہے - ان دنوں ادارۂ 'فنون' میں ادبی معاون کی حیثیت سے کام کر رہے ہیں -

سید عبدالواحد معینی :

۲۰ - جنوری ۱۸۹۸ء کو اجمیر (بھارت) میں پیدا ہوئے - حضرت خواجہ معین الدینؒ اجمیری کی درگاہ سے ملحقہ مدرسے میں تعلیم کا آغاز ہوا اور حافظ محمد بخش اجمیری کے زیر سایہ ابتدائی تعلیم حاصل کی - اس کے بعد مقامی ہائی سکول اور مقامی گورنمنٹ کالج سے تعلیم حاصل کر کے ۱۹۱۹ء میں بی - ایس سی کا امتحان پاس کیا - بعد ازاں علی گڑھ چلے گئے اور ۱۹۲۰ء میں حکومت کے وظیفے پر آکسفورڈ میں داخل ہو گئے جہاں سے ۱۹۲۲ء میں بی - اے اور ۱۹۳۸ء میں ایم - اے کیا - ۱۸ سال انگلستان میں رہے - ہندوستان واپس آکر ۱۹۴۲ء میں محکمۂ جنگلات میں ملازمت اختیار کی اور

۱۹۴۷ع میں حیدر آباد دکن میں اسی محکمے کے مختلف عہدوں پر متعین رہے - ۱۹۴۸ع میں پاکستان آئے اور اسی سال اقبال سوسائٹی کراچی کے سیکرٹری منتخب ہوئے - اقبال کی سوانح اور فن پر آپ کی بلند پایہ تصانیف اور تحقیقی و تنقیدی مقالات شائع ہو چکے ہیں - مجلس اقبال کے کئی سال تک نائب صدر رہے - سید صاحب ان دنوں اقبال اکیڈیمی کراچی کے چیئرمین اور کراچی میں ہی سکونت پذیر ہیں -

عبدالوہاب عزام :

۱۸۹۴ع میں مصر میں پیدا ہوئے ، جہاں ان کے آباء و اجداد لیبیا سے آ کر آباد ہو گئے تھے - جامعۂ مصریہ سے سند فضیلت حاصل کرنے کے بعد لندن کے مصری سفارت خانے میں سیکرٹری مقرر ہوئے - اس دوران میں لندن یونیورسٹی سے فارسی زبان و ادب میں ڈی لٹ کی ڈگری حاصل کی - پھر قاہرہ کے جامعۂ فواد اول میں علوم مشرقیہ کے استاد ہو گئے - یہیں سے فردوسی پر ڈاکٹریٹ حاصل کی - اس کے بعد قاہرہ یونیورسٹی میں شعبۂ ادبیات کے سربراہ مقرر ہوئے - انھی ایام میں ترکی کے شاعر محمد عاکف کی معیت میں علامہ اقبال کے کلام کا مطالعہ کیا - سعودی عرب اور پاکستان میں مصر کی طرف سے سفیر بھی رہے اور جامعۂ ریاض کے وائس چانسلر بھی تھے - ۱۹۵۹ع میں حرکت قلب بند ہو جانے سے فوت ہوئے - (ظہور احمد اظہر ، اقبال ، شمارہ اپریل ۱۹۷۰ع) -

خلیفہ عبدالحکیم :

۱۲ - جولائی ۱۸۹۴ع کو لاہور میں پیدا ہوئے - ۱۹۱۱ع میں اسلامیہ ہائی سکول شیرانوالہ دروازہ لاہور سے میٹرک پاس کیا - اس کے بعد ایف - سی - کالج لاہور میں داخل ہوئے لیکن چند ماہ بعد یہ کالج چھوڑ کر علی گڑھ چلے گئے اور ۱۹۱۳ع میں الہ آباد یونیورسٹی سے ایف - اے کیا - ۱۹۱۵ع میں بی - اے اور ۱۹۱۷ع میں ایم - اے کی ڈگری دہلی یونیورسٹی سے حاصل کی اور یونیورسٹی بھر میں اول آئے - اسی سال لاہور کے لاء کالج میں داخل ہوئے اور ایل - ایل - بی کی سند حاصل کی ، لیکن وکالت کا پیشہ کبھی اختیار نہ کیا - اگست ۱۹۱۹ع

میں علامہ اقبال کی سفارش پر عثمانیہ یونیورسٹی حیدر آباد (دکن) میں فلسفے کے اسسٹنٹ پروفیسر مقرر ہوئے - ۱۹۲۲ء میں پی ایچ ڈی کی ڈگری حاصل کرنے کے لیے یورپ گئے اور ۱۹۲۵ء میں ہائیڈل برگ یونیورسٹی سے مذکورہ ڈگری لے کر واپس عثمانیہ یونیورسٹی حیدر آباد میں آ گئے اور صدر شعبہ فلسفہ کے منصب پر فائز ہوئے - ۱۹۴۳ء میں امر سنگھ کالج سری نگر کے پرنسپل مقرر ہو کر کشمیر چلے گئے جہاں بعد میں انہوں نے ناظمِ تعلیمات کا عہدہ بھی حاصل کیا - ۱۹۴۷ء میں مستعفی ہو کر واپس حیدر آباد آ گئے ، اس مرتبہ عثمانیہ یونیورسٹی میں انھیں ڈین آف آرٹس فیکلٹی مقرر کیا گیا - ۱۹۴۹ء میں حیدر آباد سے سبکدوش ہو کر پاکستان آ گئے اور لاہور میں مستقل سکونت اختیار کی - ۱۹۵۰ء میں جب حکومت پنجاب نے لاہور میں ادارۂ ثقافت اسلامیہ قائم کیا تو خلیفہ صاحب اس کے ڈائرکٹر مقرر ہوئے - ۳۰ - جنوری ۱۹۵۹ء کو حرکت قلب بند ہونے کے سبب کراچی میں وفات پائی اور ۳۱ - جنوری ۱۹۵۹ء کو لاہور میں لا کر دفن کیے گئے -

[ممتاز اختر مرزا : ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم (تحقیقی مقالہ)
باب اول ، مخزونہ پنجاب یونیورسٹی لائبریری ، لاہور]

حکیم احمد شجاع :

۱۸۹۳ء میں لاہور کے محلے ''بازار حکیماں'' میں پیدا ہوئے - میٹرک کا امتحان سنٹرل ماڈل ہائی سکول لاہور سے پاس کیا - علی گڑھ کالج سے بی - اے اور میرٹھ کالج سے ایل - ایل - بی کی ڈگری حاصل کی - فارغ التحصیل ہو کر حیدر آباد (دکن) چلے گئے اور نظام کی سرکار میں اچھے عہدے پر فائز ہوئے - ایک سال بعد خرابیِ صحت کی بنا پر لاہور آ گئے - یہاں آ کر مشہور ادبی جریدہ 'ہزار داستان' اور بچوں کے لیے ایک رسالہ ''نونہال'' جاری کیا - ۱۹۲۱ء میں پنجاب لیجسلیٹو کونسل میں مترجم مقرر ہوئے - ۱۹۳۷ء میں پنجاب لیجسلیٹو اسمبلی کے ڈپٹی سیکرٹری ہوئے اور ۱۹۵۸ء میں مغربی پاکستان صوبائی اسمبلی کے سیکرٹری کی حیثیت سے ملازمت سے سبکدوش ہوئے - ۱۹۵۰ء میں مجلسِ زبانِ دفتری کا قیام عمل میں آیا تو حکیم صاحب اس کے سیکرٹری مقرر ہوئے ، یہ تعلق تادم آخر قائم رہا - ۴ - جنوری ۱۹۶۹ء کو صبح کی ۷۶ برس کی عمر میں فوت ہوئے - دو

ڈرامے ، ایک خود نوشت سوانح عمری اور متعدد علمی و ادبی مقالات یادگار ہیں ۔ حکیم صاحب بہت اچھے شاعر بھی تھے اور ''ساحر'' تخلص کرتے تھے ۔ کلام ''خون بہا'' میں شامل ہے ۔

ڈاکٹر رضی الدین صدیقی :

حیدر آباد دکن کے رہنے والے ہیں ۔ ۱۹۲۱ء میں میٹرک ، ۱۹۲۳ء میں ایف ۔ اے اور ۱۹۲۵ء میں حیدر آباد دکن یونیورسٹی سے بی ۔ اے کیا ۔ ۱۹۲۸ء میں کیمبرج سے ریاضی میں ٹرائی پاس اور ۱۹۳۱ء میں جرمنی سے پی ایچ ڈی کی ڈگری حاصل کی ۔ ۱۹۳۱ء سے ۱۹۵۰ء تک عثمانیہ یونیورسٹی حیدر آباد (بھارت) میں پروفیسر ریاضی ، ڈائرکٹر آف ریسرچ اور وائس چانسلر کے عہدوں پر فائز رہے ۔ ۱۹۵۰ء سے ۱۹۵۸ء تک پشاور یونیورسٹی (پاکستان) میں ڈائرکٹر آف ریسرچ اور وائس چانسلر کی حیثیت سے کام کیا ۔ ۱۹۵۹ء سے ۱۹۶۴ء تک سندھ یونیورسٹی کے وائس چانسلر رہے اور ۱۹۶۴ء سے اب تک اسلام آباد یونیورسٹی کے وائس چانسلر ہیں ۔ سات کتابیں اور دس سے زاید علمی اور تحقیقی مقالات شائع ہو چکے ہیں ۔

پروفیسر محمد فرمان :

۱۷ ۔ اکتوبر ۱۹۲۴ء ، بروز جمعہ ضلع ہزارہ کے ایک قصبے ''غازی'' میں پیدا ہوئے ۔ ۱۹۴۲ء میں میٹرک پاس کیا ۔ ۱۹۴۵ء میں منشی فاضل اور ۱۹۴۸ء میں بی ۔ اے کرنے کے بعد اسلامیہ کالج لاہور میں ایم ۔ اے اُردو میں داخلہ لیا ۔ ۱۹۵۱ء سے زمیندارہ کالج گجرات میں اُردو ادبیات کے اُستاد اور ۲۲ ۔ نومبر ۱۹۶۹ء سے اسی کالج میں بحیثیت پرنسپل فرائض انجام دے رہے ہیں ۔

ڈاکٹر سید عبداللہ :

۱۹۰۶ء میں منگلور تحصیل مانسہرہ ضلع ہزارہ میں پیدا ہوئے ۔ انٹرنس تک ایبٹ آباد میں تعلیم حاصل کی ۔ اس کے بعد تحریکِ خلافت میں شامل ہو کر

لاہور آئے اور مولانا احمد علی (مرحوم) کے درس میں شریک ہو گئے - پھر علی گڑھ گئے اور کچھ عرصہ جامعہٴ ملیہ میں تعلیم حاصل کی - اس کے بعد لاہور آکر ۱۹۲۲ع میں پنجاب یونیورسٹی سے منشی فاضل ، ۱۹۲۵ع میں ایم - اے فارسی ، ۱۹۳۴ع میں ایم - اے عربی اور ۱۹۳۵ میں اُردو میں ڈی لٹ کی ڈگری حاصل کی - ۱۹۳۸ع میں پنجاب یونیورسٹی اورینٹل کالج کے شعبہٴ درس و تدریس میں شامل ہوئے اور شاداں بلگرامی صاحب کی جگہ استاد فارسی مقرر ہوئے - ۱۹۴۵ع میں ریڈر اُردو اور ۱۹۵۳ع میں یونیورسٹی پروفیسر اُردو مقرر ہوئے - ۱۹۵۹ع میں پرنسپل و صدر شعبہٴ اُردو کے علاوہ صدر شعبہٴ عربی کے فرائض بھی سنبھالے - ۱۹۶۵ع میں سید صاحب ریٹائر ہوئے - آپ ان دنوں اُردو انسائیکلو پیڈیا آف اسلام کے چیئرمین ہیں -

پروفیسر سید وقار عظیم :

۱۵ - اگست ۱۹۱۰ع کو الہ آباد میں پیدا ہوئے - کان پور ، اناؤ ، لکھنؤ ، الہ آباد اور علی گڑھ میں تعلیم حاصلی کی - ۱۹۳۲ع میں لکھنؤ سے بی - اے اور ۱۹۳۴ع میں الہ آباد سے ایم - اے کیا - اس کے بعد ۱۹۳۷ع میں علی گڑھ سے بی - ٹی کی سند حاصل کی -

۱۹۳۴ع میں الہ آباد یونیورسٹی ، ۱۹۳۸ع میں جامعہٴ ملیہ اسلامیہ دہلی اور ۱۹۴۲ع سے ۱۹۴۶ع تک دہلی پالی ٹیکنیک گورنمنٹ آف انڈیا میں استاد شعبہٴ اُردو کے فرائض انجام دیے - ۱۹۴۶ع سے ۱۹۴۷ع تک ماہنامہ ''آج کل'' دہلی کے مدیر رہے ، ۱۹۴۸ع میں پاکستان آنے کے بعد ماہنامہ ''ماہ نو'' کراچی سے جاری کیا اور اس کے پہلے مدیر مقرر ہوئے اور اس عہدے پر ۱۹۵۰ع تک کام کیا - فروری ۱۹۵۰ع میں پنجاب یونیورسٹی کے شعبہٴ اُردو سے منسلک ہو گئے جہاں سے ۱۹۷۰ع میں بحیثیت غالب پروفیسر ریٹائر ہوئے - سیّد صاحب پنجاب یونیورسٹی میں مارچ ۱۹۶۵ع تا جولائی ۱۹۶۷ع اور پھر اکتوبر ۱۹۶۷ع تا جون ۱۹۶۸ع صدر شعبہٴ اُردو رہے اور ستمبر تا اکتوبر ۱۹۶۵ع میں یونیورسٹی اورینٹل کالج کی پرنسپلی کے فرائض بھی انجام دیے -

اس کے علاوہ یونیورسٹی کے ادارۂ تالیف و ترجمہ میں ۱۹۶۲ع سے ۱۹۷۰ع

تک بحیثیت نگران فائز رہے - سید صاحب کی تالیفات و مرتبات میں ۱۹ کتابیں اور تراجم میں سے ۱۵ کتابیں شائع ہو چکی ہیں - درسی کتابیں ، اُردو انسائیکلو پیڈیا آف اسلام اور تاریخ ادبیات اُردو کے لیے علمی مقالات اس کے علاوہ ہیں - سید صاحب نے علمی اور ادبی جرائد کے لیے جو مقالات لکھے ، ان کی تعداد بھی دو سو سے کم نہیں -

پروفیسر محمد عثمان :

۱۹۲۲ء میں رنبھیر سنگھ پورہ ، جموں میں پیدا ہوئے - آبائی وطن کھاریاں ضلع گجرات ہے - ابتدائی تعلیم اکبر اسلامیہ ہائی سکول اور پرنس آف ویلیز کالج جموں میں پائی - ۱۹۴۵ء میں علی گڑھ سے اُردو میں ایم - اے کرنے کے بعد اسلامیہ کالج لاہور میں لیکچرار مقرر ہوئے ۔ ۱۹۵۰ء میں صوبائی تعلیمی سروس میں شامل ہونے کے بعد پہلے گورنمنٹ کالج کیمبل پور اور پھر ۱۹۶۲ء میں بحیثیت پروفیسر گورنمنٹ کالج لاہور میں تعینات ہوئے - ان دنوں گورنمنٹ انٹرمیڈیٹ کالج باغبان پورہ لاہور کے پرنسپل ہیں -

مرزا سلطان احمد :

۱۸۵۰ء میں پیدا ہوئے - بی - اے کرنے کے بعد نائب تحصیل دار مقرر ہوئے اور ڈپٹی کمشنر کے عہدے تک پہنچے - ریٹائر ہونے پر سرکار انگریزی نے انھیں افغانستان میں اپنا سفیر بنا کر بھیجنا چاہا ، لیکن انھوں نے انکار کر دیا اور باقی عمر تصنیف و تالیف میں بسر کی - ۲ - اکتوبر ۱۹۳۱ء کو وفات پائی - (شیخ محمد اسماعیل پانی پتی ، مرتب ''تبصرہ بر اسرار خودی'') -

بشیر احمد ڈار :

سابق ڈائرکٹر اقبال اکیڈیمی ، کراچی -

مطالعۂ اقبال

مرتبہ

گوہر نوشاہی

سوانح

غلام بھیک نیرنگ

اقبال کے بعض حالات

آغازِ تعلقات :

اللہ اکبر ! وقت کی رفتار کس قدر سست اور بہ ایں ہمہ کس قدر تیز ہے - اقبال کی اور میری پہلی ملاقات بظاہر کل کی بات ہے مگر حساب لگا کر دیکھیے تو یہ پورے پچاس سال کا واقعہ ہے - آدھی صدی گزر گئی اور کل کی بات ہے !

میں نے ۱۸۹۵ع میں پنجاب یونیورسٹی کا انٹرنس پاس کیا اور اسی سال گورنمنٹ کالج لاہور میں داخل ہوا - چونکہ میں تمام یونیورسٹی میں اول رہا تھا اس لیے کالج میں داخل ہوتے ہی بہت سے قابل طلبہ میرے دوست بن گئے - انھی میں میرے مرحوم دوست چودھری جلال الدین[1] بھی تھے جو ڈسکہ ضلع سیالکوٹ کے رہنے والے تھے اور سیالکوٹ سے انٹرنس پاس کر کے لاہور آ کر گورنمنٹ کالج میں داخل ہوئے تھے - وہ اور میں بورڈنگ ہاؤس میں رہتے تھے - بہت جلد معلوم ہوگیا کہ چودھری صاحب کو شعر سے خاص ذوق ہے اور انھوں نے یہ بھی بتایا کہ ان کے اس ذوق کی پرورش مولانا سید میر حسن کی صحبت میں ہوئی - انھوں نے اقبال کا ذکر بھی کیا کہ وہ مولوی صاحب موصوف کے خاص تربیت یافتہ بھی ہیں اور شاعر بھی ہیں ، ابھی ابھی سیالکوٹ سے آ کر گورنمنٹ کالج کی بی - اے کلاس میں داخل ہوئے ہیں -

---

۱- چودھری جلال الدین میرے مخلص ترین دوستوں میں سے تھے - وہ چار سال تک گورنمنٹ کالج لاہور میں میرے ساتھ پڑھتے رہے - میرے ساتھ بی - اے پاس کیا اور محکمہ ڈاک خانہ میں انسپکٹر ہو گئے ، پھر ترقی پا کر سپرنٹنڈنٹ ہوئے ، خطاب 'خان صاحب' پایا - بے حد شریف انسان تھے ، عمر نے دیر تک وفا نہ کی - انا للہ و انا الیہ راجعون - ان کا ایک فرزند سیالکوٹ میں وکیل ہے - اس سے مل کر چودھری صاحب کی محبت اور شرافت یاد آ گئی !

ایک روز شام کے قریب میں اور چودھری جلال الدین مرحوم بورڈنگ ہاؤس سے شہر کو گئے ۔ بھاٹی دروازے کے قریب پہنچے تو سامنے سے ایک سادہ وضع گورے چٹے ، کشیدہ قامت ، جوان رعنا آتے ہوئے دکھائی دیے ۔ چودھری صاحب نے کہا کہ شیخ محمد اقبال شاعر ، جن کا میں نے ذکر کیا تھا ، آ رہے ہیں ۔ جب ہم ایک دوسرے کے قریب پہنچ گئے تو سب ٹھہر گئے ۔ چودھری صاحب سے اور شیخ محمد اقبال سے متعارفانہ ملاقات ہوئی اور چودھری صاحب نے میرا تعارف کرایا ۔ اس کے بعد ہم اپنے اپنے راستے چلے گئے ۔ معلوم ہوا کہ اقبال اس وقت بھاٹی دروازے کے اندر شیخ گلاب دین مرحوم کے مکان پر رہتے تھے ۔ شیخ صاحب موصوف بھی سیالکوٹ کے رہنے والے تھے ۔ عدالت ہائے لاہور میں عرصہ دراز سے مختار کی حیثیت سے پریکٹس کرتے تھے اور لاہور میں جائداد حاصل کر لی تھی ۔ اس کے بعد اقبال سے تعلق کی وجہ سے شیخ گلاب دین سے ہم لوگوں کا بھی تعارف اور تعلق ہوا اور کئی مرتبہ ان کے بالا خانے میں بیٹھ کر ہم نے محرم کا جلوس دیکھا ۔

بھاٹی دروازے کے باہر جو اقبال سے سر راہ سرسری ملاقات ہوئی ، تو دل میں خیال پیدا ہوا کہ ان کا کلام سننا یا دیکھنا چاہیے ۔ دیکھیں تو یہ کیسا شعر کہتے ہیں ۔ میں نے چودھری جلال الدین سے کہا کہ ان سے ان کے کچھ اشعار لائیے ، میں دیکھنا چاہتا ہوں ۔ دو ایک روز کے بعد چودھری صاحب ایک پرچہ لائے ، اس پر اقبال کے ہاتھ کی لکھی ہوئی ایک غزل تھی جس کے یہ دو شعر اِس وقت تک یاد ہیں :

بر سر زینت جو شمعِ محفلِ جانانہ ہے
شانہ اس کی زلفِ پیچاں کا پرِ پروانہ ہے
پائے ساقی پر گرایا جب گرایا ہے تجھے
چال سے خالی کہاں یہ لغزشِ مستانہ ہے

میں دیکھتا ہوں کہ 'بانگ درا' میں یہ غزل نہیں ہے ۔ یہ بھی میرے علم میں ہے کہ اقبال یورپ سے واپس آنے کے بعد اپنی ابتدائے کار کے کلام سے بہت بیزار ہوگئے ۔ ان کا معیار سخن بڑی بلندی پر پہنچ گیا تھا ۔ انھوں نے مجھ سے یہ کہا تھا کہ اس زمانے کے اپنے اشعار مجھے دیکھ کر شرم آتی ہے ، میں اس تمام کلام کو تلف کر دینا چاہتا ہوں ۔ علاوہ بریں 'بانگ دار' میں جو غزلیں درج

کی گئیں ، ان کے بھی بعض اشعار حذف کیے گئے ۔ مثلاً اس غزل میں :

ظاہر کی آنکھ سے نہ تماشا کرے کوئی
ہو دیکھنا تو دیدۂ دل وا کرے کوئی

دو شعر تو ضرور کاٹے گئے ہیں ، ایک کا دوسرا مصرع تھا (پہلا مصرع یاد نہیں ، بادہ نوشی اور حالتِ نشہ کا مضمون تھا) :

اور میں گروں تو مجھ کو سنبھالا کرے کوئی

اور یہ مقطع :

اقبال عشق نے مرے سب بل دیے نکال
مدت سے آرزو تھی کہ سیدھا کرے کوئی

ان حالات میں کوئی تعجب نہیں ، وہ غزل 'جانانہ ہے ، پروانہ ہے' اب اقبال کے شائع شدہ مجموعۂ کلام میں نہیں ۔ مگر جب میں نے یہ غزل دیکھی تو میری آنکھیں کھل گئیں ۔ میں نے اُس وقت تک اہلِ پنجاب کی اُردو شاعری کے جو نمونے دیکھے تھے ، ان کو دیکھ کر میں اہلِ پنجاب کی اُردو گوئی کا معتقد نہ تھا ، مگر اقبال کی اس غزل کو دیکھ کر میں نے اپنی رائے بدل لی اور مجھ کو معلوم ہو گیا کہ ذوقِ سخن کا اجارہ کسی خطۂ زمین کو نہیں دیا گیا ۔ جب بندشوں کی ایسی چستی ، کلام کی ایسی روانی اور مضامین کی یہ شوخی ایک طالب العلم کے کلام میں ہے ، تو خدا جانے اسی پنجاب میں کتنے چھپے رستم پڑے ہوں گے جن کا حال ہم کو معلوم نہیں ۔ خیر اوروں کو چھوڑیے ، اقبال کا تو میں قائل ہو ہی گیا ۔

چودھری جلال الدین نے اقبال کا پرچہ مجھ کو دیا کہ اقبال بھی آپ کے کلام کا نمونہ دیکھنا چاہتے ہیں ۔ چنانچہ میں نے ان کو کچھ اشعار بھیجے ۔ اب یاد نہیں کہ وہ کون سے اشعار تھے مگر یہ یاد ہے کہ ان میں ایک شعر یہ بھی تھا :

حرم کو جانا جنابِ زاہد یہ ساری ظاہر پرستیاں ہیں
میں اُس کی رندی کو مانتا ہوں جو کام لے دیر سے حرم کا

یہ تو لکھ چکا کہ کلام کا نمونہ دیکھ کر میں نے اقبال کو کیا سمجھا ، یہ معلوم نہیں کہ میرے اشعار دیکھ کر انھوں نے کیا رائے قائم کی ، مگر بہرحال اس مبادلۂ اشعار سے میرے اور ان کے تعلق میں ایک خصوصیت ضرور پیدا ہوئی ۔

بورڈنگ ہاؤس کی صحبتیں :

اس ایک سرسری ملاقات کے بعد اقبال سے زیادہ صحبت کا موقع اُس وقت ملا جب وہ بھی بورڈنگ ہاؤس میں داخل ہو گئے ۔ میں اس وقت ایف۔اے میں پڑھتا تھا ، اس لیے جونیئر طلبہ کے زمرے میں ایک ڈارمیٹری میں رہتا تھا ۔ ڈارمیٹری ایک بڑا کمرہ ہوتا تھا جس میں چھ چھ طلبہ رہا کرتے تھے ۔ اقبال چونکہ بی۔اے کلاس میں سینیئر طلبہ کے زمرے میں تھے ، وہ کیوبکل میں رہتے تھے (کیوبکل چھوٹا کمرہ ہوتا تھا جس میں صرف ایک طالب علم رہتا تھا) ۔ بی۔اے اور ایم۔اے کے تمام طلبہ کو کیوبکل ملے ہوئے تھے ۔ کھانے کا انتظام سینیئر اور جونیئر طلبہ کا ایک ہی مطبخ میں تھا ، صرف اس قدر تفریق تھی کہ مسلمانوں کا مطبخ الگ تھا اور ہندوؤں اور سکھوں کا مطبخ الگ ۔ اب تو گورنمنٹ کالج کے بورڈنگ ہاؤس کی بڑی کایا پلٹ ہو گئی ہے ۔ خود کالج کی عمارت میں بھی بہت سے اضافے ہو گئے ہیں ۔ ہمارے زمانے میں بورڈنگ ہاؤس میں کمروں کی تین قطاریں تھیں ۔ جنوبی قطار میں تمام کیوبکل ہی کیوبکل تھے ، اس جنوبی قطار کے ساتھ زاویہ قائمہ بناتی ہوئی ایک قطار مشرق میں تھی ، ایک مغرب میں ۔ اس مشرقی و مغربی قطار کے دونوں سروں پر دو دو کیوبکل تھے ۔ باقی تمام حصے میں ڈارمیٹری کی وضع کے کمرے تھے ۔ جنوبی قطار کے وسط میں بورڈنگ ہاؤس کا پھاٹک تھا ، اسی وسطی حصے کے اُوپر سپرنٹنڈنٹ کے لیے کمرے بنے ہوئے تھے اور جنوب مشرقی و جنوب مغربی گوشوں کے اُوپر بھی ایک ایک کیوبکل بنا ہوا تھا ، باقی تمام عمارت یک منزلہ تھی اور تینوں قطاروں کے آگے برآمدہ تھا ۔ اقبال کو نیچے کی منزل میں مغربی قطار کے جنوبی سرے پر کیوبکل ملا تھا ۔ میں مشرقی قطار کی ایک ڈارمیٹری میں رہتا تھا ۔ گویا بلحاظ سکونت ہم دونوں میں بُعدالمشرقین تھا لیکن کالج کے اوقاتِ درس کے سوا ہم دونوں کا وقت زیادہ تر ایک دوسرے کے ساتھ ہی گزرتا تھا اور اوقاتِ مطالعہ کے بعد اور گرمی کے موسم میں رات کے وقت ان کا پلنگ ہماری ڈارمیٹری کے آگے ہمارے ہی پاس بچھتا تھا ۔

اقبال کی طبیعت میں اُسی وقت سے ایک گونہ قطبیت تھی اور وہ ''قطب از جا نمی جنبد'' کا مصداق تھے ۔ میں اور کالج کے بورڈنگ ہاؤس میں جو جو ان کے دوست تھے ، سب انھی کے کمرے میں ان کے پاس جا بیٹھتے تھے ، وہ وہیں

میر فرش بنے بیٹھے رہتے تھے۔ حقہ جبھی سے ان کا ہمدم و ہم نفس تھا۔ برہنہ سر، بنیان دربر، ٹخنے تک کا تہبند باندھے ہوئے اور اگر سردی کا موسم ہے تو کمبل اوڑھے ہوئے بیٹھے حقہ پیتے رہتے تھے اور ہر قسم کی گپ اڑاتے رہتے تھے۔ طبیعت میں ظرافت بہت تھی، پھبتی زبردست کہتے تھے۔ ادبی مباحثے بھی ہوتے تھے۔ شعر کہے بھی جاتے تھے اور پڑھے بھی جاتے تھے۔ میں اس بورڈنگ ہاؤس میں چار سال رہا۔ ان میں سے تین سال ایسے تھے کہ اقبال بھی اسی بورڈنگ ہاؤس میں مقیم تھے۔ اس عرصے میں میں نے بی۔اے پاس کر لیا اور قانون کا امتحان فرسٹ سرٹیفیکیٹ بھی پاس کر لیا۔ اس کے بعد مجھ کو قانون کا امتحان لائسنشیت (Licentiate in Law) پاس کرنا باقی تھا۔ مثلِ امتحاناتِ سابقہ بی۔اے پاس کرنے پر بھی مجھ کو ایم۔اے کے لیے وظیفہ ملا۔ میرے خانگی حالات نے اور خصوصاً دو چھوٹے بھائیوں کی تعلیم کی ضرورت نے مزید تحصیلِ علم کی تمناؤں کو دفن کر کے مجھ کو مجبور کیا کہ قانون کا یہ آخری امتحان پاس کرلوں اور وکالت شروع کردوں۔ انھی حالات کی وجہ سے بی۔اے کے ساتھ ساتھ میں نے قانون کے دو امتحان پاس کیے تھے اور بی۔اے کی تعلیم پر بہت کم توجہ کر سکا تھا۔ اس لیے میں صرف اس مقصد سے کہ وظیفہ ملتا رہے، ایم۔اے کلاس میں داخل تو ہوگیا مگر مضمون وہ اختیار کیا جس میں اساتذہ کو میری بے توجہی محسوس نہ ہو یعنی عربی، اور صرف قانون کی تیاری میں مصروف ہوگیا۔ انھی حالات کے ماتحت تخفیفِ مصارف کی غرض سے میں نے گورنمنٹ کالج کا بورڈنگ ہاؤس چھوڑ دیا۔ کچھ عرصہ ایک دوست کا شریکِ مکان و طعام ہو کر موری دروازے میں ایک بالا خانے میں رہتا رہا اور اس کے بعد اورینٹل کالج کے بورڈنگ ہاؤس واقع حضوری باغ (متصل شاہی مسجد و قلعہ) میں چلا گیا اور وہیں سے قانون کا یہ آخری امتحان دیا۔

میں اقبال کے حالات لکھتے لکھتے اپنا قصہ لکھنے بیٹھ گیا۔ مگر دکھانا یہ تھا کہ جب میں بی۔اے پاس کر چکا اور اُدھر اقبال ایم۔اے پاس کر چکے تو ہم دونوں نے گورنمنٹ کالج کا بورڈنگ ہاؤس چھوڑ دیا اور جو صحبتیں وہاں تین سال تک رہیں وہ ختم ہوگئیں۔

ان سہ سالہ صحبتوں میں خاص بات کیا تھی؟ حقیقت یہ ہے کہ ہم کو اُس وقت اتنا شعور ہی نہ تھا کہ اس زمانے کے اقبال میں زمانۂ مابعد کے اقبال

کو دیکھ لیتے ۔ ہم تو یہ سمجھتے تھے کہ ایک ذہین طالب العلم ، جس نے شاعرانہ طبیعت پائی ہے ، اس کو مرزا غالب کی شاعری سے خاص ذوق بھی ہے اور غالب کے اسلوب بیان کی تقلید کا شوق بھی ۔ وہ اگر شعر کا شغل کرتا رہا تو غالب کا سا لکھنے لگے گا اور بہرحال اُسی قسم اور اُسی معیار کا ایک شاعر بن جائے گا جیسے ہمارے یہاں کے شاعر ہوتے ہیں ۔ اگر ہم اس وقت یہ سمجھ سکتے کہ یہ شخص تو آگے چل کر 'اسرار خودی' اور 'رموز بے خودی' لکھے گا ، اس کے قلم سے 'ضرب کلیم' 'ارمغان حجاز' اور 'جاوید نامہ' نکلیں گے ، یہ گوئٹے کے نام عالمِ ارواح میں 'پیام مشرق' بھیجے گا ، تو ہم اُسی وقت سے اس کے حالات و ملفوظات کی یادداشتیں رکھنے لگتے ۔ اس کے ایک ایک لفظ کو اس کے مستقبل کا آئنہ دار سمجھتے ہوئے محفوظ رکھتے اور آج جب اس کے کمالات کے دفتر دنیا میں موجود ہیں ، اس کا سوانح نگار دکھا سکتا کہ دیکھیے اس کے فلاں نظریے کی اساس فلاں وقت کے فلاں واقعے میں موجود ہے ۔ مگر اس ابتدائی زمانے میں کسی کو بھی اقبال میں ایک اچھے شاعر مگر عام معیار کے شاعر کے سوا کچھ نظر نہ آیا ، یا اگر آپ اجازت دیں تو یہ کہوں کہ دیکھنے والوں کی کوتاہ نظری نہ تھی بلکہ اُس وقت وہ چیز موجود ہی نہ تھی جو بعد میں بن گئی ۔ شمس العلما سید میر حسن مرحوم و مغفور کی تربیت سراسر ادبی تھی ، پروفیسر آرنلڈ (بعدہ سرطامس آرنلڈ) کا فیض تعلیم مطالعہ فلسفہ و تحقیق علمی کا رہنما ہوا ، اس سے زاید کچھ نہیں ۔ تصوف کی بنیاد گھر میں پڑ چکی تھی کہ اقبال کے والد ایک صوفی منش بزرگ تھے ۔ اصل سرچشمہ جہاں سے اقبال نے تلاش حق کی ، کبھی نہ بجھنے والی پیاس کو بار بار تسکین دی ، قرآن کریم ہے ، رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا اسوۂ حسنہ ہے ۔

ہاں ایک بات ضرور لکھنے کے قابل ہے ؛ ہماری ان سہ سالہ صحبتوں میں اقبال اپنی ایک سکیم بار بار پیش کیا کرتے تھے ۔ ملٹن کی مشہور نظم Paradise Lost اور Paradise Regained کا ذکر کرکے کہا کرتے تھے کہ واقعات کربلا کو ایسے رنگ میں نظم کروں گا کہ ملٹن کی Paradise Regained کا جواب ہو جائے ۔ مگر اس تجویز کی تکمیل کبھی نہیں ہو سکی ۔ میں اتنا اور کہہ دوں کہ اُردو شاعری کی اصلاح و ترقی کا اور اس میں مغربی شاعری کا رنگ پیدا کرنے کا ذکر بار بار آیا کرتا تھا ۔

بہرحال میں نے آخر ۱۸۹۹ء میں قانون کا آخری امتحان پاس کیا اور ابتدائے ۱۹۰۰ء میں انبالے میں وکالت شروع کر دی ۔ اقبال بدستور لاہور میں رہے اور گورنمنٹ کالج میں استاد فلسفہ مقرر ہو گئے ۔ اب ہماری صحبتوں کا مسلسل دور ختم ہوگیا اور صرف کبھی کبھی کا ملنا رہ گیا ۔

سیالکوٹ میں ملاقات :

میں پیٹ کے دھندے میں لگا ہؤا تھا اور اقبال اپنی ملازمت میں مبتلا تھے ۔ دل چاہتا تھا کہ ان سے ملوں ۔ آخر ستمبر کا مہینہ آیا اور دیوانی عدالتیں ایک ماہ کے لیے بند ہوئیں ۔ اس وقت کالج میں تعطیل تھی اور اقبال گھر پر سیالکوٹ میں تھے ، اس لیے ان سے ملنے کے لیے میں سیالکوٹ گیا اور ان کا مہمان ہوا ۔ غالباً یہ ذکر ۱۹۰۱ء کا ہے ۔ صبح کے وقت دو بچے میرے سامنے آئے ۔ کالج کے زمانے میں اقبال سے بارہا سنا تھا کہ سیالکوٹ میں بعض ایسے مسلمان بھی ہیں جو اہل بیت رسولؐ سے جلتے ہیں ۔ ان کو جلانے کے لیے اقبال نے اپنے لڑکے کا نام آفتاب حسین رکھا ہے اور اپنے بھتیجے کا اعجاز حسین ۔ [حالت یہ تھی کہ اقبال بارہا ایسے افسانے بھی گھڑ کر سنا دیا کرتے تھے ، جن کی اصلیت کچھ نہ ہوتی تھی ، اس لیے آفتاب حسین اور اعجاز حسین کے قصے کو بھی میں باور نہ کرتا تھا] ۔ یہ بچے جو آئے تو اقبال نے ایک کا تعارف کرانے کے لیے پنجابی میں کہا کہ 'اِہ آفتاب وانگوں سحر خیز اے' (یہ سورج کی طرح علی الصباح جاگ اٹھنے والا ہے) ۔ میں نے سمجھ لیا کہ یہ ان کا بچہ آفتاب ہے اور بچے سے کہا کہ بھئی یہ تمھارا باپ ایسا ہی گپی ہے کہ اس نے تمھارا ذکر بارہا کیا مگر مجھ کو یقین نہیں آیا کہ تم کوئی واقعی ہستی ہو ، آج تم کو دیکھ کر یقین آیا ۔ اعجاز کا تعارف معمولی الفاظ میں تھا اور میں نے بھی اس سے اس قسم کی کوئی بات نہ کہی ۔ بعد میں آفتاب تعلیم کے لیے انگلستان گئے ، وہاں سے ایم ۔ اے اور بیرسٹر ہو کر آئے اور اب وہ آفتاب اقبال ہیں ۔ افسوس ہے کہ ان میں اور اقبال میں بعض وجوہ سے ان بن اور مغایرت رہی ۔ اس خورد سالی کی ملاقات کے بعد وہ مجھے کلکتہ میں ملے ۔ معلوم ہوا کہ وہاں کے اسلامیہ کالج میں پروفیسر ہیں ۔ میں نے ان کو سیالکوٹ کی یہ ملاقات انھی الفاظ میں یاد دلائی ۔ اعجاز

اب اعجاز احمد اور پنجاب کی جوڈیشیل سروس میں سینیر جج ہیں ۔ مگر ان سے اُس روز کے بعد پھر کبھی ملاقات نہ ہوئی ۔ آفتاب کالکتے کے بعد بھی کئی مرتبہ مل چکے ہیں ۔

میں سیالکوٹ کے اسی چکر میں اقبال کے ساتھ جا کر حضرت علامہ میر حسن رحمۃ اللہ علیہ کی زیارت سے بھی مشرف ہوا ۔ عجب نورانی بزرگ تھے ، بے حد شفقت سے پیش آئے ۔ اقبال کے والد ماجد مرحوم کی زیارت ہوئی ۔ بڑے بابرکت لوگ تھے ۔ اقبال کے ایک خاص دوست جھنڈے خاں بھی ملے جن کے تذکرے بارہا سننے میں آئے تھے ۔ گورنمنٹ کالج لاہور کے قدیم طلبہ میں سے میرے دوست اور اقبال کے ہم جماعت ، بی اے کی کلاس فلسفہ میں ہم سبق اور درست میاں سر فضل حسین بھی (جو اُس وقت صرف میاں اور بیرسٹر تھے) سیالکوٹ میں پریکٹس کرتے تھے ، ان سے بھی ملاقات ہوئی ۔ ان دونوں کو ایک شرارت سوجھی ؛ ایک سرخ رنگ کا ایریٹیڈ پانی گلاسوں میں ڈال کر کچھ ایسے انداز سے پینا شروع کیا اور مجھ کو دیا کہ میں نے اس کو شرارت سمجھا اور پینے سے انکار کیا ۔ وہ دیر تک کہتے رہے کہ ایسی بھی کیا پارسائی ہے ، پی لو ۔ میں برابر انکار کرتا رہا ۔ آخر مجھ کو خوب بنا چکے ، تب بتایا کہ یہ کیا ہے اور تب میں نے پیا ۔

'مخزن' ، عبدالقادر اور اقبال :

'مخزن' مرحوم کو محبت اور حسرت سے یاد کرنے والے تمام ہندوستان میں جابجا موجود ہیں ۔ اس رسالے کو جاری کرکے شیخ عبدالقادر نے اُردو زبان و ادب کی نہایت گراں بہا خدمت کی ، جس کی داد ملک کے تمام صاحب ذوق دیتے آئے ہیں ۔ اجرائے رسالۂ 'مخزن' کے بعد شیخ عبدالقادر کو کارکنانِ قضا و قدر نے اپنی نامعلوم حکمتوں کے ماتحت جبراً اور یکایک انگلستان بھیج دیا ۔ وہاں سے وہ بیرسٹر ہوکر آئے ، پھر بیرسٹری کے کام میں منہمک ہو کر سرکاری وکیل ہوئے ، خان بہادر ہوئے ، ہائی کورٹ کے جج اور سر ہوئے ، وزیر تعلیم پنجاب رہے اور بہت سے مناصبِ جلیلہ پر سرفراز رہنے کے بعد ریاست بہاولپور کے چیف جسٹس ہوئے ۔ ان حالات میں 'مخزن' ان کے فیض سے محروم ہوگیا اور ان کے

انگلستان سے واپس آنے کے بعد چند سال تک دوسرے ہاتھوں میں رہ کر آخر بند ہی ہو گیا۔ لیکن جو کام 'مخزن' نے کیا وہ اُردو ادب کی تاریخ میں ہمیشہ یاد رہے گا۔

اسی رسالے کے ذریعے سے شیخ عبدالقادر بڑے بڑے قابل لوگوں کو منظر عام پر لے آئے۔ چند مثالیں ملاحظہ فرمائیے؛ منشی دیا نرائن نگم آنجہانی (بعدش رائے بہادر) اول اول 'مخزن' میں مضامین لکھنے لگے۔ پھر اُنہوں نے کانپور سے اپنا ماہانہ رسالہ 'زمانہ' جاری کیا اور مدیر 'زمانہ' کے فرائض بڑی قابلیت سے ادا کیے۔ حسرت موہانی نے 'مخزن' میں مضامین لکھے، اس کے بعد 'اردوے معلیٰ' جاری کیا۔ مولانا ابوالکلام آزاد کی طفلانہ مشق اول اول 'مخزن' ہی میں شائع ہوئی۔ میں نے اپنی ماہانہ تنقید میں اس مضمون پر اعتراض کیا، مگر شیخِ جوہر شناس نے لکھا کہ آپ ان کو دیکھیں گے تو ان کی حوصلہ افزائی ہی مناسب سمجھیں گے۔ چنانچہ وہ آخر 'الہلال' کے سحر طراز مدیر بنے اور ان کی جادو بیانی کو دنیا نے تسلیم کیا۔

شیخ عبد القادر ہی کی جوہر شناسی اول اول اقبال کو بھی کشاں کشاں منظر عام پر لائی۔ شیخ صاحب اقبال سے کہہ سکتے تھے:

اول آنکس کہ خریدار شدت، من بودم
باعثِ گرمیِ بازار شدت، من بودم

شیخ صاحب نے 'بانگ درا' کے دیباچے میں لکھا ہے کہ اقبال سے ان کا تعارف ۱۹۰۱ع سے دو تین سال پیشتر ہوا یعنی ۱۸۹۸ع یا ۱۸۹۹ع میں۔ شیخ صاحب سے میرا تعارف اس سے بہت پیشتر ہو چکا تھا۔ اجراے 'مخزن' کے بارے میں جو مشورے ہوئے، ان میں مرزا اعجاز حسین اعجاز دہلوی مرحوم اور میں بھی شریک تھے۔ میں 'مخزن' کا پرچہ پہنچنے پر ہر ماہ شیخ صاحب کو مفصل تنقید لکھا کرتا تھا اور جب شیخ صاحب نے یکایک قصد انگلستان کیا تو مجھے لاہور بلا کر 'مخزن' میرے سپرد کیا۔ میں ان کی غیرحاضری میں بلا اظہارِ نام اس کا مدیر رہا۔ شیخ محمد اکرم مرحوم اسسٹنٹ ایڈیٹر اور مینیجر رہے۔ وہ تمام مضامین ڈاک سے میرے پاس بھیج دیا کرتے تھے اور میں فیصلہ کیا کرتا تھا کہ کون سا مضمون یا نظم قابل اشاعت ہے۔ مگر یہ کرامت شیخ عبدالقادر ہی کی تھی کہ وہ انگلستان میں بیٹھے تھے اور رسالہ اس حسن و خوبی سے چل رہا تھا کہ گویا

وہ لاہور میں موجود ہیں ۔

لوگ شیخ عبدالقادر کو وسیع الاخلاق کہا کرتے ہیں ، مگر میں ان کو ہمیشہ وسیع المحبت سمجھتا رہا ہوں ۔ اگر وہ وسیع الاخلاق ہوتے ہوئے وسیع المحبت بھی نہ ہوتے تو ان کا دائرۂ احباب اس قدر وسیع نہ ہوتا ۔ اخلاق ایک حد تک دوسروں کو گرویدہ کر لیتا ہے ، محبت اس گرویدگی میں گہرائی اور پائیداری پیدا کرتی ہے ۔ شیخ صاحب نے جس کسی میں ذرہ بھی کچھ قابلیت دیکھی ، اس کو اپنا بنا لیا اور ایسے راستے پر لگایا کہ اس کی قابلیت ترقی کرے ۔

اقبال کے بارے میں بھی شیخ صاحب نے یہی کیا ۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اقبال کی وجہ سے 'مخزن' کو چار چاند لگے اور مخزن کی وجہ سے اقبال کا جوہر روز بروز زیادہ ہی چمکتا گیا ۔

اقبال ، شیخ صاحب کو شیخ عالم گنڈھ کہا کرتے تھے ، یعنی دنیا بھر کو گانٹھ لینے والے ، گرہ میں باندھ لینے والے ، اپنا بنا لینے والے ۔ اقبال نے عربی لفظ 'عالم' کو پنجابی لفظ 'گنڈھ' سے ملا کر باقاعدہ فارسی میں ایک اسم فاعل ترکیبی بنایا اور اس طرح اس لقب میں ایک رنگ ظرافت پیدا کر دیا ۔ مگر ظرافت کے باوجود یہ لقب پھبتی یا تمسخر نہیں ہے ، بلکہ ایک حقیقت کا اظہار ہے ۔ تمسخر کا تو خیال بھی نہیں ہو سکتا ۔ اقبال تو عبدالقادر کو وہ سمجھتے تھے جو 'بانگ درا' میں ان کی نظم 'عبدالقادر کے نام' سے ظاہر ہے ۔

سفر یورپ :

۱۹۰۵ء کے موسم گرما میں اقبال نے مزید تعلیم کے لیے انگلستان جانے کا ارادہ کیا ۔ انھوں نے اپنی روانگی کی تاریخ مجھ کو لکھ دی تھی اور یہ طے ہوگیا تھا کہ میں ان کو خدا حافظ کہنے کے لیے دہلی میں ان سے ملوں گا ۔ اتفاق کی بات کہ دہلی میں ان سے ملنے کی جو تاریخ تھی ، اس سے پہلے روز شملہ میں میرا ایک مقدمہ برائے سماعت مقرر تھا ۔ اس وقت تک شملہ اور کالکا کے درمیان ریل نہ تھی ۔ محکمۂ ڈاک کے انتظام سے دو اسپہ تانگے چلتے تھے ، مسافر انھی تانگوں میں آتے جاتے تھے ۔ لیکن مسافروں کے تانگے صرف دن میں چلتے تھے ۔ ڈاک کا تانگا شام کے چھ بجے شملے سے روانہ ہو کر کالکا تک کا دو تہائی یا نصف راستہ

بعد غروب آفتاب طے کرتا تھا - اور پہاڑ کی سڑک پر رات کا یہ سفر ، جس میں گھوڑے ڈاک کو بر وقت پہنچانے کے لیے فراٹے بھرتے تھے ، خطرناک سمجھا جاتا تھا - اس لیے اگر کوئی مسافر ڈاک کے تانگے میں سفر کرنا چاہتا تھا تو اس سے مطبوعہ اقرار نامے پر دستخط کرائے جاتے تھے ، جس کا مضمون یہ تھا کہ اگر کوئی حادثہ ہو جائے گا توگورنمنٹ کسی ضرر جسمانی یا نقصان جان کا ہرجانہ ادا کرنے کی ذمہ دار نہ ہوگی -

میں اس روز عدالت کے کام کی وجہ سے دن کے تانگے میں سفر نہیں کر سکتا تھا ، مگر اقبال سے ملنے کے لیے دہلی اسی شام کو جانا ضروری تھا ، اس لیے میں نے اس اقرار نامے پر دستخط کر دیے اور عدالت میں اپنا کام ختم کرنے کے بعد ڈاک کے تانگے میں کالکا کو روانہ ہو گیا - شاید آدھا ہی راستہ طے ہوا تھا کہ سورج چھپ گیا اور تھوڑی ہی دیر میں بالکل اندھیرا ہو گیا - جب کالکا تین چار میل رہ گیا تو ایک جگہ ایک کھیت میں آگ جاتی دیکھ کر گھوڑے چمکے اور بے قابو ہو کر تانگے کو سڑک کے دائیں جانب کو لے چلے - آگے ایک چھوٹا سا پل تھا - ایک پہیا اس کی سینڈ پر چڑھ گیا اور تانگا الٹ گیا ، بم ٹوٹ گیا ، گھوڑوں کی راسیں ڈرائیور کے ہاتھ سے چھوٹ گئیں اور تانگے کو وہیں چھوڑ کر ٹوٹے ہوئے بم کے ساتھ جتے ہوئے گھوڑے ہوا ہو گئے - ڈاک کے تھیلے سڑک پر پھیل گئے ، ڈرائیور کو چوٹ آئی اور سواریوں کو بھی چوٹ آئی - چنانچہ میرا بھی گھٹنا چھل گیا اور خون جاری ہو گیا - یہ سب کچھ ہوا ، مگر اس وقت سب سے بڑی فکر یہ تھی کہ اب دہلی جانے کے لیے ریل کیوں کر ملے گی - آدھ گھنٹے کے بعد کالکا کی طرف سے بگل سنائی دیا اور اس سے چند منٹ بعد ایک خالی تانگا آ پہنچا - ڈاک کے تھیلوں اور سواریوں کو لے کر اس دوسرے تانگے والے نے ڈاک گاڑی کے چلنے سے پیشتر کالکا کے اسٹیشن پر پہنچا دیا اور سب نے خدا کا شکر ادا کیا - چنانچہ اپنا زخمی گھٹنا لیے ہوئے میں حسب وعدہ دہلی پہنچ گیا اور حضرت سلطان المشائخ محبوب الٰہی (قدس سرہ) کے آستانے پر حاضر ہوگیا - وہاں اقبال مل گئے ، ان کے ساتھ شیخ نذر محمد بی - اے اسسٹنٹ انسپکٹر مدارس تھے جو اقبال سے بے حد محبت کرتے تھے - اقبال اور شیخ صاحب موصوف خواجہ حسن نظامی کے مہمان تھے -

دہلی میں اقبال کے ٹھہرنے کا مقصد یہ تھا کہ حصول برکت کے لیے

حضرت محبوب الٰہی کے مزار شریف پر حاضری دی جائے اور التماس دعا کی جاے، چنانچہ اقبال حاضر ہوئے ، ہم لوگ ہمراہ تھے ۔ اقبال نے حضرت محبوب الٰہی کو مخاطب کرتے ہوئے ایک نظم پڑھی جو 'بانگ درا' میں 'التجاے مسافر' کے نام سے شائع ہوئی ہے ۔ ایک اور نظم بھی اُس وقت پڑھی تھی جس کا صرف یہ آخری مصرع یاد ہے :

لاج رکھ لینا کہ میں اقبال کا ہم‌نام ہوں

اس مصرع میں خواجہ اقبال کی طرف اشارہ تھا جو حضرت محبوب الٰہی کے خادم تھے اور اُس وقت اس تلمیح کا خاص لطف اُٹھایا گیا تھا ، مگر اب وہ دوسری نظم 'بانگ درا' سے غائب ہے ۔ شاید بعد میں غور کرنے پر اقبال نے اس کو اپنے معیار سے فروتر قرار دیا ہو اور شائع کرنا مناسب نہ سمجھا ہو ۔

یورپ سے واپسی پر پہلی ملاقات :

اقبال نے دورانِ قیامِ یورپ میں کیمبرج سے بی ۔ اے کی سندِ فضیلت حاصل کرنے کے علاوہ بیرسٹری کی سند بھی حاصل کی اور جرمنی سے پی ۔ ایچ ۔ ڈی کی ڈگری لی ۔ جب وہ یورپ سے واپس آئے تو انھوں نے لاہور میں بیرسٹری کی پریکٹس شروع کی ۔ یورپ سے ان کی واپسی کے بعد ان سے میری پہلی ملاقات لاہور میں ہوئی ۔ محرّم کی تعطیل تھی ۔ میں انھی سے ملنے کی غرض سے لاہور گیا تھا ۔ انھوں نے اپنے قیام کے لیے چنگڑ محلہ میں مکان لیا تھا ۔ میں دن کے وقت لاہور پہنچا اور سیدھا ان کے ہاں گیا ۔ ملازموں نے میری پذیرائی کی مگر معلوم ہوا کہ اقبال کہیں گھومنے گئے ہیں ۔ میں نے کہا کہ خدا کا شکر ہے کہ اقبال نے بھی گھر سے نکلنا سیکھا ۔ تھوڑی دیر کے بعد وہ آئے تو میں نے دیکھا کہ نہایت نستعلیق سوٹ پہنے ہوئے ہیں ۔ میں نے دوسرا شکر ادا کیا کہ اقبال نے لباس پہننا سیکھا (اس سے پیشتر وہ لباس کے بارے میں صرف سادہ ہی نہیں ، بلکہ لاپروا تھے) ۔ خیر گلے ملے ، مزاج پرسی ہوئی ، اس کے بعد وہ سوٹ اُتر گیا ، وہی ہمیشہ کا تہبند بندھ گیا ، وہی بنیان بدن پر رہ گیا ، وہی کمبل شانوں پر سوار ہوگیا ، ہمنفس (حُقہ) حاضر ہو گیا ۔ میں اور اقبال پہلے کی طرح فرش پر بیٹھ گئے ، دنیا بھر کی باتیں چھڑ گئیں اور ہوتی رہیں ۔ میرے قیام کے تین دن اسی ہیئت کذائی سے گزر گئے ۔ کہاں اقبال اور کہاں گھر سے نکلنا اور

کس کا سوٹ ۔ یورپ ہو آئے ، دماغ کو گوناگوں فضائل علمی سے آراستہ کر لائے ، سینے کو طرح طرح کی امنگوں اور عزائم سے بھر لائے ، مگر رندی اور قلندری میں فرق، نہ آیا ۔ تین دن کی شبانہ روز صحبت کے بعد میں رخصت ہو کر انبالے چلا آیا ۔

فلسفۂ خودی :

اقبال نے ۱۹۱۵ع میں مثنوی 'اسرار خودی' شائع کی تو مجھ کو بھی اس کا ایک نسخہ بھیجا ۔ اس سے پہلے میں آگاہ نہ تھا کہ اس قسم کی کوئی کتاب لکھی جا رہی ہے ۔ اس میں تصوف اور خواجہ حافظ پر جو سخت گیری کی گئی ہے ، وہ مجھ کو ناگوار گزری اور میں نے اقبال کو ایک طومار اختلاف لکھ کر بھیجا اور اس خط میں یہ بھی لکھا کہ میں اس بارے میں مفصل مضمون لکھ کر شائع کروں گا ۔ اقبال نے جواب میں لکھا کہ ابھی آپ اشاعت کے لیے کچھ نہ لکھیں ۔ پہلے مجھ سے آپ سے بالمشافہ مبادلۂ خیالات ہو جائے ، پھر اگر آپ ضروری سمجھیں تو اپنے خیالات کو لکھ کر شائع کر سکتے ہیں ۔ اس ضمن میں انھوں نے یہ بھی لکھا کہ میں نے اس مرتبہ قرآن مجید کا مطالعہ کرنے کے بعد یہ خیالات قائم کیے ہیں ۔ اس سے میں متنبہ ہوا اور میں نے اپنی تنقید لکھ کر شائع کرنے کا ارادہ ترک کر دیا ۔ البتہ وقتاً فوقتاً خطوط میں اور زبانی اقبال سے مذاکرہ ہوتا رہا ۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ جب انھوں نے 'رموزِ بے خودی' لکھنے کا ارادہ کیا تو پہلے سے اس کا ایک خاکہ لکھ کر چند احباب میں بغرض مشورہ بھیجا ۔ ان میں راقم ، مرزا اعجاز حسین مرحوم اعجاد دہلوی اور لسان العصر خان بہادر سید اکبر حسین الہ آبادی مرحوم ، تین نام تو مجھے یاد ہیں ، شاید کسی اور کو بھی بھیجا ہو ۔ ہم میں سے ہر ایک نے اپنی رائے لکھ کر بھیج دی اور اس کے بعد مثنوی ''رموز بے خودی' لکھی گئی ۔ اس کے دیباچے میں اقبال نے اس مشاورت کا ذکر اس پیرائے میں کیا ہے کہ مجھ کو فلاں فلاں سے امداد ملی ۔

اقبال کے مطالعۂ قرآن کی کیفیت میرے مشاہدے میں نہیں آئی ، مگر ان کی تلاوت میں جو جذبہ ہوتا تھا ، اس کا ایک نمونہ میں نے دیکھا ہے ؛ چنگڑ محلے والے مکان کے باہر وہ بازار انارکلی میں اُن بالا خانوں میں جا کر رہے جن میں ہمارے ایامِ طالب علمی میں میاں محمد شفیع مرحوم رہتے تھے اور ان کی بیرسٹری

کا دفتر تھا - اس کے بعد میاں صاحب موصوف ترقی کرتے کرتے لاہور بار کے لیڈر ہوگئے ، 'سر' کا خطاب پایا اور انھوں نے ہائی کورٹ کے عقب میں اقبال منزل کے نام سے (اقبال ان کے چھوٹے صاحب زادے کا نام ہے) ایک بڑی وسیع اور عالی شان کوٹھی بنوائی اور اس میں رہنے لگے - پھر اس کے بعد وائسرائے کی ایگزیکیوٹو کونسل کے ممبر ہو گئے - میاں صاحب جیسے مشہور و ممتاز بیرسٹر کا پرانا مسکن ایک عالمی شہرت حاصل کر چکا تھا ، اس لیے قانون پیشہ لوگ اس میں رہنا اور اپنا دفتر قائم کرنا اپنے لیے موجب ترقی سمجھتے تھے - غالباً اسی خیال کے تحت کسی نے اقبال کو مشورہ دیا ہو گا کہ اپنی سکونت اور دفتر کے لیے یہ بالا خانہ لے لیں -

اچھا تو جب وہ ان بالا خانوں میں رہتے تھے تو ایک مرتبہ میں لاہور گیا - ٹرین ایسے وقت لاہور پہنچی کہ اقبال کے مکان پر پہنچنے کے بعد صبح کی نماز کا وقت باقی تھا - میں اوپر پہنچا تو ایک کمرے سے تلاوت کلام اللہ کی بلند مگر نہایت شیریں اور درد انگیز آواز میرے کانوں میں آئی - میں سمجھ گیا کہ یہ کس کی آواز ہے - میں نے فوراً جلدی جلدی وضو کیا اور نماز پڑھنے کے لیے اس کمرے میں گیا - دیکھا کہ اقبال مصلے پر بیٹھے قرآن حکیم پڑھ رہے ہیں - مجھ کو دیکھ کر انھوں نے مصلیٰ خالی کر دیا اور خود پاس کے کمرے میں چلے گئے - میں نے اس مصلے پر نماز پڑھی تو نماز میں خاص کیفیت محسوس کی اور میں نے اپنے دل میں اس وقت یہ کہا کہ یہ کیفیت وہ شخص یہاں چھوڑ گیا ہے جو ابھی ابھی یہاں بیٹھا ہوا کلام اللہ پڑھ رہا تھا - یہ بات میرے علم میں تھی کہ اقبال صبح کی نماز بہت سویرے پڑھ کر تلاوت کیا کرتے ہیں ، مگر نمونہ اُس روز دیکھا - اُس روز سے میں اقبال کی روحانیت کا قائل ہو گیا اور دوسروں سے یہ کہنے لگا کہ اقبال بڑے بزرگ آدمی ہیں -

اعزازِ نائٹ ہڈ :

جنوری ۱۹۲۲ء میں اقبال کو نائٹ ہڈ ملی اور وہ سر محمد اقبال ہوئے - میں اس اللہ کے قلندر کو خوب سمجھتا تھا ، مگر یہ بھی معلوم تھا کہ شیطان اپنے داؤں پیچ سب پر چلاتا ہے اس لیے ضروری سمجھا کہ مبارک باد کے ساتھ ان کو یہ بھی یاد دلادوں کہ اسلامی دنیا ان سے کیا کیا توقعات رکھتی ہے - میں

نے خط لکھا ۔ اس کا جواب جو انھوں نے دیا 'مکاتیب اقبال' صفحہ ۲۰۶/۲۰۷ پر درج ہے[1] ۔ اس کے ساتھ ان کی اصل تحریر کا فوٹو بھی ہے ۔ اس خط میں وہ لکھتے ہیں :

"میں آپ کو اس اعزاز کی خود اطلاع دیتا ، مگر جس دنیا کے میں اور آپ رہنے والے ہیں ، اس دنیا میں اس قسم کے واقعات احساسات سے فروتر ہیں ، سینکڑوں خطوط اور تار آئے اور آ رہے ہیں اور مجھے تعجب ہو رہا ہے کہ لوگ ان چیزوں کو کیوں گراں قدر جانتے ہیں ۔ باقی رہا وہ خطرہ جس کا آپ کے قلب کو احساس ہوا ہے ، سو قسم ہے خدائے ذوالجلال کی جس کے قبضے میں میری جان اور آبرو ہے اور قسم ہے اُس بزرگ و برتر وجود کی جس کی وجہ سے مجھے ایمان نصیب ہوا اور مسلمان کہلاتا ہوں ، دنیا کی کوئی قوت مجھے حق کہنے سے باز نہیں رکھ سکتی ، انشاء اللہ ۔ اقبال کی زندگی مومنانہ نہیں لیکن اس کا دل مومن ہے ۔"

مسلمانانِ الور کی امداد :

ریاست الور کی حکومت عرصۂ دراز سے وہاں کے مسلمانوں کو مٹانے کی فکر میں تھی ۔ کوشش یہ تھی کہ مسلمانوں کے مکاتب ، تعلیمِ قرآن و اُردو بند ہو جائیں ۔ مسلمان بچے اگر پڑھیں بھی تو ریاست کے مدارس میں جن میں ذریعۂ تعلیم ہندی تھی اور وہ بھی ایسی سنسکرت آمیختہ ہندی کہ مسلمان بچے اس کو پڑھنے کے بعد بھی عملاً اس سے کورے ہی رہیں اور ریاست کی کسی ملازمت کے قابل کبھی نہ بن سکیں ۔ اس کے علاوہ مساجد کو منہدم کیا جاتا تھا ، مسجدوں کو مندر بنایا جاتا تھا ، قبرستانوں میں سڑکیں نکالی جاتی تھیں اور طرح طرح سے مسلمانوں کی مذہبی زندگی کو ناممکن بنایا جا رہا تھا ۔ اگر مسلمان اپنے حقوق کے تحفظ کے لیے آئینی جد و جہد کرتے تھے تو ان کو باغی اور مخالفِ ریاست اور ان کی قائم کردہ انجمنوں کو خلافِ قانون قرار دیا جاتا تھا ۔ یہ قصہ طویل ہے مگر

۱۔ حصہ اول ۔ ناشر : شیخ محمد اشرف لاہور ۔ (حصہ اول سنہ ندارد ، حصہ دوم مطبوعہ ۱۹۵۱ع ۔ مرتب)

اس سلسلے میں ۲۹ مئی ۱۹۳۲ء کو ریاست کی فوج نے بلا وجہ اور بالکل ناجائز طور پر مسلمانوں کے پر امن مجمع پر گولی چلائی ۔ کئی مسلمان شہید ہوئے ، کئی زخمی ہوئے اور اس کے بعد مسلمانوں پر گوناگوں تشدد کیا گیا ۔ آخر تنگ آ کر ہزارہا مسلمانوں نے الور سے ہجرت کی ۔ اُس زمانے میں آل انڈیا مسلم کانفرس قائم تھی اور اُس وقت اس کے صدر اقبال تھے ۔ جمعیت مرکزیہ تبلیغ الاسلام کے معتمدِ عمومی کی حیثیت سے میں نے معاملاتِ الور کو اپنے ہاتھ میں لے رکھا تھا اور میں نے مسلم کانفرس مذکورہ سے معاونت کی درخواست کی ، چنانچہ قرار پایا کہ مسلم کانفرس کا ایک وفد وائسرائے کی خدمت میں پیش ہوکر مسلمانانِ الور کی داد رسی کے لیے وائسرائے کو توجہ دلائے ۔ اس وفد کے ارکان کی تعداد تو زیادہ تھی مگر وائسرائے نے تاریخ اس قدر نزدیک مقرر کی کہ ہندوستان کے مختلف مقامات سے اکثر لوگ اس تاریخ پر شملے نہ پہنچ سکتے تھے ۔ اور وائسرائے کا خیال یہ تھا کہ دو چار چیدہ آدمی آ جائیں ، زیادہ مجمع کرنا غیر ضروری ہے ۔ چنانچہ اقبال بحیثیت صدر آل انڈیا مسلم کانفرس اس وفد کی قیادت کے لیے لاہور سے شملے تک کے سفر کی صعوبت گوارا کرتے ہوئے شملے پہنچے ۔ کالکا سے میں ان کے ہمراہ ہوا اور ہم دونوں نے کالکا سے شملے تک کا سفر ایک ہی موٹر میں کیا ۔ شملے میں ان کا قیام لوئر بازار کے ایک بالا خانے میں رہا ۔ کیونکہ اس مرد خدا کے مزاج میں یہ بات تھی ہی نہیں کہ ہم بڑے آدمی ہیں ، وائسرائے سے ملنے کے لیے آئے ہیں ، ہمارے قیام کے لیے کسی بڑے ہوٹل یا کوٹھی میں پر تکلف انتظام ہو ۔ اس کے بعد ۶ اکتوبر ۱۹۳۲ء کو وفد وائسرئے کی خدمت میں حاضر ہوا ۔ حاضریِ وفد کے بعد کیا کیا ہوا ، اس کو یہاں بیان کرنا مقصود نہیں ۔ صرف دو یا تین باتیں دکھانے کے لیے مندرجہ بالا سلسلۂ واقعات لکھا گیا ۔ پہلی بات یہ کہ قومی ضرورتوں کے موقع پر اقبال ، جو عموماً غیر متحرک رہتے تھے ، ایسے ہی متحرک بن جاتے جیسے کوئی اور جوشیلا کارکن ۔ دوسری بات یہ کہ جب میں اور وہ موٹر میں کالکا کو جا رہے تھے تو حسب معمول اسلامی موضوعات پر گفتگو چھڑ گئی ۔ میں نے کہا کہ آپ نے قرآن کریم کا بہت مطالعہ کیا ہے اور اس زمانے کے تعلیم یافتہ مسلمانوں کے خیالات سے بھی آپ واقف ہیں ۔ یہ دیکھتے ہوئے کہ ابنائے زمانہ کو قرآن کی تعلیم سے بیگانگی اور بُعد کیوں ہے ، آپ ان کے لیے قرآن کی تفسیر یا قرآن پر حواشی لکھیے ۔ اُنھوں نے اس کام سے اپنی معذوری ظاہر کی ۔ اس

اظہار معذوری کے سلسلے میں جو انھوں نے ایک تقریر کی تو اس میں بعض نازک مسائل آ گئے۔ ان کو بیان کرتے کرتے ان پر ایک حالت جوش و جذبہ طاری ہو گئی اور ایسا معلوم ہوا کہ ان کا دل سینے سے نکل پڑے گا۔ مگر دو چار ہی سیکنڈ میں انھوں نے خاموش رہ کر پھر سلسلۂ گفتگو کو جاری کر دیا اور دیر تک جاری رکھا، اس حالت پر ضبط پا لیا۔ اور ذرا کی ذرا اسی قسم کا جوش و جذبہ میں نے ایک اور موقع پر بھی دیکھا۔ اس ملاقات کی بھی کچھ تفصیل لکھ دوں:

۱۹۳۴ع میں منٹگمری میں تعلیمی کانفرس صوبۂ پنجاب کا اجلاس ہوا۔ راقم بھی اس کانفرس میں شریک ہوا۔ علی گڑھ سے سر راس مسعود مرحوم اور نواب صدر یار جنگ بہادر مولوی حبیب الرحمٰن خاں شروانی بھی تشریف لا کر شریکِ اجلاس ہوئے۔ جب یہ اجلاس ختم ہو گیا تو واپسی میں نواب صدر یار جنگ اور راقم دو روز کے لیے لاہور ٹھہر گئے اور شیخ سر عبدالقادر کے مہمان ہوئے۔ ایک روز اقبال سے ملنے گئے۔ وہ اس وقت سیکلوڈ روڈ پر اس بنگلے میں رہتے تھے جس کے عقب میں حضرت شاہ ابوالمعالی رحمۃ اللہ علیہ کا مزار ہے۔ بازار انار کلی کے بالا خانے سے اٹھ کر وہ اسی بنگلے میں آ گئے تھے اور جب تک ان کی کوٹھی جاوید منزل تعمیر نہ ہو گئی، اسی میں رہتے رہے۔ ہم جو گئے تو ان کو سامنے کے بڑے کمرے میں، جس کے آگے برآمدہ تھا؛ بیٹھا ہوا پایا۔ کمرے میں نیچے چٹائی اور اس کے اوپر دری کا فرش تھا اور سامنے کی دیوار کی طرف کرسیاں بچھی ہوئی تھیں۔ اقبال اپنے معمولی قلندرانہ لباس (بنیان، تہبند، کمبل) میں ملبوس بیٹھے حقہ پی رہے تھے۔ وہ ہم لوگوں سے مل کر بہت خوش ہوئے اور باتیں شروع ہو گئیں۔ میں نے دیکھا کہ اس کمرے میں ایک طرف دیوار کے قریب کئی قالین لپٹے ہوئے رکھے ہیں۔ میں نے پوچھا کہ یہ قالین کیوں رکھے ہوئے ہیں؟ کہنے لگے کہ میں افغانستان گیا تھا، نادر شاہ نے یہ قالین بطور تحفہ دیے تھے۔ ان کو بچھانے کی کوئی جگہ نہیں، یہ رکھے ہیں۔ میں نے اپنے دل میں کہا کہ قلندر کو جو کوئی تحفہ دے، خواہ دینے والا بادشاہ ہی ہو، اس تحفے کا یہی حشر ہوتا ہے۔ (لیکن ان قالینوں کی دعا آخر قبول ہوئی۔ جب جاوید منزل تعمیر ہو گئی تو یہ اس میں بچھائے گئے)۔

اس زمانے میں اقبال 'جاوید نامہ' لکھ رہے تھے۔ مجھ کو اور شروانی صاحب

کو اس کے کچھ حصے پڑھ کر سنائے - پڑھتے پڑھتے ان پر دو چار سیکنڈ کے لیے وہی جوش و جذبہ طاری ہوگیا جو میں نے شملے کے سفر میں دیکھا تھا اور اُسی طرح اُنھوں نے اس جوش پر فوراً قابو پا لیا -

میں اس بنگلے میں کئی مرتبہ اقبال کا مہمان ہوا - جس کمرے میں میرا قیام ہوتا تھا ، وہ پھاٹک میں داخل ہوتے ہی دائیں ہاتھ کو تھا - وہ اسی کمرے میں میری ضروری آسائش کا انتظام کرا دیا کرتے تھے - ویسے شاید وہ کمرہ ان کے منشی کی نشست کے لیے تھا - میں دیکھتا تھا کہ وہ سامنے کے بڑے کمرے کے برآمدے میں ایک پلنگ بچھوا کر اس پر بیٹھ جایا کرتے تھے - پلنگ کے ایک جانب اور سامنے کرسیاں ہوتی تھیں - جو لوگ ان سے ملنے کے لیے آتے تھے وہ ان کرسیوں پر بیٹھتے تھے ، وہ خود پلنگ پر بیٹھے حقہ پیتے رہتے تھے - ملاقات کے لیے آنے والوں میں ہر درجے کے لوگ ہوتے تھے؛ طلبہ آتے تھے ، عام معزز لوگ اور معمولی درجے کے لوگ آتے تھے ، ہائی کورٹ کے جج اور حکومت پنجاب کے منسٹر بھی آتے تھے - وہ اللہ کا قلندر سب کے ساتھ یکساں اخلاق کا برتاؤ کرتا تھا مگر ایک شان استغنا برابر قائم رکھتا تھا - نہ بڑے آدمی کے سامنے جھکتا تھا اور نہ چھوٹے سے بے اعتنائی کرتا تھا - بے تکلف ، بے تصنع گفتگو کرتا تھا - اسی میں ہنسی مذاق بھی ہوتا رہتا تھا ، پھبتیاں بھی اُڑتی رہتی تھیں - تقدس کا جامہ کبھی پہنا ہی نہیں - میں ان کو رندِ بے ریا کہا کرتا تھا -

مجدد صاحب کے مزار پر حاضری :

اقبال نے جابجا خانقاہوں اور خانقاہ نشینوں پر اعتراضات کیے ہیں - ''اسرار خودی[۱]'' کے شائع ہونے پر ان کو تصوف اور سلاسل تصوف کا مخالف سمجھا گیا تھا ، مگر ان کے کلام کے وسیع مطالعے سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ان کا اعتراض ریاکار ، دوکان دار ، دنیا طلب صوفیوں پر ہے اور وہ تصوف سے اُن دور از کار عقائد و مسائل کو خارج کرنا چاہتے ہیں جو عجمیت کے زیر اثر اسلامی تصوف میں داخل ہو گئے ہیں - میں لکھ چکا ہوں کہ ان کے تصوف کی بنیاد گھر میں پڑ چکی تھی - ان کے والد ماجد ایک صوفی منش بزرگ تھے - خود اقبال

۱- مطبوعہ لاہور سٹیم پریس ، باہتمام حکیم فقیر محمد چشتی ۱۹۱۵ع - (مرتب)

سلسلۂ قادریہ میں بیعت کیے ہوئے تھے ۔ اکابرِ طریقت سے ان کی عقیدت کا حال اسی سے سمجھ میں آ سکتا ہے کہ وہ مولانا جلال الدین رومی کی نظم سے بے حد متاثر تھے ۔ پیرِ رومی کا ذکر ہر جگہ بڑی تعظیم سے کرتے ہیں اور خود کو ان کا مریدِ ہندی کہتے ہیں ۔ بزرگوں کے مزارات پر بالقصد بغرض زیارت و طلبِ برکت حاضر ہوتے تھے ۔ 'بانگ درا' میں ان کی نظم ''التجاے مسافر'' کو دیکھیے ؛ اس سے حضرت محبوب الٰہی سے انتہائی عقیدت ظاہر ہوتی ہے ۔ یہ اقبال کی جوانی اور انگلستان جانے سے پیشتر کا واقعہ ہے ۔ لیکن اگر بالفرض یہ جوانی کی خام کاری تھی تو بعد کی پختہ کاری بھی قابلِ غور ہے ۔ 'بال جبریل' ملاحظہ ہو ۔ اس کے صفحہ ۳۷ پر ایک نظم درج ہے ، جس کا پہلا شعر ہے :

سما سکتا نہیں پہناے فطرت میں مرا سودا
غلط تھا اے جنوں شاید ترا اندازۂ صحرا

اس نظم کے شروع میں جو تمہیدی عبارت ہے ، اس میں وہ لکھتے ہیں : ''نومبر ۱۹۳۳ع میں مصنف کو حکیم سنائی غزنوی کے مزار مقدس کی زیارت نصیب ہوئی ۔ یہ چند افکار پریشاں جن میں حکیم ہی کے ایک مشہور قصیدے کی پیروی کی گئی ہے ، اس روز سعید کی یادگار میں سپرد قلم کیے گئے ۔'' الفاظ 'مزار مقدس' اور 'روز سعید' اپنی کہانی خود کہہ رہے ہیں ۔

اس پختہ کاری ہی کے زمانے میں غالباً ۱۹۳۴ع میں حضرت امام ربانی شیخ احمد سہرندی[۱] مجدد الف ثانی کے مزار پاک کی زیارت کے لیے اقبال لاہور سے چل کر سر ہند آئے ۔ مجھ کو لکھا کہ میں بھی پہنچوں ۔ چنانچہ میں انبالے سے گیا اور وہ لاہور سے آئے ۔ ہم دونوں سرہند جنکشن پر مل گئے اور پھر

۱۔ 'سرہند' کا نام استعمال میں بگڑ گیا ہے ۔ صحیح نام 'سہرند' تھا ۔ عوام اس کو 'سرہند' کہنے لگے ، یعنی حرف ر کا تلفظ اس طرح کرتے تھے کہ ہ کو اس سے پہلے بولنے کے بجائے اس کے بعد اور اس سے مخلوط کرکے بولتے تھے ۔ بالکل اس طرح جس طرح 'بھی' اور 'تھی' میں ہ ب اور ت سے مخلوط ہے ۔ بعد کے زمانے میں اس نام کو لفظ 'سر' اور لفظ 'ہند' سے مرکب سمجھ لیا گیا اور اسی طرح لکھا جانے لگا ۔ عوام اب بھی اسی طرح 'سرہند' بولتے ہیں ، مگر پرانی عربی تحریروں میں لفظ 'سہرند' صاف لکھا ہوا ہے ۔

روضہ شریف پہنچے - مزار پر اقبال کی حاضری میرے ہمراہ ہوئی اور فاتحہ خوانی کے بعد وہ دیر تک مراقبے میں رہے - زیارت کے بعد کچھ عرصہ روضہ شریف میں ٹھہرے ، سجادہ نشین صاحب سے ملے - اور پھر وہ لاہور کو روانہ ہو گئے اور میں انبالے چلا آیا - حالتِ مراقبہ میں اقبال نے کیا دیکھا اور کیا محسوس کیا ؟ یہ ایک روحانی سرگزشت ہے جس کو نہ میں پوچھ سکتا تھا ، نہ شاید اقبال بیان کر سکتے ، لیکن ان کا لاہور سے اتنی دور چل کر آنا ہی ثابت کرتا ہے کہ ان کو حضرت مجدد رحمۃ اللہ علیہ سے کس قدر عقیدت تھی - 'بال جبریل' میں ایک نظم کا عنوان ہے 'پنجاب کے پیر زادوں سے' - اس کے یہ چار شعر ظاہر کرتے ہیں کہ مجدد صاحب کو کیا سمجھتے تھے :

حاضر ہوا میں شیخِ مجدد کی لحد پر
وہ خاک کہ ہے زیرِ فلک مطلعِ انوار
اس خاک کے ذروں سے ہیں شرمندہ ستارے
اس خاک میں پوشیدہ ہے وہ صاحبِ اسرار
گردن نہ جھکی جس کی جہانگیر کے آگے
جس کے نفسِ گرم سے ہے گرمیِ احرار
وہ ہند میں سرمایۂ ملت کا نگہبان
اللہ نے بر وقت کیا جس کو خبردار

تحریکِ تبلیغ اور اقبال :

ہندوستان میں ہندوؤں کی جانب سے کم از کم ستر سال سے کبھی خفیہ ، کبھی علانیہ ، کبھی انفرادی ، کبھی منظم اور جماعتی سازشیں اور کوششیں ہوتی رہی ہیں کہ یہاں کے مسلمانوں کو مرتد کیا جائے - اس اجمال کی تفصیل طویل ہے - ۱۹۲۳ع کے آغاز میں اسی سلسلے کی ایک منظم اور علانیہ تحریک شدھی آگرہ ، متھرا ، بھرت پور ، ایٹا وغیرہ اضلاع میں جاری ہوئی اور مسلمانوں نے اس حملے کی مدافعت کے لیے ان شدھی زدہ علاقوں میں اپنے واعظ اور مبلغ بھیجے - اُس زمانے میں جو تجربات و مشاہدات ہوئے ، ان کو پیش نظر رکھتے ہوئے راقم نے یکم جولائی ۱۹۲۳ع کو بہ مشورہ و امداد بعض اکابر ملت مثل حاجی مولوی سر رحیم بخش مرحوم ، مولانا عبدالماجد بدایونی ، نواب

عبدالوہاب خان مرحوم ایک مرکزی جمعیت تبلیغ الاسلام قائم کی، جو بفضل تعالیٰ اب تک قائم ہے اور راقم اُس وقت سے اب تک اس کا معتمدِ عمومی ہے۔ چونکہ اقبال کو تبلیغ و اشاعت اسلام کا خاص شوق تھا، وہ ماہ اکتوبر ۱۹۲۳ء میں ہماری اس جمعیت کے ممبر ہوگئے۔

یورپین مسلم کانفرنس:

جمعیت مرکزیہ تبلیغ الاسلام کے رجسٹر ہائے مراسلت میں یہ اندراج ہے کہ ۲۰ جنوری ۱۹۲۷ء کو اقبال کا ایک خط میرے نام آیا، جس کا مضمون یہ تھا کہ چند احباب کی تجویز ہے کہ آئندہ لاہور میں یورپین مسلمانوں کی ایک کانفرنس کی جائے جس کا خرچ قریباً تیس ہزار روپے ہوگا۔ انھوں نے دریافت کیا کہ آیا ہماری جمعیت اس میں کچھ مدد کر سکے گی؟ میرے جواب مورخہ ۲۳ جنوری ۱۹۲۷ء کا خلاصہ یہ لکھا ہے کہ یورپین کانفرنس کا ارادہ بہت اچھا ہے لیکن روپے کا انتظام ضروری ہے۔ مناسب ہو کہ کسی بڑے آدمی کو صدر بنایا جائے اور اس سے رقم وصول کی جائے۔ پراپیگنڈا آپ کے نام سے میں کر لوں گا۔ میرے خط کے جواب میں ۲۴ جنوری کو اقبال نے وہ خط لکھا جو 'مکاتیب اقبال' کے صفحہ ۲۰۷/۲۰۸ پر درج ہے۔ وہ لکھتے ہیں: "آٹھ ہزار روپے جمع کر دینے کا وعدہ کر لیا ہے۔ باقی روپیہ بھی اس غرض کے لیے عام مسلمان دینے کو تیار ہو جائیں گے اور میں کہتا ہوں کہ رقمِ مطلوبہ کا بہت بڑا حصہ غالباً لاہور ہی سے جمع کر لوں گا۔ بلکہ میرا ارادہ یہ ہے کہ جب تک رقمِ مطلوبہ کے وعدے پرائیویٹ طور پر نہ ہو جائیں، اس کانفرنس کے متعلق کوئی اعلان نہ کیا جائے۔ یورپ اور امریکہ سے کم از کم آٹھ دس آدمیوں کو دعوت دی جائے گی۔ باقی جو یورپین مسلمان ہندوستان میں موجود ہیں، ان کی فہرست تیار کی جائے گی۔ آپ فی الحال اس فہرست کی تیاری میں مدد دیں اور اپنے احباب کو خط لکھ کر ان کے مفصل پتے دریافت کریں۔ کم از کم سو یورپین مسلمان اس کانفرنس میں جمع ہو جائیں تو خوب ہو۔ کانفرنس کے اجلاسوں کے لیے ٹکٹ لگانے کا قصد ہے۔ آپ اپنے دوستوں سے کہیں کہ فی الحال یہ خیال کانفیڈنشل ہے۔ مسٹر پکٹ ہال کو میں نے حیدر آباد خط لکھا تھا۔ ان کو اس خیال سے نہ معلوم کیوں ہمدردی نہیں! میں انگلستان سے خط و کتابت کر رہا ہوں۔"

بعض وجوہ سے اس کانفرنس کی یہ تجویز کبھی عمل میں نہ آ سکی ، مگر اسی سال ۱۳ اگست ۱۹۲۷ء کو جمعیت مرکزیہ تبلیغ الاسلام کی جماعت منتظمہ نے یہ تجویز منظور کی کہ ایک آل انڈیا تبلیغ کانفرس کسی مناسب مقام پر مناسب وقت معین کرکے انگلستان سے الحاج لارڈ ہیڈلے الفاروق کو مدعو کیا جائے ۔ چنانچہ یہ کانفرنس لارڈ موصوف کی صدارت میں ۱۵ دسمبر ۱۹۲۷ء کو بمقام دہلی نہایت کامیابی سے منعقد ہوئی اور اقبال کی مجوزہ کانفرنس کا مقصد ایک حد تک اس سے پورا ہوگیا ۔

میرے ایجنٹ :

اقبال اپنے مشہور لیکچر دینے کے لیے مدراس جانے والے تھے ۔ میں نے ان کو لکھا کہ دوران قیام مدراس میں وہاں کے مسلمانوں کو تبلیغ کی اہمیت کی طرف توجہ دلائیں اور جمعیت مرکزیہ تبلیغ الاسلام کی مالی امداد کے لیے آمادہ کریں ۔ میرے خط کے جواب میں انھوں نے مجھ کو ایک خط مورخہ ۵ دسمبر ۱۹۲۸ء کو لکھا جو 'مکاتیب اقبال' کے صفحہ ۲۰۹/۲۱۱ پر درج ہے ۔ اس میں وہ لکھتے ہیں :

"میرے نزدیک تبلیغ اسلام کا کام تمام کاموں پر مقدم ہے ۔ اگر ہندوستان میں مسلمانوں کا مقصد سیاسیات سے محض آزادی اور اقتصادی بہبودی ہے اور حفاظت اسلام اس مقصد کا عنصر نہیں ہے ، جیسا کہ آج کل کے قوم پرستوں کے رویے سے معلوم ہوتا ہے ، تو مسلمان اپنے مقاصد میں کبھی کامیاب نہ ہوں گے ۔ یہ بات میں علی وجہ البصیرت کہتا ہوں اور سیاسیات حاضرہ کے تھوڑے سے تجربے کے بعد ہندوستان کے سیاسیات کی روش ، جہاں تک مسلمانوں کا تعلق ہے ، خود مذہب اسلام کے لیے ایک خطرۂ عظیم ہے اور میرے خیال میں شدھی کا خطرہ اس خطرے کے مقابلے میں کچھ وقعت نہیں رکھتا ، یا کم از کم یہ بھی شدھی ہی کی ایک غیر محسوس صورت ہے ۔ بہرحال جس جانفشانی سے آپ نے تبلیغ کا کام کیا ہے اس کا اجر حضور سرور کائناتؐ ہی دے سکتے ہیں ۔ میں ان شاءاللہ جہاں جہاں موقع ملے گا ، آپ کے ایجنٹ کے طور پر

کہنے سننے کو حاضر ہوں، مگر آپ اور مولوی عبدالماجد بدایونی جنوبی ہند کے دورہ کے لیے تیار رہیں۔''

مصری وفد :

۱۹۳۶ء میں اچھوتوں میں اشاعت اسلام کا ایک خاص موقع پیدا ہوا۔ اچھوتوں کی ایک کانفرنس نے ، جس کے حاضرین کی تعداد دس ہزار نفوس بیان کی گئی تھی ، ایک ریزولیشن پاس کیا کہ اچھوتوں کو ہندو دھرم چھوڑ کر کوئی اور مذہب اختیار کرنا چاہیے۔ اس کانفرنس اور اس ریزولیشن کا غلغلہ تمام ہندوستان میں پھیل گیا۔ ایک جانب تو ہندوؤں نے خاص کوشش کی کہ اچھوتوں کو کسی طرح اس ارادے سے باز رکھا جائے ، دوسری جانب مسلمان ، عیسائی ، سکھ اور بدھ دھرم والے اس کوشش میں مصروف ہوگئے کہ اچھوتوں کو اپنے مذہب کی دعوت دیں۔ اس سلسلے میں ہماری جمعیت نے بھی ڈھائی سال تک بہت کچھ جد و جہد کی ، مگر اس کی تفصیل یہاں بیان کرنا مقصود نہیں۔ یہاں صرف یہ واقعہ قابل ذکر ہے کہ اچھوتوں کے ریزولیشن دربارۂ تبدیلِ مذہب کی اطلاع مصر میں بھی پہنچی۔ جامعۃ الازہر قاہرہ نے فیصلہ کیا کہ اچھوتوں میں تبلیغ الاسلام کا کام کرنے کے لیے الازہر کے علما کا ایک وفد ہندوستان بھیجا جائے۔ چونکہ اقبال کے علم و فضل کا شہرہ تمام ممالک اسلامی میں عرصۂ دراز سے پہنچا ہوا تھا ، اس لیے الازہر کے شیخ الجامعہ شیخ مصطفیٰ مراغی نے اقبال کو خط لکھ کر ان کو وفد بھیجنے کے ارادے سے مطلع بھی کیا اور ان کی رائے بھی دریافت کی کہ آیا ایسے وفد کا بھیجنا مناسب اور مفید ہوگا اور اگر اقبال کا جواب اثبات میں ہو تو ارکان وفد کن کن صفات کے آدمی ہوں؟ یہ بھی دریافت کیا کہ آیا علماے ازہر کی تقریروں کی ترجمانی کے لیے ہندوستان میں آدمی مل جائیں گے ، یا وفد اپنے ترجمان ہمراہ لائے؟ اقبال نے شیخ مصطفیٰ مراغی کے اس خط کو اخبار 'احسان' لاہور میں شائع کر دیا اور مجھ کو اپنے خط مورخہ یکم جولائی ۱۹۳۶ء میں لکھا :

''مجھ سے شیخ صاحب نے مشورہ طلب کیا ہے اور لکھا ہے کہ اس وفد کے متعلق آپ ضروری ہدایات دیں ، مہربانی کرکے آپ لکھیں کہ ان کو کیا مشورہ دیا جائے۔ بعض باتیں میرے خیال میں ہیں ، مگر میں

آپ کی رائے بھی معلوم کرنا چاہتا ہوں ۔ اس کے علاوہ یہ معلوم کرنا چاہتا ہوں کہ کیا یہ ممکن ہے کہ آپ اس وفد کے ہمراہ ملک کا دورہ بطور پراپیگنڈا سیکریٹری کے کریں ۔ اس سے بہت اچھے نتائج نکلیں گے اور وفد کو آپ کے معلومات اور مشوروں کے امیال و عواطف سے بے حد فائدہ پہنچے گا ۔''

لیکن اس خط کا جواب نہ لکھنے پایا تھا کہ اقبال نے ۳ جولائی کو اسی موضوع پر مجھ کو دوسرا خط لکھا اور اس میں مجھ سے چند باتیں کرنے کے بعد لکھا :

''مصری وفد کی ہر طرح حوصلہ افزائی کرنا چاہیے ۔ اس کے نتائج نہایت دور رس ہوں گے ، آپ ضرور ان کے ساتھ دورہ کریں ۔ یہ واقعہ ہندوستان بلکہ اسلام کی تاریخ میں یادگار ہوگا ۔ آپ کا جواب آنے پر میں شیخ جامعہ ازہر کا اصل خط ارسال کروں گا تاکہ آپ بھی ان کو ایک علیحدہ خط لکھ سکیں ۔ میں اپنے خط میں ان کو لکھ دوں گا کہ وہ آپ کے خط کا انتظار کریں ۔''

ان کو تبلیغ اسلام سے اور مسلمانوں کے بین الممالک اشتراک عمل سے اس قدر گہری دلچسپی تھی کہ جب میرا جواب ان کو پہنچ گیا تو ان کا اقتباس درج کرتا ہوں :

''آپ کا خط عین انتظار میں ملا ۔ یہ تمام مشکلات میرے ذہن میں تھیں جو آپ نے خط میں لکھی ہیں ۔ باوجود ان کے میرا خیال تھا کہ ان کا ہندوستان آنا عام طور پر اعلی ذات کے ہندوؤں پر اور نیز خود مسلمانوں پر اچھا اثر ڈالے گا ۔ ان کے آنے سے مسلمانوں کے تبلیغی جوش میں اضافہ ہونا بہت ممکن ہے ۔ اس کے علاوہ اعالی ذات کے ہندوؤں پر عام اسلامی اخوت کا اثر پڑے گا ۔ اس واسطے میرا خیال ہے کہ ان کو تمام مشکلات سے آگاہ کر دیا جائے اور جو فوائد ان کے وفد سے ممکن ہیں ، ان کا بھی ذکر کر دیا جائے اور فیصلہ ان پر چھوڑ دیا جائے ۔''

اس کے بعد مجھ کو اقبال کا کوئی اور خط اس سلسلے میں نہیں ملا ، مگر یہ قرار پا چکا تھا کہ اقبال شیخ جامعۃ الازہر کو میرے بارے میں لکھ دیں گے ۔ انہوں نے ضرور لکھا ہوگا ۔ میں نے اقبال کو اطمینان دلا دیا کہ میں وفد کو

ہر امکانی امداد دوں گا ۔ میں نے شیخ جامعۃ الازہر کو تار دے کر دریافت کیا کہ وفد کب ہندوستان پہنچے گا ۔ ابھی مجھ کو اس تار کا کوئی جواب نہ ملا تھا کہ اخبار 'ایسٹرن ٹائمز' لاہور مؤرخہ ۱۰ نومبر ۱۹۳۶ع میں قاہرہ کا ایک پیغام جس کی نسبت لکھا تھا کہ ہوائی ڈاک سے آیا ہے ، شائع ہوا ۔ اس میں درج تھا کہ علمائے ازہر کا وفد اطالوی جہاز کانٹی راس میں روانہ ہو کر ۱۲ نومبر کو بمبئی پہنچے گا ۔ بمبئی میں جو ہمارے تبلیغی دوست تھے ، ان سے دربارۂ وفدِ مذکور میری مراسلت ہو چکی تھی ۔ اخبار میں یہ خبر پڑھتے ہی میں نے بمبئی تار دیا اور خود بمبئی پہنچ گیا ۔ جہاز کانٹی راس ۱۷ نومبر ہی کو آیا ۔ ہم نے تمام سواریوں کو اترتے ہوئے دیکھا اور بندرگاہ پر دریافت بھی کیا ۔ مصری وفد اس میں نہ تھا ۔ آخرکار یہ وفد ۱۱ دسمبر ۱۹۳۶ع کو بمبئی میں جہاز سے اترا ۔ احبابِ بمبئی نے ۹ دسمبر کو مجھ کو جو تار دیا تھا ، وہ ۱۰ دسمبر کو مجھ کو ملا تھا ۔ میں نے بذریعۂ تار احبابِ بمبئی کو مطلع کر دیا تھا کہ میرا پہنچنا ممکن نہیں ، آپ وفد کا استقبال کریں ۔ ان کا پروگرام معلوم کرکے بذریعہ تار اطلاع دیں ۔ ۱۲ دسمبر کو رئیس وفد نے مجھ کو خط لکھا ۔ ۱۲ نومبر کو وفد کے نہ پہنچنے کے وجوہ لکھتے ہوئے میری تکلیف کا شکریہ لکھا اور یہ لکھا کہ وفد مجھے انبالے میں ملنا چاہتا ہے ۔ شیخ ازہر کے نام جو تار میں نے بھیجا تھا ، اس کا جواب نہ دے سکنے کے لیے معذرت بھی لکھی ۔ میں نے جواب میں وفد کا خیر مقدم کیا اور لکھا کہ انبالے کی بجائے دہلی میں ملنا زیادہ مناسب ہوگا ۔ آخرکار وفد نے بذریعہ تار اطلاع دی کہ وہ ۳۰ دسمبر کو دہلی پہنچ گئے ہیں اور سیسل ہوٹل میں مقیم ہیں ۔ میں ۳۱ دسمبر کی شام کو دہلی پہنچا اور یکم جنوری ۱۹۳۶ع کو سیسل ہوٹل میں وفد سے ملا ۔ اخباروں سے معلوم ہو چکا تھا کہ اس وفد نے اپنا مقصد ہندوستان کے مسلم اداراتِ تعلیم کا معائنہ اور مطالعہ اور مسلمانان ہند سے ثقافتی (cultural) تعلقات قائم کرنا بیان کیا ہے ۔ دہلی میں ملاقات ہونے پر معلوم ہؤا کہ انھوں نے اپنے تبلیغی مقصد کو سب سے راز میں رکھا ہے اور اس بارے میں صرف مجھے اور اقبال سے بصیغۂ راز مبادلۂ خیالات اور اخذ معلومات کریں گے ۔ میں سیسل ہوٹل میں چار روز تک ارکان وفد سے گفتگو کرتا رہا ۔ وفد کے سیکریٹری شیخ محمد حبیب احمد آفندی اور اسسٹنٹ سیکریٹری صلاح الدین التجار انگریزی دان

تھے ، رئیس وفد اور باقی دو ارکان وفد عربی میں سوالات کرتے اور جو معلومات ان کو حاصل ہو چکے تھے ، ان کو بیان کرتے تھے ۔ شیخ حبیب ان کی اور میرے جوابات کی ترجمانی کرتے تھے ۔ چار روز کے مسلسل مکالمات کے بعد رئیس وفد نے میرا شکریہ ادا کرتے ہوئے یہ خواہش ظاہر کی کہ میں وہ تمام واقعات و خیالات جو میں بیان اور ظاہر کر چکا ہوں ، انگریزی میں لکھ کر دے دوں ۔ چنانچہ میں نے بائیس صفحے کی ایک ٹائپ شدہ یاد داشت مرتب کرکے وفد کو دے دی ۔ اندریں اثنا ایک صاحب نے ناگپور سے وفد کو ایک چٹھی لکھی تھی ۔ وفد نے چاہا کہ میں اس چٹھی پر بھی ایک تبصرہ لکھ دوں ۔ چنانچہ پانچ صفحے کا ٹائپ شدہ تبصرہ لکھ کر ان کے حوالے کیا گیا ۔

دہلی میں مجھے ملنے سے پیشتر یہ وفد بمبئی ، بھوپال اور آگرہ کا دورہ کر چکا تھا ۔ اس کے بعد علی گڑھ ، رام پور ، دیوبند اور پشاور کا دورہ کیا ۔ میں علی گڑھ میں ان کے ہمراہ تھا ۔ پشاور کے بعد وہ لاہور گئے اور میں بھی وہاں پہنچا ۔ اقبال نے ۲۷ جنوری ۱۹۳۷ع کو وفد کے اعزاز میں ایک لنچ دیا ۔ اس وقت اقبال کی صحت کچھ عرصے سے خراب تھی ، لنچ ایک ہوٹل میں دیا گیا تھا ، میزبان کی حیثیت سے اقبال کا موجود ہونا ضروری تھا ، چنانچہ وہ شریک ہوئے ۔ اس وقت انھوں نے کہا کہ میں چھ مہینے کے بعد گھر سے نکلا ہوں ۔ جاوید بھی موجود تھے ، لنچ کے بعد ایک گروپ فوٹو لیا گیا ۔ جاوید اس فوٹو میں بھی ہیں ۔ یہ گروپ ایک نہایت خاص یادگار ہے ۔

وفد کے مقصد سے متعلق وفد کی اقبال سے باتیں ہوئیں ۔ میں جو کچھ کرچکا تھا ، وہ میں نے بیان کیا ۔ اقبال نے میرے خیالات سے اتفاق کیا ۔ اقبال سے جو خاص مشورہ ہوا ، اس کی ایک ٹائپ شدہ یادداشت مرتب کرکے میں نے وفد کو دے دی ۔

وفد کے نقل و حرکت اور واپسی سے متعلق ابھی بہت سے واقعات باقی ہیں اور میرے فائل میں ان سے متعلق بہت سا مواد ہے ۔ مگر یہاں اسی حد تک ان واقعات کا بیان کرنا مقصود تھا ۔ جہاں تک اقبال کا تعلق تھا ، وہ واقعات آ چکے اور اقبال نے علالت کے باوجود اس اہم اسلامی کام میں جو دلچسپی لی وہ ظاہر ہو چکی ۔ یہ وفد وسط مارچ ۱۹۳۷ع میں ہندوستان سے واپس ہوا ۔ عرصۂ دراز کے بعد جب میں نے ایک شکایتی خط لکھ کر دریافت کیا ، تو جون ۱۹۳۸ع

میں شیخ محمد حبیب احمد آفندی نے وفد کی عربی رپوٹ کی ایک کاپی مجھ کو بھیجی ۔ اس میں میری تجاویز سے وفد نے اتفاق رائے کیا تھا ، مگر اس وقت ازہر کی انتظامی کونسل نے اندریں باب کوئی فیصلہ نہیں کیا تھا ۔ اس کے بعد کوئی خبر نہیں آئی ۔

تمنّائے مدینہ :

دنیا میں کون مسلمان ایسا ہوگا جس کو حج بیت اللہ کی آرزو نہ ہو اور جس کے دل کو مدینہ ٔ منورہ کی حاضری کی تمنا بے تاب نہ رکھتی ہو ۔ اور پھر اقبال کے لیے تو یہ بات تصور میں بھی نہیں آ سکتی کہ اس کا دل حضور رسالت مآبؐ کے دربار میں حاضر ہونے کے لیے دن رات نہ تڑپتا ہو ۔ ان کے کلام میں جابجا اس کے شواہد موجود ہیں ۔ مثال کے طور پر صرف دو شعر دیکھ لیجیے ؛ حضور رسالت مآبؐ کو وہ کیا سمجھتے تھے ، ملاحظہ کیجیے :

بمصطفٰیؐ برساں خویش را کہ دیں ہمہ اوست
اگر باو نہ سیدی تمام بولہبی است

مدینہ ٔ منورہ ان کے نزدیک کیا تھا ، ملاحظہ ہو :

خاک یثرب از دو عالم خوش تر است
اے خنک شہرے کہ آں جا دلبر است

(اسرار خودی)

چنانچہ اپنی زندگی کے آخری تین چار سال میں وہ حج بیت اللہ اور زیارت رسول اللہؐ کی تجویزیں سوچتے رہے ۔ سوء اتفاق سے یہی زمانہ ان کی صحت کی خرابی اور جسمانی کمزوری کا تھا ۔ اسی عرصے میں ان کی اہلیہ ٔ محترمہ کا بھی انتقال ہو گیا اور بچوں کی نگہداشت اور تربیت کی ذمہ داری تمام تر انھی پر آ پڑی ۔ تاہم وہ اس فکر میں رہے کہ عراق سے ہوتے ہوئے براہ بیت المقدس مدینہ ٔ منورہ پہنچیں اور وہاں سے حج کے لیے مکہ ٔ معظمہ جائیں ۔ وہ عراق کی زیارات کو بھی بہت اہمیت دیتے تھے ، نجف اشرف میں ان کے لیے بڑی کشش تھی ۔ اس کا اندازہ 'اسرار خودی' کے ان اشعار سے ہو سکتا ہے جو انھوں نے ''در شرح اسمائے علی مرتضٰی'' کے عنوان سے لکھتے ہیں ۔ ان کا یہ شعر ظاہر

کرتا ہے کہ جناب شیر خدا سے ان کو خاص طور پر کس قدر عقیدت تھی:

خیرہ نہ کر سکی مجھے تابشِ دانشِ فرنگ
سرمہ ہے میری آنکھ کا خاکِ مدینہ و نجف

انہوں نے مجھے لکھا کہ عراق کے راستے سے سفرِ مدینۂ منورہ کے بارے میں معلومات فراہم کروں۔ چنانچہ میں نے بغداد خطوط لکھے اور مولانا سید حسن دین خاموش کو، جو اُسی زمانے میں عرب سے براہ عراق واپس آئے تھے، خط لکھا اور جو اطلاعات حاصل ہو سکیں، اقبال کو بھیجیں۔ بڑی مشکل یہ تھی کہ سب لوگ لاری کے سفر کو دشوار بیان کرتے تھے اور اقبال بہت کمزور تھے۔ ۱۹۳۷ع کے موسم سرما میں ایک روز جاوید منزل میں ان سے ملاقات ہوئی اور دیر تک صحبت رہی۔ وہ اس وقت بہت کمزور تھے۔ سفر مدینہ کا ذکر بھی رہا۔ کہنے لگے کہ جس قدر تھوڑی سی طاقت مجھ میں باقی رہ گئی ہے، میں اس کو مدینے کے سفر کے لیے بچا بچا کر رکھ رہا ہوں۔ افسوس کہ ان کی یہ تمنا پوری نہ ہوئی اور وہ دنیا سے رخصت ہوگئے۔

اقبال کا قلبی تعلق حضور سرور کائنات ؐ کی ذات قدسی صفات سے اس قدر نازک تھا کہ حضور ؐ کا ذکر آتے ہی ان کی حالت دگرگوں ہو جاتی تھی، اگرچہ وہ فوراً ضبط کر لیتے تھے۔ چونکہ میں بارہا ان کی یہ کیفیت دیکھ چکا تھا، اس لیے میں نے ان کے سامنے تو نہیں کہا، مگر خاص خاص لوگوں سے بطور راز ضرور کہا کہ یہ اگر حضور ؐ کے مرقد پاک پر حاضر ہوں گے، تو زندہ واپس نہیں آئیں گے۔ میرا اندازہ یہی تھا، اللہ بہتر جانتا ہے۔

(اکتوبر ۱۹۵۷ع)

ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار

اقبال اورینٹل کالج میں

اقبال کی حیات پر اس وقت تک بہت کچھ لکھا جا چکا ہے اور اس سلسلے میں بعض مستقل تصانیف مثلاً ''سیرت اقبال'' (از پروفیسر محمد طاہر فاروقی)، ''ذکر اقبال'' (از مولانا عبدالمجید سالک) ایک عرصہ ہوا منظر عام پر بھی آ چکی ہیں جن میں فاضل مؤلفین نے اقبال کی زندگی کے مختلف ادوار پر خاصی روشنی ڈالی ہے۔ بہ ایں ہمہ اُن کی زندگی کے بعض گوشے ایسے ہیں جن کے بارے میں ضروری معلومات کی عدم موجودگی میں مذکورہ تصنیفات کچھ تشنہ کام سی رہ جاتی ہیں۔ اس قسم کا ایک گوشہ اقبال کی زندگی کے اُس دور سے متعلق ہے جو حصول تعلیم اور اس کے بعد ملازمت کے سلسلے میں لاہور میں گزرا، یعنی ۱۸۹۵ع سے ۱۹۰۵ع کا زمانہ۔ زیر نظر مضمون میں اسی دور کے بعض کوائف پیش کیے جاتے ہیں۔

سکاچ مشن کالج (سیالکوٹ) سے ایف۔ اے کا امتحان پاس کرنے کے بعد اقبال ۱۸۹۵ع میں لاہور آ گئے اور گورنمنٹ کالج لاہور میں بی۔اے میں داخل ہوئے۔ بی۔اے میں ان کے مضامین انگریزی، فلسفہ اور عربی تھے۔ اقبال اگرچہ طالب علم گورنمنٹ کالج کے تھے لیکن وہ اس زمانے میں اورینٹل کالج کی بی۔اے کی جماعتوں میں بھی پڑھتے تھے۔ اس اعتبار سے انھیں گورنمنٹ کالج اور اورینٹل کالج کا مشترکہ طالب علم کہا جا سکتا ہے۔ اس امر کے چند اسباب تھے۔

اورینٹل کالج ۱۸۷۶ع سے ۱۹۱۳ع تک گورنمنٹ کالج کی عمارت میں مقیم رہا۔ ۱۸۸۴ع تک دونوں کالجوں کے مابین باہمی تعاون کے اصول پر بعض مضامین کے سلسلے میں اشتراک عمل کا سلسلہ جاری رہا۔ گورنمنٹ کالج کے کچھ طلبہ اورینٹل کالج میں مشرق السنہ کی جماعتوں میں شریک ہوتے اور اورینٹل

کالج کے کچھ طلبہ گورنمنٹ کالج کی انگریزی کی جماعتوں میں شریک ہوتے تھے۔ تاہم امداد باہمی کا یہ سلسلہ شروع میں کچھ غیر مربوط سا تھا۔ اتفاق سے دونوں کالجوں کے پرنسپل ڈاکٹر لائٹنر تھے اس لیے یہ سلسلہ غیر مربوط ہونے کے باوجود بڑی کامیابی سے چل رہا تھا۔ اورینٹل کالج کے بعض اساتذہ، جن میں مولانا فیض الحسن سہارنپوری بھی شامل تھے، گورنمنٹ کالج کی جماعتوں کو بھی پڑھایا کرتے تھے۔ اس سلسلے میں ۱۸۸۴ع میں ایک اہم تغیر یہ رونما ہوا کہ گورنمنٹ کالج لاہور کی السنۂ شرقیہ کی جماعتیں بند کر دی گئیں اور عربی کے اسسٹنٹ پروفیسر مولانا محمد حسین آزاد اور سنسکرت کے اسسٹنٹ پروفیسر لالہ بھگوان داس کو اورینٹل کالج میں تبدیل کر دیا گیا جہاں ان حضرات نے یکم اکتوبر ۱۸۸۴ع سے اپنے اپنے منصبی فرائض سرانجام دینے شروع کر دیے۔ اس کے بعد انتظام یہ کیا گیا کہ گورنمنٹ کالج کے جو طلبہ ایف۔اے اور بی۔اے میں عربی، فارسی یا سنسکرت لیتے وہ ان مضامین کی تعلیم اورینٹل کالج میں حاصل کرتے۔ حکومت اس کے معاوضے میں اورینٹل کالج کو باقاعدہ سالانہ امداد دیتی تھی۔ یہ انتظام جو اکتوبر ۱۸۸۴ع سے شروع ہوا ۱۹۱۳ع تک برقرار رہا، حتیٰ کہ ۱۹۱۳ع میں اورینٹل کالج کونونٹ (Convent) کی عمارت میں (کالج کی موجودہ عمارت سے متصل) منتقل ہو گیا اور گورنمنٹ کالج نے اپنی جماعتوں کے لیے ان مضامین کی تعلیم کا انتظام خود کر لیا۔

اقبال ۱۸۹۵ع سے ۱۸۹۷ع تک بی۔اے کے طالب علم کی حیثیت سے انگریزی اور فلسفے کے مضامین کی تحصیل گورنمنٹ کالج کی جماعتوں میں کرتے رہے اور عربی زبان و ادب کا مطالعہ اورینٹل کالج کی جماعتوں میں کرتے رہے۔ تعلیمی سال ۱۸۹۵ع—۱۸۹۶ع اور ۱۸۹۶ع—۱۸۹۷ع میں گورنمنٹ کالج کے اُن طلبہ کی تعداد، جو عربی فارسی یا سنسکرت اورینٹل کالج میں پڑھتے تھے، علی الترتیب ۱۸۷ اور ۱۵۷ تھی۔ اس زمانے میں گورنمنٹ کالج کے بی۔اے (سال سوم و چہارم) کے طلبہ کو عربی مولوی محمد دین ایم۔او۔ایل پڑھاتے تھے۔ سال سوم میں ہفتے میں چھ پیریڈ ہوتے تھے۔ دو پیریڈ نصاب عربی بی۔اے (پنجاب یونیورسٹی)، تین پیریڈ سبعۂ معلقہ اور ایک پیریڈ ترجمے کی مشق۔ سال چہارم میں بھی چھ پیریڈ فی ہفتہ؛ سبعۂ معلقہ ایک پیریڈ، نصاب عربی بی۔اے

چار پیریڈ اور مشق ترجمہ ایک پیریڈ[1] ۔ عربی کے طالب علم کی حیثیت سے اقبال ان جماعتوں میں دو سال تک شریک ہوتے رہے ۔ گویا اورینٹل کالج سے اقبال کا یہ پہلا تعلق تھا جو بحیثیت طالب علم (بی ۔ اے) ظہور میں آیا ۔

۱۸۹۷ء میں اقبال نے بی ۔ اے کا امتحان درجہ دوم (سیکنڈ ڈویژن) میں پاس کیا[2] اور اس کے بعد انہوں نے گورنمنٹ کالج میں ہی ایم ۔ اے (فلسفہ) میں داخلہ لے لیا ۔ بی ۔ اے میں فلسفے کے پروفیسر مسٹر ڈبلیو ۔ بل (W. Bell) تھے جو ۱۸۹۶ء میں انسپکٹر آف سکولز ہو کر گورنمنٹ کالج سے چلے گئے ۔ ان کے بعد کچھ عرصے تک تاریخ کے پروفیسر مسٹر ڈلنگر (Mr. Dallinger) یہ فرائض انجام دیتے رہے اور پھر مسٹر اُشر (Ussher) پروفیسر فلسفہ کی حیثیت سے گورنمنٹ کالج میں آ گئے[3] ۔ ۱۸۹۸ء میں یہ صاحب بھی مستعفی ہو کر چلے گئے اور اب ان کی جگہ ایم ۔ اے ۔ او کالج (علی گڑھ) سے پروفیسر ٹی ۔ ڈبلیو آرنلڈ گورنمنٹ کالج میں پروفیسر فلسفہ کی حیثیت سے تشریف لائے ۔ پروفیسر آرنلڈ نے ۱۱ فروری ۱۸۹۸ء کو اپنے اس منصب کا چارج لیا[4] ۔ اقبال نے مارچ ۱۸۹۹ء میں ایم ۔ اے (فلسفہ) کا امتحان دیا اور درجہ سوئم میں کامیاب ہوئے[5] ۔ چونکہ یونیورسٹی میں اس مضمون کے وہ واحد کامیاب امیدوار تھے اس لیے اول بھی وہی رہے ۔ اس سال دوسرے مضامین کے ایم ۔ اے میں کامیاب ہونے والے طلبہ کی تعداد یہ تھی : انگریزی ۵ ، سنسکرت ۱ ، عربی ۱ ، ریاضی ۱ ، طبیعیات ۱ ، کل تعداد ۱۰ ۔

ایم ۔ اے میں کامیابی کے بعد اقبال ۱۰ مئی ۱۸۹۹ء کو اورینٹل کالج میں میکلوڈ عربک ریڈر کی حیثیت سے متعین ہو گئے ۔ ان سے پہلے اس منصب پر علی گوہر ایم ۔ اے فائز تھے ۔ حسن اتفاق سے انہی ایام میں اقبال کے مشفق و ہمدرد اُستاد پروفیسر آرنلڈ بھی اورینٹل کالج کے پرنسپل مقرر ہوئے تھے ۔

---

1. Oriental College Annual Reports, 1896—1897, pp. 16, 17.
2. Panjab University Calender, 1906, p. 339.
3. A History of the Government College Lahore, 1864—1914, H.L.O. Garrett, pp. 90—92.
4. Ibid., p. 113.
5. Panjab University Calender, 1906, p. 330.

ڈاکٹر ایم - اے سٹائین (بعد میں سر آرل سٹائین) پرنسپل اوریئنٹل کالج ۲۸ اپریل ۱۸۹۹ع کو اپنے منصب سے سبکدوش ہوئے تو ان کی جگہ پنجاب یونیورسٹی نے پروفیسر آرنلڈ کو اوریئنٹل کالج کا قائم مقام پرنسپل مقرر کیا - موصوف نے ۲۳ نومبر ۱۸۹۹ع تک اس منصب کی ذمہ داریوں کو اس حسن و خوبی سے سر انجام دیا کہ سینیٹ نے خاص طور پر ان کا شکریہ ادا کیا -

اقبال بحیثیت میکلوڈ عربک ریڈر مئی ۱۹۰۳ع تک اوریئنٹل کالج میں کام کرتے رہے - اس چار سال کی مدت میں چند امور ایسے ہیں جن کا ذکر یہاں ضروری معلوم ہوتا ہے تاکہ یہ واضح ہو سکے کہ اقبال مجموعی طور پر کتنا عرصہ اس منصب کی ذمہ داریوں سے عہدہ برآ ہوئے -

پرنسپل اوریئنٹل کالج کی سالانہ رپورٹ بابت ۱۹۰۰-۱۹۰۱ع (مورخہ ۸ جون ۱۹۰۱ع) سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ شیخ محمد اقبال ایم - اے میکلوڈ عربک ریڈر کی رخصت بلا تنخواہ یکم جنوری ۱۹۰۱ع سے منظور ہوئی اور شیخ فیروز الدین بی - اے اور لالہ اودھ نارائن بی - اے عارضی طور پر ان کی بجائے اس منصب کے فرائض سرانجام دینے لگے - اس رپورٹ سے یہ واضح نہیں ہوتا کہ اقبال نے یہ رخصت بلا تنخواہ کیوں لی ، کتنے عرصے کے لیے لی اور رخصت لے کر وہ کہاں گئے - البتہ اس مسئلے کا حل گورنمنٹ کالج کی تاریخ یوں پیش کرتی ہے کہ اس عرصے میں شیخ محمد اقبال چھ ماہ کے لیے انگریزی کے ایڈیشنل پروفیسر مقرر کیے گئے[1] - لیکن اس حل میں ایک سقم یہ ہے کہ اس تاریخ کے فاضل مؤلف نے اس اطلاع کا اندراج ۱۹۰۲ع کے ضمن میں کیا ہے اور اس عارضی تقرر کی کوئی باقاعدہ تاریخ بھی نہیں دی کہ جس سے صحیح عرصے کا اندازہ لگایا جا سکے - تاہم فاضل مؤلف کے بعض متناقض بیانات سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ اس نے صحیح تاریخوں کی چھان بین کی بجائے اندازاً اس اطلاع کو ۱۹۰۱ع کی بجائے ۱۹۰۲ع میں درج کر دیا ہے - مثلاً اسی امر کو وہ ضمیمہ (فہرست اساتذہ) میں ۱۹۰۰ع سے ۱۹۰۵ع تک لکھتا ہے اور پھر اس عارضی تقرر (بحیثیت استاد انگریزی) اور ما بعد کے تقرر (بحیثیت نائب استاد فلسفہ) میں بھی کوئی حد فاصل قائم نہیں کی گئی - اوریئنٹل کالج کی سالانہ رپورٹ

---

1. A History of the Government College Lahore, H.L.O. Garrett, p. 115.

بابت ۱۹۰۱-۱۹۰۲ء (مورخہ ۸ جون ۱۹۰۲ء) سے اس امر کی مزید وضاحت ہو جاتی ہے کہ اس تعلیمی سال میں (یعنی جولائی ۱۹۰۱ء کے بعد) اقبال اپنے اصل منصب (میکلوڈ عربک ریڈر) پر واپس تشریف لے آئے تھے اور اپنے فرائض منصبی کو باقاعدگی کے ساتھ سرانجام دے رہے تھے -

۱۹۰۲ء میں پروفیسر آرنلڈ دوبارہ اورینٹل کالج کے قائم مقام پرنسپل بنے ، کیونکہ اورینٹل کالج کے پرنسپل ڈاکٹر اے - ڈبلیو - سٹراٹن (A. W. Stratton) ۲۳ اگست ۱۹۰۲ء کو گلمرگ میں وفات پا گئے تھے[۱] - ان کی جگہ اکتوبر ۱۹۰۲ء

۱- ڈاکٹر الفرڈ ولیم سٹراٹن (پی - ایچ - ڈی) کینیڈا (امریکہ) کے باشندے تھے - ۲۳ نومبر ۱۸۹۹ء کو انھوں نے پرنسپل اورینٹل کالج لاہور اور رجسٹرار پنجاب یونیورسٹی کی حیثیت سے اپنے ان دونوں منصبوں کا چارج لیا - اس سے پہلے موصوف شکاگو یونیورسٹی میں صوتیات اور سنسکرت کے معاون پروفیسر تھے - اقبال نے ڈاکٹر سٹراٹن کی شخصیت سے خاصا اثر قبول کیا - یہ اثر اس حد تک تھا کہ ان کے دل میں اعلیٰ تعلیم کے لیے کینیڈا جانے کی تحریک بھی پیدا ہوئی اور اس سلسلے میں انھوں نے امریکن یونیورسٹیوں میں داخلے وغیرہ کے قواعد معلوم کرنے کی کوشش بھی کی - لیکن بعض موانعات کے باعث ان کی یہ خواہش بار آور نہ ہو سکی اور بالآخر انھوں نے انگلستان (ٹرینٹی کالج کیمبرج میں) جانے کا فیصلہ کر لیا -

ذیل میں اقبال کے ایک انگریزی مکتوب کا اقتباس دیا جاتا ہے جو مذکورہ بالا خیال کی تصدیق کرتا ہے - اقبال کا یہ تعزیتی خط غالباً مسز سٹراٹن کے نام ہے جو ڈاکٹر سٹراٹن کی وفات کے اگلے برس (۱۹۰۳ء میں) لکھا گیا - اقبال اپنے خط میں لکھتے ہیں :

"It is impossible to forget him, so great is the intensity of the impression which he has left upon our minds. It is no exaggeration to say that it was his personality alone which turned our attention to the American people and their noble and disinterested character. We in India do not make many distinctions : he was a Canadian, but to us he was an American. I believe it is through Dr. Stratton's influence that some people here are thinking of joining American Universities, and I am one of them."

(*Letters from India*, by A. W. Stratton, with a Memoir by his wife ; London 1908 ; p. 314.)

سے پروفیسر آرنلڈ کی خدمات ۲۵۰ روپے ماہوار مشاہرے پر حاصل کی گئیں۔ اس دفعہ پروفیسر آرنلڈ اپریل ۱۹۰۳ء تک اس منصب کے فرائض سرانجام دیتے رہے حتیٰ کہ ۱۹ اپریل ۱۹۰۳ء کو مسٹر اے۔ سی وولنر اورینٹل کالج کے مستقل پرنسپل بن کر آ گئے۔ اس دوران میں اقبال بھی میکلوڈ عربک ریڈر کی حیثیت سے اورینٹل کالج میں کام کرتے رہے۔ مئی ۱۹۰۳ء میں ان کی مدت ملازمت چار برس ہو گئی (میکلوڈ عربک ریڈر کا تقرر دو سال کے لیے ہوتا تھا جس میں مزید دو برس کی توسیع حسن کارکردگی پر منحصر تھی)۔ اقبال کی اس مدت ملازمت میں سے چھ ماہ رخصت بلا تنخواہ کا عرصہ (جس میں وہ گورنمنٹ کالج میں ملازم رہے) نکال دیا جائے تو یہ عرصہ ساڑھے تین سال کا رہ جاتا ہے۔ گویا اقبال میکلوڈ عربک ریڈر کی حیثیت سے ساڑھے تین سال تک اورینٹل کالج میں کام کرتے رہے۔

اقبال مئی ۱۹۰۳ء کی کون سی تاریخ کو میکلوڈ عربک ریڈر کے منصب سے سبکدوش ہوئے؟ اس کا ذکر سالانہ رپورٹ میں نہیں کیا گیا۔ تاہم اتنا معلوم ہو جاتا ہے کہ ان کے بعد اس منصب پر دوبارہ شیخ فیروز الدین بی۔ اے کا تقرر ہوا اور ۳۱ مارچ ۱۹۰۴ء تک انھیں اس منصب پر کام کرتے ہوئے تقریباً دس ماہ کا عرصہ گذر چکا تھا۔ گویا وہ مئی کے وسط یا اواخر میں اس منصب پر فائز ہوئے۔ اقبال کی مدت ملازمت (یعنی چار برس) ۱۲ مئی ۱۹۰۳ء کو ختم ہو گئی تھی اور غالباً اس تاریخ کو یا اس کے لگ بھگ وہ میکلوڈ عربک ریڈر کے منصب سے سبکدوش ہو گئے ہوں گے۔

میکلوڈ عربک ریڈر کے منصب سے سبکدوش ہونے کے بعد اقبال دوبارہ ۳ جون ۱۹۰۳ء کو گورنمنٹ کالج میں بحیثیت اسسٹنٹ پروفیسر فلسفہ ملازم ہو گئے[1] اور کم و بیش دو برس تک اس منصب کے فرائض انجام دیتے رہے۔ ۲۶ فروری ۱۹۰۴ء کو ان کے مشفق استاد پروفیسر ٹامس آرنلڈ مستعفی ہو کر انگلستان چلے گئے۔ اقبال نے اس موقع پر ان کی یاد میں ''نالۂ فراق'' کے عنوان سے ایک نظم بھی لکھی۔ ۱۹۰۵ء میں اقبال بھی تین سال کی رخصت خاص

---

1. History of the Government College, Lahore, H.L.O. Garrett, p. 115.

لے کر مزید تعلیم حاصل کرنے کے لیے انگلستان روانہ ہوگئے[1] ۔

میکلوڈ عربک ریڈر کی حیثیت سے اقبال نے اورینٹل کالج میں کیا خدمات سر انجام دیں ؟ اس مسئلے پر روشنی ڈالنے سے پہلے یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اس منصب کی ماہیت اور فرائض و مقتضیات پر ایک نظر ڈال لی جائے ۔

۱۸۷۰ع میں پنجاب یونیورسٹی کالج کی بنا ڈالی گئی تو اس کے ساتھ کچھ ریسرچ فیلوشپ بھی منسلک کی گئی تھیں ؛ مثلاً الیگزنڈر فیلوشپ ، میکلوڈ کشمیر سنسکرت فیلوشپ ، میکلوڈ پنجاب عربک فیلوشپ ، میئو پٹیالہ فیلوشپ ، میکلوڈ کپور تھلہ فیلوشپ وغیرہ ۔ یہ فیلوشپ پنجاب کے امراء و رؤسا کے عطیات سے قائم کی گئی تھیں اور ان کا مقصد مغربی علوم و فنون کو دیسی زبانوں (اردو و ہندی) میں منتقل کرنے کے علاوہ مشرقی السنہ و ادبیات (عربی ، فارسی ، سنسکرت) کو ترقی و وسعت دینا بھی تھا ۔ یہ وہ مقاصد خاص تھے جن کی بنیاد پر پنجاب یونیورسٹی کالج (بعد میں پنجاب یونیورسٹی) معرض وجود میں آیا تھا اور جو اس کے بعد پنجاب یونیورسٹی کے کیلنڈروں میں (۱۹۵۵ع تک) ابتدائیہ (Preamble) کے طور پر ہمیشہ درج ہوتے رہے ۔

میکلوڈ پنجاب عربک فیلوشپ اُس عطیے کے منافع سے قائم کی گئی تھی جو سر ڈانلڈ میکلوڈ (لفٹیننٹ گورنر پنجاب) کی یادگار کے طور پر پنجاب کے راجاؤں اور دیسی اور ولایتی صاحبان نے دیا تھا ۔ ان عطیات سے صرف ۵۷ روپے ماہوار منافع ہوتا تھا مگر سر ڈانلڈ میکلوڈ کی خواہش پر سینیٹ پنجاب یونیورسٹی کالج نے اس فیلوشپ کے لیے ایک سو روپے ماہوار مقرر کیے ۔ اس فیلوشپ کے فرائض یہ تھے کہ سینیٹ کی ہدایات کے بموجب عربی وغیرہ کی جو کتابیں مرتب ہو کر پنجاب یونیورسٹی کالج کی معرفت چھپیں ان کا اہتمام کرنا اور انگریزی و عربی ادبیات اور علوم و فنون کی کتابوں کا اردو ترجمہ کرنا ، نیز اورینٹل کالج میں اسسٹنٹ پروفیسر کی حیثیت سے تدریس میں حصہ لینا[2] ۔

۱- ایضاً صفحہ ۱۱۶ ۔ فاضل مؤلف نے ضمیمہ (فہرست اساتذہ) میں اس کے برعکس مستعفی ہونے کا ذکر کیا ہے جو قرین قیاس معلوم نہیں ہوتا ۔

۲- بحوالہ پنجاب یونیورسٹی کالج کیلنڈر ۱۸۷۴-۷۵ع و ۱۸۸۱-۸۲ع ۔

اکتوبر ۱۸۸۲ع میں پنجاب یونیورسٹی کالج نے مکمل یونیورسٹی کا روپ اختیار کر لیا تو فیلو کی بجائے اس منصب کا نام ریڈر ہو گیا ۔ البتہ منصبی فرائض وہی رہے اور تنخواہ بھی سو روپے ماہوار ، جس میں پہلے بارہ ماہ تک دس فی صد کٹوتی ہو کر یہ رقم زر ضمانت کے طور پر جمع رہتی اور سبکدوشی کے بعد ریڈر کو واپس مل جاتی تھی[1] ۔ لیکن معلوم ایسا ہوتا ہے کہ عملاً اس تنخواہ کی مقدار اکثر کم کر دی جاتی تھی ۔ سو روپے ماہوار تو اس زمانے میں شاید ہی کسی خوش قسمت ریڈر کو ملے ہوں گے ۔ چنانچہ اقبال کو بھی میکلوڈ عربک ریڈر کی حیثیت سے چار برس تک تہتر (۷۳) روپے ماہوار ملتے رہے (جس میں چھ ماہ رخصت بلا تنخواہ کا عرصہ بھی شامل ہے) ۔

میکلوڈ عربک ریڈر کے مذکورہ بالا فرائض منصبی پر ایک نظر ڈالی جائے تو یہ فرائض تین اقسام میں تقسیم کیے جا سکتے ہیں :

(۱) مطبوعات کالج کا اہتمام ۔

(۲) علوم و فنون کی کتابوں کی تالیف اور ان کا ترجمہ ۔

(۳) درس و تدریس ۔

جہاں تک اس دور کی عربی کی مرتبہ و مطبوعہ کتابوں کے اہتمام کا تعلق ہے ، اس کو ہم یہاں نظر انداز کرتے ہیں ۔ البتہ دوسرے دونوں امور کے بارے میں جو معلومات حاصل ہو سکی ہیں ان کو یہاں پیش کیا جاتا ہے ۔

اورینٹل کالج کی سالانہ رپورٹ بابت ۱۸۹۹-۱۹۰۰ع (مورخہ ۴ جون ۱۹۰۰ع) ، جس میں یکم اپریل ۱۸۹۹ع سے ۳۱ مارچ ۱۹۰۰ع تک کے کوائف پیش کیے گئے ہیں ، یہ ظاہر کرتی ہے کہ دوران سال کی مطبوعات اور زیر ترتیب کتب تالیف و تراجم کے سلسلے میں شیخ محمد اقبال ایم ۔ اے نے ''نظریہ توحید مطلق ۔ پیش کردہ شیخ عبدالقادر جیلانی'' (The Doctrine of the Absolute Unity, as Expounded by al-Jilani) مرتب کی ۔

سالانہ رپورٹ بابت ۱۹۰۱-۱۹۰۲ع (مورخہ ۸ جون ۱۹۰۲ع) میں دوران

۱- بحوالہ پنجاب یونیورسٹی کیلنڈر ۱۸۸۷-۸۸ع ، صفحات ۵۳-۵۴ ۔

سال کی کارکردگی کے جو کوائف پیش کیے گئے ہیں ان کے مطابق شیخ محمد اقبال ایم - اے نے مندرجہ ذیل تراجم و تالیفات مرتب کیں :

(۱) تاریخ کے موضوع پر Stubbs کی تصنیف Early Plantagenents کی اردو میں تلخیص اور اس کا ترجمہ۔

(۲) علم الاقتصاد کے موضوع پر واکر (Walker) کی تصنیف Political Economy کی اردو میں تلخیص اور اس کا ترجمہ ۔

(۳) علم الاقتصاد پر ایک نئی تصنیف (زیر ترتیب)۔

یہ کتاب کب تک مرتب ہو گئی ، ۱۹۰۳ع کی رپورٹ میں اس کا کوئی ذکر نہیں کیا گیا اور نہ ہی کسی اور کتاب کے تالیف و ترجمہ کرنے کا ذکر کیا گیا ہے ۔ علم الاقتصاد پر غالباً یہ وہی کتاب ہے جو ایک بار چھپ بھی چکی ہے اور جس کے دیباچے میں اقبال نے یہ امر واضح کر دیا ہے کہ ''یہ کتاب کسی خاص انگریزی کتاب کا ترجمہ نہیں ہے بلکہ اس کے مضامین مختلف مشہور اور مستند کتب سے اخذ کیے گئے ہیں اور بعض جگہ میں نے اپنی ذاتی رائے کا بھی اظہار کیا ہے ۔ مگر صرف اسی صورت میں جہاں مجھے اپنی رائے کی صحت پر پورا اعتماد تھا[۱] ۔'' اسی دیباچے میں اقبال نے اظہار تشکّر کے ساتھ یہ بھی بتایا ہے کہ اس کتاب کے لکھنے کی تحریک ''استاذی المعظم حضرت قبلہ آرنلڈصاحب'' کی طرف سے ہوئی ۔ پروفیسر جیا رام اور فضل حسین کے کتاب خانوں سے بھی استفادہ کیا گیا اور علامہ شبلی نعمانی نے اس کتاب کے بعض حصوں میں زبان کے متعلق قابل قدر اصلاح دی[۲] ۔

یہ تو تھا اقبال کا تصنیف و تالیف کے سلسلے کا کام جو انھوں نے بحیثیت میکلوڈ عربک ریڈر اورینٹل کالج میں سر انجام دیا ۔ اب ذیل کی سطور میں ان کے تدریسی مشاغل و فرائض کی تفصیل پیش کی جاتی ہے ۔ کالج کی سالانہ رپورٹ بابت ۱۸۹۹-۱۹۰۰ع میں صفحات ۱۳ تا ۱۷ پر اورینٹل کالج کی مختلف جماعتوں کا نظام الاوقات درج کیا گیا ہے ۔ اس زمانے میں اورینٹل کالج میں مندرجہ ذیل

۱- بحوالہ ''آثار اقبال'' مرتّبہ غلام دستگیر رشید ، مطبوعہ ادارۂ اشاعت اُردو ، حیدر آباد (دکن) ۱۹۴۴ع ، صفحات ۳۰۱ و ۳۰۲ -

۲- ایضاً ، صفحہ ۳۰۳ -

امتحانات کے مختلف مضامین کی جماعتیں موجود تھیں : ایم - اے (سنسکرت)، ایم - اے (عربی) ، ایم - او - ایل (عربی) ، بی - او - ایل (سال اول و دوم) ، انٹرمیڈیٹ (سال اول و دوم) ، انٹرنس اردو (سال اول و دوم) ، سنسکرت میں شاستری ، بشارد ، پراگ (دو دو سال) ، عربی میں مولوی فاضل ، مولوی عالم ، مولوی (دو دو سال) ، فارسی میں منشی فاضل ، منشی عالم ، منشی (دو دو سال) ، گورمکھی میں گیانی ، ودوان ، بدھیمن (دو دو سال) ، گورنمنٹ کالج کی ایف - اے اور بے - اے کی عربی ، فارسی ، سنسکرت (سال اول ، دوم ، سوم ، چہارم) کی جماعتیں - علاوہ بریں مختلف درجوں کی چھ انگریزی کی جماعتیں -

اقبال ان میں سے بی - او - ایل اور انٹرمیڈیٹ (سال اول اور دوم) کی جماعتوں کو پڑھاتے تھے - نظام الاوقات میں جو مضامین تدریس ، نصابی کتب اور اوقات کار ان کے ذمے تھے ان کا نقشہ ذیل میں پیش کیا جاتا ہے :

بی - او ایل (سال اول و دوم)

تاریخ اور اقتصادیات : (ہفتے میں چھ پیریڈ)

۱- سیلیز (Seeley) کی کتاب "Expansion of England" -

۲- تاریخ ہندوستان و انگلستان پر نوٹس -

۳- Fawcett کی تصنیف "Political Economy" -

— شیخ محمد اقبال ایم - اے

انٹرمیڈیٹ (سال دوم)

فلسفہ : (ہفتے میں چھ پیریڈ)

۱- Ladd کی تصنیف "Primer of Psychology" -

۲- Ray کی تصنیف "Deductive Logic" -

— شیخ محمد اقبال ایم - اے

انٹرمیڈیٹ (سال اول)

فلسفہ : (ہفتے میں چھ پیریڈ)

۱- Ray کی تصنیف "Deductive Logic" صفحات ۱ تا ۱۰۰ -

— شیخ محمد اقبال ایم - اے

اس نقشے سے یہ امر واضح ہوتا ہے کہ اقبال کے ذمے ہر ہفتے اٹھارہ پیریڈ درس و تدریس کے لیے وقف تھے - ہر پیریڈ پچاس منٹ کا ہوتا تھا - وہ چھ پیریڈ

میں بی - او - ایل کی جماعتوں کو تاریخ اور اقتصادیات کے مضامین پڑھاتے تھے اور بارہ پیریڈ میں انٹرمیڈیٹ کی سال اول و دوم کی جماعتوں کو فلسفے کا درس دیتے تھے - یہاں یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ اقبال جب یکم جنوری ۱۹۰۱ع سے رخصت بلا تنخواہ پر چلے گئے تو ان کی جگہ لالہ اودھ نرائن اور شیخ فیروز الدین علی الترتیب بی - او - ایل اور انٹرمیڈیٹ کی جماعتوں کو تاریخ و اقتصادیات اور فلسفہ پڑھاتے رہے -

اورینٹل کالج سے اقبال کا یہ دوسرا براہ راست تعلق تھا جو بحیثیت محقق ، مصنف ، مترجم اور معلم ظہور میں آیا ، اس کے بعد بھی (یورپ سے واپسی پر) اقبال کا اورینٹل کالج سے رابطہ رہا ، لیکن یہ رابطہ بالواسطہ تھا ـــــ یعنی اورینٹل فیکلٹی اور بورڈ آف سٹڈیز (عربی و فارسی) کے ایک سر گرم رکن کی حیثیت سے -

(اپریل ۱۹۶۲ع)

مباحث

ڈاکٹر سید محمد یوسف

اقبال اور عبدالرحمان الداخل

اقبال نے اپنی بابت کہا تھا :

بہت دیکھے ہیں میں نے مشرق و مغرب کے میخانے

اقبال شناسی کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ مشرق و مغرب کے میخانے دیکھے جائیں ۔ کسی عظیم فلسفی اور شاعر کی شخصیت کے ابعاد (Dimensions) متعین کرنے کے لیے سب سے پہلے ہمیں اس کی ثقافت سے اعتنا کرنا چاہیے ۔ جب ہم ان علوم و آداب میں گہرے اتریں گے جو ایک مفکر کو عزیز تھے تب ہی ہم اس کے فکر کے سوتوں کا سراغ لگا سکیں گے اور دیکھ سکیں گے کہ اس نے کن کن عناصر کو ترتیب دے کر اپنے تصورات کی دنیا تخلیق کی ۔ بالخصوص شاعر کی حیثیت سے اقبال کی تلمیحات ، اشارات ، رموز اور اسالیب بیان تو مشرقی آداب ہی سے مستعار لی ہوئی ہیں ۔ مغربی آداب سے جو تاثرات لیے تھے انھیں مشرقی روایت میں ڈھالنا بھی اسی بدولت ممکن ہوا کہ مشرقی آداب پر پوری قدرت تھی ۔ کیا یہ تشویش کا مقام نہیں کہ آج ہم اقبال کی میز ، کرسی ، چارپائی اور حقے کو محفوظ رکھنے کا اہتمام تو کرتے ہیں لیکن ہماری جامعات میں مشرقی آداب سے اغماض برتا جا رہا ہے ۔ اقبال دوستی بلکہ اقبال پرستی کے ساتھ ساتھ مشرق کے مے خانے ہم نے اپنے اوپر بند کر رکھے ہیں ۔ حالت یہاں تک پہنچ گئی ہے کہ اگر اقبال کے اردو کے شیدائی سے ''اسرار خودی'' پڑھنے کو کہا جائے تو اسے ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے قلعہ معلی کی دیوار میں شگاف پڑ گیا ۔ موجودہ حالات میں نظر آ رہا ہے کہ اب اس ملک میں اردو یا پھر انگریزی رہے گی اور مشرقی کلاسیکی زبانیں جن پر ہمارے دین اور ثقافت کی بنیاد ہے ، وہ ہمارے ماہرین تعلیم کی غفلت کا شکار ہو جائیں گی ۔ یہ صورت حال کم از کم اقبال دوستوں کے لیے ایک

لمحۂ فکریہ ہے ۔

مثال کے طور پر دیکھیے اقبال کو اندلس کی تاریخ ، ادب اور آثار سے کتنی گہری دلچسپی تھی ۔ اس مختصر صحبت میں میں یہ دکھانے کی کوشش کروں گا کہ اگر اندلس کی تاریخ و ادب کے علمی مطالعے کا اہتمام کیا جائے تو اقبال کے فکر کے کتنے پہلو روشن ہو جاتے ہیں ۔ ایک عبدالرحمٰن الداخل کو لیجیے ۔ اقبال نے نہ صرف اس کے سیاسی کارناموں بلکہ اس کے رومانی جذبات کی طرف بھی اشارہ کیا ہے ۔ گذشتہ چند ماہ میں میں اندلس کی تاریخ و ادب کا خصوصی مطالعہ کرتا رہا ہوں ، اسی بنا پر عبدالرحمٰن الداخل کے سیاسی کارناموں اور اس کی لطیف و پاکیزہ رومانی کیفیات اور ادبی تخلیقات کا ایک مختصر خاکہ پیش کرتا ہوں ، جس کے ساتھ ساتھ اقبال کے تاثرات خود بخود آپ کے سامنے اُبھر آئیں گے ۔

مشرق میں جب بنو عباس نے بنو اُمیہ کی حکومت کا خاتمہ کیا اور سابق حکمران خاندان کے سربرآوردہ افراد کو ڈھونڈ ڈھونڈ کر قتل کیا ، تو ایک نوجوان باہمت شہزادہ بھاگ نکلا اور چھپتا چھپاتا ، طرح طرح کے بھیس بدلتا ہوا ، بالکل ہی بے سروسامانی کی حالت میں مغرب اقصیٰ پہنچا ۔ اس کی ماں ''راح'' یا ''رداح'' نام کی بربریہ اُم‌ولد تھی ۔ اس رشتے سے اسے اپنے ننھیال بربری قبیلہ نفزہ میں پناہ مل گئی ۔ یہاں سے اس نے اندلس کے اُمیوں سے اتصال پیدا کیا اور ان کی امداد کا یقین ہوتے ہی ۱۳۸ھ میں اندلس میں داخل ہوگیا ۔ اسی مناسبت سے یہ شہزادہ عبدالرحمٰن بن معاویہ بن ہشام الداخل کے لقب سے مشہور ہوا ۔

عبدالرحمٰن الداخل اعلیٰ ادبی ذوق رکھتا تھا اور خود بلند پایہ شاعر تھا ۔ غم نے اس کی جوانی کو لطفِ خواب سے بیدار کیا تھا ۔ زندگی کے نشیب و فراز سے گذرتے ہوئے اس کے احساس میں اتنی ہی تیزی ، گہرائی ، لطافت اور نزاکت آ گئی تھی جتنی کہ عقل میں پختگی اور طبیعت میں اولوالعزمی اور خود اعتمادی ۔ ماضی کی کسک ہو یا حال کی ترنگ ، یا مستقبل کی امنگ ، وہ اپنے احساس میں ڈوب کر شعر کہتا ہے ۔ اس کے رومان میں ایک حیویت ہے جو صرف مردانِ عمل کا خاصہ ہے ۔ اندلس کے سبزہ زار میں جہاں حسن فطرت بھرپور اور فراواں و ارزاں تھا ، ریگزار عرب سے کھجور کا پودا منگا کر اپنے محل کے سامنے نصب کرنا کتنا بڑا رومانی شاہکار تھا ۔ اس رومان میں کیسی طہارت اور پاکیزگی

ہے - معلوم ہوتا ہے کہ فرصت کے اوقات میں وہ ٹکٹکی باندھے اس کھجور کے درخت کو دیکھا کرتا تھا ، لیکن وہ بُت کی طرح اس کی پرستش نہیں کرتا ، بلکہ اس کے وجود سے اپنے احساس میں گرمی اور تیزی پیدا کرتا ہے - پھر اس مظہر فطرت کو اپنی زندگی اور احساس بخشتا ہے ، یہی رومان کی حیویت ہے - نخل و شجر کے مجسم رومان کو حرف و صوت میں یوں پیش کرتا ہے :

''اے نخل ! تو مغرب میں میری ہی طرح غریب الوطن اور اصل سے دور ہے -
تو بھی رو ، مگر جو گونگی ہو ، منہ ڈھانکے ہوئے ہو اور جس کی جبلّت میں آہ و زاری نہ ہو ، وہ بھی کبھی روئی ہے ؟
اگر اسے رونا آتا ہوتا تو وہ ضرور روتی ، فرات کے پانی اور نخل کی سر زمین کے لیے -
لیکن وہ بے حس ہے ، اور اپنے اہل خاندان کی بابت میں بھی بے حس ہو گیا ہوں بہ سبب اُس بغض کے جو مجھے بنو عباس سے ہے -''

اسی سے ملتا جلتا نخل سے خطاب ایک اور قطعہ ہے :

''ایک کھجور کا درخت منیۃ الرصافہ[1] کے بیچ میں میرے پیش نظر ہے جو ارض مغرب میں آ کر نخل کی سر زمین سے دور ہو گیا ہے -
میں نے کہا تو بھی میری ہی طرح ہے ؛ غربت میں ، فراق میں اور اپنے آل اولاد سے طول طول دوری میں -
تو نے ایسی سر زمین میں پرورش پائی ہے جہاں تو غریب الوطن ہے -
دوری اور جدائی میں تیری مثال ویسی ہی ہے جیسی کہ میری -
صبح کے بادل تجھے بارش سے سیراب کریں -
وہ بارش جو موسلا دھار ہوتی ہے اور سماکین[2] سے مسلسل پانی لے کر

۱- ''مُنیۃ الرصافۃ'' ایک باغ تھا جو عبدالرحمٰن بن معاویہ نے قرطبہ کے شمال مغرب میں لگایا تھا - شام میں اس کے دادا ہشام کے باغ کا نام رصافۃ تھا - عبدالرحمٰن کی بہن جو شام میں تھی وہ اس کو وہاں سے پودے بھیجا کرتی تھی - نفح الطیب ۱/۲۱۷ - منیتہ = باغ (معرّب از یونانی) -

۲- دو ستاروں کا نام ہے -

لیجیے گراتی ہے ۔''
اس کا آزاد ترجمہ اقبال نے یوں کیا ہے :

میری آنکھوں کا نور ہے تو
میرے دل کا سرور ہے تو
اپنی وادی سے دور ہوں میں
میرے لیے نخل طور ہے تو
مغرب کی ہوا نے تجھ کو پالا
صحرائے عرب کی حور ہے تو
پردیس میں ناصبور ہوں میں
پردیس میں ناصبور ہے تو
غربت کی ہوا میں بارور ہو
ساقی تیرا نمِ سحر ہو

اس نظم کا دوسرا بند اقبال کا طبع زاد ہے ، اسے ترجمہ کہنا بے جا ہوگا ۔

یہ اشعار عربی ادب میں ایک نئے موڑ کی نشان دہی کرتے ہیں ۔ یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ جس طرح عبدالرحمٰن الداخل نے ایک نئی حکومت و سلطنت کی بنیاد ڈالی اسی طرح ادب میں بھی نئے معانی اور نئے اسالیب کی ابتدا کی ۔ یہ کام صرف ایک با ذوق بادشاہ ہی انجام دے سکتا تھا جو دوسروں کو خوش کرنے کے لیے قصیدہ و مدح سے بے نیاز ہو ، جو اپنے داخلی جذبات کے دباؤ سے مجبور ہو کر تنفیس[1] اور تسکین خاطر کے لیے بے اختیار شعر کہے اور جو سیاست کی طرح ادب میں بھی طرز کہن کو بدلنے سے نہ جھجکے ۔

''تجاوب مع الطبیعة'' یعنی فطرت سے اثر لینا اور فطرت کو اثر دینا ، فطرت کے جمود کو توڑنا ، اس کو ذی روح اور ذی حس کی سطح پر لانا ، پھر اسے شریک اور رازداں بنا کر اپنے آپ کو گھٹن سے نجات دینا ، اس کی ابتدا اندلس میں عبدالرحمٰن الداخل سے ہوئی اور یہی آگے چل کر اندلس کی عربی شاعری کی امتیازی صفت بن گئی ۔ ماضی کی یاد ، حنین[2] ، مجبوری اور تنہائی اس کے رومانی

۱۔ تنفیس = غم کا بیان کر کے دل ہلکا کرنا ۔
۲۔ حنین = وطن کی ، ماضی کی یاد – Nostalgia ۔

عناصر ہیں اور ان کی ترتیب کے لیے غریب الوطنی کی فضا ہی سازگار ہو سکتی ہے جیسی کہ اندلس میں تھی -

یہ عبدالرحمٰن الداخل کی شان جالی تھی جس سے اقبال اس لیے متاثر تھے کہ انھوں نے اسلامی تواریخ و آداب کے وسیع پس منظر میں اس کی قدر و قیمت پہچانی تھی - صرف یہ نہ تھا کہ ایک ٹکڑا اتفاقاً کہیں نظر پڑ گیا اور بغیر علم کی مشقت اٹھائے تھوڑی سی ذہانت اور موزونیِ طبع کے سہارے اسے نظم کر ڈالا - اچھا اب عبدالرحمٰن الداخل کی شان جلالی دیکھیے جو اقبال کے تصورِ شاہین کا ماخذ معلوم ہوتی ہے -

فخر ، عربی شاعری کا قدیم ترین موضوع ہے - اس میں شاعروں نے تخیل اور زور بیان کی ساری قوتیں صرف کر دی ہیں - لیکن عبدالرحمٰن الداخل کے کارنامے شاعرانہ خیال سے بھی بلند ہیں - وہ تخیل کا سہارا لیے بغیر سیدھے سادے الفاظ میں حقیقت بیان کرتا ہے تو تصویر کی بلند پروازیاں اور تصور کی گل کاریاں سب ماند پڑ جاتی ہیں -

ایک موقع پر عبدالرحمٰن بلا مبالغہ ، بلا تکلف ، سلیس نظم میں اپنی بابت لکھتا ہے کہ میں وہ ہوں :

''جو عزم کی تلوار سونت کر چلا اور دشمنوں کے مقابلے میں شمشیر برہنہ ہوگیا -
بیابانوں سے گزرتا اور سمندر کو چیرتا چلا گیا -
فوجوں سے اور بےسروسامانی سے نبرد آزما ہوا -
تا آنکہ بلند کارنامہ انجام دیا اور بزور ایک ملک اور ایک منبر قولِ فیصل کا چھین لیا -
لشکر جو نابود تھا ، اسے از سر نو منظم کیا -
اور جو شہر خالی ہو چکے تھے انھیں آباد کیا -''

عباسی خلیفہ ابو جعفر منصور ، عبدالرحمٰن الداخل کا سب سے بڑا حریف اور سب سے بڑا مداح تھا - ان ابیات میں عبدالرحمٰن نے جو کچھ اپنی بابت کہا ، اس کی تصدیق تقریباً انھی الفاظ میں اس کے انصاف پسند حریف سے منقول ہے -

ایک مرتبہ منصور نے اپنے ندیموں سے پوچھا ''بتاؤ صقرِ (شاہین) قریش کون ہے ؟'' انھوں نے کہا ''امیر المومنین ہی ہیں جنھوں نے بادشاہوں کو زیر

کیا ، خلفشار دور کیا ، دشمنوں کا خاتمہ کیا اور مفاسد کا قلع قمع کیا ۔'' منصور نے کہا ''یہ تو کوئی بات نہ ہوئی ۔'' انھوں نے کہا ''تو پھر معاویہ ۔'' اس نے کہا ''وہ بھی نہیں ۔'' انھوں نے کہا ''تو پھر عبدالملک بن مروان ۔'' اس نے کہا ''یہ بھی کوئی بات نہ ہوئی ۔'' انھوں نے کہا ''امیر المومنین پھر اور کون ہو سکتا ہے ؟'' اس نے کہا ''صقرِ قریش تو عبدالرحمٰن بن معاویہ ہے ، جس نے سمندر پار کیا ، بیابان طے کیے اور یکہ و تنہا ایک عجمی ملک میں داخل ہو کر شہر آباد کیے ، لشکر منظم کیے ، دفاتر ترتیب دیے اور سب کچھ ہاتھ سے نکل جانے کے بعد حسنِ تدبر اور زورِ بازو سے ایک بڑی سلطنت قائم کی ۔ معاویہ نے تو ایک ایسی سواری کو قابو کیا جس پر انھیں عمرؓ اور عثمانؓ نے بٹھایا تھا اور خوب سدھا دیا تھا ، عبدالملک کے پاس بیعت تھی جس کی گرہ خوب مضبوط تھی ، امیر المومنین (منصور) کے حق میں خاندان والوں کا اصرار اور طرف داروں کا اجتماع تھا ، اور عبدالرحمٰن تو یکہ و تنہا تھا ، اس کی تائید میں صرف اس کی رائے تھی اور اس کا ساتھ دینے والا صرف اس کا عزم تھا ۔ اس نے مضبوط بنیادوں پر اندلس میں خلافت قائم کی ، سرحدیں فتح کیں ، بے دینوں کو قتل کیا اور بڑے بڑے باغیوں کو زیر کیا'' ۔ اس پر حاضرین بولے ''بہ خدا ! امیر المومنین ! آپ نے بالکل سچ کہا ۔''

''صقر'' (شاہین) رمز ہے اُن تمام صفات کی جو عبدالرحمٰن الداخل کی سیرت اور اس کے کارناموں میں جلوہ گر ہیں ۔ ان کو سامنے رکھیے تو معلوم ہوگا کہ اقبال کے شاہین کا اس صقرِ قریش سے کتنا قریب کا تعلق ہے ۔ کم از کم صقر کی رمزیہ حیثیت کا سراغ تو اس سے ملتا ہے ۔ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ اندلس کی تاریخ و ادب اور آثار ، اقبال کے لیے خاص طور پر مصدر الہام تھے اور اندلس کی تاریخ میں عبدالرحمٰن ''صقرِ قریش'' ہی کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے ۔

(اکتوبر ۱۹۶۸ع)

ڈاکٹر عبداللہ چغتائی

علامہ اقبال اور سید سلیمان ندوی

(لاہور کی علمی مجالس کی ایک یادداشت)

لاہور کی علمی سرگرمیوں کی جب کبھی مفصل تاریخ لکھی جائے گی ، اس میں انجمن حمایت اسلام لاہور کا حصہ بہت نمایاں ہوگا بلکہ ہر مجلس کے پس منظر میں یہی انجمن زیادہ تر جلوہ گر نظر آئے گی ۔ مگر ایک بات افسوس سے کہنی پڑتی ہے کہ آج تک اس کے کارکنوں نے اس کی تاریخ کی تدوین کی طرف توجہ نہیں کی جو جلد از جلد ہونی چاہیے ورنہ تمام یادداشتوں کے جلد مٹ جانے کا امکان ہے کیونکہ انجمن ہذا میں نہ کوئی ایسا نظام ہے اور نہ اس کی خواہش نظر آتی ہے اور نہ ریکارڈ کو سنبھال کر رکھنے کا خیال ہے ۔ بہرحال ہمیں یہاں محض یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ ہندوستان کے ہر گوشے سے انجمن حمایت اسلام کے سالانہ جلسوں میں علوم و فنون کی مایہ ناز ہستیاں ہمیشہ اس کی سٹیج پر جلوہ گر ہوتی رہی ہیں اور اپنے کلام و ملفوظات سے عام و خاص کو مستفید کرتی رہی ہیں ۔ اسی طرح مرحوم علامہ اقبال بھی ان درخشندہ ستاروں ہی سے ایک ہیں اور اہل علم یہیں سے زیادہ تر ان کے کلام سے اور ان کی شخصیت سے متعارف ہوئے ۔ انہوں نے جس قدر بھی اپنی بڑی بڑی نظمیں لکھی ہیں وہ تمام کی تمام سب سے اول اسی انجمن کی سٹیج کی مرہون منت ہیں جہاں آپ نے انھیں اپنی قوم کے سامنے پیش کیا ۔

اسی طرح ہمیں بالوضاحت معلوم ہوتا ہے کہ انجمن ہذا کے اراکین مرحوم علامہ سید سلیمان ندوی کو کئی سالوں سے اس کے سالانہ جلسے میں شرکت کی دعوت دیتے رہے ۔ ان دعوت ناموں میں موضوعِ تقریر بھی طے ہوتا رہا جیسا کہ

علامہ اقبال کے ایک خط بنام سید سلیمان ندوی سے بھی واضح ہے :

''لاہور ۵ ستمبر ۱۹۲۴ع — انجمن حمایت اسلام کا صدر مجھے انتخاب کیا گیا ہے مگر میں نے بعض وجوہ سے استعفیٰ دے دیا ہے ۔ کونسل میں اختلاف ہے اور عام حالت اس انجمن کی اچھی نہیں ہے ۔ بعض ارکان ذاتی اغراض سے اس میں داخل ہیں اور ان کے نزدیک انجمن اُن اغراض کے حصول کا ذریعہ ہے اوربس ۔ اس وقت وہی جماعت جلسے کی تیاریاں کر رہی ہے مگر آپ ضرور تشریف لائیے ۔ یہاں کے لوگوں کو 'ختمِ نبوت' کے مسئلے میں بڑی دلچسپی ہے اور آپ کی تقریر ان شاء اللہ بے حد توجہ سے سنی جائے گی ۔ اس کے علاوہ میں ایک مدت سے آپ کی ملاقات کا اشتیاق رکھتا ہوں ۔ میرے ہی غریب خانے پر ٹھہریے ۔ یہاں سے انجمن کا جلسہ گاہ کچھ دور نہیں ، موٹر پر چھ منٹوں کی راہ ہے ۔ ۔ ۔ ۔''

مگر تعجب ہے کہ قبلہ سید صاحب اس مرتبہ تشریف نہیں لائے ۔ آخر آپ نے ۱۹۲۷ع کے جلسے میں شرکت کی جو اپریل کے مہینے میں ۱۵ ، ۱۶ ، ۱۷ تاریخوں میں اسلامیہ کالج کی گراؤنڈ میں مغرب کی جانب والی دیوار کے ساتھ ہؤا جس میں راقم نے بھی شرکت کی تھی ۔ یہ انجمن حمایت اسلام کا بیالیسواں جلسہ تھا ۔

چنانچہ جب آپ لاہور اپریل ۱۹۲۷ع میں تشریف لائے تو آپ دہلی دروازے کے باہر جہازی بلڈنگ میں مولانا ظفر علی خاں کے ہاں 'زمیندار' کے دفتر میں مہمان ہوئے ۔ حسن اتفاق سے علامہ اقبال کے خطوط بنام علامہ ندوی اپریل ۱۹۲۶ع سے لے کر مارچ ۱۹۲۸ع کے درمیان کوئی خط بھی نظر نہیں آیا جس سے ہمیں اس دفعہ بھی لاہور میں آنے کے متعلق کوئی اطلاع مل جاتی ۔

لاہور میں یہ وہ زمانہ تھا جب علامہ اقبال مرحوم ابھی میکلوڈ روڈ والی کوٹھی میں رہتے تھے ۔ میں ۱۵ اپریل کی صبح حسب معمول ان کے ہاں حاضر ہؤا تو میرے آپ کو سلام کرنے سے پیشتر ہی آپ نے فوراً دور سے حسب عادت پوچھا ''ماسٹر صاحب ! تشریف لے آئیے ، آج کیا خبر ہے'' راقم کے ساتھ ابتدا سے لے کر تادمِ آخر یہی دستور ہمیشہ رہا اور میں نے بھی ہمیشہ یہ کوشش کی کہ میں آپ کو سلام پہلے کروں مگر مجھے شاید ہی کامیابی ہوئی ہو ۔ جہاں تک میرا حافظہ کام کرتا ہے ، ہمیشہ علامہ نے خود ہی اول خیریت پوچھنے میں اقدام کیا ۔

آپ نے فوراً علی بخش کو پکارا کہ ڈرائیور سے کہو کہ گاڑی (موٹر) نکالے۔ اُس زمانے میں ایک شخص علم الدین موٹر ڈرائیور تھا جو باغبانپورہ میں رہتا تھا اور میاں فیملی میں بھی ڈرائیور رہ چکا تھا۔ آج کل بھی وہ اومنی بس سروس والوں کے ہاں ملازم ہے۔ مجھے فرمانے لگے کہ آؤ چلیں۔

آپ کی موٹر ایک فرنچ کمپنی کی بنام 'جیچو' تھی اور اس پر ایک شتر مرغ دھات کا ڈھلا ہؤا آگے لگا تھا۔ یہ گاڑی علامہ نے والٹر لاک کمپنی لاہور والوں کے ہاں سے سیکنڈ ہینڈ خریدی تھی جس میں مرحوم سید افضال حسن حسنی کا پورا دخل تھا۔ جب اس کی پہلی بار خرید سے پیشتر آزمائش کی گئی تو میں بھی منشی طاہر الدین[1] مرحوم اور علامہ کے عزیز، لدھیانہ والی اہلیہ کے بھائی، ڈاکٹر غلام محمد مرحوم کے ہمراہ تھا۔ سید افضال حسن حسنی مرحوم ہمیں میاں میر چھاؤنی کے بلند پل کے دوسری طرف تک لے گئے تھے، اور میرا خیال ہے کہ یہی موٹر اخیر تک آپ کے پاس رہی۔ البتہ میکلوڈ روڈ والی کوٹھی میں آنے سے پیشتر علامہ کے پاس انارکلی والے مکان میں ایک گگ بھی ہوتی تھی جسے وہ خود بھی کبھی گھوڑے کی باگ ہاتھ میں لیے چلاتے ہوئے چیف کورٹ آتے جاتے نظر آتے تھے۔

چنانچہ راقم اور علامہ مرحوم ہم دونوں ''زمیندار'' کے دفتر میں صبح قریب ۹ - ۱۰ بجے پہنچے۔ اخبار ''زمیندار'' کا یہ وہ زمانہ تھا جب کہ وہاں سے مولانا غلام رسول مہر صاحب اور مولانا عبدالمجید سالک صاحب ''زمیندار'' کو چھوڑ کر الگ اپنا اخبار ''انقلاب'' اسی مہینے میں جاری کر چکے تھے۔ مکان کی اُوپر کی منزل میں پہنچے تو مولانا سید سلیمان ندوی الگ کمرے میں فروکش تھے جہاں تک مولانا اختر علی خاں صاحب نے رہنمائی کی۔ اتفاق سے مولانا ظفر علی خاں صاحب مد ظلہ العالی کسی اور کام میں اُس وقت مصروف تھے۔ یہ دونوں پیکرِ اخلاق و علم و عرفان نہایت تپاک و مسرت سے ملے۔ راقم کا بھی نہایت عمدگی سے علامہ اقبال نے سید صاحب سے تعارف کرایا۔ ہم وہاں قریب ایک گھنٹہ تک رہے اور تمام وقت علمِ دین و فلسفۂ اسلام کے موضوع پر گفتگو رہی جو زیادہ تر

۱- حکیم شیخ طاہر الدین مرحوم علامہ اقبال کے پیشۂ وکالت میں عمر بھر منشی رہے۔

امام رازی کی 'مباحثِ مشرقیہ' کے متعلق تھی، کیونکہ اُس وقت علامہ اقبال کے سامنے بحثِ مکان و زمان ایک خاص موضوعِ مطالعہ تھا جس کے لیے اکثر علما و فضلا سے استصواب بھی کر رہے تھے؛ یعنی مرحوم ڈاکٹر ضیاءالدین وائس چانسلر مسلم یونیورسٹی علی گڑھ، مرحوم علامہ سید محمد انور شاہ رحمۃ اللہ شیخ الحدیث دیو بند جیسوں سے خط و کتابت ہو رہی تھی۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ جب علامہ اقبال نے لاہور میں اورینٹل کانفرس ۱۹۲۸ء کے موقع پر اس کے شعبۂ فلسفہ میں خطبۂ صدارت دیا تو ان دونوں حضرات سے اس مسئلے پر جو خط و کتابت کے ذریعے استفادہ کیا تھا، اس ضمن میں ذکر کیا۔ یہ خط و کتابت کسی قدر راقم کے ذریعے بھی ہوئی تھی جس کا ذکر ذیل میں بھی آئے گا۔

اس معمولی سی ملاقات اور صحبت میں علامہ نے قبلہ سید سلیمان ندوی کو اپنے ہاں دعوتِ طعام بعدِ نمازِ مغرب بھی دی جو آپ نے قبول فرمالی اور ساتھ ہی ان کے میزبان قبلہ مولانا ظفر علی خان کو بھی مدعو کیا۔ جب ہم وہاں سے چلنے لگے تو ہم سید صاحب کو اسی موٹر میں بٹھا کر انجمن حمایت اسلام کی جلسہ گاہ تک یعنی اسلامیہ کالج کی گراؤنڈ تک لے آئے۔ علامہ اقبال نے جلسے میں شرکت نہیں کی اور وہ اپنی گاڑی میں ہمیں (سید صاحب اور راقم کو) چھوڑ کر اپنے گھر چلے گئے۔ ہم دونوں نے جلسے میں شرکت کی، اور ادھر سید صاحب کی تقریر کا وقت بھی قریب تھا۔ یہ جلسہ بہت ہی پر رونق تھا اور شائقین و سامعین سے تمام جلسہ گاہ قریب قریب بھری ہوئی تھی۔ سید صاحب کی تقریر کا موضوع:

"عہدِ رسالت میں اشاعتِ اسلام"

تھا جس کا خلاصہ انجمن حمایت اسلام کی جلسے کی روئداد ۱۹۲۷ء میں صفحہ ۳۲ پر بعنوان "مولانا سید سلیمان ندوی کی تقریر" طبع ہو چکی ہے۔ یہ تقریر ایک گھنٹے سے زائد رہی اور سامعین نے نہایت دل جمعی سے اسے سنا۔ اس مرتبہ اشاعتِ اسلام، جلسۂ انجمن کا خاص موضوع تھا کیونکہ رانا نصراللہ خاں نومسلم نے جلسے کی صدارت کی تھی۔

میں دورانِ تقریرِ سید صاحب جلسے میں موجود رہا۔ اب آپ کو واپس آپ کے مستقر پر چھوڑ کر آنا میرے ہی فرائض میں تھا۔ چنانچہ جب جلسہ برخاست ہوا تو میں سید صاحب کی رہنمائی کے لیے آگے بڑھا مگر ملنے والوں کا بے حد ہجوم

تھا ۔ ملاقاتوں کا سلسلہ ابھی ختم نہیں ہونے پایا تھا کہ میں نے جناب سے چلنے کی خواہش کی اور وہ خود بھی یہی چاہتے تھے ۔ سواری وہاں سے ہر حالت میں سڑک پر پہنچ کر ہی میسر آ سکتی تھی ، چنانچہ ہم نے ریلوے روڈ والے کالج کے دروازے کی طرف رخ کیا ۔ اس دروازے سے قریب دو سو قدم پر مرحوم پروفیسر حافظ محمود خاں شیرانی فلیمنگ روڈ پر رہتے تھے ۔ میں سید صاحب کو بغیر کسی قبل اطلاع اور تعارف کے اور اسی طرح اُدھر قبلہ شیرانی صاحب کو بھی بغیر خبر کیے ہوئے سید صاحب کو خراماں خراماں ان کے مکان پر سیدھا لے گیا ۔ پروفیسر شیرانی مرحوم ایک ایسی ہستی تھی جو کبھی بھی ایسے جلسوں میں شرکت نہیں کرتے تھے ۔ اس لیے یہ یقینی امر تصور کرتے ہوئے کہ وہ ضرور گھر پر ہوں گے ، میں بغیر کسی رسمی آواز کے سیدھا ہی ان کو اوپر بالاخانے میں لے گیا ۔ اس دوران میں ایک مرتبہ قبلہ سید صاحب نے بطور استفسار اشارہ بھی کیا کہ ہم کہاں جا رہے ہیں ۔ میں نے جواب دیا کہ ایک صاحب سے ذرا مل لیں ۔ جب ہم اوپر گئے تو میں نے دیکھا کہ شیرانی صاحب حسب عادت مخلا بالطبع ہو کر فرش پر بیٹھے ہیں اور ان کے اردگرد میٹرک کے پرچوں کے ڈھیر لگے ہوئے ہیں جس کے وہ ممتحن اعلیٰ تھے ۔ حسن اتفاق سے ان کے پاس اُس وقت مولانا تاجور بھی بحیثیت ممتحن بیٹھے تھے ۔ ایک امر کی وضاحت لازمی ہے کہ آج تک ان تینوں حضرات کی ایک دوسرے سے ملاقات نہیں ہوئی تھی اور نہ کسی کو پہچانتے تھے ۔ جب میں بغیر اطلاع کے شیرانی صاحب کے سر پر جا پہنچا اور وہ میری طرف دیکھنے لگے تو میں نے فوراً سلام کے بعد کہا کہ ''قبلہ سید سلیمان ندوی'' اور ان کی طرف دیکھ کر عرض کیا کہ ''پروفیسر شیرانی'' ۔ یہ دونوں فاضل اور محقق ہستیاں ایک دوسرے کی طرف تعجب سے دیکھنے لگیں اور مجھے حیرانی سے دونوں نے خشم گیں نگاہوں سے کہا کہ اللہ کے بندے! پہلے بتا تو دیتے ۔ اتنے میں مولانا تاجور کی طرف سید صاحب کی جو نظر پڑی تو میں نے کہا ''مولانا تاجور''۔ سید صاحب مرحوم نے ذرا مسکراتے ہوئے فوراً کہا کہ ہم تو آپ کو ''تاجور'' ہی سمجھتے رہے ۔ یہ مجلس تھی تو چند منٹ کی مگر بہت ہی پر لطف ۔ پروفیسر شیرانی مرحوم نے حسب عادت فوراً ٹھنڈے شربت سے تواضع کی اور اس کے بعد میں سید ندوی صاحب کو ہمراہ لے کر ان کے مستقر دفتر 'زمیندار' میں چھوڑ آیا ۔ اسی شب

کو علامہ اقبال کے ہاں قبلہ سید صاحب کی دعوت بھی تھی - بعد دوپہر میں نے علامہ اقبال کو جب یہ تمام واقعہ سنایا تو بہت ہی ہنسے اور فرمانے لگے کہ یہ ملاقات بھی حالات کے اعتبار سے لازمی تھی ، بہت اچھا ہؤا -

یہاں ایک امر کی وضاحت لازمی ہے کہ پروفیسر شیرانی لاہور میں ۱۹۱۹ء میں آئے اور آتے ہی فارسی ادب و تاریخ کے مطالعے کی طرف احباب کو راغب کیا - انھوں نے "شعر العجم" مولفہ مرحوم علامہ شبلی کی تنقید کا سلسلہ شروع کیا اور یہ سلسلہ بصورت مضامین بالاقساط رسالہ اردو مرتبہ قبلہ مولوی عبدالحق مدظلہ العالی میں برابر ۱۹۲۲ء سے جنوری ۱۹۲۷ء تک چھپتا رہا - یہ ایک بڑا علمی کارنامہ در اصل شبلی سکول کے خلاف تھا ، اگرچہ کوئی تنقیص مقصود نہ تھی اور محض ایک علمی خدمت تھی - علمی حلقوں میں اس معرکۃالارا علمی کارنامے کا بہت چرچا تھا - اس پر بعض جوابی مضامین بھی لکھنے کی کوششیں کی گئیں مگر شیرانی کے لوہے کے بے آگے کسی کی نہیں چلتی تھی - شیرانی صاحب کا یہ علمی کارنامہ بصورت کتاب بھی طبع ہو چکا ہے - غرض کہ اس کی وجہ سے بعض طبائع میں یہ جذبۂ علمی جدوجہد ، شخصی شکر رنجی تک بھی تجاوز کر چکا تھا[۱] - چنانچہ لازم ہو گیا تھا کہ جب کبھی بھی قبلہ سید صاحب لاہور تشریف لاتے تو شیرانی صاحب سے روشناس ہوئے بغیر لاہور سے چلے جاتے اس لیے میں نے یہ عمل اختیار کیا تا کہ اس میں خوشگواری پیدا ہو - ممکن تھا کہ سید صاحب کی ملاقات شیرانی صاحب سے لاہور کے دوران قیام میں کسی دوسرے موقع پر بھی ہو جاتی مگر یہ ملاقات جو ہر دو کی بغیر کسی پیشتر توقع اور اطلاع کے وقوع میں آئی اور پھر شیرانی صاحب کے اپنے مکان پر ہوئی ، یہ ہمیشہ یاد

۱- اس ضمن میں میں نے خود ایک دو خط مولانا عبدالحق صدر انجمن ترقی اردو اور مولانا مرحوم شیرانی کے پاس نواب حسین علی بلگرامی عمادالملک اور نواب صدرالصدور حبیب الرحمان خان شروانی مرحوم کے دیکھے ہیں جن میں اس علمی کارنامے کی تو بہت تعریف کی گئی ہے مگر لہجۂ تحریر ناپسند کیا گیا ہے - یہی وجہ ہے کہ جب تنقید بصورت کتاب شائع ہوئی تو شیرانی صاحب کو کہنا پڑا کہ "تنقید ہذا مولانا شبلی مرحوم کی فضیلتِ علمی کی منقصت نہیں بلکہ محض احتجاج ہے"۔

رہنے والا واقعہ ہے ، اور اس کے بہتر نتائج ہوئے یعنی اس کے بعد یہ ملاپ اسی طرح علمی دوستی اور اتفاق کی صورت میں تبدیل ہو گیا[1] ۔ میرے خیال میں اس سے وہ ہمہ گیری اور علمی گہما گہمی اس قدر درخشاں نظر آتی ہے جس سے تمام علمی طبقوں میں اُس زمانے میں ایک زندگی نظر آتی ہے ۔ اس میں زیادہ تر تو ہماری علمی ہستیوں مثلاً مرحوم علامہ اقبال اور ان کی صحبت میں بیٹھنے والے مولوی عبدالحق مدظلہ العالی اور ان کے رفقائے کار وغیرہ کا اور ان سب سے زیادہ قبلہ سید سلیمان ندوی مرحوم کی علوم سے بلند پایہ واقفیت ، ہمہ گیر شخصیت اور اس سے بڑھ کر خدا داد قابلیت کا حصہ ہے ۔ اس کے علاوہ سید صاحب میں جو حوصلہ افزا طبیعت قدرت نے نوجوانوں کو ابھارنے کی عطا کی تھی ، وہ زیادہ تر مرحوم نے اپنے استاد مرحوم علامہ شبلی سے ورثے میں پائی ہے ۔ اس نے اس زمانے میں ایک خاص جماعت پیدا کر کے علمی ماحول کو چار چاند لگا دیے ۔ یوں کہنا چاہیے کہ اعظم گڑھ ، اورنگ آباد اور لاہور میں ظاہرا سینکڑوں میلوں کا فاصلہ تھا مگر علمی ماحول سے اس قدر مملو تھے کہ کوئی خلا نظر نہیں آتا ۔ اس کے برعکس آج خلا ہی خلا نظر آتا ہے ۔

اسی ۔ ب مولانا سید سلیمان ندوی صاحب کی علامہ اقبال کے مکان پر ایک دعوت ہوئی جس میں میرے خیال میں مرحوم چودھری محمد حسین ، مولانا ظفر علی خان مدظلہ العالی ، راقم ، خواجہ سلیم ، مولانا غلام رسول مہر ، تاثیر مرحوم اور مولانا عبدالمجید سالک شامل تھے ۔ یہ دعوت حسبِ معمولِ معیارِ اقبال بہت ہی پُر تکلف اور بہت کامیاب تھی ۔ کافی دیر تک مذاکرۂ علمی ہوتا رہا جس میں زیادہ تر علامہ عنایت اللہ مشرق کی تالیف ''تذکرہ'' کا ذکر اور بحثِ مکان و زمان اور شعر و شاعری پر مذاکرہ ہوتا رہا ۔ چودھری محمد حسین مرحوم نے بالخصوص بعض نئے نئے مسائل پر بھی گفتگو کی تھی ۔ پنجاب کی علمی

۱۔ اس کے بعد شیرانی مرحوم ایک مرتبہ لکھنؤ تشریف لے گئے ۔ وہاں وہ ندوہ میں مولانا حیدر حسن خان ٹونکی کے ہاں مہمان تھے ۔ حسن اتفاق سے وہیں قبلہ سید سلیمان بھی تشریف لے آئے ۔ چنانچہ شیرانی کی بہت پُر تکلف دعوت کی ۔ شیرانی اس دعوت کا ، جسے وہ ملاپِ شوق کے نام سے تعبیر کرتے تھے ، ہمیشہ ذکر کرتے تھے ۔

سرگرمیوں کو خوب سراہا گیا ۔ خاص کر چلتے وقت امام رازی کی کتاب 'مباحث ِ مشرقیہ' میں سے بحث ِ مکان و زمان پر آ کر مجلس کا اختتام ہوا ۔ رات کو ہم علامہ کی گاڑی میں مہمان اور ان کے میزبان مولانا ظفر علی خاں کے ہمراہ واپس ہوئے ۔

اسی دعوت میں قبلہ سید صاحب کو خواجہ محمد سلیم نے اپنے مکان واقع کوچہ کوٹھی داراں کشمیری بازار پرانی کوتوالی کے قرب میں دعوت طعام دی جس کی تاریخ ۱۷ اپریل اتوار کے دن طے ہوئی ۔ اس دعوت میں خاص طور پر سید صاحب کو چند علمی مخطوطات سے روشناس کرانا مقصود تھا جو خواجہ محمد سلیم (حال پروفیسر لسان انگریزی ، گورنمنٹ کالج لاہور) کے مجموعۂ علمی نوادرات میں تھے ۔ یہ دعوت کئی حیثیتوں سے لاہور میں ایک یادگار ہے ۔ اس دعوت میں ذیل کے حضرات شامل تھے :

پروفیسر شیرانی صاحب مرحوم ، پروفیسر اقبال مرحوم ، سید طلحہ صاحب ، خواجہ عبدالوحید ، ملک عنایت اللہ ، ملک محمد امین ایڈووکیٹ ، ملک لطیف (حال سٹیشن ماسٹر لاہور) ، مولانا ظفر علی خان ، چودھری محمد حسین ، سید عبداللہ (ڈاکٹر سید محمد عبداللہ سابق پرنسپل اوریئنٹل کالج) ، ابوالخیر عبداللہ ، مسٹر بشیر بمبئی بوٹ ہاؤس ڈبی بازار ، ملک لال دین قیصر ، مولانا غلام رسول مہر ، مولانا عبدالمجید سالک ، بابو عبدالماجد صاحب ، علامہ سر محمد اقبال ، سید سلیمان ندوی ، شیخ عبدالرشید اور سید واجد علی شاہ ایڈووکیٹ ۔

کھانا بہت ہی پُر تکلف ، لذیذ اور مختلف انواع پر مشتمل تھا جو بہت ہی عمدگی سے کھایا گیا اور اسے لاہور کے مشہور باورچی مرحوم فضل دین (بھجو) کشمیری بازار نے زیر ہدایت میزبان اور مسٹر بشیر تیار کیا تھا ۔ یہ دعوت علاوہ پُر تکلف اور لذیذ ہونے کے علمی اعتبار سے بھی بہت ہی قابل یاد ہے ۔ کافی لطیفے ہوئے جو کسی قدر مختصر طور پر یاد ہیں ؛ مولوی ظفر علی خاں صاحب نے فرمایا کہ اخبار ''زمیندار'' میں لطائف و حقائق بعنوان ''افکار و حوادث'' لکھے جاتے تھے جو عام طور پر سالک لکھتے تھے ۔ وہ اس عنوان اور اس حصۂ اخبار کو اپنے نو جاری کردہ ''انقلاب'' میں اختیار کر چکے ہیں اس لیے اب ''زمیندار'' میں یہی رسم و روایت کسی اور عنوان سے جاری رہنی چاہیے ۔ چنانچہ بہت بحث ہوئی اور اسی بنا پر کافی لطائف بھی ہوئے ۔ آخر قبلہ سید صاحب نے بعض

اخبارات ممالکِ اسلامی کو مدنظر رکھ کر اور سب سے بڑھ کر مقصدِ تحریر کو پیش نظر رکھ کر ایک عنوان ''فکاہات'' تجویز کیا جو میرے خیال میں اُس وقت سے لے کر آج تک برابر جاری ہے۔ باتوں باتوں میں موضوع اور ضعیف راویوں پر بھی گفتگو ہوئی جس پر علامہ نے کہا کہ ہمارا راوی (دریائے راوی) اب بہت ضعیف ہو گیا ہے۔ لطیفہ و لطائف کے دوران میں سید عبداللہ نے مُلا علی بن حسین واعظ کاشفی کی کتاب لطائف الطوائف کا ذکر کیا جس پر علامہ نے فوراً ''لطائف الطوائف'' کہہ کر فرمایا ''ہاں! مُلا علی بن حسین واعظ کاشفی کو لطائف الطوائف کی کیا خبر ورنہ وہ اس ضمن میں بھی ضرور کچھ نہ کچھ لکھتا۔'' اس پر کافی قہقہے ہوئے۔ یہ پر لطف مجلس کافی دیر تک رہی اور کافی دیر بعد تک اس کی یاد احباب میں رہی۔ خواجہ محمد سلیم کے مملوکہ نسخے ''رباعیات عمر خیام'' کا عام طور پر بہت چرچا ہو چکا تھا، جسے بغداد میں کاتب فرج اللہ نے ۸۶۸ھ میں لکھا تھا۔ سید صاحب کو اس کے دیکھنے کا اشتیاق تھا۔ اس کے علاوہ ان کے ہاں اور بھی بہت سے بلند پایہ علمی مخطوطات تھے جن کو خواجہ محمد سلیم صاحب نے ایک لوہے کے ٹرنک میں سنبھال کر رکھا ہوا تھا۔ چنانچہ وہ لوہے کا ٹرنک اُن کے سامنے لا کر رکھ دیا گیا۔ آپ نے نہایت عمدگی سے ان کا لطف اُٹھایا جس کا وہ خود بھی شذرات ''معارف'' مئی ۱۹۲۷ء میں ذکر کرتے ہیں۔

دوران قیام قبلہ سید صاحب نے لاہور کے مختلف ادارے دیکھے اور کافی حضرات سے ملاقاتیں کیں جن کا ذکر خود قبلہ سید صاحب نے ''معارف'' کے مندرجہ ذیل شذرات میں کیا ہے۔ آپ اس دوران میں دفتر ''انقلاب'' میں بھی گئے تھے جس کا ذکر نہ معلوم کیوں نہیں کیا گیا مگر ''انقلاب'' میں اس کا ذکر موجود ہے:

۱۷ اپریل ۱۹۲۷ء کو حضرت مولانا سید سلیمان ندوی نے اپنے قدومِ میمنت لزوم سے دفتر 'انقلاب' کو شرف سعادت بخشا۔ اتوار کا دن تھا، دفتر میں تعطیل تھی۔ مولانا عبدالمجید خاں سالک نصیبِ دشمناں اضمحلالِ طبیعت کی وجہ سے دفتر میں تشریف نہیں لائے تھے، آقا مرتضیٰ میکش وطن تشریف لے گئے تھے، دیگر کارکن تعطیل کی وجہ سے حاضر نہ تھے۔ خان محمد شفاعت اللہ خاں مرحوم

اور چودھری غلام رسول مہر صاحب نے مولانا ممدوح کا استقبال کیا[1] ۔''

دفتر ''انقلاب'' سے حضرت مولانا سید سلیمان ندوی خواجہ کمال الدین مرحوم کے ہاں تشریف لے گئے ۔ وہاں اتفاق سے ڈاکٹر سیف الدین کچلو صاحب بھی تشریف فرما تھے اور وہیں ڈاکٹر مرزا یعقوب بیگ صاحب مرحوم بھی تشریف لے آئے تھے ۔ خواجہ کمال الدین صاحب کی طبیعت علیل تھی لیکن اس وقت نسبتاً بہتر تھی ۔ ''سیرۃ النبی'' کے مطبوعہ پانچویں حصے کے متعلق گفتگو ہوئی ۔ کچھ دیر مذاکرۂ علمی ہوتا رہا اور یہ مجلس بہت ہی پر لطف رہی ۔ یہ مجلس ایسے لوگوں پر مشتمل تھی کہ شاید ہی پھر کبھی ان کا ایسا اجتماع ہوا ہو ۔ اس کے بعد حضرت سید سلیمان ندوی صاحب دفتر ''زمیندار'' (جہاں وہ بحیثیت مہمان مقیم تھے)، تشریف لے گئے جہاں مولانا ظفر علی خان صاحب سے ملاقات بھی ہوئی ۔ تھوڑی دیر بعد مولانا غلام رسول مہر صاحب اور خان شفاعت اللہ خان صاحب، جو مولانا سید صاحب کے ہمراہ اپنے دفتر بھی گئے تھے، یہاں پہنچ کر واپس چلے گئے ۔

۱۶ اپریل ۱۹۲۷ء کو انجمن حمایت اسلام کے جلسہ عام میں علامہ اقبال کی ایک انگریزی تقریر بعنوان ''The Spirit of Islamic Culture'' بعد نماز مغرب ½۷ بجے ہوئی جس کا خلاصہ روئداد جلسہ میں غالباً چھپا ہوگا ۔

اسی جلسے میں میاں سر شفیع مرحوم کی تقریر بھی ہوئی ۔

دوران قیام لاہور علامہ سید سلیمان ندوی مرحوم جس مجلس میں بھی گئے، انھوں نے دارالمصنفین کا ذکر کیا اور اس کی علمی خدمات کی طرف لوگوں کو متوجہ کر کے اس کی اعانت کے لیے آمادہ کیا ۔ چنانچہ متذکرہ بالا دعوت، جو خواجہ سلیم کے مکان پر ہوئی تھی، اس میں ایک خاص سکیم تجویز ہوئی کہ کس طرح عام علمی حضرات وہاں کی مطبوعات کو حاصل کر سکتے ہیں جس سے دارالمصنفین کو بہت تقویت ہو ۔ اس ضمن میں ہمارے محترم بابو عبدالماجد صاحب قابل ذکر ہیں جنھوں نے اس سلسلے میں سب سے اول اقدام کیا ۔

قبلہ سید سلیمان ندوی مرحوم نے خود بھی لاہور سے واپسی پر اعظم گڑھ پہنچ کر ''معارف'' مئی ۱۹۲۷ء کے شذرات میں اپنے، تاثرات لاہور کو مختصر طور پر اپنے مخصوص انداز میں قلمبند کیا ۔ ان مندرجہ ذیل شذرات سے سید صاحب کی

۱- روزنامہ انقلاب، ۲۰ اپریل ۱۹۲۷ء، لاہور ۔

تمام مصروفیاتِ لاہور اور یہاں کی اس وقت کی علمی جدوجہد اور مجالس کی زندگی کا نقشہ مل جائے گا۔

شذرات 'معارف' مئی ۱۹۲۷ء :

''پچھلے دس برسوں میں میں نے ہندوستان کا گوشہ گوشہ چھان ڈالا مگر یہ کس قدر تعجب انگیز ہے کہ اس عرصے میں پنجاب جانا نصیب نہ ہوا۔ پنجاب کے احباب نے بار ہا تقاضا کیا اور اصرار کیا لیکن مجبوریاں تعمیل سے مانع رہیں۔ حمایت اسلام لاہور کے کار فرما ہر سال یاد فرماتے رہے مگر عدم تعمیل کے لیے ہر سال کوئی نہ کوئی حیلہ ہاتھ آتا رہا۔ امسال مزید بہانہ جوئی کے لیے کوئی چیز ہاتھ نہ آئی اور وسط اپریل میں لاہور جانا ہوا۔''

☆ ☆ ☆

''لاہور آج سے سترہ اٹھارہ برس پہلے تعلیم سے فارغ ہونے کے بعد گیا تھا اور پھر اب گیا۔ اس لیے انجمن کی تقریر میں میں نے کہا : ''لاہور پہلے اس وقت آیا تھا جب میرا آغازِ شباب تھا اور پھر اب آیا ہوں جب انجامِ شباب ہے کہ عمر کا توسن مرحلۂ اربعین سے بھی دو تین قدم آگے بڑھ گیا ہے۔ انجمن میں میری تقریر کا موضوع ''عہدِ رسالت میں اشاعتِ اسلام'' تھا۔ تقریر کا خلاصہ بعض اخبارات میں چھپ چکا ہے۔''

☆ ☆ ☆

''لاہور ہندوستان کا صدر دروازہ ہے۔ وہاں کی حرکت و جنبش ، چہل پہل ، رونق و گرم بازاری ، جوش و خروش ، ہر چیز داوں کے عزم اور ہاتھ پاؤں کی قوت کو ظاہر کرتی ہے۔ حمایت اسلام اس وقت نہ صرف پنجاب بلکہ تمام ہندوستان کی اسلامی انجمنوں میں سب سے زیادہ باعمل اور کارکن جماعت ہے۔ نقائص اور کمزوریوں پر نہ جائیے کہ ان سے تو کوئی انسانی کام کبھی خالی نہیں رہ سکتا۔ جو اس نے نہیں کیا اس کا گلہ کیجیے مگر جو اس نے کیا ہے اس کا شکریہ بھی ادا کیجیے۔ اس وقت وہ ایک بڑا کالج ، چند ہائی سکول ، متعدد پرائمری

سکول ، زنانہ مدرسے اور ایک یتیم خانہ چلا رہی ہے ۔ اس کے اُردو اور فارسی نصاب کی کتابوں نے تمام ملک میں مقبولیت حاصل کر لی ہے ۔ تبلیغ کا صیغہ بھی اس میں ہے ۔ اور بھی رفاہ عام کے کام وہ انجام دے رہی ہے ۔ اس کا آغاز چند محنتی اور غریب عملی مسلمانوں کے ہاتھوں سے ہوا اور اب وہ اُمرا اور ذی اثر اشخاص کے حصول عزت کا سامان ہے ۔ یہی اس کی کامیابی کی بڑی دلیل ہے ۔''

☆ ☆ ☆

''تمام مسلمانانِ پنجاب عموماً اور مسلمانانِ لاہور خصوصاً مبارک باد کے مستحق ہیں کہ وہ ہر سال اس کے کاموں کے لیے ہزارہا روپے فیاضی کے ساتھ دیتے ہیں ۔ امسال اس کے کالج کا یا خود اس کا میزانیہ (بجٹ) دس لاکھ کا تھا ۔ اس میں پانچ لاکھ کی کمی تھی جس کا قوم سے مطالبہ تھا ۔ جلسے میں شاید پچیس تیس ہزار کا چندہ ہو گیا ہوگا ۔ گو یہ رقم اس کے مطالبے سے بہت کم ہے ، تاہم آج کل جب ''آل انڈیا'' مجلسوں سے لے کر معمولی مجالس تک کے سالانہ جلسے صرف اسی کو کامیابی سمجھتے ہیں کہ جلسوں میں حاضرین کی کافی تعداد آ جائے ، سالہا سال سے ہمارے قومی ، تعلیمی اور مذہبی جلسے چند دن کی پکار سے تھک کر خاموش ہو گئے ہیں ، اس لیے اس قدر رقم کا جمع ہو جانا بھی ہمارے لیے تعجب کا باعث ہوا ۔ یہ بھی دیکھ کر خوشی ہوئی کہ انجمن کے ارکان اور ہمدرد اس موقع پر یا خود کچھ دیتے ہیں یا اپنی محنت سے دوست احباب سے وصول کر کے کچھ لاتے ہیں ۔''

☆ ☆ ☆

''اس کے ماننے میں کچھ تامل نہ ہوگا کہ مدت سے لاہور اُردو مطبوعات اور اخبارات و رسائل کا مرکز رہا ہے ۔ اب تو اور صوبوں نے بھی کچھ کام شروع کیا ہے ۔ مگر حق یہ ہے کہ نصف صدی تک صرف لاہور نے تنہا اس خدمت کو انجام دیا ہے اور اب بھی وہ سب سے آگے ہے اور بھلا برا جو کام بھی اس سے بن آیا اس نے کیا اور دوسروں کے لیے تقلید کا نمونہ پیش کیا ۔''

☆ ☆ ☆

''اصحابِ علم اور ارباب علم و ادب کی جمعیت کے لحاظ سے بھی وہ آج کل ہندوستان کی سب سے بہتر مجلس ہے۔ ڈاکٹر سر اقبال، شیخ عبدالقادر، پرنسپل عبداللہ یوسف علی، پروفیسر محمود شیرانی، پروفیسر اقبال، پروفیسر محمد شفیع، پروفیسر سراج الدین آذر، مولوی محمد علی۔ ایم اے، خواجہ کمال الدین، پروفیسر سید عبدالقادر، مولوی ظفر علی خاں اور متعدد ایسے با کمال اصحاب کی مکونت کا اس کو فخر حاصل ہے جن کے یکجا مرقع کی مثال کسی اور شہر میں نظر نہیں آتی۔ پرانے لوگوں میں سید ممتاز علی صاحب، منشی محبوب عالم صاحب اور مولوی ان شاء اللہ خان اپنی بہاریں گزار چکے، تاہم ان کی خزاں بھی بہار کی یادگار ہے۔''

☆ ☆ ☆

''انشا پردازوں، ادیبوں اور شاعروں کی محفل بھی وہاں کچھ کم پر رونق نہیں۔ سالک، مہر، تاجور، ابوالاثر حفیظ، غلام ربانی، تاثیر، حکیم یوسف حسن (نیرنگ خیال)، مولانا عبداللہ چغتائی، سید امتیاز علی تاج، اختر شیرانی (بہارستان) اور کئی متعدد اہل قلم آگے بڑھنے کے لیے مصروف عمل ہیں اور مستقبل ان کی کامیابی کا منتظر اور ان کے خیر مقدم کو تیار ہے، اور ان میں سے بعض تو آگے بڑھ کر پہلی صف کے قریب پہنچ چکے ہیں۔''

☆ ☆ ☆

یہ لکھنے میں میرا دل خوشی اور مسرت سے لبریز ہے کہ لاہور کے اہل علم اور اہل قلم نے اپنی برادری کے اس کمترین ممبر کو خوش آمدید کہنے میں پوری فیاضی کا ثبوت دیا۔ مولوی ظفر علی خاں نے تو اپنے گھر مہمان ہی اُتارا اور یہ نامناسب بھی نہ ہوا کہ ایک ''دہقانی'' ایک ''زمیندار'' کا مہمان بنا۔ ڈاکٹر اقبال سے یہ میری پہلی ظاہری ملاقات تھی اور مراسلت کی باطنی ملاقات تو ۱۹۱۴ء سے قائم ہے۔ ڈاکٹر صاحب نے کرم کیا کہ ملنے میں پیش دستی فرمائی۔ قیام گاہ میں آئے، متعدد صحبتوں میں ساتھ رہے اور پھر خود اپنے کاشانے میں مدعو کیا جس کو وہ 'دارالفقر' اور میں 'دارالاقبال' کہوں گا۔

''مولانا تاجور نے اپنے ہاں چند ہندو مسلمان نوجوان ادیبوں کو میری عزت افزائی کے لیے چائے پر بلایا۔ پروفیسر آذر نے چند عشاقِ کتب کو مجھے اپنا قلمی کتب خانہ دکھانے کے بہانے سے یک جا کیا۔ خواجہ محمد سلیم صاحب نے ممتاز اہل علم اور نوجوان دل دادگان فن کو اپنے ''خوانِ نعمت'' پر جمع کیا اور ایک غریب الدیار کی عزت بڑھائی۔ خضرِ نسواں مولوی سید ممتاز علی صاحب نے، جو ''تہذیب'' قدیم و جدید کے مجموعہ ہیں، اپنے ادب کدہ میں یاد فرمایا۔''

☆ ☆ ☆

''افسوس ہے کہ وقت کی قلت کے سبب میں وہاں کے مشہور کتب خانوں کو نہ دیکھ سکا۔ وہاں کی پبلک لائبریری اور یونیورسٹی لائبریری کی بڑی تعریف سنی ہے، تاہم قلمی کتابوں کے دو نخ کے ذخیرے دیکھے۔ پہلا ذخیرہ سراج الدین آذر کے شوق اور محنت کا نتیجہ ہے۔ کئی سو قلمی کتابیں ہوں گی اور یہ کل کی کل صرف پنجاب کے حدود کے اندر سے جمع کی گئی ہیں۔ اس ذخیرے کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں صرف فارسی تذکرے، دواوین، مثنویاں، تاریخیں، بیاضیں اور اسی قسم کی چیزیں ہیں۔ فارسی ادبیات کا اتنا بڑا نادر ذخیرہ شاید کتب خانۂ حبیب گنج (نواب صدر یار جنگ مولانا حبیب الرحمان خاں شروانی کا کتب خانہ) کے سوا اور کہیں نہ ہوگا۔ کتب خانۂ حبیب گنج میں بھی شاید اتنے دواوین اور مثنویاں اور نظموں کے مجموعے تو ہوں مگر اتنے تذکرے اور تاریخیں نہ ہوں گی۔ میں نے اس کا نام ''آذر کدہ'' تجویز کیا۔ پروفیسر آذر کا بیان ہے کہ یہ کل کمائی چند سال کی ہے۔ وہ کالج کی چھٹیوں میں باہر نکل جاتے ہیں اور چند دنوں کی محنت میں اچھا خاصا شکار کر لاتے ہیں۔ مزید یہ ہے کہ وہ خود ہی ان میں سے زخمی اور مجروح کتابوں کی مرہم پٹی بھی کرتے ہیں[1]۔''

☆ ☆ ☆

۱۔ یہ تمام مجموعہ اس وقت پنجاب یونیورسٹی لائبریری میں منتقل ہو چکا ہے۔ (راقم)

''دوسرا ذخیرہ خواجہ محمد سلیم کے پاس نظر آیا ۔ کتابیں ایک ٹرنک میں تھیں ، زیادہ تر عربی کی ، بعض فارسی اور ایک دو اُردو کی تھیں ۔ عربی کی کتابوں میں علم النفس (سائیکالوجی) پر چند رسائل کا نادر مجموعہ تھا جو کہ میں نے دیکھا ۔ اس میں ایسے مباحث معلوم ہوئے جو اب تک اس موضوع کی عربی کتابوں میں نظر نہیں آئے ، مصنف کا نام نہیں لکھا ۔ فارسی کتابوں میں رباعیات خیام کا نسخہ ۸۶۸ھ کا لکھا ہوا تھا جو رباعیات کے بوڈلین لائبریری والے سب سے پرانے نسخے کے دو برس بعد لکھا گیا ہے ۔''

☆ ☆ ☆

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

☆ ☆ ☆

لاہور سے جانے کے بعد علامہ سید سلیمان ندوی صاحب کے نام علامہ اقبال مرحوم کا جو پہلا خط ملتا ہے ، وہ پورے ایک سال کے بعد مارچ ۱۹۲۹ع کا ہے اور اس زمانے میں علامہ مرحوم ''زمان کی حقیقت فلسفۂ اسلام کی تاریخ میں'' بہت استغراق سے مطالعہ کر رہے تھے ۔ کئی علما کو خطوط بھی لکھے گئے ، بعض نے التفات بھی کیا مگر بعض نے نامعلوم کیوں جواب نہیں دیا ۔ ان خطوط کے لکھنے میں راقم کا بھی حصہ ہے ۔ دوران قیام لاہور سید سلیمان صاحب نے

انجمن حمایت اسلام کے جلسے میں علامہ کی جو تقریر ۱۶ اپریل ۱۹۲۷ء کی شب کو سنی ، اس کے متعلق وہ خود لکھتے ہیں :

''اقبال مرحوم کو اس بحث سے بڑی دلچسپی تھی - میں نے اس پر لاہور میں ان کی ایک تقریر بھی سنی تھی -'' اس خط کے جواب میں سید صاحب مرحوم نے امام رازی کی کتاب ''مباحثِ مشرقیہ'' کا ذکر کیا تھا - وہ اس وقت لاہور میں دستیاب نہیں ہوتی تھی جیسا کہ ۱۸ مارچ ۱۹۲۸ء کے علامہ کے خط سے بھی واضح ہے - اسی وقت آپ کی تجویز پر یہ کتاب پنجاب یونیورسٹی کی طرف سے دائرۃ المعارف حیدر آباد دکن کو لکھ کر منگوا لی گئی تھی مگر علامہ نے سید صاحب سے درخواست کی تھی کہ اس کتاب کے خاص ضروری حصے کا خلاصہ قلمبند کرکے ارسال کر دیں - مگر جب سید صاحب کی طرف سے خط آنے میں ذرا دیر ہوئی تو میں نے علامہ کے ایما سے آپ کو یاد دہانی کرائی[۱] جس کے جواب میں آپ نے دسنہ (بہار) اپنے وطن مالوف سے ۲۷ مارچ ۱۹۲۸ء (شوال ۴۶ھ) کو مجھے لکھا :

''میں اس وقت مرکز سے دور ہوں ، ڈاکٹر صاحب کے دو والا نامے میرے پاس بھی آئے ہیں - میں یکم اپریل کو اعظم گڑھ پہنچ سکوں گا - ڈاکٹر صاحب امام رازی کی ''مباحث مشرقیہ'' کا خلاصہ طلب فرماتے ہیں ، اس کی تعمیل بھی وہیں سے ہو سکے گی - ڈاکٹر صاحب کو اطلاع دے دیجیے . . . دوسرا کارڈ بھی آپ کا ملا ، میں انشاءاللہ کل پٹنے جاؤں گا . . . ''

یہاں یہ بیان کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ جب لاہور میں امام رازی کی کتاب ''مباحث مشرقیہ'' آ گئی تو میں سیدھا علامہ کی خدمت میں لے کر حاضر ہوا - چونکہ یہ کسی قدر فاضلانہ معیار کی عربی میں تھی اس لیے آپ نے ادھر اُدھر سے دیکھ کر کہا کہ کسی طرح اس کتاب کے ضروری حصص کا ترجمہ اردو میں

۱- راقم نے بعض علما کے تحت الگ الگ لکھا ہے - میں نے خود علامہ مرحوم کے فرمانے پر مولانا محی الدین اجمیری کو بھی لکھا تھا کیونکہ اُس زمانے میں معقولات اسلامی میں یہ بہت بڑے عالم شمار ہوتے تھے - آپ مولوی فضل حق خیر آبادی متوفی ۱۲۷۸ھ کے تلمیذ تھے -

ہو جائے تو بہت بہتر ہوگا ۔ چنانچہ میں نے اسے اپنے مہربان عزیز دوست مولوی سعید احمد اکبر آبادی (مدیر برہان ، پرنسپل مدرسہ کلکتہ) سے ، جو ان دنوں لاہور میں اپنی اعلیٰ تعلیم کے سلسلے میں مقیم تھے ، اس کے ضروری حصے کے ترجمے کی خواہش کی ۔ چنانچہ پھر یوں ہوا کہ ہم دونوں مل کر بیٹھ جاتے ، وہ املا کراتے اور میں لکھتا ۔ اس عمل سے خاصا حصہ ترجمہ ہو گیا اور اس کو علامہ کی خدمت میں پیش کر دیا گیا ۔ چنانچہ علامہ نے پھر ۸ اگست ۱۹۳۳ء کے خط میں لکھا ہے کہ ''امام رازی کی 'مباحث مشرقیہ' آج کل دیکھ رہا ہوں'' ۔ یعنی پانچ چھ سال تک آپ ایک ہی مسئلے کے ضمن میں تحقیق کر رہے تھے ، اگرچہ اس وقت آپ کے لیکچرز کا مجموعہ یورپ و ہندوستان میں طبع ہو چکا تھا ۔ آپ ہمیشہ سید سلیمان ندوی صاحب کو یہی لکھتے رہے کہ دارالمصنفین کی طرف سے ہندوستان کے حکمائے اسلام پر ایک کتاب نکلنی چاہیے ، اس کی سخت ضرورت ہے ۔

اس کے بعد سید سلیمان ندوی صاحب اپریل ۱۹۳۳ء کو لاہور میں ادارۂ معارف اسلامیہ لاہور کے جلسے کے موقع پر تشریف لائے ۔ آپ نے ایک طویل مقالہ بعنوان ''لاہور کا ایک مہندس خاندان جس نے تاج محل اور لال قلعہ بنایا'' زیر صدارت علامہ سر محمد اقبال پڑھا ۔ یہ جلسہ لاہور میں پنجاب یونیورسٹی کے سینیٹ ہال میں منعقد ہوا تھا جس میں بڑے بڑے اہل علم نے شرکت کی تھی ۔ اس کی روئیداد باقاعدہ طبع ہو چکی ہے ۔

جب علامہ اقبال کا ۲۱ اپریل ۱۹۳۸ء کو لاہور میں انتقال ہوا تو تمام عالم اسلام میں ماتمی جلسے ہوئے اور سید صاحب نے بھی 'معارف' کے شذرات میں آپ کی وفات پر درد ناک الفاظ میں لکھا ۔ میں اُسی زمانے میں علامہ کی وفات سے دو تین روز قبل یورپ سے واپس آیا تھا ۔ میں اکثر احباب سے کہا کرتا ہوں کہ پروردگار کو یہ سانحۂ حائلہ راقم کی موجودگی میں وقوع میں لانا مقصود تھا تاکہ آخری ملاقات اور شرکت جنازہ کا موقع مل جائے ۔ چنانچہ علامہ سید سلیمان ندوی اپنے ایک خط مورخہ ۲ مئی ۱۹۳۸ء میں راقم کو لکھتے ہیں :

''آپ کو بخیریت واپسی پر مبارک ہو . . . . میری اور آپ کی ملاقات مرحوم ڈاکٹر اقبال کے ذریعے ہوئی تھی اس لیے آپ کے اور میرے خطوں کے تبادلے میں اس سانحۂ عظیم کا ذکر ضروری ہے ۔ مرحوم کی وفات پر

چند رسمی غمگین لفظوں کا اظہار ناکافی ہے، یہ وہ غم ہے جس کے اظہار کے لیے الفاظ کافی نہیں......"

علامہ سید سلیمان ندوی جون ۱۹۵۰ء میں پاکستان میں ہجرت کر کے آ گئے تھے اور یہیں کراچی میں آپ کا انتقال ۲۲ نومبر ۱۹۵۳ء کو ہوا۔

(اپریل ۱۹۵۶ء)

محمد عبداللہ قریشی

اقبال اور فوق

علامہ اقبال اور منشی محمد الدین فوق مرحوم دو دوست تھے ۔ دونوں کا خمیر محبت کے ضامن سے اٹھایا گیا تھا ۔ دونوں کے آبا و اجداد کشمیر سے ہجرت کرکے پنجاب آئے اور سیالکوٹ کے ضلع میں آباد ہوگئے۔ دونوں فطری شاعر تھے ۔ دونوں نے شاعری میں فصیح الملک بہادر مرزا داغ دہلوی کی شاگردی اختیار کر لی جو اُس وقت زبان کی خوبی کے لحاظ سے فن غزل میں اپنا جواب نہ رکھتے تھے ۔ دونوں کی دوستی لاہور میں ہوئی اور دونوں اسی خاک میں آسودۂ خواب ہیں ۔

اقبال بی ۔ اے کی تعلیم حاصل کرنے کے لیے گورنمنٹ کالج لاہور میں داخل ہو چکے تھے کہ فوق صاحب ۳۱ جنوری ۱۸۹۶ع کو گھڑتل (ضلع سیالکوٹ) سے ملازمت کی تلاش میں لاہور آئے اور بھاٹی دروازہ بازار حکیماں کی انجمن اتحاد کے مشاعروں کی دھوم سن کر وہاں پہنچے اور ان میں شریک ہوکر داد سخن دینے لگے ۔ ایک مشاعرے میں ، جس کے لیے یہ طرح تجویز کی گئی تھی : ع

مرا سینہ ہے مشرق آفتاب داغ ہجراں کا

اقبال نے وہ غزل پڑھی جس کے مقطع میں داغ کی شاگردی پر یوں فخر کا اظہار کیا گیا ہے :

نسیم و تشنہ[1] ہی اقبال کچھ اس پر نہیں نازاں
مجھے بھی فخر ہے شاگردیِ داغِ سخن داں کا

۱- نسیم بھرت پوری اور تشنہ بلند شہری داغ کے ارشد تلامذہ تھے ۔

فوق صاحب نے یہ چند شعر پڑھے :

دیا ہرچند میں نے واسطہ گیسوے جاناں کا
نہ چھوڑا تار کوئی دستِ وحشت نے گریباں کا
بہائے آنکھ نے شرمِ گنہ سے اس قدر آنسو
کہ ہر اشک ندامت نے دکھایا جوش طوفاں کا
کلیجا بھی ہے زخمی ، دل بھی ہے مجروح سینے میں
مزہ ہم نے اٹھایا ہے تمھارے تیر و پیکاں کا

اسی جگہ اقبال سے ملاقات ہوئی ۔ ذوق و مشرب سے یگانگی کی بنا پر دونوں کی طبیعت مل گئی اور ان میں کچھ ایسی الفت و محبت ہوگئی جسے جیتے جی زمانے کی دستبرد کوئی گزند پہنچا نہ سکی ۔ بُعدِ مکانی و مفارقتِ زمانی کا امتداد ان کی گرمی اور جوش میں افسردگی پیدا نہ کر سکا ۔

فوق صاحب نے بعد میں ایک شاعر سے بڑھ کر اخبار نویس ، ادیب اور مؤرخ کی حیثیت سے شہرت حاصل کی ۔ پہلے ''پیسہ اخبار'' لاہور میں ملازمت اختیار کر کے منشی محبوب عالم سے اخبار نویسی کا فن سیکھا ۔ پھر ۱۹۰۱ع میں اپنا ہفتہ وار اخبار 'پنجہ' فولاد' نکالا جو ملک میں بے حد مقبول ہوا ۔ اس کے بند ہونے پر ۱۹۰٦ع میں 'کشمیری میگزین' جاری کیا جو ۱۹۱۲ع میں ترق کرکے ماہوار سے ہفتہ وار 'اخبار کشمیری' کی صورت اختیار کر گیا اور ۱۹۳۵ع تک کشمیر اور کشمیریوں میں زندگی کی روح پھونکتا رہا ۔ پھر کچھ عرصہ اخبار کوہ نور ، رسالہ' طریقت اور نظام وغیرہ بھی ان کی ادارت میں شائع ہوتے رہے ۔

فوق صاحب پہلے اخبار نویس ہیں جنھوں نے اقبال میں ترق پسندی کے جوہر دیکھ کر ان کے نام کو اچھالنا شروع کیا اور اپنے اخبار کے صفحات ان کی تعریف و توصیف کے لیے وقف کر دیے ۔ وہ پیسہ اخبار ، پنجہ' فولاد ، کشمیری میگزین اور اخبار کشمیری کے علاوہ دوسرے اخباروں میں بھی اقبال کا ذکر اکثر چھیڑتے رہتے تھے اور ان کے کلام کی نشر و اشاعت میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہ کرتے تھے ۔ اقبال سے ان کی اکثر ملاقاتیں بھی ہوتی رہتی تھیں جن میں عموماً شعر و شاعری کے تذکرے رہتے تھے یا معاملاتِ کشمیر پر بحث ہوتی تھی ۔ دونوں ایک دوسرے کو قدر کی نگاہوں سے دیکھتے تھے ۔

دونوں کی طبیعت میں ظرافت کوٹ کوٹ کر بھری ہوئی تھی اور اس کا اظہار اکثر موقعوں پر ہوتا رہتا تھا ۔ چنانچہ یہ واقعہ ہے کہ ایک روز فوق صاحب ملنے گئے تو اقبال کتابوں کی الماری کے پاس کھڑے کتابوں کو اس طرح ٹٹول رہے تھے جیسے کسی خاص کتاب کی تلاش ہے ۔ جب ذرا دیر لگی تو فوق صاحب نے پوچھا : ''حضرت ! کس چیز کی تلاش ہو رہی ہے ؟'' فرمایا : ''انگوری شربت'' کی ایک بوتل رکھی تھی ۔ کل شمس العلماء مفتی عبداللہ ٹونکی آئے تھے ، دیکھ رہا ہوں کہیں وہ نہ لے گئے ہوں[1] ۔''

واقعہ یہ ہے کہ بیرسٹری پاس کرنے کے بعد پہلے پہل موہن لعل روڈ پر (جسے اب اردو بازار کہتے ہیں) ایک کوٹھی کرایہ پر لی ۔ فوق صاحب جب ان سے ملنے گئے تو خلاف معمول اور یہ سمجھ کر کہ شاید ولایت جا کر حالات بدل گئے ہوں اور بن پوچھے سیدھے دندناتے ہوئے چلے جانا گستاخی میں داخل ہو ، اپنا ملاقاتی کارڈ ان کے آدمی کو دیا ۔ آدمی واپس آیا اور کہنے لگا : ''فرماتے ہیں ابھی فرصت نہیں ، ذرا تشریف رکھیے ۔'' چنانچہ چار پانچ منٹ کے بعد انھیں بلایا ۔ فوق صاحب نے کہا : ''یا حضرت ! یہ کیا ؟'' فرمایا : ''آپ خود ہی سوچیں ، آپ نے کیا کیا ؟ ایک بے تکلف دوست یہ تکلف کرے تو اس کے ساتھ یہی سلوک ہونا چاہیے ورنہ آپ کے لیے تو میں اس شعر کی صورت میں حاضر ہوں[2] :

بصحن گلشن ما صورت بہار بیا
کشادہ دیدۂ گل بہر انتظار بیا

مئی ۱۹۱۰ع کا واقعہ ہے کہ فوق صاحب اور منشی وجاہت حسین صاحب وجاہت جھنجھانوی نے ایک ہی طرح میں غزلیں کہیں ۔ فوق صاحب کی غزل صوفیانہ رنگ میں تھی اور وجاہت حسین کی دوسرے رنگ میں ۔ دونوں اقبال کے پاس گئے اور ان کو اپنا کلام سناتے رہے ۔ اسی اثنا میں ان کے منشی طاہر دین آ گئے جنھوں نے بعد میں حکیم طاہر دین ہو کر ''دل روز'' کی دوا ایجاد کر کے خوب نام پیدا کیا ۔ آخری عمر میں وہ اقبال کی جائداد کے ٹرسٹی بھی تھے ۔

۱- سرگذشت فوق (قلمی) ، ص ۱۳۰ ۔
۲- ایضاً ، ص ۱۲۹ ۔

مئی ۱۹۴۰ع میں انتقال کیا ۔ منشی طاہر دین نے کہا : ''ایک مؤکل آیا ہے اور وہ آپ سے ملنا چاہتا ہے ۔'' آپ نے فرمایا : ''اس کو بٹھاؤ ، یہاں سے فارغ ہو کر ان کو بلاؤں گا ۔'' فوق صاحب نے کہا : ''بابا ! پہلے پیٹ کی فکر چاہیے ، یہ شغل تو ہوتا ہی رہتا ہے ۔'' فرمایا : ''یہی شغل تو غذائے روح ہے ، اور روح ہے تو سب کچھ ہے ۔ مؤکل اگر میرا نام سن کر آیا ہے تو وہ کہیں بھاگ نہیں جائے گا ۔'' چنانچہ فوق اور وجاہت کے بعد اقبال نے اپنا تازہ کلام سنایا اور پھر مجلس برخاست ہوئی[1] ۔

ایک مرتبہ اقبال دردِ گردہ میں مبتلا تھے ، تکلیف بے حد تھی ۔ فوق صاحب عیادت کو گئے تو دیکھا کہ سخت اضطراب اور بے چینی کی حالت میں ہیں ۔ تڑپ رہے ہیں اور درد کی شدت سے زار زار رو رہے ہیں ۔ فوق صاحب نے تسلی دی تو فرمایا : ''اللہ میاں سے بصد عجز و زاری کہ رہا ہوں کہ بار الٰہا ! اگر دوزخ سے نجات دینی ہے تو بے شک اس تکلیف میں مبتلا رکھ ورنہ یہاں اس عذاب سے نجات دے ۔'' فوق صاحب نے کہا ''اچھا تو اس حال میں بھی خدا تعالیٰ سے راز و نیاز کی باتیں ہو رہی ہیں[2] ۔'' اسی ظالم مرض کی صعوبت سے بے قرار ہو کر آپ نے یہ شعر کہے تھے :

دہ مرا فرصت ُہو حق دو سہ روزے دگرے
کہ دریں دیر کہن بندۂ بیدار کجاست
میر و مرزا بہ سیاست دل و دیں باختہ اند
جز برہمن پسرے محرمِ اسرار کجاست
حرف نا گفتہ مجال نفسے می خواہد
ورنہ مارا بہ جہان تو سرو کار کجاست

اقبال بڑے شوق سے فوق صاحب کے اخبار ، رسالے اور کتابیں پڑھتے اور اپنے مفید مشوروں اور کلام سے ان کے کاروبار کو ترقی دینے میں ہر وقت کوشاں رہتے تھے ۔ چنانچہ ۲۹ اگست ۱۹۰۸ع کے ایک خط سے اس کی تصدیق

۱- سرگذشت فوق (قلمی) ، ص ۱۳۰ ۔
۲- ایضاً ، ص ۱۲۹ ۔

ہوتی ہے ۔ لکھتے ہیں :

"ڈیر فوق ! السلام علیکم

آپ کا نوازش نامہ مجھے کل ملا ۔ یہی ایک دو روز کے لیے بغرض مشورہ لاہور گیا تھا کیونکہ وہیں کام شروع کرنے کا ارادہ ہے ۔ کشمیری میگزین دیکھتا ہوں ۔ اس میں جو کامیابی آپ کو ہوئی اور ہو رہی ہے ، اس کے لیے مبارک باد دیتا ہوں اور جو کچھ آپ گاہے گاہے میری نسبت اپنے کالموں میں تحریر فرماتے ہیں ، ان کا شکریہ ادا کرتا ہوں ۔

آپ جموں کے راستے کشمیر جائیں تو ضرور سیالکوٹ تشریف لائیں تا کہ مجھے آپ کی دوستانہ قدر و منزلت کرنے کا موقع ملے ۔ افسوس ہے کہ میں ابھی کچھ عرصے تک آپ کے لیے کچھ نہ لکھ سکوں گا کیونکہ قانونی کتب کی طرف متوجہ ہوں ۔

چونکہ اس کام کو شروع کیا ہے ، اس واسطے ارادہ ہے کہ اس کو حتی الامکان پورے طور پر کروں ۔ روٹی تو خدا ہر ایک کو دیتا ہے ۔ میری آرزو ہے کہ میں اس میں کمال پیدا کروں ۔ آپ بھی دعا کریں کہ خدا تعالیٰ اس مہم میں میرا شامل حال ہو ۔

ان شاء اللہ نومبر میں لاہور آ کر مستقل طور پر کام شروع کروں گا ۔ اس وقت آپ سے خوب خوب ملاقاتیں ہوا کریں گی جیسے کبھی پہلے ہوا کرتی تھیں اور وہیں کشمیری میگزین کی ترقی اشاعت کے لیے بھی چند باتیں آپ سے کروں گا ۔ باقی خیریت ہے ۔

اللہ یار صاحب جوگی کی خدمت میں میرا شکریہ پہنچائیے ۔ علاوہ ازیں تارا چند صاحب (تارا) (حلوائے سوہن فروش دہلی دروازہ) کی خدمت میں بھی ۔ والسلام ۔

محمد اقبال

از شہر سیالکوٹ ۲۹ اگست ۱۹۰۸ع"

اقبال نے فوق صاحب کی بعض کتابوں کی تصنیف کی تاریخیں بھی کہی ہیں اور دیباچے بھی لکھے ہیں ۔ چنانچہ ۱۹۰۱ع میں جب فوق صاحب نے "پیسہ اخبار" کی ملازمت ترک کر کے اپنا ہفتہ وار اخبار 'پنجہ فولاد' جاری کیا تو اقبال

نے اس کا تعارف اس طرح کرایا :

پنجۂ فولاد کیا ہے ؟

پنجۂ فولاد اک اخبار ہے
جس سے سارا ہند واقف کار ہے

دفترِ اخبار ہے لاہور میں
جس کا کوچہ کوچہ کوے یار ہے

ہے روش اس کی پسندِ خاص و عام
واہ وا ! کیا معتدل اخبار ہے

غیر سے نفرت ، نہ اپنوں سے بگاڑ
اپنے بیگانے کا ہردم یار ہے

سطر سطر اس کی مفیدِ ملک و قوم
کوئی کہہ دے یہ خبر بے کار ہے ؟

اس کے بعد اخبار کے چند مستقل کالموں مثلاً بزمِ فوق ، مذاقِ سخن ، ضامنِ صحت ، تجارت ، مشاہیر ، بندوبست کی خبریں اور لطائف وغیرہ کا ذکر ہے :

دید کے قابل نہ ہو کیوں ''بزمِ فوق''
شمع اس محفل کی یہ اخبار ہے

''ضامنِ صحت'' کا ایما ہے عمل
وہ ضمانت کے لیے تیّار ہے

ہے ''تجارت'' کا بھی کالم کیا مفید
یوسفِ معنی کا یہ بازار ہے

وہ ''لطائف'' ہیں کہ پڑھتے ہی جنھیں
لوٹنے میں دل کبوتر وار ہے

کیوں نہ نظم و نثر کا چرچا رہے
جب اڈیٹر ناظم و نثّار ہے

سیٹلمنٹ آفس کا بھی ہے بندوبست
شاہد ان دعووں کا خود اخبار ہے

پھر اس کی پالیسی ، قیمت اور ایڈیٹر کے متعلق اظہار خیال ہے :

ہے مدلل رائے اس اخبار کی
ہے وہ کافر جس کو کچھ انکار ہے

رائے زن اس سے نہیں بڑھ کر کوئی
منصفوں کو اس کا خود اقرار ہے

جتنے ہیں ہم عصر دیکھیں غور سے
فقرے فقرے سے ٹپکتا پیار ہے

تین رائج سکّے قیمت سال کی
اس سے مستا کون سا اخبار ہے

اور پھر انعام میں ناول ہیں مفت
واہ کیا سودا ہے ، کیا بیوپار ہے

آٹھویں دن حاضری لے ایجیے
تابعِ فرمان و خدمت گار ہے

سیر اس گلشن کی کر کے دیکھیے
ایک گلشن رشکِ صد گلزار ہے

رنگِ آزادی ہے ہر مضمون میں
سرو ہوکر بھی یہ میوہ‌دار ہے

کون ہے اس بانکے پرچے کا مدیر ؟
بات یہ بھی قابلِ اظہار ہے

ایجیے مجھ سے جوابِ مختصر
یہ معمّہ کچھ نہیں دشوار ہے

نام ہے اس کا محمد دین فوق
عمر چھوٹی ہے مگر ہشیار ہے

شوق ہے مضموں نویسی کا اسے
طبع گویا ابرِ گوہر بار ہے

گشت کے عالم میں دیکھا تھا اسے
آدمی ہشیار ، واقف‌کار ہے

اس نظم پر اگرچہ اُس وقت کسی کا نام شائع نہیں ہوا تھا مگر فوق صاحب بتاتے تھے کہ یہ اقبال نے ارتجالاً کہی تھی۔

اقبال کا بہت سا ابتدائی کلام اس اخبار میں چھپا جس میں سے کئی نظمیں اور غزلیں 'بانگ درا' کی ترتیب کے وقت اقبال نے خود رد کردیں۔

فوق صاحب نے بھی اقبال کے متعلق اس تواتر سے لکھا ہے کہ شاید ہی کوئی لکھ سکے۔ آپ نے جہاں کہیں اقبال کا ذکر کیا ہے، احترام کے پاکیزہ جذبات کے ساتھ کیا ہے جس کے حرف حرف سے محبت کا آب حیات ٹپکتا ہے۔ اگر آج کوئی آپ کی تحریروں کو جمع کرنے بیٹھے تو اقبال کی طالب علمی کے زمانے سے لے کر وفات تک کے حالات کا بالکل ایک نیا مرقع تیار ہو سکتا ہے۔ اقبال کو آپ کے لکھے ہوئے حالات پر کامل اعتماد ہوتا تھا۔ اس لیے جب کوئی آپ کے حالات طلب کرتا تو آپ فوق صاحب ہی کا پتا دیتے تھے۔ چنانچہ ۲۳ جولائی ۱۹۱۵ء کے خط میں لکھتے ہیں:

> ''ڈیر فوق! آپ آج کل لاہور میں ہیں یا امیرا کدال میں؟ ایک دفعہ آپ نے کشمیری میگزین میں میرے حالات شائع کیے تھے۔ اگر اس نمبر کی کوئی کاپی آپ کے پاس رہ گئی ہو تو ارسال فرمائیں، پھر واپس کر دی جائے گی۔ اگر آپ کے پاس نہ ہو تو کہیں سے منگوا دیجیے۔''

فوق صاحب کی تصانیف اور 'اخبار کشمیری' کی خدمات سے خوش ہوکر اقبال ہمیشہ انھیں 'مجدد کشامرہ' کہا کرتے تھے اور فرماتے تھے کہ ''اگر آپ کے قلم کے زور سے کشمیر کے باشندوں اور پسماندہ مسلمانوں میں کچھ زندگی پیدا ہو گئی تو یہی خدمت آپ کی نجات کا ذریعہ بن جائے گی۔''

تصنیف و تالیف کی ابتدا میں فوق صاحب نے ۲۰ اگست ۱۹۰۰ء کو ایک چھوٹی سی کتاب ''امتحان میں پاس ہونے کا گُر'' شائع کی۔ اس پر اقبال نے نظر ثانی کی اور بہت سی مفید باتوں کا اس میں اپنی طرف سے اضافہ بھی کیا۔ یہ کتاب اب بالکل نایاب ہے لیکن حسن اتفاق سے مجھے اس کا ایک نسخہ مل گیا ہے۔ اس پر اقبال نے اپنی رائے کا اظہار کرتے ہوئے لکھا ہے:

> ''یہ مختصر سا رسالہ اُن ضروری ہدایات کا مجموعہ ہے جن کا جاننا طلبا کے لیے از بس مفید ہے۔ علاوہ اُن ہدایات و ارشادات کے جو امیدوارانِ امتحاناتِ یونیورسٹی کے لیے ضروری ہیں، مؤلف نے اپنے رسالے کو

انگریزی مصنفین کے بعض قابل قدر مقولوں سے آراستہ کیا ہے جس سے اس چھوٹی سی کتاب کی وقعت اور بھی زیادہ ہو گئی ہے۔ میرے خیال میں اس قسم کی کتابوں کا بچوں کے ہاتھوں میں دینا اخلاق تعلیم کی بنیاد کو بہت استحکام دے گا۔''

دستخط شیخ محمد اقبال

میکلوڈ عربک پروفیسر گورنمنٹ کالج لاہور

اس کے بعد فوق صاحب نے 'بہار گلشن' کے نام سے غزلوں کے چند مجموعے چھاپے جن میں اقبال کی کئی غزلیں ان کی اجازت سے درج کیں اور ان کے مختصر سے حالات بھی لکھے۔ جلد دوم کا ایک رسالہ میری نظر سے گزرا ہے۔ اس میں اقبال کی چار غزلیں درج ہیں جن میں سے ایک غزل کے چند شعروں کے سوا کوئی علامہ کے کسی مجموعے میں شامل نہیں۔ یہ ابتدائی غزلیں اگرچہ کوئی خاص شان نہیں رکھتیں لیکن درخشاں مستقبل کا ضرور پتا دیتی ہیں۔ ان غزلوں کے چند شعر یہ ہیں:

تم آزماؤ 'ہاں' کو زباں سے نکال کے
یہ صدقے ہوگی میرے سوالِ 'وصال' کے

کم بخت اک 'نہیں' کی ہزاروں ہیں صورتیں
ہوتے ہیں سو جواب سوالِ 'وصال' کے

ہم موت مانگتے ہیں وہ گھبرائے جاتے ہیں
سمجھے کسی نے اور ہی معنی 'وصال' کے

اے ضبط! ہوشیار! مرا حرفِ مدعا
قابو میں آ نہ جائے زبانِ سوال کے

مارے ہیں آسماں نے مجھے تاک تاک کر
کیا بے خطا ہیں تیر کمانِ ہلال کے

ان کی گلی میں اور کچھ اندھیر ہو نہ جائے
اے ضعف دیکھ مجھ کو گرانا سنبھال کے

موتی سمجھ کے شانِ کریمی نے چن لیے
قطرے جو تھے مرے عرقِ انفعال کے

میں نے کہا کہ بے دھنی اور یہ کہانیاں ؟
کہنے لگے کہ بول ذرا منہ سنبھال کے

کہتے ہیں ہنس کے "جائیے ہم سے نہ بولیے"
قربان جاؤں طرزِ بیانِ ملال کے

بگڑے حیا نہ شوخیِ رفتار سے کہیں
چلتے نہیں وہ اپنا دوپٹا سنبھال کے

تصویر میں نے مانگی تو ہنس کر دیا جواب
عاشق ہوئے تھے تم تو کسی بے مثال کے

کہتا ہے خضر دشت جنوں میں مجھے کے چل
آتا ہوں میں بھی پاؤں سے کانٹا نکال کے

اقبال! لکھنؤ سے، نہ دلی سے ہے غرض
ہم تو اسیر ہیں خمِ زلفِ کمال کے

اس غزل کے ایک شعر پر مرزا ارشد گورگانی پھڑک اٹھے تھے اور اسی سے اقبال کی شہرت کو پر پرواز لگے تھے -

دوسری غزل :

عبادت میں زاہد کو مسرور رہنا
مجھے پی کے تھوڑی سی، مخمور رہنا

دمِ آفرینش ہدایت تھی دل کو
کلیمِ تماشاے ہر طور رہنا

سکھائی ہے کس نے تمھیں بے حجابی
حسینوں کا شیوہ ہے مستور رہنا

تمھیں کیا بتائیں محبت ہے کیا شے
یہ ہے دل کے ہاتھوں سے مجبور رہنا

دکھاوے کی بے اعتنائی کے صدقے
بڑے کام آیا مجھے دور رہنا

نبھائیں گے کیا ایک سے وہ محبت
جنھیں ہر نظر میں ہے منظور رہنا

نہیں عشق بازی یہ زاہد تو کیا ہے
اسیرِ خمِ گیسوئے حور رہنا

کوئی چال اس خاکساری میں ہوگی
تمھاری تو عادت تھی مغرور رہنا

نہ میں تم کو دیکھوں نہ اغیار دیکھیں
مری آنکھ میں صورتِ نور رہنا

نہ ہو جن کی آنکھوں میں تابِ نظارہ
بھلا اُن غریبوں سے کیا دور رہنا

وہ سو ناز اقبال پر کر رہے ہیں
زمانے میں ہے ان کو مشہور رہنا

اقبال کی اس غزل پر اُس زمانے کے نقادوں نے کڑی تنقید کی جس کا جواب ان کے دوستوں نے اخبار 'پنجہ فولاد' لاہور میں دیا، مگر اقبال نے اس غزل کو قلم زد کر دیا۔

تیسری غزل کے چند شعر یہ ہیں:

تم نے آغازِ محبت میں یہ سوچا ہوگا
کس طرح کا یہ نیا چاہنے والا ہوگا

تم نے سمجھا تو ہے اس گھر کو ہمارا لیکن
اب ہمارا ہے کوئی دن میں تمھارا ہوگا

حشر میں کچھ تو تمھیں حسن پہ ہوگی امید
کچھ مرا شکوہ نہ کرنے کا بھروسا ہوگا

گھر میں بیٹھے ہیں خدا رکھے کہ باہر ہیں کہیں
نامہ بر! یہ بھی کسی نے تجھے پوچھا ہوگا

نامہ بر! کام تو باتوں میں بنا کرتے ہیں
مان جائیں گے اگر تجھ کو سلیقا ہوگا

ہاں سنا پہلے ہمیں اُن کو کہے گا کیا کیا
نامہ بر! ہم جو بتائیں وہی کہنا ہوگا

ہم کہیں جائیں ، کسی کام کو جائیں ، لیکن
دل یہ کہتا ہے اُسی رہ سے گزرنا ہو گا
تیرے اشعار میں اقبال یہ رنگت تو نہ تھی
تو نے کم بخت کسی شوخ کو تاکا ہو گا

چوتھی غزل کے بانگ درا میں صرف چھ شعر درج ہیں اور جس ترتیب سے ہیں ، اُسی طرح نمبر دیے گئے ہیں :

(۱)

نہ آتے ، ہمیں اس میں تکرار کیا تھی
مگر وعدہ کرتے ہوئے عار کیا تھی
ٹھہرتا ذرا ، سن کے کم بخت آتا
وہاں نامہ بر! آج تکرار کیا تھی

(۲)

تمھارے پیامی نے سب راز کھولے
خطا اس میں بندے کی سرکار! کیا تھی
مرا دل بھی اٹھنے کو چاہا نہ واں سے
فسوں تھا کوئی ، بزمِ اغیار کیا تھی
کوئی یوں گیا ہے ادھر سے نکل کر
قیامت تھی ، بجلی تھی ، رفتار کیا تھی
یہ وعدہ کسی نے کیا ، کیا سمجھ کر
مری بزم بھی بزمِ اغیار کیا تھی
نہ چھوڑا کبھی بے وفائی نے تم کو
مری طرح یہ بھی وفادار کیا تھی

(۳)

تأمل تو تھا ان کو آنے میں قاصد
مگر یہ بتا طرزِ انکار کیا تھی
چھپائی ہے زاہد کوئی چیز تو نے
یہ شے ، تیرے قرباں! مرے یار کیا تھی

ترے ساتھ اُڑتی گئی رہ گزر میں
مری خاک اے دامنِ یار کیا تھی

(۴)

بھری بزم میں اپنے عاشق کو تاڑا
تری آنکھ مستی میں ہشیار کیا تھی

(۵)

کھنچے خود بخود جانبِ طُور موسیٰ
کشش تیری اے شوقِ دیدار کیا تھی

قفس میں ہے بلبل تو ویران چمن ہے
یہی رونقِ رنگِ گلزار کیا تھی

ہزاروں کلیجے کو تھامے ہوئے ہیں
الٰہی! وہ چشمِ فسوں کار کیا تھی

لیا مغفرت نے تڑپ کر بغل میں
کرامت تھی شرمِ گنہگار کیا تھی

(۶)

سلیقہ نہ تھا بات کرنے کا تم کو
مجھے یاد ہے میری سرکار کیا تھی

کہیں ذکر رہتا ہے اقبال تیرا
کوئی سحر تھا تیری گفتار کیا تھی

فسوں تھا کوئی

'بہار گلشن' کے گلدستوں کی چند دوسری غزلیں شیخ عبدالرحمٰن طارق کی کتاب 'جہان اقبال' میں محفوظ کر دی گئی ہیں۔

'بہار گلشن' میں چھپے ہوئے حالات سے پتا چلتا ہے کہ ۱۹۰۱ء میں ملکۂ وکٹوریہ کے انتقال پر اقبال نے جو دل گداز مرثیہ ''اشک خونیں'' کے نام سے لکھ کر لاہور کے ایک ماتمی جلسے میں پڑھا تھا، اس کی مقبولیت دیکھ کر حکومت پنجاب نے اس کی کئی ہزار کاپیاں اپنے صرف سے چھپوائی تھیں۔ اُس وقت آپ گورنمنٹ کالج لاہور میں قائم مقام پروفیسر تھے۔ خوش قسمتی سے اس کی ایک مطبوعہ کاپی بھی میرے پاس موجود ہے۔

اُنھی دنوں میلۂ چراغاں کے موقع پر فوق صاحب نے چوبیس صفحوں کی ایک چھوٹی سی کتاب ''شالامار باغ لاہور کی سیر'' لکھ کر شائع کی جو اُس وقت اگرچہ اس سے زیادہ کوئی وقعت نہ رکھتی تھی کہ بس لکھی گئی تھی ۔ تاہم چونکہ ایک اچھوتی چیز تھی اس لیے اسی میلے میں ہاتھوں ہاتھ بک گئی تھی ۔ بعد میں جدید تحقیقات کی روشنی اور تاریخی کتابوں کی ورق گردانی سے آپ نے اس ابتدائی کوشش کی ہیئت کو بدل کر ایک ٹھوس تاریخی کتاب بنا دیا ۔ چنانچہ سر رچرڈ ٹمپل کے رسالہ ''انڈین آرکیالوجیکل'' بابت ماہ ستمبر ۱۹۳۲ع میں مصر کے ایک انگریز کپتان کرسول نے اپنے مضمون میں اس کتاب کو تاریخ پنجاب کا ایک اہم جزو قرار دیا ہے ۔ بہرحال ۱۹۰۱ع میں جب ''تاریخ شالامار باغ'' کا دوسرا ایڈیشن شائع ہوا تو اقبال نے قطعۂ تاریخ کے یہ دو شعر کہے :

حسنِ سعیِ فوق را صد مرحبا
ہست ہر سطرِ کتابش دلربا
از سرِ نازش پئے تاریخِ او
ن=۵۰
می سزد تصویر باغ جانفزا

۵۰+۱۸۵۱=۱۹۰۱ع

''تصویر باغ جاں فزا'' کے اعداد ۱۸۵۱ ہیں ۔ ان میں ''سر نازش'' یعنی حرفِ نون کے ۵۰ عدد شامل کرنے سے کتاب کا سنہ طباعت ۱۹۰۱ع برآمد ہوتا ہے ۔

۱۹۰۴ع میں فوق صاحب نے لاہور کے ہندو مسلمان صوفیوں اور بزرگوں کا تذکرہ 'یادِ رفتگاں' کے نام سے شائع کیا ۔ اس کے مقدمے میں جہاں یہ بحث کی گئی ہے کہ راگ اور سرود و سماع جائز ہے یا نہیں ، اگر جائز ہے تو کن صورتوں میں اور راگ سننے اور سنانے والے کون اور کس خیال کے ہونے چاہئیں ؟ گانا کس مضمون پر اور حاضرین مجلس کے اخلاق و عادات کیسے ہونے چاہئیں ؟ وہاں اقبال کے اس شعر پر آخری فیصلہ کیا گیا ہے :

لوگ کہتے ہیں مجھے راگ کو چھوڑو اقبال
راگ ہے دین مرا ، راگ ہے ایماں میرا

اقبال نے جب یہ کتاب دیکھی تو فوق صاحب کو لکھا :

''ڈیر فوق !

اہل اللہ کے حالات نے ، جو آپ نے بنام ''یاد رفتگاں'' تحریر فرمائے ہیں ، مجھ پر بڑا اثر کیا اور بعض بعض باتوں نے ، جو آپ نے اس چھوٹی سی کتاب میں درج کی ہیں ، مجھے اتنا رلایا کہ میں بے خود ہو گیا ۔ خدا کرے آپ کی توجہ اس طرف لگی رہے ۔ زمانۂ حال کے مسلمانوں کی نجات اسی میں ہے کہ ان لوگوں کے حیرت ناک تذکروں کو زندہ کیا جائے ۔ میں سمجھتا ہوں کہ مسلمانوں کے زوال کی اصل علت حسنِ ظن کا دور ہو جانا ہے ۔

بھائی فوق ! خود بھی اس گوہر نایاب کی تلاش میں رہو جو بادشاہوں کے خزانوں میں نہیں مل سکتا بلکہ کسی خرقہ پوش کے پاؤں کی خاک میں اتفاقیہ مل جاتا ہے ۔ والسلام

آپ کا دوست

محمد اقبال ایم ۔ اے''

از سیالکوٹ ۷ اکتوبر ۱۹۰۳ء (پروفیسر گورنمنٹ کالج لاہور)

اسی کتاب سے متاثر ہو کر اقبال نے مندرجہ ذیل غزل کہی تھی جس کے بعض اشعار میں کم و بیش وہی تخیلات جھلک رہے ہیں جو خط میں ظاہر کیے گئے ہیں :

جنھیں میں ڈھونڈتا تھا آسمانوں میں زمینوں میں
وہ نکلے میرے ظلمت خانۂ دل کے مکینوں میں

جلا سکتی ہے شمعِ کشتہ کو موجِ نفس ان کی
الٰہی ! کیا چھپا ہوتا ہے اہلِ دل کے سینوں میں

تمنا دردِ دل کی ہے تو کر خدمت فقیروں کی
نہیں ملتا یہ گوہر بادشاہوں کے خزینوں میں

نہ پوچھ ان خرقہ پوشوں کی ، ارادت ہو تو دیکھ ان کو
یدِ بیضا لیے بیٹھے ہیں اپنی آستینوں میں

ترستی ہے نگاہِ نارسا جس کے نظارے کو
وہ رونق انجمن کی ہے انھی خلوت گزینوں میں

کسی ایسے شرر سے پھونک اپنے خرمنِ دل کو
کہ خورشیدِ قیامت بھی ہو تیرے خوشہ چینوں میں
محبت کے لیے دل ڈھونڈھ کوئی ٹوٹنے والا
یہ وہ مے ہے جسے رکھتے ہیں نازک آبگینوں میں

ستمبر ۱۹۰۹ء میں فوق صاحب کے کلام کا پہلا مجموعہ 'کلام فوق' شائع ہوا - اقبال نے 'کمالِ نضرِ فوق' سے اس کی تاریخ نکالی اور کلام کے محاسن کا اعتراف ان اشعار میں کیا :

جب چھپ گیا مطبع میں یہ مجموعۂ اشعار
معلوم ہوا مجھ کو بھی حالِ نضرِ فوق
شستہ ہے زباں ، جملہ مضامین ہیں عالی
تعریف کے قابل ہے خیالِ نضرِ فوق
تاریخ کی مجھ کو جو تمنا ہوئی اقبال
ہاتف نے کہا لکھ دے کمالِ نضرِ فوق

۱۳۲۷ھ

کاتب نے ''نضر'' کو ''نظر'' لکھ دیا تھا اس لیے بعضوں کو یہ کہنا پڑا کہ یہ مادۂ تاریخ درست معلوم نہیں ہوتا کیونکہ 'کمال نظر فوق' کے اعداد ۱۴۲۷ بنتے ہیں حالانکہ ۱۳۲۷ ہونے چاہئیں -'' ''نضر'' بضمتین خوبی ، تازگی ، زیبائی وغیرہ کے معنوں میں لغت میں آیا ہے[1] -

۶ مئی ۱۹۱۷ء کو فوق صاحب نے کتاب ''رہنمائے کشمیر'' شائع کی جس میں کشمیر کے دلچسپ تاریخی و جغرافیائی حالات اور قابل دید مقامات کا تذکرہ ہے - اقبال نے اس کتاب کو مطالعہ کیا اور اس کی خوبیوں کا اظہار ان الفاظ میں کیا :

''ڈیر فوق ! السلام علیکم

آپ کا خط ابھی ملا ہے - کشمیر اور اہل کشمیر پر مختلف کتابیں لکھ کر آپ نے مسلمانوں پر اور ان کے لٹریچر پر احسان کیا ہے - البتہ

۱- ملاحظہ ہو فرہنگ آنندراج ، جلد سوم ، ص ۵۸۲ - اور تسہیل العربیہ ص ۸۵۸ -

کشامرہ کی قبر پرستی ایک ایسا مضمون ہے جس پر ، جہاں تک مجھے معلوم ہے ، آپ نے اب تک کچھ نہیں لکھا ۔ اس طرف سب سے زیادہ توجہ کی ضرورت ہے ۔

رسالہ 'رہنماے کشمیر' جو حال میں آپ کے قلم سے نکلا ہے ، نہایت مفید اور دلچسپ ہے ۔ طرز بیان بھی دلکش ہے اور مجھے یقین ہے کہ یہ رسالہ عام لوگوں کے لیے نہایت مفید ہو گا ۔ افسوس ہے میں آج تک کشمیر کی سیر نہیں کر سکا لیکن امسال ممکن ہے کہ آپ کا رسالہ مجھے بھی اُدھر کھینچ لے جائے ۔

مخلص

محمد اقبال''

۸ جون ۱۹۱۷ع

'رہنماے کشمیر' نے کشمیر دیکھنے کا جو شوق پیدا کیا تھا ، وہ اس سال تو پورا نہ ہوا ، البتہ ۱۹۳۱ع کی گرمیوں میں آپ مولوی احمد دین وکیل اور اپنے منشی شیخ طاہر دین کے ہمراہ کشمیر تشریف لے گئے اور وہاں کے خستہ حال لوگوں کو جس حال میں دیکھا ، اس کا اظہار آپ نے 'پیام مشرق' کی بعض نظموں میں کیا جن میں سے چند شعر یہ ہیں :

کشیری کہ با بندگی خو گرفتہ
بتے می‌تراشد ز سنگ مزارے

ضمیرش تہی از خیال بلندی
خودی ناشناسے ، ز خود شرمسارے

بریشم قبا خواجہ از محنت او
نصیب تنش جامۂ تار تارے

نہ در دیدۂ او فروغ نگاہے
نہ در سینۂ او دل بے قرارے

ازاں مے فشاں قطرۂ بر کشیری
کہ خاکسترش آفریند شرارے

اقبال کے سفر کشمیر کی مفصل روئداد میرے مضمون 'اقبال اور کشمیر' ... عہ مجلہ 'اقبال' بابت اکتوبر ۱۹۵۶ع میں ملاحظہ فرمائیے ۔

۱۹۲۰ء میں فوق صاحب نے اپنی کتاب 'تاریخِ حریتِ اسلام' شائع کی۔ یہ در اصل احرارِ اسلام کا ایک پرجوش تذکرہ ہے جسے اقبال کے اس شعر کی تفسیر سمجھنا چاہیے:

آئین جواں مرداں حق گوئی و بے باکی
اللہ کے شیروں کو آتی نہیں روباہی

اس کتاب میں زمانۂ رسالت و خلافت راشدہ سے لے کر عہد حاضر تک کے تمام ممالک اسلامی کے حق گو اور حق پرست مردوں اور عورتوں کے جرأت آفرین اور حریت آموز حالات درج ہیں۔ اقبال کو اس تصنیف کا حال معلوم ہوا تو آپ نے لکھا:

"ڈیر فوق! السلام علیکم
دونوں کتابوں کا پیکٹ ابھی ملا ہے، جس کے لیے سراپا سپاس ہوں۔ مجھے یہ معلوم کر کے خوشی ہوئی کہ آپ نے 'تاریخ حریت اسلام' بھی لکھی ہے۔ یہ کتاب لاجواب ہوگی اور کا مسلمانوں کے لیے تازیانے کا کام دے گی۔ آپ بڑا کام کر رہے ہیں۔ اس کا اجر خدا تعالیٰ کی درگاہ سے ملے گا۔

والسلام
محمد اقبال"

لاہور ۲۷ اکتوبر ۱۹۲۰ء

فوق صاحب نے کتاب بھیجی، اقبال نے پڑھی اور بے حد پسند کی۔ آپ نے اس کتاب کو فوق صاحب کی بہترین تصنیف قرار دیا اور اپنی رائے کا اظہار کرتے ہوئے فرمایا:

"فوق صاحب کو اسلامیات سے ہمیشہ شغف رہا ہے۔ اس سے پہلے آپ کی متعدد تصانیف شائع ہو چکی ہیں۔ لیکن حق یہ ہے کہ 'تاریخِ حریتِ اسلام' آپ کی بہترین تصنیف ہے۔ دلیری اور بے باکی سے اعلان حق کرنا گزشتہ مسلمانوں کی سیرت کا ایک نمایاں پہلو تھا۔ مگر افسوس کہ عصرِ حاضر کے عام مسلمان تاریخ اسلام سے بالکل بے بہرہ ہیں۔ اچھے اچھے تعلیم یافتہ بھی موٹے موٹے واقعات سے بے خبر ہیں۔ ان حالات میں فوق صاحب کی تصنیف پنجاب کے اسلامی لٹریچر میں ایک قابل قدر اضافہ

ہے اور مجھے یقین ہے کہ کوئی مسلمان خاندان اس بیش بہا کتاب کے مطالعے سے محروم نہ رہے گا ۔ اسلامی سکولوں اور کالجوں کے کتب خانے خاص طور پر اس کے مطالعے کی طرف توجہ کریں ۔ اس زمانے میں ، جب کہ جمہوریت کی روح ہندوستان میں نشوونما پا رہی ہے ، دیگر اہل ملک کے لیے بھی یہ کتاب سبق آموز ہوگی ۔''

اکتوبر ۱۹۲۲ء میں فوق صاحب بعض کتابوں کا مسالہ جمع کرنے کے لیے بھوپال گئے ہوئے تھے کہ ۸ نومبر کو یک لخت لاہور سے ان کے گیارہ سالہ فرزند ظفر احسن کے انتقال کی خبر گئی ۔ فوق صاحب اسے تندرست چھوڑ کر گئے تھے ۔ اس حادثے نے غریب الوطنی میں انھیں خون کے آنسو رلا دیے ۔ چنانچہ ۱۱ نومبر کی شام کو جب وہ بھوپال سے واپس آ رہے تھے تو دہلی کے قریب بلب گڑھ کے سٹیشن پر یہ شعر بے ساختہ ان کی زبان پر آ گیا :

کچھ لڑکے چلے آتے ہیں اسکول سے پڑھ کر

دیکھو کہیں ان میں مرا احسن تو نہیں ہے

اس پر راستے میں ایک دل گداز مرثیہ مرتب ہو گیا ۔ لاہور پہنچتے ہی فوق صاحب نے اقبال کو اس حادثے کی اطلاع دی ، اپنی نئی کتاب 'شباب کشمیر' کی تجویز سامنے رکھی اور آپ کے ایک انگریزی مضمون کا اردو ترجمہ چھاپنے کی اجازت مانگی جس کے جواب میں اقبال نے لکھا :

''ڈیر فوق صاحب ! السلام علیکم

آپ کا خط ابھی ملا ہے ۔ آپ کے مصائب کا حال سن کر بہت افسوس ہوا ۔ اللہ تعالیٰ صبر جمیل عطا فرمائے ۔ مولوی عبداللہ غزنوی حدیث کا درس دے رہے تھے کہ ان کو اپنے بیٹے کے قتل کیے جانے کی خبر ملی ۔ ایک منٹ تامل کیا ، پھر طلبا کو مخاطب کر کے کہا : ''ما برضائے او راضی ہستیم ، بیائید کہ کار خود بکنیم'' ۔ یہ کہہ کر پھر درس میں مصروف ہوگئے ۔ مخلص مسلمان اپنے مصائب کو بھی خدا تعالیٰ کے قرب کا ذریعہ بنا لیتا ہے ۔

'شباب کشمیر' ضرور لکھیے ، بہت مفید کتاب ہوگی ۔ اس کتاب کی سخت ضرورت ہے ۔ کشمیر کے لوگوں میں خود داری کی روح پیدا کی جائے ۔ میں نے بھی ایک نظم اس مضمون پر لکھی ہے جو عنقریب

فارسی مجموعے (پیام مشرق) میں شامل ہوگی - افسوس ہے کہ مجھے تاریخ کشمیر سے بہت کم آگاہی ہے - ممکن ہے پنڈت شیونرائن شمیم آپ کی مدد کر سکیں - 'راج ترنگنی' غالباً ان کے پاس ہے - اگر نہ ہوئی تو پنجاب پبلک لائبریری میں ضرور مل جائے گی -

''اسلام میں سیاست'' چودہ سال ہوئے انگریزی زبان میں لکھا گیا تھا، یعنی ۱۹۰۸ع میں، جب ترکی میں انقلاب ہو رہا تھا جس کا نتیجہ آخر کار ۱۹۰۹ع میں سلطان عبدالحمید خاں کی معزولی میں ہوا - یہ مضمون لندن کے 'سوشیالوجیکل ریویو' میں شائع ہوا تھا - 'پیسہ اخبار' نے اس کا ترجمہ بہت غلط شائع کیا ہے - صحیح ترجمہ 'زمیندار' میں شائع ہوا تھا - یہ ترجمہ چودھری محمد حسین صاحب ایم اے سیکریٹری نواب سر ذوالفقار علی خاں صاحب نے کیا تھا جو معتبر ہے - اگر آپ چھاپنا چاہیں تو بڑی خوشی سے پمفلٹ فارم میں شائع کریں، مجھے کوئی اعتراض نہیں، البتہ چودھری صاحب سے بھی اجازت لے لیں تو بہتر ہے - وہ ایک آدھ دن تک سیالکوٹ جانے والے ہیں - وہاں سے جنوری کے شروع میں واپس آ جائیں گے - ان کو اجازت دینے میں مجھے یقین ہے تامل نہ ہوگا - انگریزی (مضمون) چند روز ہوئے 'مسلم آوٹ لک' میں چھپا تھا - وہ مطلوب ہو تو 'مسلم آوٹ لک' سے مل سکتا ہے -

باقی رہے میرے حالات، سو ان میں رکھا کیا ہے - میری طرز رہائش مشرق ہے، آپ جب چاہیں شوق سے تشریف لا سکتے ہیں -

لاہور - ۱۹ دسمبر ۱۹۲۲ع محمد اقبال''

یہ مضمون ۲۲ مارچ ۱۹۲۳ع کو ''خلافت اسلامیہ'' کے نام سے فوق صاحب نے پمفلٹ کی صورت میں شائع کیا - اس میں بتایا گیا ہے کہ جمہوریت اسلام اور آئین انتخاب خلیفہ مذہب و سیاست کا مشترک اور واحد مطمح نظر ہے -

جلال بادشاہی ہو کہ جمہوری تماشا ہو
جدا ہو دیں سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی

اسی سال فوق صاحب نے سوانح ملک العلماء علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی، تاریخ سیالکوٹ اور مشاہیر سیالکوٹ لکھنی شروع کی - اس سلسلے میں انھوں نے

پہلے اقبال کے اُستاد شمس العلماء مولانا میر حسن سیالکوٹی سے کچھ استفسارات کیے ۔ اُنھوں نے بعض کتابوں کے نام بتائے اور بعض شاعروں کا پتا دیا جو سیالکوٹ کے تھے ۔ پھر فوق صاحب نے مولانا کا خط اقبال کی خدمت میں بھیج کر استدعا کی کہ اس بارے میں جو کچھ انھیں معلوم ہے وہ بھی لکھیں تاکہ کتاب کا کوئی پہلو کمزور نہ رہ جائے اور جہاں تک ہو سکے مکمل ہو ۔ اقبال نے جواب میں لکھا :

''ڈیر فوق ! السلام علیکم

مخدومی جناب مولوی صاحب (شمس العلما مولوی میر حسن) نے جو نام لکھے ہیں ان میں سے میں کسی کو نہیں جانتا ، سوا عشق پیچہ شاعر کے جو کوئی شاعر نہ تھا ، ہاں 'تک بند ضرور تھا ۔ سیالکوٹ کے مشہور قدیم شعرا میں سے شیخ محمد علی راجؔ[1] تھے ۔ ان کا دیوان فارسی میں بہت ضخیم میں نے خود دیکھا ہے ۔ غالباً شاہجہان یا عالمگیر کے عہد میں تھے ۔ ٹیک چند نے 'بہار عجم' میں جابجا ان کے اشعار کو محاورات فارسی کی سند میں لکھا ہے ۔ ایک شعر ان کا مجھے بھی یاد ہے :

از جوانے سرو قد دیگر بہ بند افتادہ ام
دوستاں رحمے کہ از بامِ بلند افتادہ ام

غالباً کسی نہ کسی تذکرے میں ان کا ذکر ضرور آپ کو مل جائے گا ۔ مولوی صاحب قبلہ میر حسن صاحب کے متعلق جہاں تک مجھے یاد ہے ، میری کوئی نظم نہیں ہے ۔ شاید کوئی شعر اشارۃً کسی نظم میں ہو ۔

والسلام

محمد اقبال''

۴ مارچ ۱۹۲۳ء

جب اس کتاب کا مسودہ مکمل ہو کر اقبال کی نظر سے گزرا تو آپ نے اِن

۱- شیخ نہیں ، میر محمد علی راجؔ چاہیے ۔ ان کے حالات 'خزانۂ عامرہ' ، 'تذکرۂ سرخوش' اور 'نشتر عشق' وغیرہ میں مل سکتے ہیں ۔ سیالکوٹی مل وارستہ ان کے شاگردوں میں تھا ۔ وہ ۱۱۵۰ھ میں فوت ہوئے ۔

الفاظ کے ساتھ اسے اہل علم کے سامنے پیش کیا :

''مولوی عبدالحکیم علیہ الرحمۃ سیالکوٹ کی سرزمین میں پیدا ہوئے جو شاہان مغلیہ کے زمانے میں اسلامی امور کی ایک مشہور درس گاہ تھی ۔ ان کی عالمگیر شہرت آخر شاہجہان تک پہنچی جس نے ان کی قدر افزائی میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہ کیا ۔ دربار دہلی میں بادشاہ کے اشارے سے بڑے بڑے معرکۃ الآرا مذہبی و فلسفیانہ مباحث کرتے تھے جن میں سیالکوٹی فلسفی کی نکتہ آفرینیاں اور موشگافیاں وسط ایشیا اور ایران کے حکما کو محو حیرت کیا کرتی تھیں ۔

ان کی فلسفیانہ تصانیف میں ''سیلکوتی علی التصورات'' ایک مشہور رسالہ ہے جو کچھ مدت ہوئی مصر میں شائع ہوا تھا ۔ اس کے علاوہ ان کی اور بھی کئی کتابیں ہیں جو اسلامی ممالک میں بہت مشہور اور ہر دلعزیز ہیں ۔ توحید باری تعالیٰ پر بھی ان کا ایک خاص رسالہ ، جو شاہجہاں کی فرمائش سے لکھا گیا تھا ، میری نظر سے گزرا ہے مگر غالباً آج تک شائع نہیں ہوا ۔ اس میں کچھ شک نہیں کہ ان کے خیالات کا بیشتر حصہ اب تقویم پارینہ ہے لیکن اسلامی فلسفے کا مورخ اس کو نظر انداز نہیں کر سکتا ۔

سیالکوٹ میں اُن کی مسجد اور تالاب اب تک ان کی یادگار ہیں مگر افسوس ہے کہ ان کا مزار ، جو تالاب کے قریب ہی واقع ہے ، نہایت کس مپرسی کی حالت میں اہل سیالکوٹ کی بے حسی اور مردہ دلی کا گلہ گذار ہے ۔ منشی محمد الدین صاحب فوق نے ، جن کی تاریخی کرید مشہور ہے ، مولانا مرحوم کے حالات زندگی لکھ کر ملک اور قوم پر بہت بڑا احسان کیا ہے ۔ مجھے امید ہے کہ ان کی یہ تصنیف نہایت دلچسپی کے ساتھ پڑھی جائے گی ۔ اس رسالے میں ضمناً سیالکوٹ شہر کے تاریخی حالات بھی ہیں جو نہایت تجسس اور تلاش سے فراہم کیے گئے ہیں ۔ اہل سیالکوٹ کو ان حالات سے بالخصوص دلچسپی ہوگی ۔

۳ دسمبر ۱۹۲۴ع   محمد اقبال''

میرزا غالب کا ایک مشہور شعر ہے:

تھا خواب میں خیال کو تجھ سے معاملہ
جب آنکھ کھل گئی نہ زیاں تھا نہ سود تھا

کچھ اسی قسم کا معاملہ فوق صاحب کو بھی پیش آیا۔ آپ کشمیر میں تھے کہ آپ نے خواب میں اقبال کو دوزخ میں دیکھا۔ خیال کیا آپ کسی تکلیف میں مبتلا ہیں۔ اس نے اپنے خواب کی پوری کیفیت لکھ کر خیریت دریافت کی۔ پیغمبر دین خودی نے اسرار کے پردے ہٹا کر اس خواب کی تعبیر کی اور فوق صاحب کی تشویش رفع کرتے ہوئے لکھا:

''ڈیر فوق صاحب! السلام علیکم

آپ کا خط ابھی ملا ہے۔ الحمد للہ کہ تا حال ہر طرح خدا تعالیٰ کے فضل و کرم سے خیریت ہے۔ اگر آپ نے خواب میں مجھے دوزخ میں دیکھا ہے تو یہ بالکل صحیح ہے کیونکہ لاہور آج کل دوزخ سے کم نہیں۔ باقی خیریت ہے۔ امید ہے کہ آپ کا مزاج بخیر ہوگا۔ والسلام

لاہور ۳۰ جون ۱۹۲۴ء مخلص محمد اقبال''

۱۹۲۸ء میں فوق صاحب کی کتاب 'شباب کشمیر' شائع ہوئی۔ یہ کوئی مستقل تصنیف نہ تھی۔ فوق صاحب کشمیر کے سب سے زیادہ ہر دل عزیز بادشاہ زین العابدین عرف بڈ شاہ کے حالات کئی سال سے جمع کر رہے تھے اور اس عہد کی مبسوط تاریخ لکھنا چاہتے تھے جو ۱۹۴۴ء میں 'تاریخ بڈ شاہی' کے نام سے پایۂ تکمیل کو پہنچی اور اس کی اشاعت پر حکومت کشمیر نے فوق صاحب کو ایک ہزار روپیہ انعام عطا کیا۔ 'شباب کشمیر' دراصل ''تاریخ بڈ شاہی'' کا پیش خیمہ تھی۔ بڈ شاہ نے اٹھارہ برس کی عمر میں تخت سلطنت پر بیٹھ کر پچاس برس سے زیادہ عرصے تک حکومت کی اور ۸۷۴ھ میں ۶۹ برس کی عمر پا کر انتقال کیا۔ وہ بڑا خلیق، بیدار مغز، صلح کل، عدل گستر، فیاض، علم دوست اور معارف پرور شہنشاہ تھا۔ اس نے اکبر اعظم سے ۹۷ سال قبل اپنے ملک میں متحدہ قومیت کی بنیاد رکھی اور ہندو مسلمانوں کا دل اپنی مٹھی میں لے لیا۔ اس کے کاروبار سلطنت میں دونوں قوموں کے بہترین دماغ برابر کے شریک تھے۔ عام ہندو رعایا اس

کی بلائیں لیتی اور اسے ''بٹ شاہ'' یعنی ہندوؤں کا بادشاہ کہتی تھی ۔ مسلمان اس پر جان فدا کرتے اور اسے ''بڈ شاہ'' یعنی بڑا بادشاہ کے نام سے مخاطب کرتے ۔ اس کے عدل و انصاف کے قصے دور دور تک مشہور تھے ۔ اس کے فیض کرم سے دلوں کی کھیتیاں سرسبز ہوتی تھیں ۔ یہی وجہ ہے کہ ہر مذہب و ملت کے کشمیری اس کے کارناموں پر فخر کرتے اور آج تک اس کا نام عزت و احترام سے لیتے ہیں ۔ اس کے زریں عہد کو کشمیر کے شباب کا زمانہ کہا جاتا ہے ۔

کتاب 'شباب کشمیر' سے اُس وقت کی علمی ، ادبی ، سیاسی ، روحانی ، صنعتی ، تجارتی ، معاشرتی اور تمدنی ترقیوں کی پوری کیفیت آنکھوں کے سامنے آ جاتی ہے ۔ اقبال پہلے ہی اس کتاب کی تجویز کو پسند فرما چکے تھے بلکہ اس کی اشاعت کو ضروری سمجھتے تھے ۔ آپ نے جب کتاب دیکھی تو فرمایا :

''آپ کی کتاب 'شباب کشمیر' کشمیر کی تاریخ میں ایک قابل قدر اضافہ ہے ۔ مجھے یقین ہے کہ عام لوگ بالخصوص اہالیِ کشمیر اسے شوق سے پڑھیں گے ۔ اس سے پہلے بھی جو لٹریچر آپ نے کشمیر کے متعلق پیدا کیا ہے ، میرے نزدیک بہت مفید اور آپ کے علمی ذوق اور حبِ وطن پر شاہدِ عادل ہے ۔''

اپریل ۱۹۲۹ع میں فوق صاحب کی دوسری بیوی کا انتقال ہوا تو اقبال نے تعزیت کا خط لکھا ۔ یہ خط ۲۰ اپریل ۱۹۲۹ع کا ہے ۔ یہی سب سے آخری تحریر ہے جو اقبال کی طرف سے موصول ہوئی ۔ اس میں اقبال نے لکھا :

''ڈیر فوق صاحب ! اسلام علیکم

اخبار 'انقلاب' میں آپ کی اہلیہ کے انتقال کی خبر پڑھ کر بہت افسوس ہوا ۔ خدا تعالیٰ مرحومہ کو جنت عطا فرمائے اور آپ کو صبر جمیل ۔ تقدیر الٰہی سے کوئی چارہ نہیں ۔ مسلمانوں کے لیے تسلیم کے سوا اور کوئی راہ نہیں اور یہی راہ انسب و اولیٰ ہے ۔ والسلام

محمد اقبال''

فوق صاحب افسوس کیا کرتے تھے کہ آخری ایام میں اقبال سے ملاقات نہ ہو سکی ۔ ۱۹۳۶ع کی گرمیوں میں ایک شام کافی مدت کے بعد ان کی نئی کوٹھی جاوید منزل میں ان سے ملنے گئے تھے ، اُس وقت وہ بیمار تھے ۔ کوٹھی کے باہر ایک چارپائی پر بیٹھے خان غلام رسول خاں بیرسٹر اور دو اور اصحاب سے

اسلامیہ کالج کی پرنسپلی کے متعلق باتیں کر رہے تھے۔ آواز بہت باریک اور کمزور تھی۔ فوق صاحب السلام علیکم کہہ کر بیٹھ گئے۔ قریباً نصف گھنٹہ بیٹھے رہے لیکن ان سے مخاطب نہیں ہوئے۔ چونکہ فوق صاحب اُن دنوں کشمیر ایسوسی ایشن کے سیکریٹری تھے جو آل انڈیا کشمیر کمیٹی کے کھنڈروں پر قائم ہوئی تھی جس میں احمدی جماعت کا بھی کافی اثر تھا، اس لیے انھوں نے خیال کیا کہ شاید اقبال ان سے کچھ ناراض ہیں۔ سلام کر کے چلے آئے لیکن جنوری ۱۹۳۷ء میں جب فوق صاحب کے چچا منشی غلام محمد خادم ان کی ملاقات کو گئے تو اقبال انھیں پہچان نہ سکے۔ پوچھا ''آپ کون ہیں؟'' جب خادم صاحب نے اپنا نام بتایا تو فرمایا ''میری نظر کمزور ہے، میں پہچان نہ سکا''۔ پھر اِدھر اُدھر کی باتوں کے بعد کہا: ''فوق کہاں ہے؟ ایک سال سے نہیں ملا!'' انھوں نے کہا ''وہ بیمار ہیں اس لیے میرے ساتھ نہیں آ سکے۔ مئی ۱۹۳۶ء کی شام کو آئے تھے، آپ نے اُن سے کوئی بات نہیں کی، وہ دل شکستہ ہو کر واپس چلے گئے۔'' اقبال نے کہا ''مجھے ضعفِ نظر کی شکایت ہے۔ میں تو آپ کو بھی نہ پہچان سکا۔''

۲۱ اپریل ۱۹۳۸ء کو اقبال کی وفات کے دن بھی فوق صاحب بیمار تھے۔ ان کو سخت بخار تھا اس لیے جاوید منزل تک نہ جا سکے، لیکن اسلامیہ کالج کی گراؤنڈ تک چلے آئے جہاں تمام لوگ جمع تھے۔ وہاں سے جنازے کے ہمراہ بادشاہی مسجد تک گئے اور جب تک انھیں سپرد خاک نہ کر دیا گیا، وہاں سے نہ ہلے۔ پھر جب تک زندہ رہے، ان کا ماتم کرتے ان کی یاد سینے سے لگائے رہے۔ دیکھیے ایک غزل میں ان کی مفارقت کا ذکر کس حسرت سے کرتے ہیں:

اجل اُس مردِ حق آگاہ کو بھی لے گئی یا رب!
حقیقت کا جسے بھیجا بنا کر ترجماں تو نے
ہوئے جس مے سے اسرار خودی و بیخودی ظاہر
نہ پلوائی کبھی وہ مے مجھے پیر مغاں تو نے
کیا اے فوق! چاک اقبال نے اسرار کا پردہ
جو باقی رہ گئے تھے کر دیے وہ بھی عیاں تو نے

ایک اور غزل میں فرماتے ہیں :

قوم سے جاتا رہا وہ قوم کا اقبال بھی
فطرتِ حق کا جسے کچھ رازداں سمجھا تھا میں
یا اسے سمجھا تھا میں پیغمبرِ دینِ خودی

۱۹۳۸ع

یا چراغِ محفلِ ہندوستاں سمجھا تھا میں

۱۹۳۸ع

(اپریل ۱۹۶۰ع)

سید عبدالواحد

اقبال اور حیدرآباد دکن

گزشتہ صدی میں برصغیر پاکستان و ہند کی اکثر بزرگ و قابل فخر ہستیوں کا تعلق حیدر آباد دکن سے کسی نہ کسی صورت میں رہا تھا۔ اور دیکھا جائے تو اس برصغیر ہی کا کیا ذکر ہے، باہر کی بھی بعض برگزیدہ ہستیوں نے وقتاً فوقتاً حیدرآباد میں سکونت اختیار کی تھی۔ مثلاً جب سید جمال الدین افغانی کو یورپ کے سیاسی مدبروں نے یورپ، افریقہ اور ایشیا میں کہیں بھی رہائشی سہولتیں دینے سے انکار کر دیا تھا تو آخرکار سید صاحب مرحوم نے حیدر آباد دکن ہی میں سکونت اختیار کی تھی۔ لہٰذا یہ امر باعث تعجب ہوتا اگر اقبال مرحوم کو حیدر آباد سے ذہنی و قلبی تعلق نہ ہوتا۔ گو ارباب زمانہ کے رشک و حسد نے ان کو اس کی مہلت نہ دی کہ وہ سلطنت حیدر آباد کی براہ راست خدمت کرتے مگر ان کو جو محبت اور تعلقِ قلبی حیدر آباد سے تھا، وہ ان کے کلام اور خطوط سے آشکار ہے۔

اقبال پہلی بار ۱۹۱۰ء میں حیدر آباد تشریف لے گئے تھے اور سر اکبر حیدری کے مہمان رہے تھے۔ ان کا تعارف اکبر حیدری سے ان کی عزیزہ عطیہ بیگم نے کرایا تھا۔ اگرچہ یہ قیام چند روزہ ہی تھا مگر اقبال کی اثر پذیر اور حساس طبیعت پر اس مختصر قیام کا بھی بڑا گہرا اثر ہوا تھا۔ یہ زمانہ مہاراجا کشن پرشاد کی پہلی صدارتِ عظمٰی کا تھا اور دوران قیام میں اقبال اکثر مہاراجا بہادر کی خدمت میں حاضر ہوتے رہے۔ اس فقیر منش امیر کے اخلاقِ حمیدہ کا جو اثر ان کی طبیعت پر ہوا، اس نے بعد میں ایک نظم کی شکل اختیار کی۔ اس نظم میں اقبال

فرماتے ہیں :

خطۂ جنت فزا جس کا ہے دامن گیر دل
عظمتِ دیرینۂ ہندوستاں کی یادگار
جس نے اسمِ اعظمِ محبوب کی تاثیر سے
وسعتِ عالم میں پائی صورتِ گردوں وقار
نور کے ذروں سے قدرت نے بنائی یہ زمیں
آئنہ ٹپکے ، دکن کی خاک اگر پائے فشار

مہاراجا کشن پرشاد کی نسبت فرمایا :

آستانے پر وزارت کے ہوا میرا گزر
بڑھ گیا جس سے مرا ملکِ سخن میں اعتبار
اس قدر حق نے بنایا اس کو عالی مرتبت
آسماں اس آستانے کی ہے اک موج غبار
ہے یہاں شانِ امارت پردہ دارِ شانِ فقر
خرقہ درویشی کا ہے زیر قبائے زر نگار
شکریہ احسان کا اقبال لازم تھا مجھے
مدح پیرائی امیروں کی نہیں میرا شعار

اس قیام کے دوران میں اقبال نے اپنی مشہور نظم ''گورستانِ شاہی'' تصنیف فرمائی ۔ جب یہ نظم 'مخزن' میں شائع ہوئی تو انھوں نے ایک مختصر سا شذرہ بھی اس کے لیے تحریر کیا تھا ۔ اس شذرے میں فرماتے ہیں : ''حیدر آباد دکن میں مختصر قیام کے دنوں میں میرے عنایت فرما جناب مسٹر نذر علی حیدری صاحب بی ۔ اے معتمد محکمۂ فینانس ، جن کی قابل قدر خدمات اور وسیع تجربے سے دولتِ آصفیہ مستفید ہو رہی ہے ، مجھے ایک شب اُن شاندار مگر حسرت ناک گنبدوں کی زیارت کے لیے لے گئے جن میں سلاطین قطب شاہیہ سو رہے ہیں ۔ رات کی خاموشی ، ابر آلود آسمان اور بادلوں میں سے چھن کے آتی ہوئی چاندنی نے اس پُرحسرت منظر کے ساتھ مل کر میرے دل پر ایسا اثر کیا جو کبھی فراموش نہ ہوگا ۔ ذیل کی نظم انھی بے شمار تاثرات کا ایک اظہار ہے ۔ اس کو میں اپنے سفرِ حیدرآباد کی یادگار میں مسٹر حیدری اور ان کی لئیق بیگم صاحبہ مسز حیدری کے نام نامی سے منسوب کرتا ہوں جنھوں نے میری مہمان نوازی اور میرے قیامِ

حیدر آباد کو دلچسپ ترین بنانے میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کیا ۔‘‘

اس نظم میں فرماتے ہیں :

خوابگہ شاہوں کی ہے یہ منزلِ حسرت فزا
دیدۂ عبرت خراجِ اشکِ گلگوں کر ادا
ہے تو گورستاں مگر یہ خاک گردوں پایہ ہے
آہ اک برگشتہ قسمت قوم کا سرمایہ ہے
مقبروں کی شان حیرت آفریں ہے اس قدر
جنبشِ مژگاں سے ہے چشمِ تماشا کو حذر

اس نظم کا آخری شعر ہے :

ہو چکا گو قوم کی شانِ جلالی کا ظہور
ہے مگر باقی ابھی شانِ جمالی کا ظہور

اس قیام کے بعد جو خط اقبال نے عطیہ بیگم کو لکھا، اس میں سر اکبر حیدری اور ان کی مہمان نوازی کا بڑے خلوص کے ساتھ ذکر کیا تھا ۔ اس چند روزہ قیام کے بارے میں اقبال نے لکھا کہ سر اکبر حیدری کے گھر میں وہ بالکل ایسے رہے جیسے کہ وہ ان کا اپنا ہی گھر تھا ۔ اور یہ بھی لکھا تھا کہ سفر میں ایسے بے تکلف گھریلو ماحول کا لطف ان کو اس سے قبل صرف ایک بار ملا تھا اور وہ انگلستان میں ان کے شفیق استاد سر ٹامس آرنلڈ کے مکان میں تھا ۔ اس سفر میں اقبال حیدر آباد سے اورنگ آباد تشریف لے گئے اور خلد آباد میں عالمگیر کے مزار پُر انوار کی زیارت سے مشرف ہوئے ۔ اس زیارت کے تاثرات کو اپنے کلام میں اس طرح ظاہر فرمایا :

شاہِ عالمگیر گردوں آستاں
اعتبارِ دودمانِ گورگاں

در صفِ شاہنشہاں یکتاستی
فقرِ او از تربتش پیداستی

اقبال کا دوسرا سفر ۱۹۲۰ع یا ۱۹۲۱ع میں واقع ہوا ۔ اس سفر کے حالات سے واقف کار اس وقت کم ہیں ۔ اس قیام کے دوران میں اقبال کس کے مہمان رہے ؟ کن کن اصحاب سے ملاقاتیں کیں ؟ اس کے متعلق بھی کچھ معلومات فراہم نہ

ہو سکیں ، مگر اس موقع پر ان کے اعزاز میں سول سروس ہاؤس میں ایک عشائیہ ترتیب دیا گیا تھا جس میں سر اکبر حیدری بھی موجود تھے - اس عشائیے میں مولوی احمد محی الدین رضوی اور نواب فضل نواز جنگ شریک تھے - نواب فضل نواز جنگ نے اپنی تقریر میں اقبال کا خیر مقدم کیا اور جملہ حاضرین کے اشتیاق کے پیش نظر ان کی زبان سے کچھ سننے کی تمنا ظاہر کی مگر اقبال نے بات ٹال دی اور کلام سنانے پر راضی نہ ہوئے -

اقبال تیسری اور آخری بار جنوری ۱۹۲۹ع میں حیدر آباد تشریف لے گئے - اس بار ان کو جامعۂ عثمانیہ کی جانب سے فلسفے پر توسیعی تقاریر کے سلسلے میں مدعو کیا گیا تھا اور ان کا قیام مہمان خانۂ شاہی میں ہوا تھا - جب وہ نظام سے ملنے گئے تو ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم صاحب مرحوم بھی ہمراہ تھے - انھوں نے محل کی کتابِ حضوری میں نام لکھا اور واپس ہوگئے - جب کتاب نظام کے ملاحظے میں پیش ہوئی تو حکم ہوا کہ اقبال کو بلایا جائے - ہرکارہ دوڑا اور اقبال کو اطلاع دی گئی اور انھوں نے نظام سے ملاقات کی -

۱۵ جنوری کو ٹاؤن ہال میں جب اقبال نے پہلی تقریر کی تو مہاراجا کشن پرشاد نے اس جلسے کی صدارت کی اور ان الفاظ میں حاضرین جلسہ سے ان کا تعارف کرایا :

> "جامعۂ عثمانیہ کی دعوت پر سر اقبال کی عالمانہ تقاریر کے سلسلے میں پہلے لکچر کی صدارت میرے لیے ایک نہایت خوشگوار فریضہ ہے - اس موقع پر صدارت کا فریضہ میرے لیے آسان یوں ہوگیا ہے کہ ڈاکٹر اقبال کے تعارف کی اس لیے ضرورت نہیں کہ اس ملک کا ہر کہ و مہ آپ سے واقف اور آپ کے کلام سے اس مجمع کا ہر فرد اپنی استعداد اور ذوق کی مناسبت سے قدر دان ہے - آپ کی ذات تعارف سے مستغنی اور آپ کا کلام ستائش سے بالاتر ہے -"

دوسرے لکچر کی صدارت نواب سر امین جنگ بہادر نے فرمائی اور لکچر کے آغاز سے پہلے یہ شعر پڑھا :

غلامِ ہمتِ آں خود پرستم
کہ از نورِ خودی بیند خدا را

مہاراجا نے اقبال کی تشریف آوری کے موقع پر ایک مشاعرہ بھی منعقد کیا تھا ۔ اس مشاعرے کی تفصیلات کا ذکر ایک صاحب نے یوں قلم بند کیا ہے :

''اقبال مرحوم کی تشریف آوری کے موقع پر جو مشاعرہ ہوا ، وہ بھی عجیب تھا ۔ سر مہاراجا نے اعلیٰ پیمانے پر دعوت اور مشاعرے کا اہتمام کیا تھا ۔ حیدر آباد کے تمام مشہور فارسی و اُردو کہنے والے شعرا مدعو تھے ۔ چونکہ کوئی خاص 'طرح' مقرر نہ تھی اس لیے حیدر یار جنگ طباطبائی مرحوم ، نواب ضیا یار جنگ بہادر ، نواب عزیز یار جنگ بہادر ، مولوی مسعود علی محوی ، جوش ملیح آبادی ، باغ ، حبیب جیسے مستعد اور مستند شعرا نے اپنے خیال میں اپنا بہترین کلام سنایا مگر اقبال ٹس سے مس تک نہ ہوئے ۔ صرف محوی صاحب کے اس شعر پر :

نگاہ کردنِ دزدیدہ ام بہ بزم بدید
میانِ چیدنِ گل باغباں گرفت مرا

اتنا ارشاد ہوا کہ پھر پڑھیے ۔ خدا جانے کسی نقص کی بنا پر تھا یا بطور قدردانی کے ۔ جب خود ان سے کچھ پڑھنے کی فرمائش کی گئی تو بڑے اصرار کے بعد چار پانچ شعر ارشاد فرمائے ۔''

مرقومہ بالا تفصیلات کے علاوہ ڈاکٹر مظفر الدین قریشی مرحوم سابق ناظم صنعت پنجاب نے بھی راقم الحروف سے اس مشاعرے کا ذکر کیا تھا ۔ ڈاکٹر قریشی مرحوم اقبال کے زمانۂ قیام میں اکثر اُن کی خدمت میں حاضر رہتے تھے ۔ اقبال نے جو اشعار پڑھے وہ یہ تھے :

بگذر از خاور و افسونیِ افرنگ مشو
کہ نیرزد بجوئے ایں ہمہ دیرینہ و نو
زندگی انجمن آرا و نگہدار خود است
اے کہ در قافلہ ای بے ہمہ شو با ہمہ رو
آں نگینے کہ تو با اہرمناں باختہ ای
ہم بجبریل امینے نتواں کرد گرو

اس سفر میں ڈاکٹر عبداللہ چغتائی بھی اقبال کے ہم رکاب تھے ، غالباً صاحبِ موصوف اُن کے ایما پر پونہ سے حیدر آباد تشریف لے آئے تھے ۔

یہ تو ہے مختصر سی روئیداد اُن سفروں کی جو اقبال نے حیدر آباد کے کیے۔ مگر ان کے علاوہ بھی اقبال ہمیشہ حیدر آباد کی حکومت کو اپنے سفید مشوروں سے استفادے کا موقع دیتے رہے۔ جامعہ عثمانیہ کے قیام کے متعلق اور جامعہ کے قیام کے بعد تقررات میں اُن کی رائے کو اہم مقام حاصل تھا۔ جناب جوش ملیح آبادی اور خلیفہ عبدالحکیم مرحوم کا تقرر اُن کی سفارش پر ہی ہوا تھا۔ وہ ایک عرصے تک حیدر آباد سول سروس کے مختلف مضامین میں ممتحن رہے اور اُن کے خوبصورت خط میں لکھے ہوئے بیشتر سوالات کے پرچے حیدر آباد سول سروس ہاؤس کے دفتر میں محفوظ تھے۔ ان سوالات سے اقبال کے ذہنی ارتقا پر ایک خاص روشنی پڑتی ہے۔

۱۹۳۰ع کی راؤنڈ ٹیبل کانفرنس میں اقبال نے حیدرآباد کے متعلق مابہ النزاع مسائل کے حل کرنے میں ہر طرح سے قیمتی مشورے دیے۔ ان مشوروں کی تفصیلات کا ذکر کانفرنس کی رپورٹوں میں تو نہیں ہے مگر اکثر حاضرینِ کانفرنس کے علم میں تھا اور جو حاضرین آج بھی ہم میں موجود ہیں وہ اس سے بخوبی واقف ہیں۔ ان کانفرنسوں کے دوران میں بعض گندم نما جو فروش عہدہ دارانِ حیدرآباد کی خود غرضانہ سازشوں سے متاثر ہو کر علامہ نے مرقومہٗ ذیل اشعار قلم بند کیے تھے:

کے شبِ ہندوستان آید بروز
مُرد جعفر، زندہ روحِ او ہنوز
تا ز قیدِ یک بدن وا می رہد
آشیاں اندر تنِ دیگر کند
گاہ او را با کلیسا ساز باز
گاہ پیشِ دیریاں اندر نیاز
دین او آئین او سوداگری است
عنتری اندر لباسِ حیدری است

ان اشعار کے پس منظر سے آج صرف چند ہی لوگ واقف ہیں۔ امید ہے کہ اس اشارے سے آئندہ غلط فہمی کے امکان کا سد باب ہو جائے گا۔

اقبال کے انتقال سے پہلے حیدر آباد کے ارباب اقتدار سے ایسی حرکت سرزد ہوئی کہ جو نہ ہوتی تو اچھا ہوتا۔ اس ناخوش گوار واقعے سے متاثر ہوکر انھوں

نے ایک قطعہ لکھا تھا جس کا عنوان ہے ''سر اکبر حیدری کے نام'' ۔ یہ نظم ''ارمغانِ حجاز'' میں شائع ہوگئی ہے اور اس کی شان نزول خود علامہ نے قلم بند کی ہے :

''یوم اقبال کے موقع پر توشہ خانہ' حضور نظام کی طرف سے جو صاحب صدر اعظم کے ماتحت ہے ، ایک ہزار روپے کا چیک بطور تواضع موصول ہونے پر ۔''

قطعہ یہ ہے :

تھا یہ اللہ کا فرمان کہ شکوہِ پرویز
دو قلندر کو کہ ہیں اس میں ملوکانہ صفات

مجھ سے فرمایا کہ لے اور شہنشاہی کر
حسنِ تدبیر سے دے آنی و فانی کو ثبات

میں تو اس امانت کو اٹھاتا سر دوش
کامِ درویش میں ہر تلخ ہے مانندِ نبات

غیرت فقر مگر کر نہ سکی اس کو قبول
جب کہا اس نے یہ ہے میری خدائی کی زکات

آخری زمانے میں اقبال خرابیِ صحت کی وجہ سے وکالت سے دست کش ہوکر خانہ نشین ہوگئے تھے ۔ یہ وقت ذاتی طور پر بڑا نازک تھا ۔ خانگی آلام ، معاشی تفکرات اور خرابیِ صحت نے اُن کو ایک گردابِ مصیبت میں مبتلا کر دیا تھا ۔ اس موقع پر یہ امر باعث حسرت ہے کہ حیدر آباد نے اُن کی کوئی خدمت نہ کی اور یہ سعادت نواب حمیداللہ خاں مرحوم والیِ بھوپال کو نصیب ہوئی ۔ اس رنج دہ حقیقت کی ذمہ داری صرف ایک ذات پر ہے جو گو ہمیشہ اقبال کی ہمدردی اور دوستی کا دعویٰ کرتی رہی مگر جب کبھی خدمت کا موقع آیا تو ایسی تنگ نظری اور خباثتِ طبیعت کا ثبوت دیتی رہی جس کی مثالیں تاریخ میں بھی کم ملتی ہیں ۔ آج دنیا نواب حمیداللہ خاں مرحوم کی شکرگذار ہے کہ اس عالی ہمت رئیس نے حکیم الامت کی بر وقت خدمت کی اور اُن صاحب کا نام بھی دنیا کو یاد نہیں ۔

ایک مدت تک اقبالیات کے مطالعے کے لیے حیدر آباد دنیا میں بہترین جگہ تھی ۔ بزم اقبال حیدر آباد نے علامہ کے متعلق متعدد رسالہ جات اور کچھ کتابیں شائع کیں ۔ علامہ کی منتخب نظموں کا عربی میں ترجمہ کیا ۔ اقبال کے

اُردو کلام کا پہلا مجموعہ ''کلیات اقبال'' حیدر آباد ہی میں شائع ہوا ۔ اُن کی خواہش کے مطابق اس مجموعے کی اشاعت روک دی گئی تھی ۔ اقبال پر ایک مستند تصنیف ڈاکٹر یوسف حسین خان صاحب کی کتاب ''روح اقبال'' حیدر آباد سے ہی شائع ہوئی ۔ نواب بہادر یار جنگ کے دولت کدہ بیت الامت میں ہر ہفتہ درسِ اقبال ہوتا تھا ۔ یہ درس نواب مرحوم کے انتقال کے بعد بھی برسوں جاری رہا ۔ جامعۂ عثمانیہ کے نصاب میں اقبال کی تصانیف کو خاص اہمیت حاصل تھی ۔

ڈاکٹر محی الدین زور نے اقبال اور مہاراجا کشن پرشاد کے مابین خطوط کا مجموعہ شائع کیا ۔ پروفیسر غلام دستگیر رشید نے متعدد معرکۃ الآرا تصانیف اُن کے فن اور پیغام کے متعلق شائع کیں ۔ مہاراجا کشن پرشاد نے ایک خط میں تحریر کیا تھا : ''اگر خلوص ہے تو خدا کی ذات سے اُمید ہے کہ اقبال سے حیدر آباد کا اقبال چمک جائے گا'' ۔ گو ارباب اثر کے رشک وحسد نے مہاراجا کی یہ امید پوری نہ ہونے دی مگر اقبال کا حیدر آباد سے ہمیشہ قریبی اور گہرا تعلق رہا ہے اور باشندگان حیدر آباد نے اقبال کے پیغام اور کلام کی تشریح میں ہمیشہ گہری دلچسپی لی ہے اور ان کی ذات سے ہمیشہ والہانہ محبت کا ثبوت دیا ہے ۔ اِس وقت بھی اس مردم خیز خطے میں بعض ایسی ہستیاں ہیں ؛ مثلاً ڈاکٹر محی الدین قادری زور ، پروفیسر غلام دستگیر رشید اور ڈاکٹر ولی الدین جن کی تصنیفات ہر متعلمِ اقبال کے لیے مشعلِ راہ ہیں اور رہیں گی ۔

(اپریل ۱۹۶۱ء)

محمد عبداللہ قریشی

اقبال اور کشمیر

کشمیر اور کشمیریوں سے محبت رکھنے کے باوجود اقبال ۱۹۲۱ء تک کشمیر نہ دیکھ سکے تھے - چنانچہ ۱۹۱۷ء میں جب آپ نے منشی محمد الدین فوق کی کتاب ''رہنماے کشمیر'' مطالعہ کی جس میں کشمیر کے دلچسپ تاریخی و جغرافیائی حالات اور قابل دید مقامات کا تذکرہ تھا، تو آپ نے اپنے ۸ جون ۱۹۱۷ء کے خط میں منشی صاحب کو لکھا کہ :

''رسالہ 'رہنمائے کشمیر' جو حال میں آپ کے قلم سے نکلا ہے نہایت مفید ہے - طرز بیان بھی دلکش ہے اور مجھے یقین ہے کہ یہ رسالہ عام لوگوں کے لیے نہایت مفید ہوگا - افسوس ہے کہ میں آج تک کشمیر کی سیر نہیں کر سکا لیکن اس سال ممکن ہے کہ آپ کا رسالہ مجھے بھی اُدھر کھینچ لے جائے -''

مگر 'رہنماے کشمیر' نے کشمیر دیکھنے کا جو شوق پیدا کیا تھا، وہ اس سال بھی پورا نہ ہوا - البتہ ۱۹۲۱ء کی گرمیوں میں اس کے لیے خود بخود اسباب پیدا ہوگئے -

ریاست جموں و کشمیر میں شیخ محمد بخش اور سیٹھ کریم بخش[1] نامور تاجر اور رئیس تھے - زمانے کے انقلابات ہر ملک اور ہر قوم بلکہ ہر خاندان پر کسی نہ

۱- شیخ محمد امین رئیس جموں و سابق رکن اسمبلی کشمیر اور شیخ محمد حنیف ٹھیکدار شیخ محمد بخش مرحوم کے فرزند ہیں - تقسیم ہند و پاکستان سے پہلے اپنے کاروبار کی رونق اور ترقی کے لحاظ سے نہایت امیرانہ زندگی بسر کرتے تھے -

کسی وقت اور کبھی کبھی اپنا اثر ڈالتے رہتے ہیں - یہی انقلابات ان کو بھی پیش آئے - پنجاب نیشنل بنک کی شاخ سری نگر نے حساب کتاب اور لین دین کے معاملے میں ان کی ڈگریاں اور قرقیاں کرائیں اور ہزارہا روپے کی جائیداد سینکڑوں میں نیلام کرادی - چونکہ نیلام اور قرقیوں وغیرہ میں بہت سی بے ضابطگیاں تھیں اور بنک کا رسوخ بھی بہت کام کر رہا تھا اس لیے شیخ محمد بخش مرحوم کے داماد منشی سراج الدین نے ، جو اُس وقت مہتمم بندوبست کے مثل‌خواں تھے اور بعد میں اپنی قابلیت کی وجہ سے خود افسر مال کے عہدے سے سبکدوش ہو کر ریونیو ایجنٹ (وکیل) ہوگئے تھے ، ڈاکٹر اقبال کی قانونی قابلیت سے مستفید ہونے کے لیے ان کو اس مقدمے میں کشمیر بلایا - ڈاکٹر صاحب جون ۱۹۲۱ء میں پہلی مرتبہ مولوی احمد دین وکیل اور اپنے منشی شیخ طاہر دین مرحوم کے ہمراہ کشمیر گئے اور قریباً دو ہفتے تک سری نگر میں رہے - ہاؤس بوٹ میں ان کا قیام تھا - مقدمہ اے ڈی حکیم سشن جج کی عدالت میں تھا جو بمبئی کے ایک پارسی تھے - اُردو اور کشمیری تو بالکل ہی نہ جانتے تھے ، البتہ کشمیریوں کی بدقسمتی سے حکومت ہند کے محکمہ سیاسیہ و خارجہ میں ''حکیم'' کی رعایت سے مسلمان سمجھے جاتے تھے - چنانچہ ۱۹۲۴ء میں ریشم خانہ کشمیر کے فسادات کے بعد جب حاجی میر شمس الدین مرحوم اور سید محسن شاہ بی - اے ، ایل - ایل - بی ، جنرل سیکریٹری مسلم کشمیری کانفرنس لاہور مسلم حقوق و مطالبات اور جلاوطنان کشمیر کی شکایات لے کر ایک وفد کے ہمراہ پولٹیکل سیکریٹری اور وائسرائے ہند سے شملے میں ملے اور کشمیر کے اعلیٰ عہدہ داروں میں مسلمانوں کی کمی کا اظہار کیا تو پولٹیکل سیکریٹری نے کہا کہ کشمیر کے جوڈیشل ڈیپارٹمنٹ میں سشن جج اے ڈی حکیم مسلمان موجود ہے - کیا اس سے انصاف کی توقع نہیں ؟ مگر جب انہیں اصل حقیقت سے آگاہ کیا گیا تو وہ کچھ خفیف سے ہوئے - وہ حکیم کے لفظ سے اس پارسی کو مسلمان سمجھتے تھے حالانکہ اُن کے زمانے میں ہندو سر رشتہ دار من مانی کارووائیاں کرتے تھے اور کسی کی کوئی پیش نہ جانے دیتے تھے - اس لیے چند ابتدائی غلطیوں کی وجہ سے اس مقدمے کا فیصلہ حسب منشا نہ ہو سکا ، جس کا اقبال کو افسوس رہا - چنانچہ آپ نے ۳ اگست ۱۹۲۱ء کے خط میں منشی سراج الدین کو لکھا :

''مخدومی منشی صاحب ! السلام علیکم - آپ کی علالت کی خبر معلوم

کر کے تردد ہے ، اللہ تعالٰی اپنا فضل کرے ۔ نقل فیصلہ مرسلہ سیٹھ کریم بخش صاحب مل گئی ہے اور میں نے فیصلہ بغور پڑھا ہے ۔
دفعہ ۷۴ کے متعلق جج صاحب بہادر نے جو کچھ لکھا ہے ، میری رائے میں غلط ہے ، ہائی کورٹ میں اس کی چارہ جوئی ہو سکتی ہے ۔ لیکن اگر عدالت ہائی کورٹ اس امر میں ہم سے متفق ہو اور واقعات پر متفق نہ ہو تو ہمیں کوئی فائدہ نہیں ۔ اس واسطے زیادہ ضروری امر واقعات کے متعلق ہے ۔
واقعات کے متعلق یہ عرض ہے کہ جج صاحب نے وہی بات لکھی ہے اور اپنے فیصلے کو اُسی بات پر مبنی کیا ہے جس کا احساس ہمیں پہلے ہی سے تھا ؛ یعنی یہ بات کہ واقعات اور بے ضابطگیوں سے ڈگری دار کی بد نیتی ثابت نہیں ہوتی ۔ میں نے یہ تمام باتیں پہلے ہی عرض کر دی تھیں ۔ سب سے بڑی کمزوری اس مقدمے میں یہی ہے ۔ مجھے امید نہیں کہ ہائی کورٹ ، جہاں تک بے ضابطگیوں اور غلطیوں کا تعلق ہے ، اے ڈی حکیم صاحب سے مختلف تجویز کرے ۔
شیخ صاحبان اپنی جگہ سوچ لیں اور تمام زیر باری کا اندازہ کر لیں ، جو اپیل وغیرہ کا نتیجہ ہو گی ۔ اگر معمولی مالیت کا مقدمہ ہوتا تو مضایقہ نہ تھا ۔ مقدمے کی مالیت بھی بڑی ہے اور اخراجاتِ وکلا وغیرہ بھی اسی حیثیت سے ہوں گے ۔ غرض ان تمام امور کو ملحوظ رکھ کر آخری فیصلہ کرنا چاہیے ۔ میں نہیں چاہتا کہ ان کی زیرباری میں اور اضافہ ہو ۔ وجوہاتِ اپیل دو چار روز تک لکھ کر ارسال خدمت کر دوں گا ۔ اگر آپ کی مرضی ہو تو آپ اپیل دائر کر دیں ۔ باقی خدا کے فضل و کرم سے خیریت ہے ۔ مجھے افسوس ہے کہ چند ابتدائی غلطیوں کی وجہ سے اس مقدمے کا فیصلہ آپ کے حق میں نہ ہو سکا ۔ مگر خدا تعالیٰ کی درگاہ سے مایوس نہ ہونا چاہیے ۔ اگر یہ صورت نہیں تو اللہ تعالٰی سیٹھ صاحبان کے لیے کوئی اور صورت پیدا کر دے گا ۔ سیٹھ صاحبان کی خدمت میں السلام علیکم ۔''

مخلص محمد اقبال

یہاں اقبال کو ایک اور مقدمہ بھی ملا ۔ یہ رحمان راہ کا تھا جو سری نگر

کا باشندہ تھا اور قتل کے الزام میں ماخوذ تھا ۔ اقبال کی بحث سے یہ شخص پھانسی سے تو بچ گیا مگر قید ہو گیا ۔ اقبال کو جب اس مقدمے کی اطلاع ملی تو آپ نے اپنے ۲۰ اپریل ۱۹۲۲ء کے خط میں منشی سراج الدین سابق افسر مال کشمیر کو لکھا :

''ڈیر منشی صاحب ! السلام علیکم

آپ کا خط ابھی ملا ہے ۔ الحمدللہ کہ خیریت ہے ۔ ان شاء اللہ آپ کے ارشاد پر غور کیا جائے گا ۔

افسوس کہ رحمان راہ کامل طور پر نہ بچا ، گو پھانسی سے بچ گیا ۔ لالہ کنور سین[1] صاحب سے لاہور میں میں نے اس مقدمے کا مفصل ذکر کیا تھا اور تمام بڑی بڑی باتیں ان کو سمجھا دی تھیں اور یہ بھی درخواست کی تھی کہ مقدمے کی سماعت جموں میں کریں تو میں بغیر مزید فیس کے بحث کروں گا ۔ مگر افسوس ہے کہ وہ مقدمہ کشمیر میں سنا گیا ۔ بہر حال میں نے منشی اسد اللہ کی تحریر پر اپنی بحث کے مفصل نوٹ ان کو بھیج دیے ہیں جو عدالت میں پیش کر دیے گئے تھے ۔ لالہ کنور سین صاحب نے مجھ سے کہا تھا کہ تمھاری بحث کے مفصل نوٹ مثل پر موجود ہیں ۔ اس وقت اگر میعاد کا سوال نہ اٹھایا جاتا تو مقدمہ مہاراجا[2] کے سامنے ہی غالباً فیصلہ ہو جاتا ۔ مگر منشی اسد اللہ صاحب یہ خیال کرتے رہے کہ بار دیگر مقدمہ کونسل کے سامنے پیش ہوگا جہاں رحمان راہ کی بریت کی توقع ہے ، اس واسطے اس وقت التوا کو غنیمت سمجھا گیا ۔ ورنہ میں نے تو مہاراجا صاحب سے بھی کہہ دیا تھا کہ آپ ابھی فیصلہ کر دیں کیونکہ دوبارہ یہاں آنے کا خرچ مؤکل اپنی

۱۔ جسٹس کنور سین ایم ۔ اے (سابق پرنسپل لاء کالج لاہور) جموں و کشمیر میں جج ہائی کورٹ تھے ۔ مولوی سید میر حسن سیالکوٹی کے ممتاز شاگرد ہونے کے علاوہ علمی ذوق سے مالا مال تھے اور فارسی عربی سے اچھی خاصی واقفیت رکھتے تھے ۔ آخری عمر میں چیف جج ہوگئے تھے ۔

۲۔ اُس وقت مہاراجا پرتاپ سنگھ کی حکومت تھی جن کا انتقال ۱۹۲۵ء میں ہوا ۔

غریبی کی وجہ سے نہ اٹھا سکیں گے ۔ مگر منشی اسد اللہ صاحب کا یہ خیال تھا کہ التوا بہتر ہے ۔ مگر افسوس کہ بعد میں ان کا خیال پورا نہ ہو سکا اور کونسل اب تک نہ بن سکی ۔ وہ غلطی سے یہ سمجھتے رہے کہ اُس فیس میں ، جو انھوں نے مجھ کو دی تھی ، میں دوبارہ کشمیر آؤں گا مگر یہ کیونکر ممکن تھا ؟

اس کے علاوہ مہاراجا صاحب کے سامنے میں نے ان سے یہ کہہ بھی دیا تھا ۔ بہرحال اب میں نے سنا ہے کہ وہ گورنمنٹ آف انڈیا میں لالہ کنورسین صاحب کے فصیلے کے خلاف اپیل کرنا چاہتے ہیں ۔ میں نے مندرجہ بالا طول طویل حالات لکھ کر آپ کو تکلیف دی ہے ۔ اس سے غرض یہ ہے کہ اگر رحمان راہ کے وارثوں کا ارادہ اپیل کرنے کا مصمم ہو تو میں بغیر کسی مزید فیس کے ان کی اپیل لکھ دوں گا ۔ آپ یہ امر ان کے گوش گزار کردیں ۔

چونکہ کشمیر میں یہ معاملہ ہندو مسلمان سوال بن گیا ہے ، اس واسطے ممکن ہے کہ رحمان راہ کے وارثوں کو یہ خیال ہو کہ گورنمنٹ آف انڈیا کا قانونی مشیر بھی تو ایک کشمیری پنڈت ہے ۔ اس کے علاوہ ایک اور دقت بھی ہے اور وہ یہ کہ جہاں تک مجھے معلوم ہوا ہے ، مہاراجا کی طرف سے اگر کسی کو پھانسی کا حکم ہو تو اس کی اپیل گورنمنٹ آف انڈیا میں ہوتی ہے ۔ قید کا اگر حکم ہو تو اس کی اپیل نہیں ہوتی ۔ بہرحال اگر ان کا ارادہ ہو تو مجھے اس میں کچھ عذر نہ ہوگا ۔ اس صورت میں آپ ان سے کہہ دیں کہ میری بحث کے مفصل نوٹ اور دیگر کاغذات بھیج دیں ۔ باقی خدا کے فضل و کرم سے خیریت ہے ۔ امید ہے کہ آپ کا مزاج بخیر ہوگا ۔ والسلام[1] ۔"

مخلص محمد اقبال ، لاہور

قانونی کام سے فارغ ہونے کے بعد کشمیر کی سیر کا لطف بھی اٹھایا گیا ۔

---

۱ ۔ یہ خط غیر مطبوعہ ہے ۔ اس کی نقل مجھے منشی محمد الدین فوق مرحوم کی یادداشتوں سے ملی ہے ۔

چنانچہ ایک دن اقبال ، منشی سراج الدین احمد ، میر منشی. ریذیڈنسی کشمیر ، مولوی احمد دین ، سیٹھ کریم بخش ، منشی نور الٰہی تحصیل دار اور چند دیگر علم دوست احباب شکارے (ہلکی کشتی) میں بیٹھ کر ڈل کی سیر کو گئے۔ نشاط باغ اور شالامار باغ میں کافی وقت گزار کر یہ قافلۂ ادب واپس آیا ۔ یہی وہ وقت تھا جب آفتاب دن بھر میں ساری دنیا کا چکر لگا کر آرام کرنے کے لیے کوئی جائے پناہ تلاش کرتا ہے ۔ اسی موقع پر مولانا محمد حسین آزاد مرحوم نے آفتاب کو مخاطب کر کے کہا تھا :

اے آفتاب ! صبح سے نکلا ہوا ہے تو
شب بھر کے کاروبار میں دن بھر پھرا ہے تو
دامان کوہسار میں اب جا کے سو رہو
دن بھر کا کام شام کو سمجھا کے سو رہو

مولانا آزاد شملہ کی پہاڑیاں دیکھ چکے تھے اور دامان کوہسار میں سورج کے غروب و غائب ہونے کا منظر ان کے سامنے تھا ۔ لیکن وہ چونکہ کشمیر نہ جا سکے تھے اور ڈل کی اس کیفیت سے بے خبر تھے کہ :

کوہ پانی میں ، چمن پانی میں ، بن پانی میں

اس لیے وہ یہ نہ بتا سکے کہ دن بھر کا تھکا ماندہ مسافر (آفتاب) سفر کے گرد و غبار سے کس طرح اپنے آپ کو پاک صاف کر کے پردۂ شب میں گم ہو جاتا ہے ۔ یہ مضمون اقبال کے حصے میں آیا ۔ صاحب زادہ محمد عمر (سابق منصف جموں و مصنف کتاب ناٹک ساگر) فرماتے ہیں :

"دونوں وقت مل رہے تھے کہ شکارہ (ہلکی کشتی) اس انجمنِ ادب کو لیے ڈل میں پہنچ گیا ۔ اس وقت آفتاب غروب ہو رہا تھا ، شفق پھولی ہوئی تھی اور اس منظر کا عکس ڈل کے شفاف پانی میں شرر افشانی کر رہا تھا ۔ اس کیف آور منظر نے عجیب کیفیت پیدا کر رکھی تھی جس نے علامہ ممدوح کے دل پر خاص اثر کیا ۔ تھوڑی دیر صحیفۂ قدرت کے اس سنہری ورق کا مطالعہ کرنے کے بعد خلاقِ معانی ، بحر فکر میں غوطہ زن ہوئے اور دو دُرِ شاہوار نکال لائے ۔ نقاشِ فطرت کی قدرت دیکھنا !

دو شعروں میں سارے منظر کی تصویر کھینچ دی ہے[1] :

تماشاے ڈل کن کہ ہنگامِ شام
دہد شعلہ را آشیاں زیرِ آب

بشوید ز تن تا غبارِ سفر
زند غوطہ در آبِ ڈل آفتاب

جولائی ۱۹۲۱ع کے پہلے عشرے میں اقبال لاہور واپس آ گئے ۔ جنت ارضی کے اس مختصر سے سفر میں آپ نے کشمیر اور کشمیر کے خستہ حال لوگوں کو جن مصائب و آلام میں مبتلا دیکھا ، اس کا اظہار آپ نے اپنی کئی نظموں میں مختلف پیرایوں سے کیا ۔ ''پیام مشرق'' جو اس سفر کے بعد ۱۹۲۳ع میں پہلی مرتبہ شائع ہوئی ، اس میں اقبال کی تین نظمیں ''کشمیر'' ''غنی کشمیری'' اور ''ساقی نامہ'' ملتی ہیں جن کے ذریعے سے حسنِ فطرت اور حقائقِ نمودِ حیات پر روشنی ڈالی گئی ہے ۔

پہلی نظم میں اقبال نے کشمیر کے سرسبز و شاداب پہاڑوں ، مرغزاروں ، اس کی گل ریز و گل پوش وادیوں اور گل عذاروں کے دلکش حسن کی منظرکشی کر کے اپنی شاعرانہ مصوری اور مرقع نگاری کا کمال دکھایا ہے اور آخر میں ''باز بخویشتن نگر'' کی چٹکی لے کر اپنے مخاطب سے کہا ہے کہ پہلے ان نعمتوں کو دیکھ ، پھر اپنے آپ پر نظر کر کہ تو ان کے لائق بھی ہے ؟

اس نظم کے پہلے چار شعروں میں اقبال نے وادیِ کشمیر کا نقشہ اس طرح کھینچا ہے :

رخت بہ کاشمر کشا کوہ و تل و دمن نگر
سبزہ جہاں جہاں بہ‌بیں ، لالہ چمن چمن نگر
باد بہار موج موج ، مرغ بہار فوج فوج
صلصل و سار زوج زوج بر سرِ نارون نگر
تا نہ فتد بہ زینتش چشم سپہر فتنہ باز
بستہ بچہرۂ زمین برقعِ نسترن نگر

۱- رسالہ 'ہزار داستان' لاہور ، بابت اکتوبر ۱۹۲۲ع ۔

لالہ ز خاک بر دمید موج بہ آب جو تپید
خاک شرر شرر بہ‌بیں آب شکن شکن نگر

پانچویں شعر میں ناظر کو راگ رنگ کی چیٹک لگائی ہے :

زخمہ بہ تار ساز زن بادہ بہ ساتگیں بریز
قافلہٗ بہار را انجمن انجمن نگر

آخری شعر میں ، جو اس ساری نظم کی جان ہے ، حسینہٗ کشمیر کا ذکر اس طرح کیا ہے :

دخترکے برہمنے ، لالہ رخے ، سمن برے
چشم بروے او کشا باز بخویشتن نگر

میر ولی اللہ ایبٹ آبادی اپنی ایک نظم ''نشاط باغ'' میں منظر کشی کا حق ادا کرنے کے بعد یہ کہہ کر رہ گئے تھے کہ :

پھر اس پہ قہر ہو جب گوشہٗ چمن سے کوئی
عدوے دین و دل و عقل و ہوش پیدا ہو

مگر اقبال نے ان دو لفظوں میں اس کا سراپا بیان کرنے کے بعد کہ اس کے رخسار گل لالہ کی طرح سرخ اور اس کا جسم چنبیلی کی طرح سفید اور خوشبودار ہے ، اپنے مخاطب کو یہ سوچنے پر مجبور کر دیا ہے کہ :

(۱) پہلے اسے دیکھ ، پھر اپنی حالت پر غور کر کہ تو اسے حاصل کر سکتا ہے ؟

(۲) اس کے حسنِ دلستاں کو دیکھ کر اپنی خوش نصیبی پر ناز کر کہ کارکنانِ قضا و قدر نے تجھے حورانِ بہشتی کے انتظار کی زحمت سے نجات دے دی ۔

(۳) اس کو ایک نظر دیکھنے کے بعد اپنے دل سے پوچھ کہ تو جنت کشمیر سے واپس جانا چاہتا ہے ؟

(۴) اس کا جلوہ دیکھ کر اپنی حالت کا جائزہ لے کہ اب تو ہوش میں بھی ہے یا نہیں ؟ دل تیرے قابو میں بھی ہے یا نہیں ؟

کیوں چپ ہو نسیم ؟ کچھ تو بولو
آنکھیں تو ملاؤ ، دل کہاں ہے ؟

(۵) ایک مفہوم اور بھی پوشیدہ ہے جو اکبر الہ آبادی کے اس شعر کو

پڑھ کر واضح ہو سکتا ہے :

شیخ جی اس بت کا جلوہ دیکھ ساکت ہو گئے
ماسٹر صاحب بہت کمزور تھے ، چت ہو گئے[1]

دوسری نظم میں کشمیر کے مشہور شاعر مُلا طاہر غنی کے استغنا کا ایک واقعہ بیان کیا ہے کہ جب وہ گھر میں ہوتا تھا تو دروازہ بند رکھتا تھا اور جب گھر سے باہر جاتا تھا تو دروازہ کھلا چھوڑ دیتا تھا ۔ جب لوگوں نے اس کی وجہ دریافت کی تو اس نے جواب دیا :

ز من آنچہ دیدند یاراں رواست
دریں خانہ جز من متاعے کجاست
غنی تا نشیند بہ کاشانہ اش
متاعے گرانے ست در خانہ اش
چو آں محفل افروز در خانہ نیست
تہی تر ازیں ہیچ کاشانہ نیست

یعنی اس گھر کی سب سے قیمتی شے میں ہوں ۔ جب میں گھر میں ہوتا ہوں تو اس کی حفاظت کرتا ہوں اور جب باہر چلا جاتا ہوں تو گھر میں باقی ہی کیا رہ جاتا ہے جس کی حفاظت کی جائے ۔

'ساقی نامہ' اقبال نے نشاط باغ کشمیر میں بیٹھ کر لکھا تھا ۔ اس کی تشبیب میں انھوں نے بہار کا منظر پیش کیا ہے ۔ اس کے بعد گریز کی ہے اور ساقی (خدا) سے دعا کی ہے کہ شرابِ حریت کے چند قطرے ٹپکا کر کشمیریوں کے دلوں کو گرما دے تاکہ اس خاکستر سے چنگاریاں پیدا ہو جائیں ، مردہ جسموں میں سوز کی لہر دوڑ جائے اور ہر بے خود و بے جان خودی اور زندگی کی لذت سے آشنا ہو جائے ۔ دیکھیے :

خوشا روزگارے ، خوشا نوبہارے
نجوم پرن رست از مرغزارے

بہار کا موسم بھی کس قدر دل فریب ہے ! باغ میں ہر طرف ستارے

۱- یہ تصریحات پروفیسر یوسف سلیم چشتی کی کتاب 'شرحِ پیامِ مشرق' سے لی گئی ہیں ۔ دیکھیے صفحات ۳۷۴-۳۷۷ ۔

(خوشۂ پرویں) اُگ رہے ہیں !

زمین از بہاراں چو بال تدروے
ز فوّارہ الماس بار آبشارے

بہار کی وجہ سے زمین تدرو[1] کے پروں کی طرح خوشنما ہو گئی ہے ۔ آبشاروں کا جو پانی فواروں سے نکل رہا ہے ، وہ الماس کی طرح سفید ہے ، گویا فواروں سے ہیرے برس رہے ہیں ۔

نہ پیچد نگہ جز کہ در لالہ و گل
نہ غلطد ہوا جز کہ بر سبزہ زارے

جس طرف نظر اٹھاؤ لالہ اور گلاب کے پھول کھلے ہوئے ہیں اور ہر طرف سبزہ لہلہا رہا ہے ۔

لبِ جُو خود آرائیِ غنچہ دیدی ؟
چہ زیبا نگارے ، چہ آئینہ دارے

نہر کے کنارے کلیاں کس قدر حسین معلوم ہوتی ہیں ، گویا ایک حسینہ آئینے میں منہ دیکھ رہی ہے ۔

چہ شیریں نوائے ، چہ دلکش صدائے
کہ می آید از خلوت شاخسارے

بہ تن جاں ، بہ جاں آرزو زندہ گردد
ز آوائے سارے ، ز بانگ ہزارے

درختوں کی خلوت سے خوش نوا پرندوں کے گانے کی کیسی سریلی آوازیں آ رہی ہیں ! بلا شبہ سار اور ہزار (بلبل) کی آواز سے جسم میں روح اور روح میں وصل کی آرزو پیدا ہو جاتی ہے ۔

نوا ہائے مرغِ بلند آشیانے
در آمیخت با نغمۂ جوئبارے

پرندوں کے گانے کی آوازیں اور آبشار اور جوئبار کے نغمے مل کر عجیب

۱۔ تدرو : ماژندران میں ایک نہایت خوش رنگ پرندہ ہوتا ہے ۔

دلکشی کا عالم پیدا کر رہے ہیں :

تو گوئی کہ یزداں بہشت بریں را
نہاد است در دامنِ کوہسارے
کہ تا رحمتش آدمی زادگاں را
رہا سازد از محنت انتظارے

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ خدا نے کشمیر کے اس بے نظیر خطے میں جنت لا اتاری ہے تا کہ انسان اس کے انتظار کی زحمت سے رہائی حاصل کر سکے ، یعنی جیتے جی جنت کا لطف اٹھا سکے ۔

چہ خواہم دریں گلستاں گر نہ خواہم
شرابے ، کتابے ، ربابے ، نگارے

باغ میں سماں ایسا ہے کہ طبیعت خواہ مخواہ شراب ، کتاب (غزل) ، رباب (موسیقی) اور نگار (محبوب) کی طرف راغب ہو جاتی ہے ۔

یہاں سے گریز شروع ہوتا ہے اور شاعر ساقی (خدا) سے التجا کرتا ہے کہ :

سرت گردم اے ساقیِ ماہ سیما
بیار از نیاگانِ ما یادگارے

اے ساقیِ ماہ طلعت ! تیرے قربان ! بزرگوں کی یاد دلوں میں ازسرِنو تازہ کر دے ۔

بہ ساغر فروریز آبے کہ جاں را
فروزد چو نورے ، بسوزد چو نارے

ہمارے ساغر میں ایسی شراب ٹپکا دے جو قلب کو تڑپا دے اور روح کو گرما دے ، یعنی ہمارے دلوں میں آزادی کا ایسا جذبہ پیدا کر دے جو ہمیں سرفروشی پر آمادہ کر دے :

شقائق برویاں ز خاک نژندم
بہشتے فروچیں بہ مشتِ غبارے

نہ بینی کہ از کاشغر تا بہ کاشاں
ہماں یک نوا بالد از ہر دیارے

میری سر نگوں اور خوار قوم میں مجاہد نوجوان پیدا کردے تا کہ یہ مشتِ غبار دنیا میں عیش و عشرت سے ہم کنار ہو جائے ۔ تو دیکھتا ہی نہیں کہ کاشغر

(ترکستان) سے کاشان (ایران) تک ہر شہر سے ایک ہی آواز بلند ہو رہی ہے -

ز چشم امم ریخت آں اشک نابے
کہ تاثیر او گل دماند ز خارے

قوموں کی آنکھ نے اپنی پستی اور ذلت پر ایسے آنسو گرائے ہیں کہ ان کی تاثیر سے کانٹوں سے پھول اگ آئے ہیں -

کشیری کہ با بندگی خو گرفتہ
بتے می تراشد ز سنگ مزارے

غلامی نے کشمیریوں کی فطرت ایسی مسخ کر دی ہے کہ انھوں نے بت پرستی کو اپنا شعار بنا لیا ہے :

ضمیرش تہی از خیال بلندی
خودی ناشنا سے ، ز خود شرمسارے

پست ہمتی سے ان میں کوئی بلند خیالی پیدا نہیں ہوتی - وہ اپنی خودی سے بیگانہ اور ذلت و رسوائی کی اس منزل میں ہیں جہاں انسان کو اپنی ہستی سے خود شرم آتی ہے :

بریشم قبا خواجہ از محنت او
نصیب تنش جامۂ تار تارے

ان کی محنت کے صدقے میں آقا ریشمی قبا پہنتے اور شال دوشالے اوڑھتے ہیں لیکن ان کے اپنے مقدر میں تن پر پھٹے کپڑوں کے سوا کچھ نہیں :

نہ در دیدۂ او فروغ نگاہے
نہ در سینۂ او دلِ بے قرارے

نہ ان کی آنکھ میں روشنی ہے ، نہ ان کے سینے میں دل ، یعنی نہ ان کی عقل ہے نہ عزم :

ازاں مے فشاں قطرۂ بر کشیری
کہ خاکسترش آفریند شرارے

اے خدا ! اس شراب یعنی جذبۂ حریت سے کشمیری مسلمانوں کو بھی سرشار کر دے تاکہ وہ آزادی کی نعمت سے مالا مال ہو سکیں -

اقبال کو یقین تھا کہ اگر ان کے ہم وطن ان کے اقوال پر عامل ہوئے تو ایک دن اُن کی حالت یقیناً بہتر ہو جائے گی - مگر بعض لوگوں نے شکوہ کیا کہ

اس نظم میں کشمیریوں کی ہجو کی گئی ہے ۔ اقبال نے اُس کی تردید کرتے ہوئے اپنے ۲۶ مئی ۱۹۲۳ء کے خط میں میر خورشید احمد (فارن آفس دہلی) کو لکھا :

''ساقی نامہ' کشمیر کے متعلق بعض لوگوں کا گلہ سن کر تعجب ہوا ۔ افسوس ہے ہندوستان سے فارسی رخصت ہو گئی ۔ سعدی نے محض قومی رقابت سے کشمیریوں کی ہجو کی ہوگی کیونکہ ایک زمانے میں کشمیر ایران کا ہمسر رہ چکا ہے ۔ میں نے تو دکھڑا رویا ہے اور یہ بات سیاقِ اشعار سے صاف ظاہر ہے ۔ دکھڑے کی بنا بھی واقعات پر ہے جس کا میں نے کشمیر میں خود مشاہدہ کیا ۔

پنجاب کے کشامرہ کی حالت کشمیر کے کشامرہ سے بدرجہا بہتر ہے ۔ نظم کا موضوع کشامرۂ کشمیر ہیں ، نہ کشامرۂ پنجاب ۔ جو لوگ میرے اشعار کو کشمیریوں کی ہجو تصور کرتے ہیں ، وہ شعر کے مذاق اور مقاصد سے بالکل بے بہرہ ہیں ۔ ان کے لیے یہی جواب کافی ہے کہ میرے آبا و اجداد اہلِ خطہ میں سے ہیں ۔''

ادبیاتِ کشمیر :

کشمیر کے فارسی لٹریچر کی اقبال کے دل میں بڑی قدر و منزلت تھی ۔ مُلا طاہر غنی کشمیری کی شخصیت سے وہ اس قدر متاثر تھے کہ ان کے استغنا کا ذکر کرنے کے علاوہ ان کے بعض اشعار پر تضمینیں بھی لکھیں ۔

کشمیر کے متعلق کتابیں لکھنے والوں کی بھی اقبال ہر طرح حوصلہ افزائی کرتے تھے ۔ بعض دوستوں کو خود بھی بعض عنوانات پر قلم اُٹھانے کے لیے ابھارتے رہتے تھے ۔ چنانچہ ۸ جون ۱۹۱۷ء کے ایک خط میں منشی محمد الدین فوق مدیر 'اخبار کشمیری' لاہور کو لکھتے ہیں :

''کشمیر اور اہل کشمیر پر مختلف کتابیں لکھ کر آپ نے مسلمانوں پر اور ان کے لٹریچر پر احسان کیا ہے ۔ البتہ کشامرہ کی قبر پرستی ایک ایسا مضمون ہے جس پر ، جہاں تک مجھے معلوم ہے ، آپ نے اب تک کچھ نہیں لکھا ۔ اس طرف سب سے زیادہ توجہ کی ضرورت ہے ۔

رسالہ 'رہنمائے کشمیر' جو حال میں آپ کے قلم سے نکلا ہے، نہایت مفید اور دلچسپ ہے۔ طرز بیان بھی دلکش ہے اور مجھے یقین ہے کہ یہ رسالہ عام لوگوں کے لیے نہایت مفید ہوگا۔ افسوس ہے میں آج تک کشمیر کی سیر نہیں کر سکا، لیکن امسال ممکن ہے آپ کا رسالہ مجھے بھی اُدھر کھینچ لے جائے۔''

۱۹۲۲ء میں جب کشمیر کے مشہور شاعر غلام احمد مہجور نے ''تذکرۂ شعرائے کشمیر'' لکھنے کا ارادہ کیا اور اقبال سے اس سلسلے میں مدد اور مشورہ طلب کیا تو آپ نے اپنے ۱۲ مارچ ۱۹۲۲ء کے خط میں ان کی حوصلہ افزائی ان الفاظ میں کی:

''مجھے یہ معلوم کر کے کمال مسرت ہوئی کہ آپ تذکرۂ شعرائے کشمیر لکھنے والے ہیں۔ میں کئی سالوں سے اس کے لکھنے کی تحریک کر رہا ہوں مگر افسوس کسی نے ادھر توجہ نہ کی۔ آپ کے ارادوں میں اللہ تعالیٰ برکت دے۔

افسوس کہ کشمیر کا لٹریچر تباہ ہوگیا۔ اس تباہی کا باعث زیادہ تر سکھوں کی حکومت اور موجودہ حکومت کی لاپروائی، نیز مسلمانان کشمیر کی غفلت ہے۔ کیا یہ ممکن نہیں کہ وادیٔ کشمیر کے تعلیم یافتہ مسلمان اب بھی موجودہ لٹریچر کی تلاش و حفاظت کے لیے ایک سوسائٹی بنائیں؟ ہاں تذکرۂ شعرائے کشمیر لکھتے وقت مولانا شبلی کی 'شعرالعجم' آپ کے پیش نظر ہونی چاہیے۔ محض حروفِ تہجی کی ترتیب سے شعرا کا حال لکھ دینا کافی نہیں ہوگا۔ کام کی چیز یہ ہے کہ آپ کشمیر میں فارسی شعر کی تاریخ لکھیں۔ مجھے یقین ہے کہ ایسی تصنیف نہایت بار آور ہوگی اور اگر کبھی خود کشمیر میں یونی ورسٹی بن گئی تو فارسی زبان کے نصاب میں اس کا کورس ہونا یقینی ہے۔ میرا عقیدہ ہے کہ کشمیر کی قسمت عنقریب پلٹا کھانے والی ہے۔

اُمید ہے جناب کا مزاج بخیر ہوگا۔

میرے پاس کوئی مسالہ تذکرۂ شعرا کے لیے نہیں ہے، ورنہ آپ کی خدمت میں ارسال کرتا۔ والسلام''

اسی طرح ۱۹ دسمبر ۱۹۲۲ء کے ایک خط میں منشی محمد الدین فوق کو لکھا:

''شباب کشمیر ضرور لکھیے ، بہت مفید کتاب ہوگی ۔ اس بات کی سخت ضرورت ہے کہ کشمیر کے لوگوں میں خود داری کی روح پیدا کی جائے ۔ میں نے بھی ایک نظم اس مضمون پر لکھی ہے جو عنقریب فارسی مجموعہ (پیام مشرق) میں شامل ہوگی ۔ افسوس ہے مجھے تاریخ کشمیر سے بہت کم آگاہی ہے ۔ ممکن ہے پنڈت شیو نرائن شمیم آپ کی مدد کر سکیں ۔ راج ترنگنی غالباً ان کے پاس ہے ۔ اگر نہ ہوئی تو پنجاب پبلک لائبریری سے ضرور مل جائے گی ۔''

کشمیر میں جس قدر صوفیائے کرام تبلیغ اسلام کی خاطر آئے ، ان میں حضرت امیر کبیر سید علی ہمدانی کو سب سے زیادہ شہرت اور کامیابی حاصل ہوئی ۔ اقبال ان کی عظمت ، بزرگی ، غیرمعمولی شخصیت اور ان کے شان دار کارناموں سے بہت متاثر تھے ۔ اُنھوں نے 'جاوید نامہ' میں ان کا ذکر بڑے پُر خاوص الفاظ میں کیا ہے جن کے حرف حرف سے عقیدت ٹپکتی ہے ۔

حضرت سید علی ہمدانی ولیِ کامل ہونے کے علاوہ ایک بلند پایہ عالم اور صاحبِ قلم بھی تھے ۔ آپ نے کشمیر میں بیٹھ کر وہاں کی ضرورت کے مطابق بہت سی کتابیں تصنیف کیں اور اس طرح جہالت کے عفریتوں کے خلاف زبردست قلمی جہاد کیا ۔ آپ نے اپنے وعظ و تبلیغ سے اسلام پھیلایا اور لوگوں کو سیدھا راستہ دکھا کر مسلمان کیا ۔ کشمیر کے لوگ آج تک ان کی عزت کرتے اور ان کا نام بڑے ادب و احترام سے لیتے ہیں ۔ سری نگر کی خانقاہ معلی ، جہاں بیٹھ کر آپ عبادت الٰہی کیا کرتے تھے ، بڑی متبرک خیال کی جاتی ہے ۔ اقبال کو ان کی تصنیفات دیکھنے کا کس قدر شوق تھا ، اس کا اندازہ آپ کے ایک خط کی مندرجہ ذیل عبارت سے کیا جا سکتا ہے :

''ذخیرۃ الملوک (مصنفہ امیر کبیر سید علی ہمدانی) کے دیکھنے کا میں بھی مشتاق ہوں ۔ سنا ہے کوئی شخص کشمیر میں اس کا ترجمہ اُردو میں کر رہا ہے ۔''[۱]

یہ کتاب سید صاحب نے غالباً کشمیر کے سلاطین کی ہدایت کے لیے لکھی تھی ۔ اس کا ایک عمدہ خطی نسخہ برٹش میوزیم لندن میں موجود ہے جس کے

۱- یہ خط ۵ مئی ۱۹۲۶ع کو منشی محمد الدین فوق کے نام لکھا گیا ۔

۲۵۰ صفحات ہیں اور ہر صفحے میں پندرہ سطریں - ۱۳۲۱ھ میں یہ کتاب مطبع افغانی امرتسر نے شائع کی تھی - اس میں معرفت الٰہی ، دین حقانی ، معرفت بشری ، فرائض انسانی ، مکارم اخلاق ، حسن معاشرت ، لوازم حکومت اور جملہ امور ضروری پر بحث کی گئی ہے - اس کا اردو ترجمہ بھی 'منہاج السلوک' کے نام سے ۱۳۳۴ھ میں لاہور سے شائع ہوا تھا -

سید صاحب کے کمالات کا اعتراف اقبال نے 'جاوید نامہ' میں بھی کیا ہے - اقبال کی یہ ہمیشہ زندہ رہنے والی فارسی کتاب ۱۹۳۲ع میں شائع ہوئی تھی - یہ ایک قسم کا خیالی سفر نامہ ہے جس میں شاعر نے مختلف آسمانوں کی سیر کا حال بیان کیا ہے - وہ چاند ستاروں میں پہنچتا ہے جہاں اسے دنیا کی مشہور ہستیاں ملتی ہیں - شاعر ان سے باتیں کرتا ہے اور باتوں ہی باتوں میں اپنے قیمتی خیالات پیش کرتا چلا جاتا ہے -

اس کے بعد شاعر ایک ایسی اونچی جگہ پہنچ جاتا ہے جس کی کوئی حد نہیں - اس جنت میں اسے کشمیر کے دو بزرگ نظر آتے ہیں جن میں سے ایک تو سید علی ہمدانی ہیں اور دوسرے ملا طاہر غنی - سید علی ہمدانی کا تعارف اقبال ان الفاظ میں کراتے ہیں :

سیّد السادات ، سالار عجم
دست او معمار تقدیر امم

تا غزالی درس اللہ ہو گرفت
ذکر و فکر از دودمان او گرفت

مرشد آن کشور مینو نظیر
میر و درویش و سلاطیں را مشیر

خطہ را آن شاہ دریا آستیں
داد علم و صنعت و تہذیب و دیں

یعنی وہ سیّدوں کے سردار ، عجمیوں کے سالار اور امتوں کی تقدیر کے معمار تھے - امام غزالی جیسے بزرگوں نے انھی کے خاندان سے علمی اور روحانی فیض حاصل کیا - انھوں نے کشمیر کے باشندوں کو راہ حق دکھا کر مسلمان کیا - وہ سردار بھی تھے ، درویش بھی اور بادشاہوں کے مشیر و صلاح کار بھی - انھوں نے

کشمیر کو علم ، صنعت ، تہذیب اور دین کی نعمت سے مالا مال کیا ۔

مُلا طاہر غنی کشمیر کا ایک مشہور شاعر تھا ۔ وہ بڑا خوددار ، غیرت والا اور بات کا پکا تھا ۔ اس نے ساری عمر کسی بادشاہ کی مدح نہیں کی ۔ اس کا فارسی کلام آج تک لوگوں میں مقبول ہے ۔

شاعر یعنی اقبال ان دونوں بزرگوں سے ملتا ہے اور کشمیر کے متعلق بات چیت کرتا ہے ۔ باتوں باتوں میں اُس درد ناک تاریخی سانحے کا ذکر بھی آتا ہے جب کشمیر کی صحیح قدر و قیمت کا اندازہ کیے بغیر اس کے بد اندیش انگریز حکمرانوں نے پچھتر لاکھ روپیہ لے کر یہ علاقہ ڈوگروں کے راجا گلاب سنگھ کے ہاتھ بیچ دیا اور اس نے کشمیریوں کو اپنا غلام بنا لیا :

دہقان و کشت و جوے و خیاباں فروختند
قومے فروختند و چہ ارزاں فروختند

اقبال نے شاہِ ہمدان سے سوال کیا : ”میں آپ سے یہ بھید معلوم کرنا چاہتا ہوں کہ اگر خدا کی مرضی یہ تھی کہ بندے اس کی اطاعت کریں تو اس نے شیطان کو کیوں پیدا کیا ؟ جب اسے یہ بھی معلوم تھا کہ شیطان اس دنیا میں بدی اور برائی ایسی خوبصورت شکل میں پیش کرے گا کہ بندے خود بخود اس کی طرف مائل ہو جائیں گے ۔ برائی بڑی دلکش ہوتی ہے اس لیے کمزور انسان کس طرح اس سے بچ کر اچھے کام کر سکتے ہیں ؟“

شاہِ ہمدان نے اس کے جواب میں فرمایا : ”اے اقبال ! تیرے دل میں یہ خیال اس لیے پیدا ہوا کہ تو انسان کی اُن قوتوں سے واقف نہیں جو پوشیدہ ہیں اور نظر نہیں آتیں ۔ بات یہ ہے کہ جو شخص اُن قوتوں سے واقف ہو جاتا ہے جو اللہ تعالیٰ نے اس کی ذات میں چھپا رکھی ہیں تو وہ برائی سے بھی اپنے لیے بھلائی پیدا کر لیتا ہے ۔ اللہ تعالیٰ نے شیطان کو پیدا تو کیا ہے اور دیکھنے میں یہ برائی ہے ، مگر اس لیے نہیں کہ انسان اس سے دوستی پیدا کرے ، بلکہ اس لیے کہ وہ اس سے جنگ کرے ۔ اگر اس نے ایک طرف شیطان کو پیدا کیا ہے تو دوسری طرف یہ بھی بتا دیا ہے کہ جو چیز انسان کے حق میں بری ہے وہ شیطان نہیں بلکہ اس سے دوستی ہے ۔ اگر انسان اس سے لڑے تو یہی برائی اس کے لیے بھلائی بن سکتی ہے ۔“

''شاید اس مثال سے یہ بات تیری سمجھ میں آ جائے ۔ 'تو انسان کو تلوار سمجھ اور شیطان کو سان کا پتھر ۔ انسان جس قدر اس کی مخالفت کرے گا اُسی قدر اُس کی پوشیدہ قوتیں چمکیں گی ۔ کبھی تو نے اُس شخص کو دیکھا ہے جو تلوار کو سان پر چڑھاتا ہے ؛ اگر وہ تلوار کو سان کا دوست بنا دے ، یعنی تلوار کو سان کی حرکت کے ساتھ حرکت دے تو قیامت تک تلوار میں دھار نہیں آ سکتی ۔ لیکن وہ اس کے خلاف عمل کرتا ہے ۔ تلوار کو سان کی حرکت کے خلاف حرکت دیتا ہے ۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ تلوار میں دھار پیدا ہو جاتی ہے ۔ اس لیے جس طرح تلوار سان سے جنگ کرتی ہے اور اس جنگ ہی کی بدولت کاٹ کرنے والی شمشیر بن جاتی ہے ، اسی طرح انسان شیطان سے جنگ کر کے خدا کا فرماں بردار بندہ بن جاتا ہے ۔''

''مسلمان کی زندگی کا مقصد یہ ہے کہ ہر وقت شیطان سے جنگ کرتا رہے ۔ پس تو اس کی مخالفت کر کے روز بروز اپنی تلوار کی دھار تیز کرتا چلا جا تاکہ تیری ضرب کاری ہو ۔ اگر تو اس بھید سے بے خبر رہے گا اور مخالفت کی بجائے شیطان سے دوستی پیدا کر لے گا تو دنیا اور آخرت دونوں میں رسوا ہو جائے گا ۔

شاہِ ہمدان کو مہربان پا کر اقبال نے دوسرا سوال کیا : ''اے مرشد ! دنیا کی حالت یہ ہے کہ انسان کو انسان کھائے جاتا ہے ۔ ایک قوم دوسری قوم کے خون کی پیاسی ہے ۔ آج کل کشمیر کے لوگوں کی حالت نہایت خراب ہے ۔ ان کے چاروں طرف مشکلات کے بادل چھائے ہوئے ہیں ۔ ہر شخص مصیبت میں گرفتار ہے ۔ اگرچہ کشمیر کے مسلمان علم ، فن ، عقل ، فہم اور صنعت و حرفت میں کسی سے پیچھے نہیں ، لیکن وہ اپنے آپ سے غافل ہیں اور اپنے ہی وطن میں ذلت کی زندگی بسر کر رہے ہیں ۔ ایک مدت سے کافروں کے غلام ہیں اور اس غلامی کی وجہ سے ان کا جوش ٹھنڈا پڑ گیا ہے ، حالانکہ یہ قوم ہمیشہ سے ایسی ذلیل نہ تھی ۔ کبھی فوجوں کے منہ پھیرنے والی اور حکومت چلانے والی تھی ۔ مجھے یہ بتایا جائے کہ اس ذلت کا سبب کیا ہے ؟ کیا وجہ ہے کہ صدیوں سے اس ملک میں کوئی شہاب الدین پیدا نہیں ہوا جس نے بہت سے ملک فتح کیے تھے ۔''

شاہِ ہمدان نے جواب دیا : ''اے اقبال ! میں تجھے ایک باریک نکتہ سمجھاتا ہوں ، پوری توجہ سے سن ؛ اگر مسلمان دنیا میں دوبارہ عزت حاصل کرنا

چاہتے ہیں تو انھیں اس حقیقت کو ذہن میں رکھنا چاہیے کہ انسان دو چیزوں سے مل کر بنا ہے؛ ایک روح، دوسرے بدن۔ تن سراسر مٹی ہے اور جان ایک قیمتی جوہر۔ اس لیے جان کی حفاظت کے لیے جسم کو قربان کرنا زندہ رہنے کی پہلی شرط ہے۔ اگر تو جسم کے کسی حصے کو جسم سے جدا کر دے تو وہ تیرے ہاتھ سے جاتا رہے گا یعنی ضائع ہو جائے گا۔ لیکن اگر تو اپنی جان کو اپنے سے جدا کر دے تو وہ تجھے پھر حاصل ہو جائے گی۔''

''ہر انسان جسم کا قیدی ہے لیکن جو شخص اپنے آپ سے آگاہ ہو جاتا ہے وہ جسم کی قید سے آزاد ہو جاتا ہے۔ اور پھر یہ جان، جس کو بچانے کے لیے وہ پناہ ڈھونڈتا ہے، اس کی نگاہ میں ہوا سے بھی سستی ہو جاتی ہے، اور وہ نہایت اطمینان کے ساتھ کفن سر سے باندھ کر میدان جنگ میں کود پڑتا ہے اور ہمیشہ کی زندگی حاصل کر لیتا ہے۔''

''اے اقبال! یاد رکھ کہ اگر تو اپنی جان قربان کر دے تو تیری جان ہمیشہ کے لیے تیری ہو جائے گی اور اگر تو موت کے ڈر سے گھر میں چھپ کر بیٹھ رہے گا تو غور سے سن لے کہ تیری جان تیرے پاس تھوڑے عرصے کی مہمان ہے، آخر ایک دن مرنا ہے۔''

اک موت کا بھی دن ہے دو دن کی زندگی میں

''جو لوگ خدا کی راہ میں جان دینے سے جی چراتے ہیں، ان سے پوچھ کہ کیا تم اسی طرح ہمیشہ زندہ رہ سکو گے؟ کیا تم موت کو کسی طرح ٹال سکتے ہو؟ جو شخص جان دیتا ہے، وہ دراصل اسے واپس لیتا ہے اور ہمیشہ کے لیے زندہ ہو جاتا ہے۔ اور جو اپنی جان نہیں دیتا وہ اسے ضائع کرتا ہے اور فنا ہو جاتا ہے۔''

اس کے بعد اقبال بھرتری ہری، نادر شاہ، احمد شاہ ابدالی اور سلطان ٹیپو شہید سے ایک ایک کر کے ملتا ہے اور اس جوش و خروش کا نظارہ کرتا ہے جو ان کے سینوں کو گرمائے ہوئے تھا۔

یہاں سے شاعر لوٹنے کی ٹھہراتا ہے کہ غیب سے کچھ آوازیں آتی ہیں اور آخر میں نور کی شعاعیں کچھ اس طرح ہر طرف ابھرتی ہیں کہ شاعر نور کے سیلاب میں ڈوب کر گم ہو جاتا ہے اور اس طرح یہ دلچسپ روحانی سفر ختم ہو جاتا ہے۔

تحریک کشمیر :

اقبال نے ہندوستان اور اس کے مختلف خطوں کی تعریف میں بہت سی نظمیں کہی ہیں ۔ ایک نظم میں یہ دعویٰ کیا ہے کہ ہندوستان کو آزادی کی دعوت سب سے پہلے کشمیریوں نے دی :

ہند را ایں ذوق آزادی کہ داد
صید را سودائے صیادی کہ داد

ایں برہمن زادگان زندہ دل
لالۂ احمر ز روئے شان خجل

تیز بین و پختہ کار و سخت کوش
از نگاہ آں فرنگ اندر خروش

اصل شان از خاک دامنگیر ماست
مطلع ایں اختراں کشمیر ماست

اقبال خود نومسلم کشمیری برہمن تھے ۔ پنڈت موتی لعل اور جواہر لعل نہرو بھی کشمیری برہمن ہیں ۔ ان کے ہوتے ہوئے اس دعوے کی صداقت میں کیسے شبہ کیا جا سکتا ہے ؟

۱۹۳۱ء کی تحریک حریت کشمیر کے دنوں میں اقبال کشمیر کے حالات کا بڑے غور سے مطالعہ کیا کرتے اور کشمیری مسلمانوں کے سب سے بڑے ہمدرد تھے ۔ فرماتے تھے کہ یہ جو کچھ ہو رہا ہے ، توقع کے خلاف نہیں ۔ ممکن ہے کبھی اس سے بھی زیادہ انقلاب کشمیر میں آئے [۱] ۔ چنانچہ ایسا ہی ہوا ۔

ریاستی نظم و نسق کی خرابی اور مسلمانوں کی زبوں حالی کے باعث کشمیر میں پہلے ہی سے بے چینی موجود تھی ۔ لیکن ایکا ایک دو ایسے واقعات پیش آ گئے جن سے مسلمان بھڑک اٹھے ۔ ایک واقعہ تو یہ تھا کہ مسلمان ایک جگہ نماز کے لیے جمع تھے اور امام خطبہ پڑھنے والا تھا کہ ایک ہندو سب انسپکٹر پولیس نے امام کو خطبہ پڑھنے سے روک دیا ۔

۱- تاریخ اقوام کشمیر ، جلد دوم ، صفحہ ۲۳۲ ۔

دوسرا واقعہ یہ پیش آیا کہ جموں سنٹرل جیل میں ایک ہندو کانسٹیبل نے قرآن مجید کی بے حرمتی کی ۔ اس پر ایک شخص نے اشتعال انگیز تقریر کی ۔ پولیس نے اسے گرفتار کر لیا ۔ ۳۱ جولائی ۱۹۳۱ع کو مقدمہ عدالت میں پیش تھا کہ وہاں بھی مسلمان کثیر تعداد میں جمع ہو گئے ۔ اس ہجوم کو منتشر کرنے کے لیے پولیس نے گولی چلائی جس سے دس بارہ اشخاص شہید ہوگئے ۔ اس کے بعد کشمیر کے مختلف مقامات پر مسلمانوں نے مظاہرے کیے اور پولیس نے انھیں سختی سے دبا دیا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان مظاہروں نے فرقہ وارانہ فسادات کی صورت اختیار کر لی ۔ جب حالات حکومتِ کشمیر کے قابو سے باہر ہو گئے تو اس نے برطانوی فوج کی مدد طلب کی[1] ۔

اب کشمیر میں تشدد اور سخت گیری کا دور دورہ شروع ہوا اور مسلمانوں کو پکڑ پکڑ کر جیلوں میں ٹھونسا جانے لگا ۔ ان کی تعلیمی حالت پہلے ہی پست تھی ، افلاس و جہالت نے برا حال کر رکھا تھا ، سرکاری ملازمتوں کے دروازے ان پر بند تھے ، مذہبی آزادی نام کو نہ تھی ، پریس اور پلیٹ فارم پر پابندیاں عائد تھیں ، کئی عبادت گاہیں حکومت کے قبضے میں تھیں ، غرض ہر طرح ان پر عرصۂ حیات تنگ تھا ۔ ایسے ناگفتہ بہ حالات میں ریاست کے اندر کشمیر مسلم کانفرنس کا قیام عمل میں آیا جس نے مسلمانوں میں سیاسی شعور اور بیداری کا احساس پیدا کیا ، لیکن حکومت نے اس پر بھی پابندیاں لگا دیں ۔

کشمیریوں کی اس بے بسی اور بے چارگی سے پنجاب کے مسلمان متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے ۔ چنانچہ ایک طرف تو مجلس احرار نے کشمیر کے ان مظالم کے خلاف عملی مظاہرے کیے اور ہزاروں کی تعداد میں جتھے بھیج بھیج کر کشمیر کی جیلیں بھردیں ، دوسری طرف کشمیر کمیٹی نے اہل کشمیر کی ہمدردی میں ایک دستوری اور پُر امن تحریک چلائی اور آئینی ذرائع سے ان کو جائز انسانی حقوق دلانے کی کوشش کی ۔ اقبال کشمیر کمیٹی کے ایک سرگرم رکن تھے ۔ بلکہ جب میرزا بشیر الدین محمود (امیر جماعت احمدیہ ، قادیان) نے آل انڈیا کشمیر

۱۔ ''بریف نوٹ آن ایڈمنسٹریشن آف جموں و کشمیر'' بابت ۱۹۳۱ع بحوالہ 'اقبال کا سیاسی کارنامہ' ص ۱۷۸ ۔

کمیٹی کی صدارت ترک کر دی تو اقبال ہی ان کی جگہ اس کمیٹی کے صدر چُنے گئے۔

کشمیر کمیٹی نے پہلا کام یہ کیا کہ جو مسلمان کشمیر کی جیلوں میں قید و بند کی مصیبتیں جھیل رہے تھے، ان کو ہر ممکن قانونی امداد بہم پہنچائی۔ اس سلسلے میں اقبال نے اپنے ذاتی اثر و رسوخ سے بعض نامور وکلا کو کشمیر روانہ کیا۔ پٹنے کے مولوی نعیم الحق محض اقبال سے تعلقِ خاطر کے باعث کشمیریوں کی مدد کو پہنچ گئے، لاہور سے بھی بعض وکیل گئے جنھوں نے مقدمات کی پیروی کی، لیکن حکومت کشمیر نے بعض مسلم وکلا کو حدود ریاست سے خارج کر دیا اور بعض کے داخلے پر امتناع عائد کر کے مسلمان سیاسی قیدیوں کو حقوقِ مدافعت اور انصاف سے محروم کر دیا۔

اقبال ہی کی مساعی سے حکومت کشمیر نے گلانسی کمیشن مقرر کیا جس نے تحقیقات کے بعد اپنی رپورٹ میں سفارش کی کہ کشمیر میں مکمل مذہبی آزادی ہو، مذہبی عبادت گاہوں سے سرکاری قبضہ ہٹا کر انھیں عوام کے سپرد کیا جائے، تعلیم کی اشاعت عام کی جائے، ابتدائی مدارس زیادہ کھولے جائیں، مسلم اساتذہ کی تعداد بڑھائی جائے، ایک خاص عہدہ دار مسلمانوں کی تعلیم کے انتظام کے لیے مقرر کیا جائے، تمام ملازمتوں کی باقاعدہ تشہیر ہو اور ہر فرقے کے لوگوں کو اس کے تناسب سے حصہ دیا جائے[1]۔

اُن دنوں اقبال آل انڈیا مسلم کانفرنس کے بھی صدر تھے۔ آپ نے کشمیر کے مسئلے کو مسلم کانفرنس کے پلیٹ فارم سے بھی پیش کیا اور اپنے خطبۂ صدارت میں فرمایا:

''جہاں تک کشمیر کا تعلق ہے، میرے لیے یہ ضروری نہیں کہ اس ملک میں جو واقعات ابھی حال ہی میں رونما ہوئے ہیں، اُن کا تاریخی پس منظر بیان کروں۔ ایسے لوگوں کی بظاہر یکایک بیداری، جن کی خودی کا شعلہ تقریباً بجھ چکا تھا، اُن تمام اشخاص کے لیے جنھیں موجودہ ایشیائی عوام کی اندرونی کشمکش کے متعلق بصیرت حاصل ہے، ایک مژدۂ جاں فزا ہونا چاہیے۔ کشمیر کے عوام کے مقاصد بالکل

۱- خلاصہ رپورٹ گلانسی کمیشن، ص ۵۱۔

درست ہیں اور مجھے اس معاملے میں کوئی شک نہیں کہ اس ذہین اور ہوشیار قوم میں اپنی شخصیت کے احساس کا احیا نہ صرف ریاست کی تقویت کا باعث ہوگا بلکہ پورے ہندوستان کے عوام کے لیے ایک ذریعۂ قوت بنے گا۔''

''تمام دنیا میں عوام کے اندر جو احساسِ خود آگاہی پیدا ہوگیا ہے، وہ اپنے آپ کو تیار کروانا چاہتا ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ اس نظم و نسق میں، جو ان پر حکمرانی کر رہا ہے، حصہ دیا جائے۔ سیاسی تربیت غیر ترقی یافتہ عوام کے لیے مناسب ہے۔ لیکن جب عوام کا بدلا ہوا نقطۂ نظر نظم و نسق میں انقلاب آفریں اصلاح کا طالب ہو تو نظم و نسق کا مفاد یہ ہے کہ اس سے انکار نہ کیا جائے۔ کشمیر کے خاص حالات کے باعث دیگر امور کے علاوہ اس ملک کے عوام ایک قسم کی عوامی مجلسِ مقننہ کا مطالبہ کر رہے ہیں۔ ہمیں توقع ہے کہ ریاست کے والی اور حکومتِ ہند دونوں عوام کے اس مطالبے پر مناسب غور کریں گے۔ مجھے اس میں شبہ نہیں کہ نئے وزیر اعظم[1] اپنی برطانوی نظم و نسق کی ماہرانہ خصوصیات کے ساتھ معاملات کی تہ تک پہنچ جائیں گے اور خوش مزاج لیکن روندے ہوئے عوام —— ایسے عوام جنھوں نے قدیم ہندوستان کو بعض بہترین دماغ عطا کیے تھے اور بعد میں مغل ثقافت کو حقیقی دلکشی بخشی تھی —— کی کارفرمائی کے لیے کوئی نہ کوئی دائرۂ عمل متعین کر دیں گے۔ ہو سکتا ہے کہ ہمارے ملک کی طرح کشمیر میں بھی دستوری اصلاحات کی راہ میں دشواریاں ہوں، لیکن دیرپا امن اور نظم و ضبط کا تقاضا ہے کہ ان دشواریوں پر جلد از جلد قابو پا لیا جائے۔ اگر موجودہ بحران کے مضمرات کو پوری طرح نہیں سمجھا گیا اور اس کے اسباب کا ان گوشوں میں پتا چلانے کی کوشش کی گئی جہاں وہ نہیں پائے جاتے، تو مجھے ڈر ہے کہ حکومتِ کشمیر اپنے مسئلے کو اور زیادہ پیچیدہ بنا لے گی[1]۔''

۱- کرنل کالون۔

گلانسی کمیشن کی رپورٹ کی بنا پر حکومت کشمیر نے ایک اعلامیہ کے ذریعے کشمیر میں مکمل مذہبی آزادی کا اعلان کیا اور جن جن مساجد پر سرکاری قبضہ تھا ان کو واگذار کیا ۔ اذان میں مداخلت کو جرم قرار دیا اور گلانسی کمیشن کی دیگر سفارشات کو رو بہ عمل لانے کا وعدہ کیا ۔

اس سلسلے میں حضرت علامہ کے بہت سے بیانات اُس وقت کے اخباروں میں نظر آتے ہیں جن میں سے چند ایک کتاب 'حرف اقبال' میں محفوظ کر دیے گئے ہیں ۔ ۷ جون ۱۹۳۳ع کے ایک بیان میں مسلمانانِ کشمیر کو مشورہ دیا گیا ہے کہ ''وہ ان تحریکوں سے خبردار رہیں جو ان کے خلاف کام کر رہی ہیں اور اپنے درمیان اتفاق اور اتحاد پیدا کریں ، کیونکہ جب تک کشمیر کو ایک سیاسی خیال پر متفقہ حمایت حاصل نہ ہوگی ، ریاست کے لوگوں کے مفاد کی ترقی کے لیے لیڈروں کی کوئی کوشش کامیاب نہیں ہو سکتی[۲] ۔''

اس کے بعد کچھ ایسا پیچ پڑا کہ کشمیر کمیٹی کے قادیانی ارکان نے میرزا بشیر الدین محمود کے استعفا کے بعد کشمیر کے معاملات میں دلچسپی لینا کم کر دی اور کشمیر کمیٹی کا کام سست پڑ گیا ۔ کیونکہ قادیانی کشمیر کمیٹی سے زیادہ اپنے امیر کے وفادار تھے اور امیر کے مشورے اور حکم کے بغیر کوئی کام سرانجام دینا نہ چاہتے تھے ۔ ان حالات میں اقبال نے اس کمیٹی سے استعفا دے دیا اور ۲۰ جون ۱۹۳۳ع کو ایک بیان میں فرمایا :

''کشمیر کمیٹی میں میری صدارت محض عارضی تھی ۔ یاد رہے کہ کمیٹی کی تشکیل کشمیر میں غیرمتوقع واقعات کے اچانک رونما ہونے پر صورت حال کا مقابلہ کرنے کے لیے ہوئی تھی اور اُس وقت یہ خیال تھا کہ اس قسم کی کمیٹی کی ضرورت بہت جلد ختم ہو جائے گی ۔ اس لیے کمیٹی کا کوئی نظام مرتب نہیں کیا گیا تھا اور صدر کو آمرانہ اختیارات دے دیے گئے تھے ۔''

''یہ خیال کہ کشمیر کمیٹی کی ایک مستقل ادارے کی حیثیت سے ضرورت نہ ہوگی ، ریاست میں پیدا ہونے والے واقعات نے غلط ثابت کر دیا ۔

۱۔ اسپیچز اینڈ اسٹیٹمنٹس آف اقبال ، ص ۵۰—۵۲ ۔

۲۔ حرف اقبال ، ص ۲۱۹—۲۲۰ ۔

بہت سے ممبروں نے اس لیے سوچا کہ کمیٹی کا ایک باقاعدہ نظام ہونا چاہیے اور عہدہ داروں کا نیا انتخاب عمل میں آنا چاہیے ۔ کمیٹی کے ارکان اور اس کے طریق کار کے متعلق کچھ لوگوں کے اختلافات نے ، جس کے اسباب کا یہاں ذکر کرنا مناسب نہ ہوگا ، اس خیال کی مزید تائید کی ۔ چنانچہ کمیٹی کا ایک اجلاس طلب کیا گیا جس میں کمیٹی کے صدر نے اپنا استعفا پیش کیا اور وہ منظور ہوگیا ۔''

''پچھلے ہفتے کے آخری دنوں میں کمیٹی کا ایک اور اجلاس ہوا ۔ اس میں ممبران کے سامنے نظام کا مسودہ پیش کیا گیا جس کی غرض و غایت یہ تھی کہ کمیٹی کی حیثیت ایک نمائندہ جماعت کی سی ہو ۔ لیکن کچھ ممبروں نے اس سے اختلاف ظاہر کیا ۔ بعد کے بحث مباحثہ اور گفتگو سے مجھے یہ پتا چلا کہ یہ لوگ در اصل کمیٹی کو دو ایسے حصوں میں تقسیم کرنا چاہتے ہیں جن میں اتحاد صرف برائے نام ہی ہوگا ۔ چنانچہ میں نے اپنا استعفا پیش کرنے سے پہلے ممبران کو اپنی رائے سے اچھی طرح آگاہ کر دیا تھا ۔

''بد قسمتی سے کمیٹی میں کچھ ایسے لوگ بھی ہیں جو اپنے مذہبی فرقے کے امیر کے سوا کسی دوسرے کا اتباع کرنا سرے سے گناہ سمجھتے ہیں ۔ میں کسی صاحب پر انگشت نمائی نہیں کرنا چاہتا ۔ ہر شخص کو حق حاصل ہے کہ وہ اپنے دل و دماغ سے کام لے اور جو راستہ پسند ہو اسے اختیار کرے ۔ حقیقت میں مجھے ایسے شخص سے ہمدردی ہے جو کسی روحانی سہارے کی ضرورت محسوس کرتے ہوئے کسی مقبرے کا مجاور یا کسی زندہ نام نہاد پیر کا مرید بن جائے ۔ ان حالات کے پیش نظر مجھے اس امر کا یقین ہے کہ کمیٹی میں اب ہم آہنگی کے ساتھ کام نہیں ہو سکتا اور ہم سب کا مفاد اسی میں ہے کہ موجودہ کشمیر کمیٹی کو ختم کر دیا جائے ۔''

''ساتھ ہی ساتھ اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ مسلمانان کشمیر کی راہنمائی اور مدد کے لیے برطانوی ہند میں ایک کشمیر کمیٹی ضرور ہونی چاہیے ، اس لیے اگر برطانوی ہند کے مسلمان اپنے کشمیری بھائیوں کی

مدد کرنا چاہتے ہیں تو وہ مجاز ہیں کہ ایک کھلے عام اجلاس میں نئی کشمیر کمیٹی کی تشکیل کر لیں ۔ موجودہ حالات کے پیش نظر مجھے صرف یہی ایک راستہ دکھائی دیتا ہے ۔"

کشمیر کمیٹی کی تحلیل کے بعد بھی اس مسئلے سے اقبال کی دلچسپی اور ہمدردی میں فرق نہ آیا ۔ چنانچہ ۳۰ جون ۱۹۳۳ء کو آپ نے مسلمانانِ ہند سے مخلصانہ اپیل کرتے ہوئے فرمایا :

"گذشتہ چند سال سے مسلمانان خطہ جن مصائب و مشکلات میں مبتلا ہیں ان کے تذکرے کی چنداں ضرورت نہیں ، اس لیے کہ یہ وہ مصائب اور مشکلات ہیں جن کا چرچا نہ صرف آپ کے ہر شہر ، ہر گاؤں اور ہر گھر میں ابتدا ہی سے رہا ہے اور اب تک موجود ہے بلکہ ان کا قومی احساس اکثر مواقع پر افرادِ قوم کے سوتے ہوئے ملی جذبات کو بیدار کر کے انہیں اخوتِ اسلامیہ کے بھولے ہوئے سبق از سر نو یاد دلانے اور ملتِ مرحوم کے فعالی عناصر بنانے کا موجب بن چکا ہے ۔ موجودہ زمانے میں ہندوستان کے اندر تحریکِ خلافت کے بعد تحریکِ کشمیر ہی ایک ایسی تحریک ہے جس سے خالص اسلامی جذبات کو عملی تشکیل کا موقع ملا اور اس نے قوم کے تنِ مردہ میں حیاتِ تازہ کی لہر ایک دفعہ پھر دوڑا دی ۔"

"جن قومی جماعتوں نے اہل خطہ کے ساتھ ہمدردی میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا ہے ، آپ کو تسلیم ہوگا کہ آل انڈیا کشمیر کمیٹی کا نام ان کی صف اول میں ہے ۔ مقصد ایک ہو تو مختلف جماعتوں اور اداروں کے عملی طریق ہائے کار کے اختلافات بجائے ضرر رساں ہونے کے بسا اوقات بے حد مفید ثابت ہوتے ہیں اور حصول مقصد کی سچی دھن میں انہیں جس قدر نظر انداز کیا جائے اسی قدر بہتر ہے ۔"

"آل انڈیا کشمیر کمیٹی نے اپنے مخصوص طریق کار کے مطابق نہ صرف اہل خطہ کے حالات و جذبات کی ایسی ترجمانی کی ہے کہ خود اہل خطہ بہ حالات موجودہ ویسی نہ کر سکتے ، بلکہ کمیٹی نے کئی قسم کی گتھیوں کو سلجھانے ، مصیبت زدوں کو مالی امداد بہم پہنچانے اور

فسادات کے مقدمات کو اپنے ہاتھ میں لے کر ان کی پیروی کرنے میں نہایت قابل قدر خدمات انجام دی ہیں اور اب تک دے رہی ہے ۔''

''ابتداے کار سے کمیٹی نے حکومت ہند ، برطانیہ اور برطانوی قوم پر اس حقیقت کو ظاہر کرنے میں کوئی کسر نہیں اٹھا رکھی کہ کشمیر کا مسئلہ تمام مسلمانانِ ہندوستان کی سیاسی حیات و موت کا مسئلہ ہے ۔ اہلِ کشمیر سے ناروا سلوک ، ان کی جائز اور دیرینہ شکایات سے بے اعتنائی اور ان کے سیاسی حقوق کا تسلیم نہ کرنا ، مسلمانان ہند کے حقوق کو تسلیم کرنے سے انکار ہے ۔ حق بات بھی یہی ہے ۔ اہل خطہ ملتِ اسلامیہ کا جزولاینفک ہیں کہ ان کی تقدیر کو اپنی تقدیر نہ سمجھنا تمام ملت کو تباہی و بربادی کے حوالے کر دینا ہے ۔ اگر مسلمانوں کو ہندوستان میں ایک مضبوط و مستحکم قوم بننا ہے تو دو نکتوں کو ہر وقت ذہن میں رکھنا ہوگا ؛ اول یہ کہ شمال مغربی سرحدی صوبے کو مستثنیٰ کرتے ہوئے حدود ہندوستان کے اندر جغرافیائی اعتبار سے کشمیر ہی وہ حصہ ہے جو مذہب اور کلچر کی حیثیت سے خالصتاً اسلامی ہے ، اور ایسا اسلامی کہ اسلام نے وہاں خدا نخواستہ جبر و اکراہ سے گھر پیدا نہیں کیا بلکہ یہ بارور پودا حضرت شاہ ہمدان جیسے نیک و کامل بزرگان دین کے پاک ہاتھوں سے لگایا ہوا ہے اور انھی کی مساعیِ تبلیغِ دین کا نتیجہ ہے جنھوں نے گھر بار اور وطن محض اس لیے ترک کیے کہ رسول اللہؐ کے لائے ہوئے پیغام سے ان دیار و ممالک کے بسنے والوں کو بہرہ ور کریں اور الحمدللہ کہ وہ بدرجہٗ اتم کامیاب ہوئے ۔ دوسری بات ، جسے مسلمانانِ ہند کبھی نظر انداز نہیں کر سکتے ، یہ ہے کہ ان کی تمام قوم میں سب سے بڑھ کر اگر صناعی و ہنر مندی اور تجارت کو بخوبی پھیلانے کے جوہر نمایاں طور پر کسی طبقے میں موجود ہیں تو وہ یہ اہل خطہ کا گروہ ہے ۔ افسوس ہے کہ اہل کشمیر کی زبوں حالی انھیں اپنی قوم کا مفید عنصر بننے کے راستے میں مانع آ رہی ہے ، بلکہ اقوام عالم کی اس نوع کی ترقی ان کی خدمات سے محروم ہے ۔ ورنہ اگر ان کی زندگی بھی زندہ قوموں کی زندگی ہو تو ان کی صناعی و ہنر مندی کے طبعی جوہر ہندوستان کی اقتصادی حالت کو بدل دینے میں

ممد ثابت ہوں۔"

"بہر حال اہلِ خطہ 'قومیتِ اسلامیہ ہند' کے جسم کا بہترین حصہ ہیں اور اگر وہ حصہ درد و مصیبت میں مبتلا ہے تو ہو نہیں سکتا کہ باقی افرادِ ملت فراغت کی نیند سوئیں۔"

"آل انڈیا کشمیر کمیٹی کی جن مساعی کا تذکرہ ہوا ان میں ہر ایک اہم ہے اور ہر ایک کی تکمیل ابھی بیسیوں عملی تدابیر کی محتاج ہے۔ لیکن تمام بھائیوں پر واضح رہنا چاہیے کہ فسادات کے ماخوذین کی کہانی بے حد درد ناک ہے۔ ان کے مقدمے ابھی تک چلے جا رہے ہیں اور ان کی مصیبتوں کا سلسلہ ایک حد تک لامتناہی ہو رہا ہے۔ ہرچند ریاست کو اس امر پر آمادہ کیا جا رہا ہے کہ وہ مقدمات واپس لے کر ان مصیبت زدوں کو آلام سے نجات حاصل ہونے دے لیکن ظاہر ہے کہ یہ قصے کچھ طولانی سے ہیں۔ ریاست کے اندر پھر سے ایک ہیجان پیدا ہوگیا ہے۔ نہ معلوم یہ ہیجان اب کون سی راہ اختیار کرتا ہے۔ یہ ایک نیا مرحلہ آ گیا ہے اور اس کے لیے نئی قربانیوں کی ضرورت ہوگی۔ جو لوگ گزشتہ انقلاب سے ماخوذ ہیں اور ان پر مقدمات چل رہے ہیں ان کی طرف بھی توجہ میں ہرگز کوئی کمی نہیں آنی چاہیے۔ اب تک ان مقدمات کی پیروی خوش اسلوبی سے ہوئی ہے۔ لیکن قوم کو اس حقیقت سے بے خبر نہیں رہنا چاہیے کہ کشمیر کمیٹی کے پاس جو روپیہ فراہم شدہ تھا وہ خرچ ہو چکا ہے اور جب تک قوم روپے سے اعانت پر کمربستہ نہ ہوگی، نہ تو نئی پیدا شدہ صورت حالات میں کوئی اہم کام سرانجام پاسکے گا اور نہ ان سینکڑوں ماخوذین کو قانونی امداد بہم پہنچانے کا کوئی ذریعہ ہو گا۔ اس لیے تمام گزشتہ حالات اور موجودہ حالات کے آئندہ امکانات کو مدنظر رکھتے ہوئے ہم ملت اسلامیہ ہند سے نہایت مخلصانہ پُر زور اپیل کرتے ہیں کہ وہ حالات کی نزاکت کا صحیح اندازہ کرتے ہوئے اپنی پچھلی قربانیوں میں مزید اضافے کے لیے کمربستہ ہو جائیں، اور جو اعانت وہ پہلے کر چکے ہیں اس کا عملی نتیجہ بھی اسی وقت نیک ثابت ہو گا جب ان موجودہ مراحل پر پھر وہ اسلامی ایثار کا ثبوت دیں۔ یہ افراد کی امداد نہیں بلکہ اُمت رسولؐ کی امداد

ہے ۔ اس اپیل کا اختتام حضور پر نور صلعم کی اس حدیث پر کرتا ہوں :
''ان اللہ متخلص ھذالدین نفساً و لایصلح لدینکم الاالسخا و حسن الخلق ، الا فزینّنو دینکم بھا'' (خدا نے دین اسلام کو اپنے لیے مخصوص کیا ہے اور دین کی درستی سخاوت اور حسنِ اخلاق سے ہے ۔ مسلمانو ! اپنے دین کو ان ہر دو اوصاف سے آراستہ کرو) ۔''

اقبال کے دل میں کشمیر کی اتنی محبت کیوں تھی ؟

اقبال نے اپنے اُردو اور فارسی کلام میں جہاں کہیں کشمیر کا ذکر کیا ہے ، محبت اور دل سوزی سے کیا ہے ۔ 'پیام مشرق' کی چند نظمیں پیش کی جا چکی ہیں ۔ 'جاوید نامہ' کے کئی اشعار بھی دیدنی و شنیدنی ہیں ۔ آپ کی آخری کتاب 'ارمغان حجاز' میں ''مُلا زادہ ضیغم لولابی کا بیاض'' ایک خاص عنوان ہے جس کے ماتحت کشمیریوں کی حالتِ زار بیان کر کے ان کو خودی و خود شناسی کی تعلیم دی گئی ہے ۔

اب دیکھنا یہ ہے کہ آخر کیا وجہ تھی کہ ایک ایسا عظیم المرتبت اور عالمگیر شہرت رکھنے والا شاعر اور فلسفی ، جس کی تعلیم وطنیت اور ذات پات کی تقسیم سے بالاتر تھی ، ایک محدود خطے کے مسلمانوں کی زبوں حالی اور مظلومیت کی داستانیں سن کر تڑپ اُٹھتا اور کہتا تھا :

توڑ اُس دست جفاکیش کو یا رب جس نے
روحِ آزادیِ کشمیر کو پامال کیا

سرما کی ہواؤں میں ہے عریاں بدن اس
دیتا ہے ہنر جس کا امیروں کو دو شالہ

نصیبِ خطہ ہو یا رب وہ بندۂ درویش
کہ جس کے فقر میں انداز ہو کلیمانہ

پھر ان کو عمل کے لیے اس طرح ابھارتا تھا :

نکل کر خانقاہی سے ادا کر رسمِ شبیری
کہ فقرِ خانقاہی ہے فقط اندوہِ دلگیری

ترے دین و ادب سے آ رہی ہے بوئے رہبانی
یہی ہے مرنے والی امتوں کا عالم پیری
شیاطین ملوکیت کی آنکھوں میں ہے وہ جادو
کہ خود نخچیر کے دل میں ہو پیدا ذوق نخچیری
چہ بے پروا گذشتند از نوائے صبح گاہ من
چہ برد آں شور و مستی از سیہ چشمان کشمیری

اور پھر یہ کہ:

سمجھا لہو کی بوند اگر تو اسے تو خیر
دل آدمی کا ہے فقط اک جذبۂ بلند
گردش مہ و ستارہ کی ہے ناگوار اسے
دل آپ اپنے شام و سحر کا ہے نقشبند
جس خاک کے ضمیر میں ہے آتش چنار
ممکن نہیں کہ سرد ہو وہ خاک ارجمند

یہ بات تو یقیناً ہر شخص تسلیم کرے گا کہ اقبال کے ذہن کا حقیقی اور پختہ رنگ وہی تھا جو آخری زمانے میں نظر آتا ہے، یعنی وہ جغرافیائی حدود اور قومی و نسلی بتوں کو توڑ کر ایک عالمگیر انسانی برادری قائم کرنا چاہتے تھے۔ اس سے پہلے وہ جو کچھ کہتے تھے اس کی حیثیت محض تجربے کی سی تھی۔ ان تجربات و نظریات میں بعض تو ایسے ہیں جنھیں انھوں نے اپنے بلند معیار کے مطابق پایا اور آخر تک نباہا اور اکثر ایسے ہیں جنھیں پست یا وقتی سمجھ کر چھوڑ دیا۔ لیکن کشمیر اور اہل کشمیر سے محبت و ہمدردی کا معاملہ کسی پہلو سے بھی نظر انداز کرنے کے قابل نہ تھا۔ وہ خود کشمیری الاصل تھے، کشمیر ان کے آباو اجداد کا وطن تھا، کشمیر کی محبت وطن کے لحاظ سے بھی اور وہاں کے باشندوں کی تباہی و پامالی کے لحاظ سے بھی ان کی رگ رگ میں سمائی ہوئی تھی:

کشمیر کا چمن جو مجھے دلپذیر ہے
اس باغ جاں فزا کا یہ بلبل اسیر ہے

اسی بنا پر ان کے ساتھ ہمدردی کا اظہار کرتے اور ان کے حقوق و مطالبات منوانے کے لیے اپنے معجز نما کلام کا کچھ حصہ وقف رکھتے تھے۔ بلکہ بعض اوقات یہ کہنے پر مجبور ہو جاتے کہ ظالموں سے باز پرس کرنے والی ہستی

فوراً اپنی گرفت مضبوط کیوں نہیں کرتی اور بد اعمالیوں کی سزا دینے والے دن (قیامت) کے لمحے نزدیک کیوں نہیں آ جاتے ؟ وہ حیران ہو کر کہتے تھے :

آج وہ کشمیر ہے محکوم و مجبور و فقیر
کل جسے اہلِ نظر کہتے تھے ایرانِ صغیر
سینۂ افلاک سے اٹھتی ہے آہِ درد ناک
مردِ حق ہوتا ہے جب مرعوبِ سلطان و امیر
کہہ رہا ہے داستان بے دردیِ ایام کی
کوہ کے دامن میں وہ غم خانۂ دہقانِ پیر
آہ یہ قومِ نجیب و چرب دست و تر دماغ
ہے کہاں روزِ مکافات اے خدائے دیر گیر !

دراصل وطن سے محبت انسان کا ایک فطری جذبہ ہے ۔ پھر اقبال جیسے بلند رتبہ انسان ، جس کے دل میں عالمگیر تڑپ تھی ، اس جذبے سے کیوں کر خالی رہ سکتا تھا ۔ ان کے کلام میں متعدد جگہ ہندوستان کا ذکر بانداز دل سوزی و محبت آیا ہے ۔ ہندوستان کا ہمالہ ، اس کی گنگا ، اس کی سرسبزی و شادابی ، اس کی حسین فضا ، اس کے آسمان اور اس کی زمین سے انھیں الفت ہے ۔ ایک مقام پر تو وہ یہاں تک کہہ دیتے ہیں :

خاک وطن کا مجھ کو ہر ذرہ دیوتا ہے

وہ اپنے آبائی وطن کشمیر ، وطنِ ثانی سیالکوٹ اور وطنِ اقامت لاہور سے بھی والہانہ محبت رکھتے تھے ۔ ہندوستان کی غلامانہ پامالی پر ان کے دردناک نالے ہر گوشِ شنوا نے سنے ہوں گے :

رلاتا ہے ترا نظارہ اے ہندوستاں مجھ کو
کہ عبرت خیز ہے تیرا فسانہ سب فسانوں میں
نشان برگ گل تک بھی نہ چھوڑ اس باغ میں گلچیں
تری قسمت سے رزم آرائیاں ہیں باغبانوں میں
وطن کی فکر کر ناداں ، مصیبت آنے والی ہے
تری بربادیوں کے مشورے ہیں آسمانوں میں
نہ سمجھو گے تو مٹ جاؤ گے اے ہندوستاں والو
تمھاری داستاں تک بھی نہ ہوگی داستانوں میں

ایک درد آشنا انسان ، جو ساری دنیا کو آزاد دیکھنے کا متمنی ہو ، جو غلامی کو عذاب زندگی خیال کرتا اور کسی قوم کے لیے بھی اسے پسند نہ کرتا ہو ، جو مزدوروں کا غمخوار نقیب ، آقائی و سرمایہ داری کا کھلم کھلا مخالف ، غلام قوموں کو آزادی حاصل کرنے پر ابھارنے والا ہو ، اس کے متعلق یہ خیال کرنا ہی بے انصافی ہے کہ وہ اپنے ملک و وطن سے محبت نہیں کرتا تھا جسے صدیوں کی غلامی نے پامال اور سرمایہ داری نے بدحال کر رکھا تھا۔ ہاں یہ سچ ہے کہ وہ مروجہ سیاسی وطن پرستی کا سخت دشمن تھا کیونکہ وہ دیکھ رہا تھا کہ دنیا میں تمام خون ریزیاں وطنی حدود اور رنگ و نسل کے امتیازات کی بنا پر ہو رہی ہیں۔ ہر قوم اپنے سوا دوسری تمام اقوام کو زیر اور اپنا غلام بنانے کی جد و جہد میں مبتلا ہے ، ہر حکومت اپنے ملکی حدود کی توسیع کے لیے کفن بردوش نظر آتی ہے۔ نظام سرمایہ داری آمریت اور جمہوریت کے لباس میں کمزور قوموں اور بے بس مزدور جماعتوں کو کچل رہا ہے اور اس درندگی اور لوٹ کھسوٹ کا نام حب الوطنی پڑ گیا ہے۔ ظاہر ہے کہ ایسی وطنیت و قومیت کے سائے میں مذہب ، اخلاق ، شرافت اور نیکی کی کوئی قدر بھی سلامت نہیں رہ سکتی۔ اقبال ایسی ملعون وطن پرستی کا مخالف تھا۔ وہ دراصل وطن کا نہیں بلکہ وطنیت کا دشمن تھا جس کا مطلب یہ ہے کہ وطن ایک مرکز اتحاد ہے اُن تمام لوگوں کے لیے جو اس میں رہتے بستے ہیں۔ یہ وطنیت اسلام سے ٹکراتی ہے لیکن وطن اور اسلام میں کوئی تصادم نہیں۔ اقبال نے خود اس نکتے کی تشریح کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں :

> ''اگر قومیت (وطنی قومیت) کے معنی حب‌الوطنی اور ناموس وطن کے لیے جان قربان کرنے کے ہیں ، تو ایسی قومیت مسلمانوں کے ایمان کا ایک جزو ہے۔ اس قومیت کا اسلام سے اُس وقت تصادم ہوتا ہے جب کہ وہ ایک سیاسی تصور بن جاتی ہے اور اتحاد انسانی کا بنیادی اصول ہونے کا دعویٰ کرتی ہے اور یہ مطالبہ کرتی ہے کہ اسلام شخصی عقیدے کے پس منظر میں چلا جائے اور قومی زندگی میں حیات بخش عنصر کی حیثیت سے باقی نہ رہے[1]۔''

۱۔ مضامین اقبال ، صفحہ ۱۷۶۔

اقبال سچ کہتے تھے :

ان تازہ خداؤں میں بڑا سب سے وطن ہے
جو پیرہن اس کا ہے وہ مذہب کا کفن ہے
گفتار سیاست میں وطن اور ہی کچھ ہے
ارشاد نبوت میں وطن اور ہی کچھ ہے

اور اس میں کوئی شک بھی نہیں کہ :

اقوام جہاں میں ہے رقابت تو اسی سے
تسخیر ہے مقصود تجارت تو اسی سے
خالی ہے صداقت سے سیاست تو اسی سے
کمزور کا گھر ہوتا ہے غارت تو اسی سے
اقوام میں مخلوق خدا بٹتی ہے اس سے
قومیت اسلام کی جڑ کٹتی ہے اس سے

بقول ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم : ''اقبال کی سیاست کے تین پہلو تھے ؛ ایک طرف تو وہ تمام بلند پایہ مفکرین اور مصلحین کی طرح تمام نوع انسان کی بہتری کے متعلق سوچتا تھا ۔ اس کی شاعری کا بیشتر حصہ انسانی زندگی کے نصب العین سے تعلق رکھتا ہے اور براہ راست ملکی سیاست سے بے تعلق معلوم ہوتا ہے ۔ محض مخصوص گروہوں کے متعلق سوچنا عملی سیاست دانوں کا کام ہے ۔ اعلیٰ درجے کا شاعر ، حکیم یا نبی مخصوص گروہوں کو اپنی نظرگاہ نہیں بناتا ۔ اقبال کے متعلق بھی صورت حال اسی قسم کی ہے ۔ اس نے شروع میں حب الوطنی کے عام جذبات کے ماتحت بڑی پر جوش نظمیں وطن پر لکھیں جن سے بہتر آج تک کوئی ہندوستانی شاعر نہیں لکھ سکا ۔ لیکن اس دور کے بعد اس کی نظر وطن سے بے تعلق تو نہیں ہوئی لیکن وطن سے بلند ہو گئی اور وہ اس نقطۂ نظر پر آ گیا جو قرآن میں بیان کیا گیا ہے کہ کسی قوم میں تغیر حقیقی طور پر پیدا نہیں ہو سکتا جب تک اس قوم کے نفوس میں تغیر نہ ہو ، لٰہذا وہ اہل وطن کے دلوں میں ایسے جذبات پیدا کرنا چاہتا تھا جن میں محض یورپ کی حب الوطنی کی تقلید نہ ہو بلکہ عدل و انصاف کا راستہ صالحانہ جد و جہد سے سب کے لیے کھل جائے ۔ وطن کی صحیح محبت اس کے دل میں آخر تک موجود تھی اور وہ اس کو ایک فطری جذبہ خیال کرتا تھا ۔ اس کی سیاست کا دوسرا پہلو اسی امر کے ساتھ وابستہ تھا کہ وہ صرف

ہندی نہیں بلکہ ہندی مسلمان تھا ۔ اس نقطۂ نظر میں وہ تمام ہندوستانی مسلمانوں کا نمائندہ تھا اور تمام اسلامی دنیا کی آزادی اور اس کی ترقی کا متمنی تھا ۔ جب تک اسلام کے نصب العین میں کوئی قوت باقی ہے ، ہر سلیم القلب ہندی مسلمان کی طبیعت میں یہ دونوں جذبے بیک وقت موجود رہیں گے ۔ کون کہہ سکتا ہے کہ ان میں سے ایک جذبہ دوسرے کے منافی ہے ؟ اقبال بھی وطن کی آزادی کا ایک پُرجوش مجاہد تھا لیکن مغربی انداز کی وطن پرستی کو بت سمجھتا تھا ۔ جہاں دوسرے قسم کے اصنام کو توڑنے کا کام اس نے اپنے ذمہ لیا ، وہاں یہ بڑا بت بھی اس کی ضرب و حرب سے نہیں بچ سکتا تھا[1] ۔''

مختصر یہ ہے کہ حب الوطنی اور مروجہ وطن پرستی میں فرق ہے ۔ اقبال کسی وطن دوست سے کم محب وطن نہیں ، البتہ وہ وطن پرست نہیں بلکہ خدا پرست تھے ۔ وہ خدا کے بعد بے امتیاز رنگ و نسل تمام خلق خدا سے محبت رکھتے تھے اور جغرافیائی حدود کو توڑ کر سارے عالمِ انسانیت کو محبت و اخوت کے رشتۂ استوار میں منسلک دیکھنے کے متمنی تھے :

خدا کے بندے تو ہیں ہزاروں بنوں میں پھرتے ہیں مارے مارے
میں اس کا بندہ بنوں گا جس کو خدا کے بندوں سے پیار ہوگا

اسی جذبے کے ماتحت ان کا دل ہندوستان اور کشمیر کی تباہی پر کڑھتا اور وہ اپنے خیالات کے اظہار پر مجبور ہو جاتے تھے اور کبھی کبھی وہ رزم سیاست کی کمان اپنے ہاتھ میں لے کر قوم کی رہبری و راہنمائی کے لیے میدانِ کارزار میں بھی کود پڑتے تھے ۔

(اکتوبر ۱۹۵۶ع)

۱۔ اقتباس از مضمون 'اقبال کی زندگی' مندرجہ '' آثار اقبال'' ص ۲۹ - ۳۳ ۔

تنقید

عبدالوہاب عزام بک

اقبال کا پیغام

اسلام روسی زمین پر پھیلا اور اس نے مختلف اقوام کو اخوت اسلامیہ کی زرین لڑی میں منسلک کر دیا ۔ ان کو ایک تہذیب عطا کی جس کے اپنے عقائد ، اپنے قوانین ، اپنی روایات اور اپنا ادب تھا ۔

ان کی آرزوؤں اور اعمال میں ہم آہنگی تھی اور ان کی تہذیب کی بنیادی اقدار زمانے اور تسلسلِ حوادث کے ساتھ پائیدار ہوتی گئیں ۔

اسلام کی اشاعت کے ساتھ اس کی زبان کی بھی اشاعت ہوئی ۔ چنانچہ بعض ممالک نے عربی زبان کو بالکل اپنا لیا ارر باقی ماندہ ممالک نے اسے بحیثیت علمی اور ادبی زبان کے اختیار کر لیا ۔ کئی صدیوں تک عربی زبان مسلمان علما اور ادبا کی وحدتِ فکر کا زبردست ذریعہ بنی رہی ۔

بعد ازیں مسلمانوں کے ہاں عربی کے علاوہ اور ادبی زبانوں نے بھی پرورش پائی ۔ تیسری صدی ہجری کے بعد فارسی زبان عربی کی گود میں پروان چڑھی لیکن قرآن کی زبان کا فلسفہ فارسی کے فروغ کے بعد بھی کئی صدیوں تک جاری رہا ۔ اس کے بعد ترکی زبان نے عربی اور فارسی کی آغوش میں تربیت پائی اور ازاں بعد اُردو زبان نے ۔ اور یہ اسلامی زبانیں اختلافِ اصول کے باوجود ایک ہی حروفِ تہجی میں لکھی جاتی رہیں اور انھوں نے عربی زبان سے بہت سے الفاظ ، عبارات ، تشبیہات ، استعارات اور اوزان اور قافیے لے لیے ۔ اور اس ظاہری مشابہت سے بڑھ کر ، جو الفاظ اور صورت میں پائی جاتی ہے ، وہ باطنی مشابہت ہے جو افکار و جذبات میں موجود ہے ۔ اور یہ تشابہ اس لیے ہے کہ ان سب کا سرچشمہ ایک ہی ہے اور وہ اسلام ، تاریخ اسلام اور تمدن اسلام ہے ۔ پس ایک مسلمان کے لیے اس کے اور دوسری اسلامی زبانوں کے ادبیات کے درمیان کچھ حائل نہیں ، سوائے

الفاظ کے جن کے عقب میں ایسے حقائق ہوتے ہیں جنھیں وہ پہلے سے ہی جانتا ہے اور ایسے افکار ہیں جو اس کی فہم و عقل سے دور نہیں اور ایسے جذبات ہیں جن سے اس کا دل پہلے سے ہی آشنا ہے۔

میں نے زبان فارسی لندن میں سیکھی اور اگرچہ میں اس زبان میں ایک مبتدی کی حیثیت رکھتا تھا لیکن اس کے باوجود میں اس کے حقائق کو اپنے غیر مسلم اساتذہ سے بہتر سمجھتا تھا۔ جب کبھی ہم کوئی فارسی کی کتاب پڑھتے تھے تو اس میں عربی الفاظ اور آیات قرآنی کی طرف اشارات یا حدیث نبوی یا کسی اسلامی واقعے یا کسی اسلامی تاریخی حادثے کی طرف اشارات جا بجا پائے جاتے تھے۔ میں انہیں فوراً سمجھ لیتا تھا، اگرچہ میرے اساتذہ اس سے قاصر رہتے تھے؛ تو گویا میرے اساتذہ فارسی الفاظ کا علم مجھ سے زیادہ رکھتے تھے لیکن معانی کو میں ان سے بہتر سمجھتا تھا۔

حاصل کلام یہ کہ اسلامی ادب کی اساس ایک ہی ہے، اگرچہ اس کی مختلف شاخوں میں کچھ تباین پیدا ہو گیا ہے۔

مسلمانوں نے شعر کی بنیاد قدیم طرز اور اُن عام طریقوں پر رکھی جس کا اتباع شعرا نے ہر عہد میں کیا، اگرچہ اسلام نے ان کا رخ حق، عدل، بھلائی اور مقاصدِ عالیہ کی طرف پھیرنے کی کوشش کی۔ یہ انقلاب اکثر شعرا کے کلام میں ظاہر نہیں لیکن بعض کا کلام اسلامی مقاصد، اسلامی اخلاق اور اسلامی روایات کا مظہر ہے۔

مقامِ تعجب اور تاسف ہے کہ مسلمان شعرا میں ایسے امور کا شغف ہے جو سراسر اسلام کے خلاف ہیں؛ مثلاً ان کا شغف شراب کے متعلق اور اس کی محبت اور شوق اور اس کی مدح سرائی اور اس کے استعمال کی دعوت اور اس کی محافل کی تعریف میں کمال تک پہنچ گیا، یہاں تک کہ صوفیانِ باصفا بھی اسی رنگ میں رنگے گئے اور ان کے کلام میں بھی ساغر و مینا چھلکنے لگے، اگرچہ مقصد مشاہدۂ حق کی تعبیر تھا۔

مجھے علم نہیں کہ مسلمانوں کے علاوہ کسی دوسری قوم نے بھی شراب کی تعریف میں اس قدر اشعار زیب رقم کیے ہوں، اور یہ اسلامی قوانین کے خلاف کھلی بغاوت ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ بالعموم مسلمانوں کی شاعری صحیح معنوں میں اسلام کی ترجمانی نہیں کرتی ، اگرچہ اس میں بعض مستثنیات بھی موجود ہیں ، مثلاً بعض مشہور صوفی شعرا ۔ اس ضمن میں سنائی ، عطار ، شیخ سعدی اور بالخصوص مولانا جلال الدین رومی ، جن کے کلام کے متعلق یہ شعر زبان زد خلائق بن چکا ہے :

مثنوی مولوی معنوی
ہست قرآن در زبان پہلوی

اور پیر روم کو حکیم الامت اقبال مرحوم کا روحانی پیشوا ہونے کا بھی شرف حاصل ہے ۔

عصر حاضر میں اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو بلکہ عامۃ الناس کو ایک بہت بڑی نعمت عطا کی اور ایک ایسا فلسفی عالم شاعر پیدا کیا جس نے نظری اور عملی فلسفوں کو یک جا کر دیا اور جو اسلامی عقائد و قوانین اور اس کی عظمتوں اور مقاصد سے بہرہ اندوز ہوا اور اس کے ساتھ ہی مغرب کے فلسفے اور اس کے مذاہب سے بھی آشنائی رکھتا تھا ، جس نے اس کے خیالات و افکار میں وسعت پیدا کر دی تھی ۔ چنانچہ اس نے اپنے کلام کو تابناک روشنی اور لپکتے ہوئے شعلوں سے بھرپور کر دیا اور لوگوں کو دعوت حق دی اور عالم حاضر کو اس کے موجودہ رویے کے درد ناک نتائج سے ڈرایا اور اسلام کے حقائق کو اجاگر کیا اور مقاصد اسلامی اور تاریخ اسلامی کو جلا دی ۔

قدرت نے اقبال کو نور معرفت ، بصیرت ، شاعرانہ فطرت اور درد دل عطا کرنے میں دل کھول کر فیاضی کی تھی ، جس کی مثالیں تاریخ عالم میں بہت کم نظر آتی ہے ۔

مسلمان آج حیرت کے دوراہے پر کھڑے ہیں ۔ ایک طرف ان کا ماضی اور ان کا موروثی تمدن ان کا دامن تھامے ہوئے ہے اور دوسری طرف تہذیب جدید کی چکاچوند ان کی نگاہوں کو خیرہ کر رہی ہے اور انھیں اپنی طرف کھینچ رہی ہے ۔ اس کے خیر و شر اور تعمیر و تخریب کے دونوں پہلو انھیں مبہوت کیے ہوئے ہیں ، جس سے ان کے معتقدات میں تزلزل پیدا ہو گیا ہے اور ان کے افکار میں پراگندگی اور راستوں میں اشتباہ ۔ ان میں سے بعض کے پاؤں فوراً اکھڑ گئے

اور پانی کا ریلا انہیں اُچک لے گیا ، باقیوں نے اسی تیز دھارے میں پاؤں جمانے کی کوشش کی ۔

عین اس وقت اللہ تعالیٰ نے اقبال کو ایک فطرت سلیم اور نگاہ پاک بین دے کر بھیجا ۔ چنانچہ اس کی حقیقت شناس نگاہوں نے ہمارے عقائد ، تمدن اور تاریخ کا جائزہ لیا اور تہذیب جدید سے اس کا موازنہ کیا اور اس کے حسن و قبح اور عیب و صواب کو بھانپ لیا اور صراط مستقیم کو معلوم کر کے مسلمانوں کو اس پر گامزن ہونے کی دعوت دی اور اپنے دل و نگاہ کے نور سے انہیں منور کر دیا اور اپنی ہمت بلند اور عزم راسخ کی آگ کے بے پناہ شعلوں سے ان کو گرما دیا اور عصر حاضر کے پر آشوب آفات و مصائب سے بچاؤ کے لیے انہیں ایک بہترین ڈھال پیش کی ۔

مسلمانوں پر واجب ہے کہ وہ اقبال کے پیغام کی عظمت کا احترام کریں ، اس کے پیش کردہ طریق کو اپنا آئین بنائیں ، اس کی دعوت پر لبیک کہیں اور اس کے کلام کو اسلامی اور غیر اسلامی زبانوں میں شائع کریں ۔

مسلمان ادیبوں کا یہ فرض ہے کہ اقبال کے افکار کو قبول کریں اور اس کے طریق کی پیروی کریں ۔ اس کے فلسفے کی اشاعت کریں یہاں تک کہ ادبیات اسلامی پر وہی رنگ غالب آ جائے اور وہی روح ان کا طغرائے امتیاز بن جائے جو دوسری قوموں سے انہیں ممتاز کر سکے اور بلند روحانی مقاصد اور فلسفۂ خودی کو غلبہ نصیب ہو ۔

اسی غرض سے میں کئی سال سے یہ کوشش کر رہا ہوں کہ عربی خواندہ لوگوں کو اقبال سے رو شناس کراؤں اور اسی مقصد کے حصول کے لیے میں نے 'پیام مشرق' کو عربی زبان کا جامہ پہنایا ہے ۔ اقبال مولانا جلال الدین رومی کا مدح سرا ہے اور معترف ہے کہ اس کا سوز دروں مولانا رومی کا رہین منت ہے ، اور مولانا رومی فرماتے ہیں کہ ان میں سوز و تڑپ شمس تبریزی کی توجہات کا کرشمہ ہے اور اسی لیے انہوں نے اپنے دیوان کا نام دیوان شمس تبریز رکھا ۔

اگر اللہ کریم مجھ پر بھی وہی لطف و کرم فرمائے جو ان بزرگوں پر فرمایا ہے اور مجھے اس قابل بنا دے کہ میں بھی اس کارواں کا رفیق صدق بن سکوں اور اس معشر کرام کی رفاقت کا شرف حاصل کر سکوں تو میں بصد افتخار یہ کہوں گا کہ میری طبع پر اقبال نے وہی اثر کیا جو خود اقبال کی طبع گرامی

پر رومی کی چشم کرم سے ہوا اور جیسے رومی نے شمس تبریز کی ضیا بار کرنوں سے اکتساب کیا ، اور کیا عجب ہے کہ اللہ تعالیٰ مجھے مزید توفیق عنایت فرمائے کہ میں 'پیام مشرق' کے علاوہ اقبال کے دوسرے ادبی شاہکاروں کا ترجمہ کرنے کی سعادت حاصل کر سکوں اور دیگر ادبا بیش از بیش اس کام کی طرف متوجہ ہو سکیں ۔

(اپریل ۱۹۵۸ع)

خلیفہ عبدالحکیم

اقبال کی شاعری میں عشق کا مفہوم

عشق کا مفہوم جو عالم و جاہل ، پیر و جوان ، عارف و غافل ایک لحاظ سے سب پر واضح معلوم ہوتا ہے ، جب اس کا تعین اور اس کی تحدید چاہیں تو سب سے زیادہ مبہم ہو جاتا ہے ۔ انسانوں کے ہاں اس کے متعلق جس قدر تصورات ہیں ، وہ ایک دوسرے سے ٹکراتے ہیں اور ایک دوسرے کی نقیض معلوم ہوتے ہیں ۔ جو فساد خوردنِ گندم سے پیدا ہوتا ہے اس کو بھی عشق کہتے ہیں ، شباب میں جب خون شراب بن جاتا ہے تو اس کا نشہ بھی عشق ہے ۔ کہیں یہ خود ایک آزار اور درد لادوا ہے اور کہیں جسمانی اور روحانی تمام بیماریوں کے لیے افلاطون و جالینوس ۔ کہیں یہ زندگی میں سب سے زیادہ انہاک پیدا کرنے والا شغل ہے اور کہیں بیکاروں کا ایک دلچسپ مشغلہ ہے ۔ کہیں یہ حقیقی ہے اور کہیں مجازی :

عشق حقیقی است مجازی مگیر
ایں دم شیر است ببازی مگیر

کہیں یہ قوموں کی تخلیق اور تعمیر کرتا ہے اور کہیں افراد اور اقوام کی تخریب ۔ بقول حالی :

اے عشق تو نے اکثر قوموں کو کھا کے چھوڑا
جس گھر سے سر اٹھایا اس کو بٹھا کے چھوڑا

یہ غزل کا مطلع ہے ، مگر مقطع یہ ہے کہ حالی جیسا زاہد و عاقل اور قوم کی از سر نو تعمیر کرنے والا بھی اس سے نہیں بچتا اور اس زخم خوردگی سے پشیماں بھی

معلوم نہیں ہوتا :

اک دسترس سے تیری حالی بچا ہوا تھا
اس کے بھی دل پہ تو نے چرکا لگا کے چھوڑا

ایسی جامع اضداد چیز کو کسی منطقی تحدید کے دائرے کے اندر کیسے لائیں جس کے اندر بے سر و سامان ہونا سب سے زیادہ ثروت شعار ہو۔ جہاں ہار میں بھی جیت کا مزہ ہو ، جہاں وصال کا طالب وصال سے گریزاں اور ہجر کا شاکی فراق سے بھی لذت اندوز ہو :

شب فراق بہ از روز عید می‌گزرد
کہ آشنا بہ تمنائے آشنا خفت است

جہاں کھو دینا پا لینا ہو ، جہاں عجز باعث افتخار ہو ، جہاں گل کے ساتھ خار میں بھی حسن جلوہ افروز ہو ، جہاں انسان الم سے لذت اندوز ہو ، جہاں ساز کے ساتھ سوز ہو ، جس کے نیش میں نوش ہو ، جہاں انسان کبھی دوسرے کا خریدار اور کبھی خود فروش ہو اور خود فراموش ہو ، جہاں مستی ہوشیاری کہلائے اور بے ہوشی اصل ہوش ہو ، جو کہیں نار ہو اور کہیں نور ، کہیں درد ہو اور کہیں سرور ۔ جہاں مطلوب قریب سے قریب ہو اور دور سے دور ۔ ہزار طرح کی متضاد کیفیتیں اور لفظ فقط ایک ۔ عقلاً اس کی شرح کس قدر محال ہے :

عقل در شرحش چو خر در گل بخفت
شرحِ عشق و عاشقی ہم عشق گفت

گرچہ تفسیر بیاں روشن گر است
لیک عشقِ بے زبان روشن‌تر است

زبان کی کم مائگی سب سے زیادہ عشق ہی کی تعریف میں نمایاں ہوتی ہے ۔ انسانی نفس کو زندگی کے ہزار کرشمے دامن پکڑ کر اپنی طرف کھینچتے ہیں ۔ یہ کرشمہ الگ ہے اور اس کی کشش کی کیفیت الگ ۔ لیکن لفظ سب کے لیے ایک ؛ محبت یا عشق ۔ ماں کی مامتا بھی محبت اور بچے کا ماں سے لپٹنا بھی محبت ۔ یہ دو الگ کیفیتیں ہیں لیکن نام ایک ہے ۔ شباب میں غیر جنس کی کشش بھی عشق اور ہم جنس سے لگاؤ بھی عشق ۔ آزادی اور عدل جیسے مجرد تصورات کا وہ جذبہ جس کی بدولت عاشق شہید ہونے پر آمادہ ہو ، وہ بھی عشق کہلاتا ہے ۔ وہ کیفیت جس سے تمام زندگی نور و ظہور سے مستنیر ہو جائے ، وہ بھی عشق اور

جہاں سیاہ گیسوؤں کے تصور میں حیات ایک لامتناہی شبِ دیجور بن جائے ، وہ بھی عشق - جس کیفیت سے زندگی میں سکوت و سکون و سرور پیدا ہوتا ہے ، وہ بھی عشق کہلاتی ہے اور جہاں زندگی کا چراغ بے ضیا ہونے لگتا ہے ، وہ بھی عشق کی ہی کیفیت بیان کی جاتی ہے :

شام سے کچھ بجھا سا رہتا ہے
دل ہوا ہے چراغ مفلس کا

یا بقول غالب :

چو صبح من ز سیاہی بشام مانند است
چہ گویمت کہ زشب چند رفت یا چند است

ظلمت کدے میں میرے شبِ غم کا جوش ہے
اک شمع ہے دلیلِ سحر ، سو خموش ہے

تمام دنیا کے ہوس پرستوں اور سراپاے معشوق کے ہر عضو پر گرویدہ ہونے والے شاعروں نے کبھی اپنی ہوس کو ہوس نہیں کہا اور ہمیشہ اس کے لیے عشق ہی کا لفظ استعمال کیا - اس لیے یہ مضمون اور بھی زیادہ الجھ گیا اور مجاز و حقیقت کی سرحدیں دھندلی اور مبہم ہو گئیں - سرمد جیسا صوفی لاکھ احتجاج کرے :

سرمد غم عشق بوالہوس را نہ دہند
سوزِ دلِ پروانہ مگس را نہ دہند

لیکن کون بوالہوس ہے جو اپنی ہوس کو عشق کہنے سے باز آ جائے گا - کہیں عشق عقل کا قوام اور اس سے ہم آغوش ہے اور کہیں اس کا حریف اور متقابل - کہیں علم عشق کا مصدر ہے اور کہیں عشق علم کا منبع ، اور کہیں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ علم اور عشق کی کائناتیں ہی ایک دوسرے سے الگ ہیں اور ایک عالم کی زبان دوسرے عالم میں قابل فہم ہی نہیں - عشق کی اقسام ، اس کے متعلق تصورات و تاثرات کا تنوع اگر قلم بند کیا جائے تو اس کی گوناگونی اور بو قلمونی کی کوئی حد نہ ہو - ہزارہا دفتر سیاہ ہو جائیں لیکن بات وہیں کی وہیں رہے - آئیے قصہ مختصر کریں اور اقبال کی طرف متوجہ ہوں -

عام شاعروں کا مضمون عشق مجازی ہے جس نے بڑا دلکش اور دلسوز تغزل پیدا کیا ہے - شوقِ وصال ، غمِ ہجران ، سوز و گداز ، آوارگیِ جنوں ،

رسوائی ۔ دن میں زندگی کی ہر چیز سے بیزاری ، رات میں شب بیداری اور اختر شماری ۔ نہ کھانا اور نہ سونا ، تغافل اور بے پروائی کا رونا ۔ آنسو بہانا اور آنسو پینا ۔ زندگی میں الحیات والممات ، نہ پوری طرح مرنا نہ اچھی طرح جینا ۔ شکوۂ تقدیر ، نارسائی تدبیر ، زلفوں میں اسیر کا نالۂ شبگیر ، رقیب کا ڈر ، رسوائی کا خطر ، دلِ ناشاد کی معشوق کے ظلم سے فریاد ، دل و جگر پہ داغوں کا ابھرنا ، گھٹ گھٹ کے مرنا ، کسی کام کاج کا نہ رہنا ، کہنا یا نہ کہنا لیکن مسلسل ظلم کا سہنا :

عشق نے غالب نکما کر دیا
ورنہ ہم بھی آدمی تھے کام کے

عہد جوانی رو رو کاٹا ، پیری میں لیں آنکھیں موند
یعنی رات بہت تھے جاگے ، صبح ہوئی ، آرام کیا

عشق مجازی ہماری شاعری کا جزو لاینفک ہے ۔ عاشق ہو نہ ہو ، ہوس پرست رند ہو نہ ہو ، داغ کی طرح کا رند ہو یا امیر مینائی کی طرح کا تسبیح بدست زاہد اگر شاعری سے اپنے آپ کو یا محفل کو گرمانا چاہتا ہے تو اس کے لیے لازم ہو جاتا ہے کہ فطرت نے اگر اسے شاعر نہیں بنایا تو متشاعر ہی سہی ، عاشق نہیں تو متعاشق ہی سہی ، صوفی نہیں تو متصوف ہی سہی ، تغزل کے لیے اس کو بہ تکلف اپنے اوپر وہ کیفیت طاری کرنی پڑے گی جو کم از کم قافیہ پیمائی کی شاعری کے لیے کام آ سکے ۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ اقبال نے کبھی اس قسم کی شاعری کی یا نہیں ۔ ابتدائی دور میں اس نے اس قسم کی تھوڑی بہت تقلیدی شاعری بھی کی ہے ۔ چند روز داغ کی شاگردی میں انگلی کٹا کر شہیدوں میں شامل ہونے کی کوشش کی ہے ۔ اقبال کے اس ابتدائی دور میں ''در ایام جوانی چنانکہ افتد دانی'' عملاً رندی کا عنصر بھی موجود تھا جو بعد میں کردے و گذشتے کے آئین کے مطابق شباب کا ایک پریشان خواب ہو کر رہ گیا ۔ یہ جسم و روح کی کشاکش کا دور ہے ۔ کبھی مجاز اس کا دامن کھینچتا ہے اور کبھی حقیقت ماورائی اس کو اپنی طرف بلاتی ہے ۔ محفل رقص و سرود میں بیٹھے ہوئے بھی حسنِ رقاصہ سے نظر اچٹ کر حسنِ مطلق کے حیرت کدے میں جا ٹکتی ۔ ہم نشین ہوس پرست احباب کو یہ دیکھ کر تعجب ہوتا ہے کہ اقبال کا چہرہ متغیر

ہو گیا ہے اور آنسو ٹپک رہے ہیں ۔ اس کے یار اس کو اپنا ہم صحبت ، ہم نوالہ و ہم پیالہ سمجھتے ہیں ، لیکن وہ حقیقت میں ان کا ہم صحبت نہیں ۔ اس کا مرشد رومی اپنے متعلق جو کہتا ہے ، وہ حرف بحرف اقبال پر صادق آتا ہے :

ہر کسے از ظن خود شد یار من
وز درون من نہ جست اسرار من
من بہر جمعیتے نالاں شدم
جفت خوش حالاں و بد حالاں شدم

اس قسم کے کچھ ہم پیالہ بد حال ابھی تک بقید حیات ہیں اور اس گمان میں مبتلا ہیں کہ وہ اقبال کے یار تھے اور اسے اچھی طرح سمجھتے تھے ۔ اس میں کچھ کلام نہیں کہ اس دور میں رندی کا ایک پہلو موجود ہے اور عشق نے ہوس سے اپنا دامن پوری طرح نہیں چھڑایا تھا ، عشق مجازی کے چند اشعار اور غزلیں اس دور کی یادگار ہیں ۔ یہ وہی دور ہے جس میں اقبال ابھی تک داغ کی ہوس انگیز شاعری کو عشق ہی کا مظہر سمجھتا ہے ۔ داغ کا کیا پر سوز مرثیہ لکھا ہے :

اشک کے دانے زمینِ شعر میں بوتا ہوں میں
تو بھی رو اے خاکِ دہلی داغ کو روتا ہوں میں

اس کو اقبال عشق کا مصورِ باکمال قرار دیتا ہے :

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 ؟
اٹھ گیا ناوک فگن ، مارے گا دل پر تیر کون ؟

لیکن کیا اقبال کبھی خود شبابی عشق میں مبتلا ہوا یا نہیں ؟ تلمذ اور ہم نشینی کے زمانے میں ، میں ان کی صحبت میں اس قسم کی بے تکلفی سے جھجکتا تھا کہ حماقتِ طفلانہ یا جرأتِ رندانہ سے یہ سوال پوچھوں کہ حضرت ! کیا آپ کو کبھی کسی انسان سے عشق بھی ہوا ؟ تاثیر مرحوم کہتے تھے کہ میں نے ایک مرتبہ یہ سوال کر ڈالا تھا اور جواب ملا تھا کہ ہاں یورپ میں ایک انسان کے متعلق عارضی طور پر کچھ اس قسم کی کیفیت پیدا ہوئی تھی ۔ جہاں تک مجھے علم ہے ، اقبال کا مزاج ایسا نہیں تھا کہ کسی فرد کے حسن و جمال پر اس طرح

فریفتہ ہو کہ راتوں کی نیند غائب ہو جائے ۔ زیادہ صحیح وہی بات ہے جو اقبال نے اپنے متعلق اس مصرع میں کہی ہے کہ ''دل بکسے نہ باختہ !''

عام شعرا کا خیال ہے کہ عشقِ مجازی کے جنونِ پُر فنون کے بغیر اچھا شاعر بننا دشوار بلکہ محال ہے ۔ عشق مجازی سے پیدا شدہ تغزل کی حد تک تو یہ بات صحیح ہے لیکن تمام اقسام کی شاعری پر اس کا اطلاق نہیں ہو سکتا ۔ عشق کی بے شمار اور قسمیں بھی ہیں ۔ جہاں گہرا تاثر موجود ہو گا ، وہ شعر آفریں ہو جائے گا ۔ حکمت میں بھی جب سوز پیدا ہو جائے گا تو وہ شعر بن جائے گی :

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

بو علی اندر غبار ناقہ گم
دست رومی پردۂ محمل گرفت

ایک مشہور مقولہ ہے کہ ''المجاز قنطرة الحقیقت'' یعنی مجاز کے پُل پر سے گزر کر ہی حقیقت کی طرف عبور کر سکتے ہیں لیکن اقبال کے ہاں ابتدا میں بھی مجاز 'الشاذ کالمعلوم' ہے ۔ معلوم ہوتا ہے کہ کہیں اس نے حکمت سے حقیقت کی طرف براہ راست عبور کیا ہے اور کہیں اس کو اس کا وجدان مجاز میں زیادہ دیر تک الجھانے کے بغیر حقیقت کی طرف لے گیا ہے اور یہ راستہ اس نے بڑی سرعت سے طے کیا ہے :

طے شود جادۂ صد سالہ بہ آہے گاہے

عشق کے تاثر اور تصور میں وہ وہیں جا پہنچا جہاں اس کا مرشد عارف رومی پہنچا تھا ۔ رومی کے ہاں عشق کا تصور نہایت حکیمانہ اور عارفانہ انداز میں ملتا ہے ۔ وہ جوش اور مستی جو رومی کے ہاں ملتی ہے ، اقبال کے ہاں نہیں ملتی ۔ لیکن عشق کی ماہیت کے متعلق اقبال نے ایسے گہرے افکار پیدا کیے ہیں اور اس کثرت سے زندگی کے مختلف شعبوں سے اس کا رابطہ وضاحت کے ساتھ بتایا ہے کہ معلوم ہوتا ہے کہ کم از کم فکر و سخن میں وہ مرشد سے آگے نکل گیا ہے ۔ بہت سے افکار آپ کو رومی اور اقبال میں مشترک ملیں گے ۔ انداز بیان مختلف ہوگا لیکن تہ میں بات وہی ہوگی ۔ اقبال عشق سے کیا مراد لیتا ہے اس کی شرح اس نے سینکڑوں اشعار میں کی ہے لیکن نکلسن کے نام ایک خط میں وہ کہتا ہے کہ

"یہ لفظ عشق نہایت وسیع معنوں میں استعمال ہوا ہے ۔ عشق کسی شے کو اپنے اندر جذب کر لینے اور اسے اپنا جزو حیات بنا کر اپنا لینے کا نام ہے" ۔ عشق کا یہ مفہوم رومی کا خاص مضمون ہے اور زیادہ تر اسی تخیل کی دل کشی نے اقبال کو رومی کا مرید بنایا ہے ۔ رومی کہتا ہے کہ تکوین اور ارتقاے حیات دونوں کا سرچشمہ عشق ہے ۔ ذراتِ مادہ کے باہمی تجاذب سے تمام مادی عناصر اور اجرام فلکیہ قائم ہیں :

میل ہر جزوے بہ جزوے می نہد
ز اتحاد ہر دو تولیدے جہد

ہر عنصر اپنی تکمیل کے لیے دوسرے عنصر سے آمیزش کا خواہاں ہوتا ہے ۔ عشق صرف حیات شعوری کی پیداوار نہیں ہے بلکہ مادے میں بھی موجود ہے :

ہر یکے خواہاں دگر را ہمچو خویش
از پئے تکمیلِ فعل و کار خویش

دور گردوں را ز موج عشق داں
گر نبودے عشق بفسردے جہاں

اس عشق کی بدولت جمادات اپنے آپ کو نباتات میں محو کر کے ترقی کرتے ہیں ۔ آگے بڑھ کر نباتات سے حیوانات اور حیوانات سے انسان تک ترقی اسی جذبے کی بدولت ہوتی ہے جو ضامنِ بقا بھی ہے اور کفیلِ ارتقا بھی :

کے جمادے محو گشتے در نبات
کے فداے روح گشتے نامیات

ہر یکے ہر جا فسردے ہمچو یخ
کے بدے پران و جویاں چوں ملخ

اب ذرا غور کیجیے کہ سینکڑوں سال بعد ڈارون کا پیش کردہ نظریۂ ارتقاء کس طرح اس وسیع تخیل کے ایک گوشے میں سما گیا ہے ۔ ڈارون اس کو کورانہ کشاکشِ حیات اور حصولِ رزق کی پیکار کا رہینِ منت سمجھتا ہے ۔ رومی کہتا ہے کہ یہ سب عشق کی بدولت ہے ۔ ڈارون انسان کی حیوانیت پر پہنچ کر رک گیا ہے ۔ رومی اس آئین عشق کو خدا تک لے جاتا ہے :

کہا منصور نے خدا ہوں میں
ڈارون بولا بوزنا ہوں میں

سن کے کہنے لگے مرے اک دوست
''فکرِ ہر کس بقدرِ ہمتِ اوست''

اقبال اس خیال میں پوری طرح رومی کا ہم نوا ہے کہ تکوین ، بقا اور ارتقا سب کا ضامن عشق ہے ۔ یہ خیال اقبال کے دل نشین اُس وقت بھی تھا جب وہ ابھی رومی کی شراب سے سرمست نہیں ہؤا تھا ۔ اس خیال کی سب سے پہلی نظم 'بانگ درا' میں ملتی ہے جس کا عنوان 'محبت' ہے :

عروس شب کی زلفیں تھیں ابھی نا آشنا خم سے
ستارے آسماں کے بے خبر تھے لذتِ رم سے
قمر اپنے لباسِ نو میں بیگانہ سا لگتا تھا
ابھی واقف نہ تھا گردش کے آئین مسلّم سے

ہستی شروع میں ایک ہیولیٰ تھی ، کائنات منظم اُس وقت ہوئی جب محبت کے کیمیا گر نے ایک نسخہ تیار کر کے ہستی پر چھڑکا ۔ کیمیاگر کے اس نسخے کے اجزا میں انھی کے تجزیے سے معلوم ہوتا ہے کہ عشق اپنی وحدت کے اندر کس انداز کی کثرت کا حامل ہے ۔ تاروں سے چمک لیتا ہے ، شب کی زلفِ برہم سے تھوڑی سی تیرگی اُڑاتا ہے ، بجلی سے تڑپ اور حور سے پاکیزگی لیتا ہے ، ابن مریم سے حرارتِ نفس اور ربوبیت سے شانِ بے نیازی لیتا ہے ، ملائکہ سے عاجزی اور شبنم سے افتادگی لے کر تمام اجزا کو چشمۂ حیوان کے پانی میں گھول لیتا ہے ۔ کیمیاے حیات کا یہ مرکب جب ہستی پر چھڑکا جاتا ہے تو پھر یہ کیفیت ہوتی ہے کہ :

ہوئی جنبش عیاں ، ذروں نے لطفِ خواب کو چھوڑا
گلے ملنے لگے اٹھ اٹھ کے اپنے اپنے ہم دم سے
خرامِ ناز پایا آفتابوں ، نے ستاروں نے
چٹک غنچے نے پائی ، داغ پائے لالہ زاروں نے

عشق وہ جذبۂ تخلیق ہے جس کی بدولت ذات اپنی قباے صفات بناتی ہے ۔ اس کی بدولت 'الآن کما کان ۔ کل یوم ھو فی شان' کا ظہورِ مسلسل ہوتا ہے :

بباغاں باد فروردیں دہد عشق
براغاں غنچہ چوں پرویں دہد عشق

شعاع مہر او قلزم شگاف است
بماہی دیدۂ رہ بیں دہد عشق

یہی جذبہ جو دانے کو شگاف دے کر اس میں سے شاخ نکالتا ہے ، وہی جذبہ پھر شاخ میں سے شگوفہ و برگ و ثمر کی حسن آفرینی کرتا ہے ۔ اسی عشق کی بدولت زندگی ارتقا کی کسی منزل پر قیام نہیں کرتی ۔ ایک حالت میں دیر تک ٹھیرنے کی وجہ سے متحرک زندگی پر جمود طاری ہو جاتا ہے اور یہ جمود زندگی کے لیے ایک زندان ہے جس میں وہ پا بزنجیر اسیر ہو جاتی ہے ۔ مولانا روم شاخ کے پتے کو مخاطب کر کے پوچھتے ہیں :

اے برگ قوت یافتی ، تا شاخ را بشگافتی
چوں رستی از زندان بگو ، تا من دریں حبس آں کنم

اسی قوت سے مچھلی کو سمندر کی گہرائیوں میں دیدۂ رہ بیں ملتا ہے ۔ اقبال کہتا ہے کہ حقیقت یہ نہیں ہے کہ آنکھ کی ایک اتفاقی ساخت نے بینائی کو ممکن کر دیا ہے اور اندھی میکانیت سے پیدا شدہ پاؤں سے چلنا ممکن ہو گیا ہے ۔ حقیقت اس کے برعکس ہے ۔ مولانا روم اتنا اشارہ کر گئے تھے کہ :

قالب از ماہست شد ، نے ما ازو
بادہ از ما مست شد ، نے ما ازو

اقبال اس کو حکیمانہ معرفت اور شعری لطافت میں ڈھال کر کہتا ہے :

چیست اصل دیدۂ بیدار ما ؟
ہست صورت لذت دیدار ما

کبک پا از شوخیِ رفتار یافت
بلبل از ذوق نوا منقار یافت

حسن و عشق کے متعلق یہ نکتہ غور طلب ہے کہ حسن سے عشق پیدا ہوتا ہے یا عشق سے حسن کی آفرینش ہوتی ہے ۔ ایک نظریہ یہ ہے کہ حسن ازلی مطلق اور غیر متغیر ، ایک سرمدی حقیقت ہے ۔ اسی حسن کی کشش نے عشق کو پیدا کیا ، حسن میں ذوق خودنمائی پیدا ہؤا ، اس نے اپنی خاطر اپنا قدردان پیدا کر لیا ۔ اس کے برعکس دوسرا نظریہ یہ ہے کہ عشق اپنی تسکین کے لیے حسن آفرینی کرتا ہے جیسا کہ میر تقی کہتا ہے :

محبت نے ظلمت سے کاڑھا ہے نور

ایک حدیثِ قدسی ہے :

"کنت کنزاً مخفیاً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق ۔"

اس سے یہ سراغ ملتا ہے کہ حسن نے عشق کی آفرینش کی ۔ اقبال اس طرف مائل معلوم ہوتا ہے کہ اصل قوت تکوین و ارتقاے عشق ہے اور حسن اس کے مظاہر میں سے ہے ۔ عشق کی جدت آفرینی سے صرف عالمِ رنگ و بو نہیں بلکہ ہژدہ ہزار عالم ظہور میں آتے ہیں ، بظاہر پیدا و ناپید ہوتے رہتے ہیں لیکن عشق کو دوام ہے :

من بندۂ آزادم ، عشق است امامِ من
عشق است امامِ من عقل است غلامِ من

ہنگامۂ ایں محفل از گردشِ جامِ من
ایں کوکبِ شامِ من ایں ماہِ تمامِ من

جاں در عدم آلودہ بے ذوق تمنا بود
مستانہ نواہا زد ، در حلقۂ دام من

اے عالم رنگ و بو ایں صحبت ما تاچند
مرگ است دوامِ تو ، عشق است دوامِ من

حسن بھی عشق کا مظہر ہے اور عقل بھی عشق ہی کی آلۂ کار ہے ۔ ایمرسن نے حسن حسنات اور عشق کا ماخذ نور الٰہی کو قرار دیا ہے ۔ وہ کہتا ہے کہ نور الٰہی کی کرنیں جب اشیا پر پڑتی ہیں تو ان میں جلوۂ حسن پیدا ہوتا ہے ، اگر دماغ کو روشن کریں تو عقل پیدا ہوتی ہے ، ارادے پر پڑیں تو نیکی کا ظہور ہوتا ہے اور اگر قلب اس سے منور ہو جائے تو اس کو عشق کہتے ہیں ۔ اقبال کے نزدیک چونکہ عشق ہی کنہ حیات ہے ، اس لیے ہر حقیقی مظہر عشق ہی کا مظہر ہے ۔ دین و دانش دونوں عشق کے مظاہر ہیں :

یہ عقل و دیں ہیں شرر شعلۂ محبت کے

مولانا روم کہتے ہیں :

مذہب عشق از ہمہ دیں ہا جدا است
عشق اصطرلابِ اسرارِ خدا است

میر تقی کہتا ہے :

سخت کافر تھا جس نے پہلے میر
مذہبِ عشق اختیار کیا

اسی مضمون کو خسرو یوں باندھتا ہے کہ اگر دین ظواہر کی پابندی اور رسمی عبادات و شعائر کا نام ہے تو مجھے بے دین اور کافرِ عشق ہی قرار دے لو۔ اطاعت و ریاضت بے عشق مجھے منظور نہیں :

کافر عشقم مسلمانی مرا درکار نیست

عشق کے اندر خلاق بھی ہے اور رحمانیت و ربوبیت بھی ۔ روح ایمان و جوہر یقین اسی کے تحقق سے حاصل ہوتا ہے ۔ اقبال کو مُلائیت پر یہی اعتراض ہے کہ ان دو رکعت کے اماموں میں سے جذبۂ عشق مفقود ہوگیا ہے ۔ جب وقتِ قیام آتا ہے تو یہ ظالم سجدے میں گر جاتے ہیں :

مُلا کی اذاں اور ، مجاہد کی اذاں اور

اقبال دین کو اس کے ماخذ یعنی عشق پر واپس لانا چاہتا ہے اور یہ عشق خدائے مجرّد کی پرستش نہیں بلکہ اپنی خودی میں خدائے خلاق کا انکشاف ہے ۔ عشق کوئی انفعالی کیفیت نہیں بلکہ حد درجہ فعال کیفیت ہے ۔ وہ خدائے لم یزل کی خلاقی سے بہرہ اندوز ہے ۔ عشق فقط نظارۂ جمال نہیں ، بلکہ ایک ایسی حقیقت ہے جہاں جمال جلال سے ہم آغوش ہے ۔ جمال اور جلال دو کیفیتیں نہیں بلکہ ایک ہی تصویر کے دو رخ ہیں :

دلبری بے قاہری جادو گری ست
دلبری با قاہری پیغمبری ست

عشق حسن آفرین بھی ہے اور ذوقِ ارتقا میں ستیزہ کار بھی ہے ، صلح جُو بھی ہے اور جنگ جُو بھی :

جانم در آویخت با روزگاران
جوئے ست نالاں در کوہساران

پیدا ستیزد پنہاں ستیزد
نا پائدارے با پائداران

اقبال اُس عشق کا قائل نہیں جو قہر درویش بجان درویش کی طرح خود اپنے تئیں جلاتا یا گُھلاتا ہے ۔ ایسا عشق عاشق کو فنا کرنے کی بجائے اور کسی کام

نہیں آتا :

برقے کہ بخود پیچد میرد بسحاب اندر

عشق قوتِ عمل اور جوشِ انقلاب کا ایک بے پناہ سیلان ہے ۔ اس کا وظیفہ زمانے کے ساتھ موافقت اور مطابقت پیدا کرنا نہیں بلکہ ناموافق و نامساعد زمانے کو اپنی آرزو کے مطابق ڈھالنا ہے ۔ اس کی میزان مادی یا ہنگامی نفع و نقصان کی میزان نہیں ۔ انسان کے فوری اور ادنیٰ اغراض اس کو اعلیٰ مقاصد میں جان کی بازی لگانے سے روکتے ہیں اور مصلحت کوشی کی تلقین کرتے ہیں ۔ حرص ، بزدلی اور تذلیل نفس پر آمادہ کرتی ہے ۔ عقل حیلے بہانے تراشتی ہے ۔ عام طور پر انسان ، جسے طریقِ معقول کہتے ہیں ، وہ جھوٹی عزت و آبرو کی حفاظت اور جان و مال کے بچاؤ کا نام ہے ۔ برنارڈشا نے اپنے مخصوص اندازِ میں خوب کہا ہے کہ دنیا کی تمام ترقیاں ایسے لوگوں کی بدولت ہیں جو نامعقول ہوتے تھے ۔ اگر کوئی مصلح یا پیغمبر مصلحت کوشی یا دنیاوی لحاظ سے معقول پسند ہوتا تو کبھی وہ انوکھا راستہ اختیار نہ کرتا جو اس کی تمام معاصر دنیا کی نظر میں نامعقول تھا ۔ اقبال کہتا ہے :

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

با نشۂ درویشی در ساز و دما دم زن
چوں پختہ شوی خود را بر سلطنت جم زن
گفتند جہان ما آیا بتو می سازد ؟
گفتم کہ نمی سازد ، گفتند کہ برہم زن
اے لالۂ صحرائی ، تنہا نہ توانی سوخت
ایں داغ جگر تابے بر سینۂ آدم زن

اس قسم کی عشق ورزی زندگی کو ذوق عمل سے لبریز کرکے ایک مسلسل جہاد بنا دیتی ہے ۔ اس اضطراب میں اگرچہ سکون نہیں لیکن تسکین ہے کیونکہ عشق کی ماہیت ہی تخلیقی عمل ہے اور اس کو اس کے بغیر تسکین حاصل نہیں ہو سکتی ۔

اقبال کو فرشتوں کی سی زندگی پسند نہیں کہ وہ بے چون و چرا تسبیح و تہلیل میں مصروف ہیں ۔ نہ مقاصد آفرینی ہے اور نہ آرزو کی بیتابی ۔ انسان کو

فرشتوں پر اسی لیے فضیلت حاصل ہے اور وہ اسی لیے مسجود ملائک ہے کہ اس میں عشق کا گداز اور سوز و ساز ہے ۔ ذوق نظر بھی ہے اور درد جگر بھی :

مقام شوق ترے قدسیوں کے بس کا نہیں
انھی کا کام ہے یہ جن کے حوصلے ہیں زیاد

غالب نے بھی ملائکہ کے متعلق ایک شعر میں بہت شوخی برتی ہے ۔ کہتا ہے :

رشک ملک چہ و چرا چوں بتو رہ نمی برد
بیہدہ در ہوائے تو می پرد از سبک سری

فرشتوں کا امام جبرائیل اور شیاطین کا امام ابلیس ، ان دونوں ہستیوں کے متعلق جو افکار ہیں ، وہ اس کے نظریۂ حیات کا آئینہ ہیں ۔ ان کے ساتھ اگر آدم کا تصور بھی شامل کر لیا جائے تو یہ تینوں تصورات مل کر اقبال کی تعلیم کا خلاصہ اور لب لباب ہیں ۔ آئیے پہلے ہم آدم یعنی اپنے آپ سے شروع کرتے ہیں ؛ تلبیسِ ابلیس کا قصہ اور آدم کے جنت سے نکالے جانے کی داستان قرآن سے قبل بھی صحف انبیا میں موجود تھی ۔ پہلی امتوں نے اس کو فقط ہبوطِ آدم اور زوالِ انسانیت کی داستان سمجھ لیا اور اس سے یہ نتیجہ نکالا کہ اب اس دنیا میں انسان کی زندگی اس ابتدائی بغاوت کی سزا ہے ۔ اس جرم کے کلنک کا ٹیکہ ہر روح انسانی پر پیدائش کے وقت ہی لگ جاتا ہے ۔ دنیا ایک قیدخانہ ہے اور تمام انسان اس میں عمر قید کی سزا بھگتنے کے لیے بھیجے جاتے ہیں ۔ دیگر ادیان نے اس تمام قصے کو تذلیل آدم کا قصہ بنا دیا اور اس سے ایسا نظریۂ حیات قائم کیا جس سے زندگی ایک لعنت بن گئی ۔ زندگی سے گریز کے رہبانی نظریات کو اس افسانے سے بہت مدد ملی ۔ قرآن نے اس قصے کو ایسے انداز سے بیان کیا کہ اس سے تمام نظریۂ خلقتِ آدم اور مقصودِ حیات بدل گیا ۔ اس سے شیطان کی تذلیل ، ملائکہ کی عاجزی اور آدم کی تکریم کو اخذ کیا ۔ ایک ذرا سی ٹھوکر کھانے کے بعد آدم سنبھل گیا اور اس کا تمام قصور کردے و گذشتے ہو گیا ۔ آدم کو عصیان سے عرفان حاصل ہوا اور وہ عالم اسما بن کر خداے علیم و حکیم کا خلیفہ فی الارض بن گیا ۔ فرشتے اس کے خادم ہوگئے اور علم کی بدولت تسخیر شمس و قمر کا کام اس کے سپرد ہوا ۔ فرشتے جو اپنی لاعلمی کی وجہ سے شاکی اور معترض تھے ، وہ اس خلیفہ کے سامنے سر بسجود ہوگئے ۔ تمام موجودات کو اضطراب ہوا کہ

اس کی تمام اقدار کی نئی تقدیر کرنے والا ہوا ہے ۔ اب فطرت کا کوئی شعبہ اپنی پہلی حالت پر قائم نہ رہے گا ۔ اقبال کہتا ہے کہ سب سے پہلے عشق نے نعرہ مارا :

نعرہ زد عشق کہ خونیں جگرے پیدا شد
حسن لرزید کہ صاحب نظرے پیدا شد
خبرے رفت ز گردوں بہ شبستان ازل
حذر اے پردگیاں پردہ درے پیدا شد
فطرت آشفت کہ از خاک جہان مجبور
خودگرے ، خود شکنے ، خود نگرے پیدا شد
آرزو بے خبر از خویش بہ آغوش حیات
چشم وا کرد و جہانے دگرے پیدا شد
زندگی گفت کہ در خاک تپیدم ہمہ عمر
تا ازیں گنبدِ دیرینہ درے پیدا شد

مغرب نے اسلام کے کئی صدیوں بعد تذلیلِ آدم کے نظریے اور اس کے عملی نتائج سے کسی قدر چھٹکارا حاصل کیا اور وقارِ انسانی کی بنا پر اس کے بنیادی حقوق متعین کرکے کلیسا اور مملکت سے ان حقوق کے حصول کے لیے جد و جہد شروع کی ۔ مدتوں تک یہ احسن تقویم والا انسان اپنے آپ کو ذلیل سمجھ کر اسفل السافلین میں گرا رہا اور اسی کو اپنی تقدیر سمجھتا رہا ۔ لیکن اسلام نے ایمان اور عمل صالح کے ذریعے سے مرد مومن میں ایسا خود داری کا احساس پیدا کیا کہ اس سے آگے تصور کا بھی قدم اٹھ نہیں سکتا ۔ عارف رومی نے بھی عشق ہی کو آدم کا جوہرِ اصلی قرار دیا ہے اور ابلیس اس کے نزدیک بے عشق زیرکی یا عقلِ بہانہ جو کا نام ہے :

می شناسد ہر کہ از سِرّ محرم است
زیرکی ز ابلیس و عشق از آدم است

ملٹن نے بھی اپنی نظریاتی نظم 'فردوسِ گم گشتہ' میں آدم اور شیطان اور جنت سے نکالے جانے کے قصے پر بڑی طبع آزمائی کی ہے ۔ اس کے نقادوں کا خیال ہے کہ ملٹن کا شیطان ہی اس افسانے کا بطل یا ہیرو معلوم ہوتا ہے اور اس کے کردار میں عظیم الشان خود داری اور بلندی پائی جاتی ہے ۔ اس کے مقابلے میں

ملٹن کا آدم بلکہ اس کا خدا بھی گھٹیا دکھائی دیتا ہے۔ لیکن ملٹن کی نظم میں شیطان کا صحیح مقام متعین نہیں ہوتا اور یہ پتا نہیں چلتا کہ قادرِ مطلق نے اس باغی کی رسّی اتنی ڈھیلی کیوں چھوڑی ؟ مشیّتِ ایزدی نے اس کا فوراً قلع قمع کیوں نہ کر دیا ؟ اس کو آدمیت کے عروج میں خلل اندازی کرنے کی اجازت کیوں دی گئی ؟ آدم و ابلیس کے متعلق اقبال کی نظمیں ملٹن کے 'فردوسِ گم گشتہ' سے کہیں زیادہ بلند اور بصیرت افروز ہیں۔ اقبال نے مشیّتِ ایزدی کے رموز فاش کیے ہیں۔ لیکن اس کے عرفان کا منبع قرآن کا نظریۂ آدم ہے جس کے مطابق مشیّتِ ایزدی میں شیطان کا منصب متعین ہو جاتا ہے اور خیر و شر کی گتھیاں سلجھ جاتی ہیں۔ 'بالِ جبریل' میں اقبال نے وہ منظر بیان کیا ہے جب فرشتے انسان کو جنت سے رخصت کر رہے ہیں :

عطا ہوئی ہے تجھے روز و شب کی بیتابی
خبر نہیں کہ تو خاکی ہے یا کہ سیابی

سنا ہے خاک سے تیری نمود ہے ، لیکن
تری سرشت میں ہے کوکبی و مہتابی

جمال اپنا اگر خواب میں بھی تو دیکھے
ہزار ہوش سے خوشتر تری شکر خوابی

گراں بہا ہے ترا گریۂ سحر گاہی
اسی سے ہے ترے نخلِ کہن کی شادابی

تری نوا سے ہے بے پردہ زندگی کا ضمیر
کہ تیرے ساز کی فطرت نے کی ہے مضرابی

بے شمار اشعار میں اقبال نے رومی کی طرح عشق ہی کو آدم کی حقیقی خودی کا جوہر قرار دیا ہے۔ عشق خلاق اور ربوبیت سے بہرہ اندوزی ہے۔ خلاق نت نئی آفرینش اور ربوبیت ، ارتقائے حسن و جمال اور قوت و جلال کی ضامن ہے۔ انسان کا کام بنی بنائی دنیا میں محض حصولِ بقائے جسمانی کے لیے ماحول سے موافقت پیدا کرنا نہیں بلکہ اپنے اندر سے نادر عوالم کی تخلیق ہے۔ انسان جب زندگی میں محض تکرار و تواتر و جمود دیکھتا ہے تو اس کی فطرت بیزار و پریشان ہو جاتی ہے۔ کسی ایک حالت پر قائم ہو جانا ہی موت ہے ، خواہ وہ حالت کیسی متوازن کیوں نہ ہو۔ ہر موجودہ توازن کو متزلزل کرکے اعلیٰ تر سطح پر جدید

توازن قائم کرنا عشق ہی کا کام ہے ۔ عقل محض بنی بنائی دنیا کا مطالعہ ہے لیکن عشق ممکنات کو موجودات بناتا ہے :

بر دلِ آدم زدی عشقِ بلا انگیز را
آتشِ خود را بآغوشِ نیستانے نگر
شوید از دامانِ ہستی داغہاے کہنہ را
سخت کوشی ہاے ایں آلودہ دامانے نگر
خاک ما خیزد کہ سازد آسمانے دیگرے
ذرۂ ناچیز و تعمیرِ بیابانے نگر

از روے قرآن انسان کی فطرت کو فطرتِ الٰہی پر ڈھالا گیا ہے : ''فطرۃ اللہ التی فطر الناس علیہا'' اسی لیے ''تخلقو باخلاق اللہ'' انسان کا لائحہٗ عمل ہے ۔ اللہ کی فطرت اور اس کے اخلاق میں خلاق ایک جزو اعظم ہے ۔ اگر خدا ہژدہ ہزار عالم پیدا کرتا ہے تو اس کا رفیق کار آدم ایک یا دو جہانوں پر کیوں قناعت کرے ۔ بقول غالب :

دونوں جہان دے کے وہ سمجھے یہ خوش رہا
یاں آ پڑی یہ شرم کہ تکرار کیا کریں

ہر دو عالم قیمت خود گفتہٗ
نرخ بالا کن کہ ارزانی ہنوز

غالب کا ایک دوسرا شعر بڑا بلیغ ہے جو اس کے عام مطبوعہ دیوان میں نہیں ملتا :

ہے کہاں تمنا کا دوسرا قدم یارب
ہم نے دشتِ امکاں کو ایک نقش پا پایا

اقبال جس چیز کو عشق کہتا ہے اس کے لیے غالب کبھی 'شوق' اور کبھی 'تمنا' کی اصطلاح استعمال کرتا ہے ۔ کہتا ہے کہ تمنا اپنی تخلیقی اور ارتقائی جادہ پیمائی میں ہر قدم پر ایک نیا عالم خلق کرتی ہے ۔ یہ ہمارا زمان و مکان کا عالم اس کے خرامِ ناز کی ایک نقشِ قدم ہے :

ابھی اس راہ سے کوئی گیا ہے
کہے دیتی ہے شوخی نقشِ پا کی

ضرور ہے کہ دوسرا قدم کسی اور عالم میں پڑا ہوگا ۔ اقبال کی اس نظم میں اسی خیال کو بڑے امید زا اور ہمت افزا طریق سے پیش کیا گیا ہے :

ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں
ابھی عشق کے امتحاں اور بھی ہیں
تہی زندگی سے نہیں یہ فضائیں
یہاں سینکڑوں کارواں اور بھی ہیں
قناعت نہ کر عالمِ رنگ و بو پر
چمن اور بھی آشیاں اور بھی ہیں

فقط ایک زمان و مکان کا عالم امکانِ ہستیِ کُل نہیں ہو سکتا :

نہ ہے زماں نہ مکاں ، لا الہ الا اللہ
وہی جہاں ہے ترا جس کو تو کرے پیدا
یہ سنگ و خشت نہیں جو تری نگاہ میں ہے

یہ زمان و مکان اور زمین و آسمان عشق کے رفتنی و گذشتنی شئون ہیں ۔ نہ انسان ان کی پیداوار ہے اور نہ ان کے اندر محصور ہے اور نہ وہ جبرِ فطرت سے ہی معذور و مجبور ہے ۔ فطرت کے بظاہر جبری قوانین انسانی عقل کا ایک آلۂ ادراک ہیں ۔ لامتناہی زمان و مکان جو تمام حیات و کائنات پر محیط معلوم ہوتے ہیں ، انسان ان کے اندر سے نہیں ابھرا بلکہ وہ انسان کے اندر سے ابھرے ہیں :

جہانِ ما کہ پایانے ندارد
چو ماہی در یمِ ایام غرق است

لیکن یہ یمِ ایام تمام کا تمام ایک پیمانۂ قلب میں سمایا ہؤا ہے :

یمِ ایام در یک جام غرق است

عروجِ انسانیت کی بحث میں معراجِ نبوی کی حقیقت کے متعلق عرفا و حکما نے بڑے حکمت آموز اور دل فروز نکتے پیدا کیے ہیں ۔ عام مسلمانوں کے لیے یہ مشکل ہوتا ہے کہ وہ معراج نبوی کی روحانی کیفیات کو جسمانی اور مادی علائق اور زمان و مکان کے سانچوں سے الگ کرکے سمجھ سکیں ۔ جن کا خدا فضائے افلاک میں کسی مکانی بلندی پر بالائے عرش کرسی نشین ہے وہ معراج نبوی کو اسی پر قیاس کرتے ہیں کہ خدا تک پہنچنے کے لیے جوِّ سما کو طے کرنا لازمی ہوگا ۔ ''اقرب الیہ من حبل الورید'' والا جان جان خدا آسانی سے سمجھ میں نہیں آتا ۔

مولانا روم فرماتے ہیں کہ بھائی ! یہ معراج عشق ہی کا ایک کرشمہ ہے ۔ مادی اور جسمانی عالم اور زمان و مکان میں سے طرفۃ العین میں ایک جست سے نکل جانا معراج انسانی ہے جو نبی کریم کو حاصل ہوا ۔ فرماتے ہیں :

عشق نے بالا نہ پستی رفتن است
عشق حق از جنس ہستی رستن است

اسی مضمون میں سرمد کی ایک لاجواب رباعی ہے جس میں وہ معراج شریف کے متعلق عارف کے تصور کا مُلا کے تصور سے مقابلہ کرتا ہے اور کہتا ہے کہ سِرّ حیات سے آشنا عارف خود افلاک سے زیادہ پہناور ہو جاتا ہے :

آن را کہ سِرّ حقیقتش باور شد
خود پہن تر از سپہر پہناور شد
ملا گوید کہ بر شد احمد بفلک
سرمد گوید فلک بہ احمد در شد

عشق کے اس کرشمے کے متعلق اقبال بھی رومی اور سرمد کا ہم نوا ہے ۔ اقبال آدم کی زبانی زندگی کے ان ممکنات کو بڑے وجد آفریں انداز میں بیان کرتا ہے جس کا تحقق عشق کی بدولت حاصل ہوتا ہے :

چہ خوش است زندگی را ہمہ سوز و ساز کردن
دل کوہ و دشت و صحرا بہ دمے گداز کردن
ز قفس درے کشادن بہ فضاے گلستانے
رہ آسمان نوردن ، بہ ستارہ راز کردن
بگداز ہاے پنہان ، بہ نیاز ہاے پیدا
نظرے ادا شناسے بہ حریم ناز کردن
ہمہ سوز ناتمامم ، ہمہ درد آرزویم
بگمان دہم یقیں را کہ شہید جستجویم

اب ذرا آدم سے ہٹ کر جبرئیل و ابلیس کی طرف آئیے اور دیکھیے کہ اقبال نے یہاں نادر افکار کے کیا آبدار موتی بکھیرے ہیں ۔ ملائکہ یا جبرئیل کی ماہیت کیا ہے ؟ اس سے انسان اپنی اس سطح حیات پر پوری طرح آشنا نہیں ہو سکتا ، مگر ایسی ہستیوں کے وجود کا اقرار مومن کا جزو ایمان ہے ۔ 'آمنت باللہ' کے ساتھ 'ملائکتہ' موجود ہے ۔ اتنا یہاں کافی ہے کہ عام نظروں سے اوجھل خدا کی کچھ

مخلوق کے سپرد کچھ خدمات عالیہ ہیں ۔ خدا کے غیر مرئی خادم بھی اس کائنات میں پائے جاتے ہیں جن کے ذمے کچھ اہم وظائفِ حیات ہیں ۔ ان میں سب سے برگزیدہ ہستی کو کہیں جبرئیل کہا گیا ہے اور کہیں روح القدس ۔ زرتشتیوں کے دین میں اسے 'سروش' کہتے تھے ۔ عوام نے بین السماوات و الارض ان کی پرواز کو پروں کے ساتھ وابستہ کر دیا ہے ۔ بعض حکما و صوفیا نے ملائکہ کو روحانی ملکات تصور کیا ہے اور جبرئیل کو روحِ انسانی کا وہ بلند ملکہ کہا ہے جو وحی الٰہی کو قبول کرنے کا واسطہ ہے ۔ اقبال نے اس کے تعین کی زیادہ ضرورت نہیں سمجھی کیونکہ اس قسم کا تعین خواہ مخواہ انسانی تخیل کو مائتھولوجی بنا دیتا ہے ۔ لیکن اپنی نظموں کے ایک روح پرور مجموعے کا نام اس نے 'بالِ جبریل' رکھا ، جس سے یہ کہنا مقصود تھا کہ یہ اس قسم کی شاعری ہے جس کے متعلق کہا گیا ہے کہ :

مشو منکر کہ در اشعار ایں قوم
ورائے شاعری چیزے دگر ہست

اس قسم کے افکار و تاثرات کے متعلق شاعر کو یہ احساس ہوتا ہے کہ یہ کسی تکلف ، تصنع یا آورد کا نتیجہ نہیں ہوتے بلکہ تلمیذالرحمان کو القا ہوتے ہیں اور اُس راستے سے آتے ہیں جسے عرفِ عام میں الہام کہا جاتا ہے ۔ غالب اپنے متعلق کہتا ہے :

میرا انداز سخن شانۂ زلفِ الہام
میری رفتارِ قلم جنبشِ بالِ جبریل

غالب کے کلام میں یہ جنبش کہیں کہیں دکھائی دیتی ہے لیکن اقبال کی 'بالِ جبریل' کی غزلوں میں ہر جگہ یہ ارتعاش محسوس ہوتا ہے ۔ اسلام سے قبل ہزارہا سال سے دیوتاؤں کا تصور انسانی اذہان اور ایمان کا جزو لاینفک بن چکا تھا ۔ لیکن توحید سے نا آشنا انسان جس طرح فطرتِ خارجی کے مظاہر سے مرعوب تھا ، اسی طرح ان غیرمرئی قوتوں کو بھی انسانوں پر غالب اور حاکم سمجھتا تھا ، خوف کی وجہ سے اُن کی پوجا کرتا اور عزیز ترین چیزوں کی قربانی ان کے سامنے پیش کرتا تھا ۔ اسلام نے غیرمرئی قوتوں کا انکار نہیں کیا لیکن ان کے متعلق یہ وضاحت کردی کہ یہ خدا کی مطیع مخلوق ہے جو خیر آفرینی میں اس کی خادم اور معاون ہے اور جس انسان میں آدمیت کا جوہر اپنی اصلی حالت میں

نمایاں ہو جائے ، یہ مخلوق اس کی بھی خدمت کرتی ہے کیونکہ اللہ والوں کی خدمت اللہ ہی کی خدمت ہے ۔ اسلام شرف انسانیت کا نظریہ ہے اور قرآن نے آدم کی فضیلت علی الملائکہ پر مُہر ثابت کر دی ہے ۔ اسلام کا دوسرا عقیدہ یہ ہے کہ شیاطین یعنی خدا سے باغی ہستیوں کا بھی وجود ہے جن کو خدا نے نیست و نابود کرنا نہیں چاہا ۔ بالفاظ دیگر ان کی مزاحمت اور بغاوت بھی کسی نہ کسی انداز میں تکمیلِ حیات میں معاون ہوتی ہے ، اگرچہ یہ معاونت ایجابی نہیں بلکہ سلبی انداز کی ہے ۔ اگر ملائکہ کو معاون خیر اور شیاطین کو مزاحمِ خیر تصور کیا جائے تو زندگی سراسر ایک جہاد کی صورت اختیار کر لیتی ہے ۔ ایک طرف اگر بلند مقاصد نہ ہوں تو جدوجہد بے معنی اور کوشش بیہودہ رہ جاتی ہے اور دوسری جانب اگر وہ مزاحمت نہ ہو جس پر غالب آنے سے سیرت کی تعمیر ہوتی ہے تو بھی زندگی جامد ہو جائے گی ۔ اقبال ان دونوں قوتوں کو زندگی کا جزو لاینفک سمجھتا ہے ۔ اگر شر کا وجود نہ ہو تو خیر کا تحقق بھی نہیں ہو سکتا ۔ اقبال کے کلام میں یہ انوکھا پن پایا جاتا ہے کہ وہ کہیں ملائکہ یا ان کے امام جبرئیل کی قصیدہ خوانی نہیں کرتا ۔ اس نے فقط ایک دفعہ اپنے کلام کے ایک جزو کو ''جنبشِ بالِ جبرئیل'' کہہ کر اس قوت کا حق ادا کر دیا ۔ اس کے بعد جہاں کہیں جبرئیل کو ابلیس سے ٹکراتا ہے وہاں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ابلیس نے جبرئیل کو لاجواب کر دیا ہے اور جہاں ابلیس کی زبان سے نہیں بلکہ اپنی طرف سے ملائکہ یا جبرئیل کا ذکر کرتا ہے وہاں بھی اس پر انؔ کی فوقیت ثابت کرنا چاہتا ہے :

نہ کر تقلید اے جبریل میرے جذب و مستی کی
تن آساں عرشیوں کو ذکرِ تسبیح و طواف اولیٰ

اقبال کے ہاں عشق کا جو تصور ہے وہ اس کا متقاضی ہے کہ وہ شر کی اس حقیقت کو واضح کرے کہ زندگی میں سوز و درد اور حرکت و ارتقا کے لیے وہ عنصر لازمی ہے جس کو انسان نے غلطی سے شر محض سمجھ لیا ہے ۔ خدا خیر مطلق ہے وہ شرِ محض کی آفرینش نہیں کر سکتا ۔ آدم کی جنتیٰ زندگی سکون و طمانیت کی زندگی تھی ، اس میں حرکت اُس وقت پیدا ہوئی جب وہ ابلیس سے ٹکرائی ۔ آدم کی سکون طلب خاک کے مقابلے میں شیطان آتش نژاد ہے ۔ جنت کے پھلوں کے متعلق ابن عربی کہتا ہے کہ جنت کے اثمار دوزخ کی گرمی سے

پکتے ہیں ۔ اقبال بھی اس خیال میں ابن عربی کا ہمنوا معلوم ہوتا ہے ۔ دیکھیے شیطان اپنی ماہیت اور اپنے وظیفۂ حیات کو کس جوش و خروش سے بیان کرتا ہے :

نوریِ نادان نیم ، سجدہ بآدم برم
او بہ نہاد است خاک ، من بہ نژاد آذرم

می تپد از سوزِ من ، خونِ رگِ کائنات
من بہ دو صرصرم ، من بہ غو تندرم

رابطۂ سالمات ، ضابطۂ امہات
سوزم و سازے دہم ، آتشِ مینا گرم

ساختۂ خویش را در شکنم ریز ریز
تا ز غبار کہن ، پیکرِ نو آورم

پیکرِ انجم ز تو ، گردشِ انجم ز من
جاں بجہاں اندرم ، زندگیِ مضمرم

تو بہ بدن جاں دہی ، شور بجاں من دہم
تو بہ سکوں رہ زنی ، من بہ تپش رہبرم

آدم خاکی نہاد ، دوں نظر و کم سواد
زاد در آغوش تو ، پیر شود در برم

شیطان آدم کو بھکانے کے لیے اس کو یہ فلسفہ سکھاتا ہے کہ حرکت سکون سے اور اضطراب اطمینان سے افضل چیز ہے ۔ سوز و ساز کی زندگی کو سکونِ دوام کی زندگی پر ترجیح دی ہے ۔ خالی سجود نیاز میں کیا دھرا ہے ؟ کوثر و تسنیم کے کنارے بیٹھے رہنا بھی کوئی لطف ہے ۔ اُسے کہتا ہے کہ تو اس حقیقت سے واقف معلوم نہیں ہوتا کہ وصل تو شوق کی موت ہے :

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

آغا حشر سے ایک مرتبہ ایک شعر سنا تھا ؛ وسکی پینے والا شرابی کسی عمل صالح کی بدولت جنت میں جا پہنچا ۔ بہت خوش ہوا کہ یہاں شراب حلال اور مفت ہے لیکن جب کوثر سے دو چار جام پیے تو بہت مایوس ہوا اور خدا

سے درخواست کرنے لگا :

یا رب ترے کوثر میں نہ تیزی ہے نہ مستی
ہم کو جو پلانی ہے تو دنیا سے منگادے

ابلیس نے بھی آدم کو کچھ اسی انداز سے بھکایا کہ شراب مینا گداز نہ ہو تو وہ شراب کیا ؟ بقول غالب :

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

آدم اس کے کہنے میں آ گیا ۔ عام خیال یہ ہے کہ جُنت سے بے آبرو ہوکر نکالا جانا آدم کی تذلیل ہے ، اسی لیے اس کو عام طور پر ہبوطِ آدم یا زوالِ آدم کہتے ہیں ۔ لیکن اقبال کہتا ہے کہ انسان کی اصل زندگی اور خلافتِ الٰہیہ کے لیے اس کی تربیت یہیں سے شروع ہوتی ہے ۔ چنانچہ جنت سے نکل کر پشیمان ہونے کی بجائے اس نے اس نئی زندگی کا لطف اٹھانا شروع کر دیا :

چہ خوش است زندگی را ہمہ سوز و ساز کردن
دلِ کوہ و دشت و صحرا بہ دمے گداز کردن

جنت حق الیقین کا مقام ہے لیکن انسانی زندگی گمان و یقین کی کشمکش ہے ۔ جو یقین ، گمان پر فتح حاصل کرکے ہو وہی اصل عرفان ہے ۔ کسی کا کیا اچھا شعر ہے :

خود را نہ پرستیدۂ ، عرفاں چہ شناسی
کافر نہ شدی ، لذتِ ایماں چہ شناسی

وساوسِ شیطانی پر غالب آ کر ہی اقدار حیات کی تخلیق و تکمیل ہوتی ہے ۔ شیطان جبرئیل پر اپنی فضیلت ثابت کرتے ہوئے کہتا ہے :

ہے مری جرأت سے مشتِ خاک میں ذوقِ نمو
میرے فتنے جامۂ عقل و خرد کا تار و پو
دیکھتا ہے تو فقط ساحل سے رزمِ خیر و شر
کون طوفاں کے طمانچے کھا رہا ہے ؟ میں کہ تو

خضر بھی بے دست و پا ، الیاس بھی بے دست و پا
میرے طوفاں یم بہ یم ، دریا بہ دریا ، جُو بہ جُو
گر کبھی خلوت میسر ہو تو پوچھ اللہ سے
قصۂ آدم کو رنگیں کر گیا کس کا لہو ؟

اقبال نے عشق کو ماہیتِ حیات قرار دیا ہے ۔ لیکن اس کے نزدیک عشق کا لازمہ ہے سوز و گداز ، دردِ دل ، دردِ جگر ، اضطراب ، حال سے مستقبل کی طرف بڑھنے کی ناقابلِ قدر تسکین آرزو ، خوب سے خوب‌تر کی تلاش ، حضوری کے ساتھ مہجوری ، بے‌شوق منزل ذوق سفر ، ہر حالت سے گزر جانے کا میلان ، تخلیق و تجدید کا سیلان ، خرمن اندوزی کے ساتھ ساتھ تقاضاے برق افگنی :

ابرِ رحمت تھا کہ تھی عشق کی بجلی یا رب
جل گئی مزرعۂ ہستی تو اُگا دانۂ دل

اگر ماہیتِ عشق و کنہِ حیات یہی ہے تو اس سے لازم آتا ہے کہ اقبال کا جنت کا تصور بھی لذت پرست اور سکون پسند زہاد سے الگ ہو ۔ وہ شخص جو یہ تلقین کرتا ہے کہ :

مزی اندر جہانِ کور ذوقے کہ یزداں دارد و شیطاں ندارد

اُس کی جنت میں بھی کوئی سکون و اطمینان کی جامد کیفیت نہیں ہو سکتی ۔ تمام حیات اضداد کی کشا کش سے پیدا ہوتی ہے اور اسی کی بدولت ترقی کرتی ہے ۔ اقبال چونکہ پرستار حیات ہے ، وہ ایسی جنت کو بھی پسند نہیں کرتا جس میں اعمال کا یک رنگ سا اجر ابدی طور پر معین ہو جائے :

دلِ عاشقاں بمیرد بہ بہشت جاودانے
نہ نوائے درد مندے ، نہ غمے ، نہ غم گسارے

اس کی نصیحت یہ ہے کہ :

بادہ و جام سے گذر ، حور و خیام سے گذر

حسنِ مطلق کو بھی مخاطب کرکے اس سے یہی تقاضا کرتا ہے کہ :

فرصتِ کشمکش مدہ ایں دلِ بے‌قرار را
یک دو شکن زیادہ کن ، گیسوے تابدار را
از تو درون سینہ ام ، برق تجلی کہ من
با مہ و مہر دادہ ام تلخیِ انتظار را

ذوقِ حضور در جہاں رسمِ صنم گری نہاد
عشق فریب می دہد ، جانِ امیدوار را

غیر متغیر بہشت کے تصور پر اقبال کی طرح غالب کو بھی اعتراض ہے - مثنوی ابرگہربار میں عدالتِ محشر میں خدا کے حضور میں اس نے ایک نہایت بے باک بیان دیا ہے جس کے اندر کمال درجے کی رندانہ شوخی ہے - لیکن ہستیِ بے اضداد اور حیاتِ بے مزاحمت کے متعلق لطیف نکتے پیدا کیے ہیں - بہشت کو میخانۂ بے خروش کہتا ہے جہاں مستوں کی ہائے و ہو سنائی نہیں دیتی :

دراں پاک میخانۂ بے خروش
چہ گنجائش شورش نائے و نوش

پھر کہتا ہے کہ حور کے متعلق غمِ ہجر نہ ہوگا تو ذوقِ وصال کہاں سے آئے گا اور ایسے معشوق سے ، جس سے کچھ جان پہچان بھی نہ ہو، وصلِ بے انتظار میں کیا لذت حاصل ہوگی - کہتا ہے کہ مجھے تو سوگند سے فریب دینے والا اور دمِ بوسہ گریز کرنے والا معشوقِ شوخ و شنگ چاہیے - حکم بردار معشوق جسے تلخ گوئی کی بھی اجازت نہ ہو ، کام دہ ہو اور خود کام جو نہ ہو ، ایسے محبوب سے کیا لذت حاصل ہو سکتی ہے ؟

نظر بازیِ ذوقِ دیدار کو
بفردوس روزن بدیوار کو
نہ چشم آرزومند دلالہ اے
نہ دل تشنۂ ساہ پرکالہ اے

اور اس پر یہ مزید ستم کہ عمر میں کہنہ سال :

جس میں لاکھوں برس کی حوریں ہوں
ایسی جنت کو کیا کرے کوئی

غالب محض عشق مجازی کے نقطۂ نظر سے معترض ہے - وہ ڈرتا ہے کہ کہیں وہاں بھی یہاں کی طرح کوئی ایک نیک بخت نمازن ہمیشہ کے لیے گلے کا ہار نہ ہو جائے - ایک خط میں لکھتا ہے :

"میں جب بہشت کا تصور کرتا ہوں اور سوچتا ہوں کہ اگر مغفرت ہو گئی اور ایک قصر ملا اور ایک حور ملی - اقامت جاودانی ہے ، ایسی ایک نیک بخت کے ساتھ زندگانی ہے - اس تصور سے جی گھبراتا ہے اور کلیجا

منہ کو آتا ہے۔ ہے ہے وہ اجیرن ہو جائے گی ، طبیعت کیوں نہ گھبرائے گی ۔ وہی زمردیں کاخ ، وہی طوبیٰ کی ایک شاخ ، چشمِ بددور وہی ایک حور ۔"

از روئے نفسیات جنت اُن آرزوؤں کا ایک خواب ہوتی ہے جن کو یہاں کی زندگی پورا نہ کر سکی ۔ کسی شخص کا نظریۂ حیات اس سے بھی معلوم ہو سکتا ہے کہ اس کے ذہن میں جنت کا کیا تصور ہے اور وہ کن آرزوؤں کی تکمیل کا آرزو مند ہے ۔ صوفیا کے ہاں زندگی کا نصب العین قرب الٰہی اور نور الٰہی سے مستنیر ہونا ہے جو اس دنیا میں بھی حاصل ہو سکتا ہے ۔ ایک صوفی سے کسی نے پوچھا کہ کیا یہ سچ ہے کہ نماز پڑھنے سے آخرت میں جنت حاصل ہوگی ؟ اس نے کہا کہ غافل! اگر تو نماز کی حقیقت اور حضورِ قلب سے واقف ہو جائے تو یہ راز تجھ پر منکشف ہو کہ نماز ہی جنت ہے اور وہ مومن کی معراج ہے ۔ خدا کے تصور کی طرح جنت کا تصور بھی ہر مومن میں بقدر استعداد مختلف ہوتا ہے ۔ اقبال کی جنت عشق کی جنت ہے اور اس کے ہاں عشق کے معنی طلبِ وصال نہیں بلکہ ذوقِ جستجو اور آفرینشِ آرزو ہے ۔ عشق درد و سوز بھی ہے اور جذبۂ ارتقا بھی ۔ اقبال نے ابلیس کا جو تصور قائم کیا ہے ، اس کے مطابق تو ابلیس بھی اس کی جنت سے خارج نہیں ہو سکتا ۔ آدم اور شیطان دونوں آخر پہلے کسی جنت میں یکجا موجود تھے ۔ اگر شیطان جنت کے اندر نہ ہوتا تو آدم و حوا کو کہاں بھکاتا ۔ اس کے بعد جب نکلنے کی نوبت آئی تو دونوں نکال دیے گئے ، ایک امتحان کے لیے ، دوسرا امتحان کے مواقع مہیا کرنے کے لیے :

جرم ما یک دانۂ ، تقصیر او یک سجدۂ
نے بہ آں بیچارہ می سازی ، نہ با ما ساختی

اقبال اپنی تصوری جنت میں ابلیس کو بھی اپنے ساتھ لے جاتا ہے کیونکہ اس کو ایسی کوئی زندگی پسند نہیں کہ یزداں دارد و شیطاں ندارد ۔ خدا نے بھی شیطان کو فنا نہیں کیا کیونکہ وہ بھی امتحانِ عمل اور تکمیلِ ایمان کے لیے ضروری ہے ۔ شیطان کو مومن بنانے کی مسلسل کوشش ہی سے روحانی ترقی ہوتی ہے ۔ حدیث شریف میں ہے کہ رسول کریمؐ نے فرمایا کہ ہر شخص کے ساتھ اس کا ایک شیطان ہوتا ہے ۔ اس پر سننے والے نے کسی قدر جرأت کرکے پوچھا کہ کیا

حضورؐ کے ساتھ بھی ہے ؟ فرمایا کہ ہاں مگر میں نے اس کو مسلمان بنا لیا ہے۔ انسان عشق کی انتہا چاہتا ہے یعنی وصل تام کا خواہش مند ہے۔ لیکن یہ اس کی سادگی ہے کہ وہ نہیں جانتا کہ عشق کی ماہیت ہی یہی ہے کہ اس کی کوئی انتہا نہ ہو۔ عشق خودی کی تکمیل کا ذریعہ ہے اور خودی کی تکمیل ایک لامتناہی عمل ہے :

ترے عشق کی انتہا چاہتا ہوں

مری سادگی دیکھ ، کیا چاہتا ہوں ؟

اقبال کے ایک ملاقاتی نے مجھ سے ذکر کیا کہ میں نے ایک مرتبہ علامہ سے پوچھا کہ آپ عشق کو لامتناہی سمجھتے ہیں ، پھر یہ کیوں کہا ہے کہ ''ترے عشق کی انتہا چاہتا ہوں ؟'' فرمانے لگے کہ بھائی ! دوسرے مصرع میں میں نے اس آرزو کی حماقت کا بھی تو اقرار کیا ہے۔

اب ہم عشق کی توضیح میں اقبال کے اُس خاص مضمون کی طرف توجہ کرتے ہیں کہ عشق اور عقل کا باہمی رابطہ کس قسم کا ہے۔ یہ ایک قدیم مسئلہ ہے اور اکثر حکما نے اس پر طبع آزمائی کی ہے۔ جہاں صوفی اور مُلا کی پیکار ہوتی ہے ، وہاں عشق اور شریعت کہیں کہیں دست و گریباں نظر آتے ہیں اور جہاں ان میں ظاہری تصادم ہو ، وہاں مُلا شریعت پر عمل کرتا ہے یا عمل کرنے کا مدعی ہوتا ہے اور صوفی کہہ اُٹھتا ہے کہ: ''کافرِ عشقم مسلمانی مرا درکار نیست'' یا پھر یہ کیفیت ہوتی ہے کہ :

در کفے جام شریعت ، در کفے سندانِ عشق

ہر ہوس ناکے نداند جام و سنداں باختن

کہیں شرع و عشق کی پیکار ہے ، کہیں شریعت و طریقت کی آویزش۔ کہیں دین و دانش کا تصادم اور کہیں عقل و عشق کا مقابلہ۔ اکثر جگہ یہ جنگ یونہی جنگِ زرگری معلوم ہوتی ہے کیونکہ حقیقت آشنا نفوس اس ظاہری تضاد سے بالاتر ، وحدت کے مقام سے ان کی یک رنگی اور ہم آہنگی سے آشنا ہوتے ہیں۔ آئیے دیکھیں کہ عقل و عشق کے متعلق اقبال یا اس کے بعض ہم خیال لوگوں نے کیا کہا ہے جو صاحبِ عقل بھی تھے اور صاحبِ دل بھی۔ مولانا روم جابجا

عقل کو عشق کے مقابلے میں نارسا اور کوتاہ دست قرار دیتے ہیں :

عقل در شرحش چو خر در گل بخفت
شرحِ عشق و عاشقی ہم عشق گفت

جابجا 'خرد' کا لفظ بھی عقل کے مرادف استعمال ہوتا ہے ۔ فہم و ادراک کے بھی یہی معنی لیے جاتے ہیں اور کہیں عقل کی بجائے علم کا لفظ استعمال ہوتا ہے ۔ اقبال نے سینکڑوں اشعار عشق و عقل کے موازنے اور مقابلے میں لکھے ہیں اور اس مضمون کو اس نے اس طرح اپنایا ہے کہ کسی صوفی یا شاعر یا حکیم کے ہاں یہ مضون اتنی وسعت ، ندرت اور وضاحت کے ساتھ نہیں ملتا ۔ نمونے کے طور پر چند اشعار لیجیے :

پختہ ہوتی ہے ، اگر مصلحت اندیش ہو عقل
عشق ہو مصلحت اندیش تو ہے خام ابھی

بے خطر کود پڑا آتشِ نمرود میں عشق
عقل ہے محو تماشاے لبِ بام ابھی

علم نے مجھ سے کہا ، عشق ہے دیوانہ پن
عشق نے مجھ سے کہا ، علم ہے تخمین و ظن

بندۂ تخمین و ظن ! کِرم کتابی نہ بن
عشق سراپا حضور ، علم سراپا حجاب

عشق کی گرمی سے ہے معرکۂ کائنات
علم مقامِ صفات ، عشق تماشاے ذات

عشق سکون و ثبات ، عشق حیات و ممات
علم ہے پیدا سوال ، عشق ہے پنہاں جواب

شرحِ محبت میں ہے عشرتِ منزل حرام
شورشِ طوفاں حلال ، لذتِ ساحل حرام

عشق پہ بجلی حلال ، عشق پہ ساحل حرام
علم ہے ابن الکتاب ، عشق ہے اُم الکتاب

پھر ایک جگہ یہ مضمون ہے کہ عقل چون و چرا ، گومگو اور قیل و قال کے بھنور میں چکر لگاتی رہتی ہے ۔ اس تذبذب میں انسان بے یقین اور سست عمل ہو

جاتا ہے :

عقل کو تنقید سے فرصت نہیں
عشق پر اعمال کی بنیاد رکھ

اسی سے ملتا جلتا مضمون یہ ہے کہ اگر علم و عقل میں اضافہ چاہتا ہے تو :

یقیں کم کن ، گرفتارِ شکے باش

لیکن اگر عمل کرنا چاہتا ہے تو قاعدہ برعکس ہے :

یکے دان و یکے بین و یکے باش

کہیں کہیں اقبال نے عقل کو مکار اور حیلہ جو بھی کہا ہے :

عقل مکار است و دامے می نہد

یا

عقل بحیلہ می برد عشق برد کشاں کشاں

عقل اور دل کا مکالمہ بانگ درا میں بڑا سیدھا اور صاف لیکن حد درجہ پر معنی ہے :

عقل نے ایک دن یہ دل سے کہا
بھولے بھٹکے کی رہنما ہوں میں

جب عقل اپنے کمالات بیان کر چکی تو دل نے کس خوبی سے اپنی فضیلت جتائی ہے :

دل نے سن کر کہا یہ سب سچ ہے
پر مجھے بھی تو دیکھ کیا ہوں میں
رازِ ہستی کو تو سمجھتی ہے
اور آنکھوں سے دیکھتا ہوں میں
ہے تجھے واسطہ مظاہر سے
اور باطن سے آشنا ہوں میں
تو زمان و مکاں سے رشتہ بپا
طائرِ سدرہ آشنا ہوں میں

لبِ لباب یہ ہے کہ زندگی کا ایک ظاہر ہے اور ایک باطن ۔ باطن اس کی ذات اور ماہیت ہے اور خارج میں اس کے مظاہر اور صفات ہیں ۔ ظاہر کے علم کے لیے انسان کی بصارت ہے اور باطن کے لیے بصیرت ۔ ایک مشاہدہ خارجی ہے اور ایک مطالعہ باطنی ہے ۔ قرآن کریم کے الفاظ میں ایک عالم النفس ہے اور ایک عالم آفاق ۔ دونوں میں صفات الٰہیہ کی آیات ہیں ، کیونکہ ھوالظاہر و ھوالباطن ۔

ظاہر باطن سے متضاد یا اس کا منافی نہیں ۔ اب ظاہر اور باطن دونوں کے عرفان کے دو طریقے ہو سکتے ہیں ، یا یوں کہیے کہ راستہ ایک ہی ہے لیکن رہرو دو قسموں کے ہیں ؛ ایک وہ ہیں جو خارج سے باطن کی طرف آنا چاہتے ہیں اور دوسرے وہ ہیں جو باطن سے خارج کی طرف جاتے ہیں ۔ اگر رہرو کی صلاحیتیں کسی طرف سے مفلوج نہیں تو وہ حسب منشا ادھر سے اُدھر اور اُدھر سے ادھر آ جا سکتا ہے :

راہے ز کنج دیر بہ مینو کشادہ ام
از خم کشم پیالہ و در کوثر افگنم

لیکن یک طرفہ ذوق کی ترقی سے یوں بھی ہو سکتا ہے کہ کوئی شخص خارج کی بھول بھلیاں میں اس قدر اُلجھ جائے کہ باطن کی طرف جانے والا راستہ بھول جائے ۔ توسنِ حیات خارج کی طرف رخ کیے ہوئے سرپٹ ہو جائے اور یہ احساس ناپید ہو جائے جسے نظامی نے ایک مطلع میں یوں بیان کیا ہے کہ :

جہاں تیرہ است و رہ مشکل ، جنیبت را عیاں در کش
دمے رہوار ہستی را بخلوت گاہ جاں در کش

اقبال کہتا ہے کہ دور حاضر خارج کے پیچ و خم میں گم گشتۂ راہ ہو گیا ہے اور راہ رو بقول فیضی پشت بہ منزل دوڑتا جا رہا ہے ۔ جس قدر تیز دوڑتا ہے اسی قدر باطن کی منزل سے دور ہوتا جاتا ہے ۔ فیضی کا یہ شعر دہلی کے دیوان خاص کی دیوار پر لکھا ہے :

عزمِ سفرِ مشرق و رو در مغرب
اے راہ روِ پشت بہ منزل ہشدار

اقبال کے نظریۂ حیات کی جامعیت یہ ہے کہ وہ نہ ظاہر سے غافل ہے اور نہ باطن کا منکر ۔ لیکن ظاہر کو ظاہر اور باطن کو باطن سمجھتا ہے ۔ باطن کنہِ حیات ہے ، اس کو پا کر انسان خارج کی تخلیق اور تسخیر کر سکتا ہے ۔ اس باطن کے مقابلے میں ظاہر حلقہ بیرون در ہے ۔ کنہِ حیات کا عرفان محض خارج کے روابط معلوم کرنے سے نہیں ہو سکتا بلکہ اپنی خودی میں ڈوب کر ہوتا ہے ۔ خودی یا حیات ناقابل تسخیر وحدت ہے ، کثرت محض عقل کی تجربہ کاری کی پیداوار ہے ۔ سائنٹیفک عقل کا کام تحلیل ہے ۔ وہ زندگی کی غیر منقسم وحدتوں کو اجزائے لا یتجزیٰ تک توڑتی چلی جاتی ہے اور اس وہم میں مبتلا ہے کہ ایٹم سے آگے

اس کے آخری اجزا تک پہنچ جانے کے بعد ہستی کی حقیقت منکشف ہو جائے گی لیکن عقل حکیم ہستی کے اجزا کو اس طرح پارہ پارہ کرنے کے بعد جب اُن کو جوڑنے کی کوشش کرتی ہے تو تخریب کے بعد ترکیب تک نہیں پہنچ سکتی۔ ایسی عقل والے وہی ہیں جن کے متعلق کہا گیا ہے:

''یقطعون ما امراللہ بہ ان یوصل''

(اللہ نے جن چیزوں کو جوڑا تھا، یہ ان کو توڑتے ہیں)

سائنس کی عقل سے نہ نفس کے تحلیل کردہ اجزا متحد ہوتے ہیں، نہ نفس اور بدن کا فطری تعلق واضح ہوتا ہے۔ نہ انسان کا مادی ماحول سے ربط منکشف ہوتا ہے، نہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ جماد نبات کی طرف کس طرح عبور کرتی ہے اور نہ یہ پتا چلتا ہے کہ نبات سے حیوان اور حیوان سے انسان تک کس قسم کی تخلیقی کڑیاں ہیں۔ بقول مولانا روم:

تن ز جان و جان ز تن مستور نیست
لیک کس را دید جان دستور نیست

اقبال کے ہاں طبیعیات کے مقابلے میں حیات ہے اور عقل کے مقابلے میں احساس خودی یا وجدان۔ اس وجدان میں جس جذبۂ حیات کا احساس براہ راست ہوتا ہے، اقبال اس کو عشق کہتا ہے۔ بعض انسان محض افراد اور اشیا کی کشش سے آگے بھی نکل جاتے ہیں اور ان میں غیر مرئی حقائق کا عشق پیدا ہو جاتا ہے۔ انفرادی عشق کی مشق ان کو اجتماعی عشق اور محیط کل ہستی کے عشق تک بھی لے جا سکتی ہے۔ یہاں عشق مبدءِ فیاض کا عشق اور جمال مطلق کا عشق بن جاتا ہے۔ فانی چیزوں کا عشق بھی فانی ہوتا ہے اور باقی کا عشق باقی:

عشق آں زندہ گزیں کو باقی است
وز شرابِ جانفزایت ساقی است

عاشق پر معشوق کا رنگ چڑھنا شروع ہوتا ہے اور معشوق کے صفات عاشق کی ذات میں سرایت کرنے لگتے ہیں، یہاں تک کہ لوہا آگ میں آگ ہو جاتا ہے۔ حیاتِ انفرادی کی معراج یہ ہے کہ وہ حیات کلی سے ہم آغوش ہو جائے اور عشق کو خارج سے ادراک کرنے کی ضرورت نہ رہے۔ شاہد و مشہود ہم صفت ہو جائیں، انسان کو حیات کلی کا وجدانی عرفان ہو جائے اور وہ اُس ہستی سے ہم کنار ہو جائے جو 'الآن کما کان' بھی ہے اور 'کل یوم ہو فی شان' بھی۔ وہ

سرمدی ذات بھی ہے اور ازلی اور ابدی طور پر خلاق اور مظہر صفات بھی ۔ اقبال جس حقیقت حیات تک پہنچا اس کو وہ عشق کہتا ہے ۔ اس حقیقت کے لیے کوئی کلیتاً موزوں لفظ نہیں مل سکتا ۔ اس حقیقت سے وہی آگاہ ہو سکتا ہے جس کو اس کا ذوقی احساس ہو ۔

مغرب میں اقبال کے نظریۂ حیات کے مماثل برگساں کا فلسفۂ ارتقاے تخلیقی ہے ۔ اقبال برگساں سے اثر پذیر ہوا اور خود اپنے نظریے کی وضاحت میں اس کو برگساں سے بہت مدد ملی ۔ مادہ ، عقل ، وجدان اور حیات کے تخلیقی ارتقا کے متعلق اقبال اور برگساں ہم‌نوا ہیں ۔ برگساں کا فلسفہ نظریۂ علم اور نظریۂ ماہیت وجود ہے ۔ اس نے اپنے فلسفے کی منطقی تکمیل میں یا اپنی نفسیات میں کہیں خدا اور روح اور بقاے روح پر مذہبی انداز میں کوئی بحث نہیں کی ۔ لیکن عرصۂ دراز کے بعد جب اس کا فلسفہ ایک طرح سے مکمل ہو کر علمی دنیا کو مسخر کر چکا ، اُس وقت اس نے اپنی کتاب مذہب اور اخلاقیات پر شائع کی اور اپنے عقیدے کی پختگی کا یہ ثمر پیش کیا کہ میں جس کو براہ راست ہستی کا وجدان اور سرچشمۂ وجود کہتا رہا ہوں ، اس کے لیے عشق کی اصطلاح موزوں ہو سکتی ہے اور یہ وہی چیز ہے جو انبیا اور اولیاے کرام میں پائی جاتی تھی ۔ اقبال نبی‌کریمؐ کا عاشق اور نبوت کے رنگ میں رنگے ہوئے مومنوں کا گرویدہ تھا ۔ اس کو نبی کی ذات میں وہی چیز نظر آئی جس کو وہ قوتِ تسخیر بھی کہتا تھا اور محبتِ جہانگیر بھی ۔ جس میں جمال جلال سے ، ثبات تغیر سے اور ذات صفات سے ہم آغوش ہے ۔ یہ حقیقت حسن آفریں بھی ہے اور عقل آفریں بھی اور علم و عمل و اخلاق کا سرچشمہ بھی ۔ زندگی کے تمام اقدار اسی سے پیدا ہوتے اور نشو و نما اور بقا حاصل کرتے ہیں ۔ عقل بھی حیات و کائنات کی کثرت میں وحدتیں تلاش کرتی ہے اور اخلاق بھی انسانوں کے نفوس میں اتحاد اور یگانگت پیدا کرنا چاہتا ہے ۔ حسن بھی اجزا کی کثرت میں ایک وحدت ، تناسب اور ہم آہنگی کا نام ہے ۔ لیکن ان سب کا سرچشمہ عشق ہے جس کے جذبے کی وحدت اور صورت پذیری سے تمام کثرت اور تغیر ظہور میں آتا ہے ۔ لیکن عشق خود ظہور نہیں بلکہ حضور ہے ۔ یہ خود پیدائی نہیں بلکہ ذوق پیدائی ہے ۔ یہ عقل کے طرح پیدا شدہ حیات کے روابط اجزا کو نہیں دیکھتا بلکہ یہ روابط خود بخود اس کے آزاد عمل سے پیدا

ہوتے ہیں - پھول علم نباتات کے مطابق نہیں کھلتے - عشق پیدا کرتا ہے اور علم بعد میں آ کر اس کا جائزہ لیتا ہے - جس بطن سے پھول کا ظہور ہوا ہے اس بطن میں علم و عقل نہیں بلکہ عشق کا وجدان ہی پہنچ سکتا ہے - علم حرمِ ذات کا طواف کرتا ہے لیکن حرم کے اندر داخل نہیں ہو سکتا :

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

محض خارج سے کسی شے کی حقیقت تک پہنچنا دشوار ہی نہیں ، محال ہے - حقیقی عرفان وہی ہے جہاں عالم و معلوم کی دوئی ختم ہو جائے اور اس کے ساتھ ذات و صفات کی دوئی بھی اٹھ جائے - وجدان ، ذات کا عرفان اور ذات سے وصال ہے - الفاظ کے عالم میں عشق سے بہتر اس حقیقت کو بیان کرنے والا اور کوئی لفظ نہیں مل سکتا - اسی لیے صوفیا نے بھی یہی اصطلاح اختیار کی اور اقبال کو بھی اس سے بہتر کوئی لفظ نہ مل سکا اور مجبور ہو کر ماورائے مادہ و عقل حقیقت کا پتا دینے والا فلسفی برگساں بھی آخر عمر میں یہ کہنے پر مجبور ہو گیا کہ جس حقیقت پر وہ پہنچا ہے وہی اصل روحانیت ہے ، وہی نبوت و ولایت کا جوہر ہے اور اس کو عشق کہہ سکتے ہیں - عشق اور عرفان کے باہمی تعلق کو صوفیائے کرام نے ایک روحانی تجربہ اور نفسی کیفیت کے طور پر محسوس کیا - بعض حکما نے بھی اس نکتے کو بیان کیا ہے کہ نفرت انسان کو کسی شے یا شخص کی حقیقت سے دور کرتی ہے اور کسی چیز یا شخص کا صحیح علم محبت ہی کی بدولت حاصل ہوتا ہے - یہاں پر اس سے بالکل متضاد خیال بھی ذہن میں آتا ہے ؛ نوع انسان کا تجربہ ہے کہ عشق اندھا ہوتا ہے - کیا یہ دونوں متضاد باتیں صحیح ہو سکتی ہیں ؟ عاشق کو اندھا اس لیے کہا گیا ہے کہ اس کو معشوق کے سوا اور کوئی نظر نہیں آتا اور معشوق کے اندر اس کو حسن و خوبی ہی نظر آتی ہے اور نقص و خرابی کی طرف سے اس کی آنکھیں بند ہوتی ہیں - سوال یہ ہے کہ اس قسم کا اندھا پن ظلمت و جہالت کا سرچشمہ ہوتا ہے یا بصیرت کا منبع ؟ اس مسئلے کے حل کے لیے ہمیں صوفیانہ افکار کی طرف رجوع کرنا پڑے گا ؛ صوفی کہتا ہے کہ خدا کے سوا کسی چیز کا وجود حقیقی نہیں ہے : ''لا موجود الا اللہ ، لا موثر فی الوجود الا اللہ'' اس لحاظ سے خدا ہے اور ماسوا نہیں ہے :

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

اس کے ساتھ یہ نظریہ وابستہ ہے کہ وجودِ حقیقی خیرِ مطلق کا مرادف ہے ۔ جہاں جتنا وجود ہے وہاں اتنی ہی خیر ہے ۔ اب اگر کسی مومن یا عاشق میں یہ نظریہ پیدا ہو جائے کہ وجود حقیقی کے باہر ماسوا مفقود و معدوم ہو جائے تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ اس کو کائنات کے کسی پہلو میں شر بحیثیت شر نظر نہیں آئے گا ۔ قرآن حکیم نے اس روحانی نظریے کو بیان کیا ہے کہ کائنات میں چاروں طرف اپنی نظر دوڑاؤ اور تلاش کرو کہ تمھیں کہیں رخنہ نظر آتا ہے ؟ کہیں بغاوت یا فتور ہے ؟ تمھاری نظر تھک کر اور عاجز ہو کر واپس لوٹے گی اور اس کو کہیں نقص نظر نہیں آئے گا ۔ اگر حقیقت کے جاننے کا نام علم یا عرفان ہے اور حقیقت سراپا خیر یا حسن مطلق ہے تو کسی شے کی حقیقت کو جاننا اس کے حسن سے لذت اندوز اور بہرہ یاب ہونا ہے ۔ گویا حقیقی عشق جس کو حسن ہی حسن نظر آتا ہے ، وہی حقیقی عرفانِ ذات و صفات ہے ۔ کسی شے کو جاننے کے معنی اس کے حسن کی کشش کو محسوس کرنا ہے ، کیونکہ اس کا حسن ہی اس کی حقیقت ہے ۔ میر درد جب یہ کہتا ہے کہ :

آتے ہیں میری نظر میں سب خوب
جو عیب ہے پردۂ ہنر ہے

تو وہ اس بصیرت کا ذکر کر رہا ہے جس کے لیے حسن اور خیر اور وجود ہم معنی ہوگئے ہیں ۔ افلاطون اپنی حکمت سے اسی نتیجے پر پہنچا کہ حسن اور صداقت اور وجود حقیقی ایک ہی حقیقت کے مختلف پہلو ہیں ۔ عشق حسن آفریں بھی ہے اور حسن بیں بھی اور اگر حسن بینی حقیقت شناسی ہے تو یہ حقیقت شناسی عشق ہی کی بدولت ہو سکتی ہے ۔ افلاطون اور صوفیا کے اسی وجدان کو اقبال نے اس نظم کے ایک شعر میں بیان کیا ہے جو اس نے شیکسپیئر کی تعریف میں لکھی :

حسن آئینۂ حق اور دل آئینۂ حسن
دلِ انساں کو ترا حسنِ کلام آئینہ

اقبال کا نظریہ ہے کہ ماہیتِ وجود کا عرفان محض حسی ادراک یا منطقی عقل سے نہیں ہو سکتا ۔ ادراک اور عقل کعبۂ وجود کا طواف کرتے رہے ہیں لیکن حریم ذات میں داخل نہیں ہو سکتے ۔ یہ عشق ہی کی بصیرت ہے جس میں شاہد و مشہود کی وحدت کا ادراک ہوتا ہے ۔ عشق ماہیت اشیا کے بطن سے ہم آہنگ ہوتا ہے اور محض خارج سے اس کا مشاہدہ نہیں کرتا ۔ عشق اور علم کا باہمی

رابطہ بتاتے ہوئے کارلائل نے بھی کیا خوب کہا ہے کہ:

"نارِ عشق سے نورِ علم اس طرح پیدا ہوتا ہے جس طرح مادی آگ سے نور!"

عشق کی آگ ماسوا کے خس و خاشاک کو جلا دیتی ہے لیکن اس سے اصل حقیقت خالص ہو کر نکھر جاتی ہے۔

گذشتہ دو تین سو سال سے طبیعی علوم یا سائنس کا دور دورہ ہے۔ اس دور کو کبھی دورِ عقلیت کہتے ہیں اور کبھی سائنس کا عہد۔ اس سے جو تہذیب اور تمدن پیدا ہوا اس کو فلسفۂ تاریخ کا ایک مفکر تہذیبِ حسی کہتا ہے۔ اس نقطۂ نظر کا لبِ لباب یہ ہے کہ کائنات مادی ہے، زندگی ایک جسمانی چیز ہے، ذریعۂ علم محض حواس ہیں۔ ذہن انھی محسوسات کو مرتّب کرتا اور ان میں سے نتائج اخذ کرتا ہے۔ عقل اُس ملکے کا نام ہے جو اس کے مواد کو مرتب اور منظّم کرتا ہے اور مظاہرِ حسی کے باہمی روابط دریافت کر کے انسان کو مادی دنیا میں جلبِ منفعت اور دفعِ مضرت میں مدد دیتا ہے۔ صحیح منفعت بھی حسی اور مادی ہے اور صحیح مضرت بھی حسی اور مادی۔ مادی عالم میں جو کون و فساد ہوتا ہے اس میں مقصد کوشی نہیں کیونکہ طبیعی فطرت کا مقاصد سے کوئی واسطہ نہیں۔ مقاصد یا اقدار کے معاملے میں فطرت کلیتاً بے طرف ہے۔ نیک کی نیکی اور بد کی بدی اضافی کیفیتیں ہیں جو مادی جذب و دفع اور ترکیب و تحلیل سے پیدا ہوتی ہیں۔ یہ ترکیب و تحلیل معیّن ریاضیاتی قواعد کے ماتحت عمل میں آتی ہے۔ مقاصد کے نقطۂ نظر سے یہ عمل بالکل کورانہ ہے۔ علاوہ ازیں کائنات مادی کا ہر عمل جبری ہے اور چونکہ انسانی اجسام بھی اس کائنات جبری کے اجزا ہیں اس لیے ان میں بھی جو عمل ہوتا ہے، وہ سراسر جبرِ فطرت کے ماتحت ہوتا ہے:

دریا کو اپنی موج کی طغیانیوں سے کام
کشتی کسی کی پار ہو یا درمیاں رہے

اس نقطۂ نظر میں اقدار و مقاصد نفسِ انسانی کی عارضی اور اعتباری کیفیات ہیں۔ بلکہ حقیقت یوں ہے کہ نفس کا کوئی مستقل وجود نہیں جس کی ماہیت جسم اور مادے سے الگ ہو۔ علت و معلول کی کڑیوں میں نفس نہ علت ہے، نہ معلول۔ شعور کی روشنی میں آئینہ داری ہے لیکن کسی قسم کی فعلیت نہیں۔ نہ شعور کی

علمی کیفیت ہوں موثر عمل ہے اور نہ اس کی ارادی کیفیت ۔ جب نفس خود ہی موہوم ہے تو اس کی خودی یا اس کا ارادہ موہوم در موہوم اور عدم در عدم ہے ۔ چونکہ فطرت کی ماہیت جبر ہے اس لیے اس کو سمجھنے والی عقل کی ماہیت بھی جبری ہے ۔ تمام طبیعی علوم کا دار و مدار ریاضیات پر ہے اور ریاضیات کا جبر و لزوم ایسا ہے کہ مثلث خواہ کسی قسم کا ہو ، اس کے قوانین بدل نہیں سکتے ۔ اس کے تینوں زاویے مل کر لازماً دو قائموں کے برابر ہوں گے ۔ متوازی خطوط ازل سے لے کر ابد تک کبھی متقاطع نہ ہو سکیں گے ۔ دو اور دو کبھی پانچ نہ بن سکیں گے ۔ اگر کائنات میں کوئی قادر مطلق ہستی ہو تو بھی اس کی قدرت کاملہ ریاضی کے معاملے میں اپنا اختیار نہیں برت سکتی ۔ کائنات سراسر طبیعی ہے اور طبیعیات سراسر ریاضیات ہے اور ریاضیات جبر محکم اور تقاضاے مبرم ہے ۔ اس کا منطقی اور لازمی نتیجہ یہی ہے کہ انسان میں کوئی نفس مستقل نہیں اور جس اضافی کیفیت کا نام اختیار ہے وہ اس دھوکے کا دھوکا ہے جسے نفس کہتے ہیں :

ناحق ہم مجبوروں پر یہ تہمت ہے مختاری کی

دریا بوجود خویش موجے دارد

خس پندارد کہ ایں کشاکش با اوست

اس سی تہذیب و تمدن اور نظریۂ کائنات نے دلوں میں یہ بات بٹھا دی کہ مادے کے علاوہ کوئی حقیقت نہیں اور حواس کے علاوہ کوئی ذریعۂ علم نہیں ، اور کارآمد عقل بھی وہی ہے جسے سائنٹیفک عقل کہتے ہیں جس کے مطابق جو چیز ناپی اور تولی نہیں جا سکتی اور علت اور معلول کی اُلجھی ہوئی اور لامتناہی زنجیروں کی کوئی کڑی نہیں بن سکتی ، اس کے وجود ہی سے انکار کر دیا جائے ، نہ رہے بانس نہ بجے بانسری ۔

سائنٹیفک عقل منکر نفس اور منکر اختیار ہوگئی ۔ انسان ، اس کی آرزوئیں اور اس کے مقاصد حقیر ہو کر رہ گئے ۔ جمالی اور اخلاقی اقدار سیمیا بن گئیں ۔ جب مقاصد و اقدار بے حقیقت اور بے حیثیت ہو جائیں تو کوشش کس بات کے لیے کی جائے ؟ حواس کے سوا کچھ نہیں لہٰذا حواس ہی کے لذت و الم پر زندگی کی بنیاد قائم کر لی جائے ۔ حافظ کہتا ہے کہ زندگی کا معمہ عقل

کی گرفت میں نہیں آسکتا لہٰذا اس گتھی کو سلجھانے میں خواہ مخواہ سعی لاحاصل نہ کرو:

حدیث از مطرب و مے گو و راز دہر کم تر جو
کہ کس نکشود و نکشاید بحکمت ایں معما را

حافظ و خیام میں مادیت کا فلسفہ نہیں لیکن ایک طرح کی لاادریت پائی جاتی ہے۔ اس قسم کی لا ادریت، جو حافظ و خیام میں ملتی ہے، یورپ کی حسی تہذیب کو بہت پسند آئی اور خیام اس حسی تہذیب کے مذہب کی انجیل بن گیا۔ اس حسی تہذیب نے دو قسم کے لوگ پیدا کیے؛ ایک وہ جو سائنٹیفک عقل کی حقیقت حسی پر ایمان لے آئے اور حسیات کی بنا پر زندگی کو سمجھنے اور ڈھالنے لگے۔ یہ طبقہ صاحبِ یقین تھا اور لا ادری نہیں تھا کیونکہ اس کے ساتھ ساتھ عقل کی نارسائی اور محدود استعداد کے قائل بھی پیدا ہوگئے۔ پہلا طبقہ کامل مادیت کی وجہ سے زندگی کو بے معنی سمجھنے لگا کیونکہ مادی عالم میں معنی کا کوئی سوال نہیں۔ عالمِ معنی انسانی ذہنیت کا ایک اعتباری اور سیمیائی عالم ہے۔ معنی نہ سہی لیکن حواس تو حقیقی ہیں۔ محسوسات سے تو انکار نہیں ہو سکتا اور محسوسات کے ساتھ جو لذت و الم اور گوارائی و ناگواری وابستہ ہے، وہ تو ایک حقیقی احساس ہے لہذا احساس ہی میں گوارائی پیدا کی جائے:

بابر بہ عیش کوش کہ عالم دوبارہ نیست!

بیار بادہ کہ ایامِ غم نہ خواہد ماند
چناں نماند، چنیں نیز ہم نخواہد ماند

لا ادری طبقہ جو مادیت کی قطعیت کا مدعی نہ تھا، وہ کنہِ حیات کے ناقابل فہم ہونے کی وجہ سے محسوسات ہی کے دائرے میں رہ گیا اور اس کا فلسفۂ عمل بھی یہی بن گیا کہ زیادہ سے زیادہ جسمانی لذتیں حاصل کرو اور اگر بھلے آدمی ہو تو دوسروں کی لذتوں کا بھی خیال کر لیا کرو۔ اگرچہ —— ایسا کیوں کیا جائے —— اس کی کوئی معقول وجہ نہیں۔ اس فلسفے کا مسلّمہ اصول یہ بھی قرار پایا کہ لذتوں میں مقدار اور کمیت کا فرق ہوتا ہے، اقدار اور کیفیت کا فرق نہیں ہوتا۔ اس کا امام اعظم بنتھم کہتا ہے کہ پڈنگ کے کھانے کی لذت، موسیقی کی لذت، علم کی لذت، کار خیر سے لطف اندوزی اور ہر قسم کی جسمانی لذتیں سب برابر ہیں۔ ان کے حصول میں محض مقدار اور شدت، دور اور نزدیک

اور یقینی اور غیر یقینی ہونے کا لحاظ کرکے ریاضیاتی اصول پر عمل کے نیک یا بد ہونے کا فیصلہ کر لیا جائے ۔ نیکی لذت آفرینی اور بدی الم انگریزی ہے ۔ اس کے سوا انسان کے پاس اور کوئی معیار نہیں ہو سکتا ۔

یہ تھا وہ نظریۂ حیات جس کے خلاف اقبال نے جہاد کیا ۔ اس جہاد میں اقبال کوئی مجاہد اول نہیں ۔ حکیمانہ مزاج کے مفکر صوفیا محض حسی اور طبیعی عقل کی نارسائی پر پہلے بہت کچھ کہہ چکے تھے ، لیکن ان کے سامنے زیادہ تر صرف یونانی فلسفے کی عقلیت تھی ۔ اقبال کا جہاد عقلیت کے خلاف اس قدر شدید اس لیے ہو گیا کہ مادی اور حسی عقلیت اقوام کی زندگی پر چھا گئی تھی اور محیط کُل ہو گئی تھی ۔ جس قسم کی عقلیت طبیعی سائنس نے پیدا کی ، وہ یونانیوں میں موجود نہ تھی اور اگر موجود تھی تو خفیف انداز میں ۔ یونانی عقلیت سے لازمی طور پر الحاد پیدا نہ ہوتا تھا اور نہ زندگی معنی سے معّرا ہوتی تھی ۔ افلاطون اور سقراط کی عقلیت مادیت سے ماوراء تھی اور مادی اور محسوس عالم محض اس کا سایۂ بے مایہ تھا ۔ لیکن دور جدید میں عقلیت محسوسات اور متغیر مادی کیفیات کا ظلِ بے حقیقت بن کر رہ گئی ۔ اقبال اور اس کے دوسرے ہم نوا مفکرین کو اس خوفناک عقلیت کے خلاف اپنی تمام قوتیں صرف کرنے کی ضرورت ہوئی جو خارج سے داخل ہو کر باطن کی گلوگیر ہوگئی تھی ۔ جس جنّ کو انسان نے مادیت کے لوٹے میں سے آزاد کیا تھا وہ پہنائے ارض و سما پر چھا گیا اور اس آزاد کرنے والے کو کھا جانے پر آمادہ ہوگیا ۔ وہ انسانی نفس ، عقیدۂ خدا و بقا اور مقاصدِ حیات سب کو ایک ایک کرکے نگل گیا ۔

اس کے مقابلے میں اقبال کا نظریہ یہ ہے کہ کائنات مظہر حیات ہے اور حیات کی ماہیت مادی نہیں بلکہ نفسی ہے ۔ مادی حوادث اس نفس کی تخلیقی اور تکمیلی کوششوں کے مظاہر ہیں ۔ مظاہر کو عقل انسانی عملی زندگی کی خاطر لزوم کے نقطۂ نظر سے سمجھتی ہے ۔ لیکن اس جبر و لزوم کو ، سمجھنے والا نفس خود لزوم کی کوئی کڑی نہیں ہے ۔ زندگی کا جوہر خودی اور اختیار ہے اور اس کا عملِ تخلیق مسلسل ۔ اس زندگی کے وجدان کو ، جو نفس کو براہ راست حاصل ہوتا ہے ، عشق کہتے ہیں ۔ بالفاظ دیگر عشق زندگی کی اصل ہے ۔ زمان و مکان اور لذت و الم کے سب پیمانے وہ خود ہی بناتا اور مظاہرِ حیات کو ان میں

ناپتا ہے ۔ لیکن ناپنے والا خود ان پیمانوں میں نہیں آتا ۔ اس کو تخلیقی ضرورت پیش آئے تو پرانے پیمانے توڑ کر نئے پیمانے بنا لیتا ہے ۔

مغرب میں عقلیت کی تعمیر میں ڈیکارٹ سے رخنے پڑنے شروع ہوئے ۔ اس نے کہا کہ جواہر دو قسم کے ہیں ؛ ایک شعور اور ایک مادہ ۔ شعور کا الگ ایک آئین و نظام ہے اور مادے کا الگ ۔ ان دونوں کے علت و معلول کا سلسلہ الگ الگ ہے ۔ ایک طرف کی علت دوسری طرف میں مؤثر فاعل نہیں ہو سکتی ۔ ڈیکارٹ نے وجود کی وحدت کو اس طرح توڑا کہ پھر جوڑ نہ سکا ۔ انگلستان میں لاک نے عقل و علم کا جائزہ بڑی دقت نظر اور بڑی شرح و بسط سے لیا اور کہا کہ نفسِ انسانی ایک لوحِ سادہ ہے جس پر حواس اپنی قلم کاری سے نقوش بناتے ہیں اور تمام علم حواس ہی سے حاصل ہوتا ہے اور نفس کے اندر تصورات سے ان معلومات کی شیرازہ بندی ہوتی ہے ۔ مادے کا اصل جوہر اتنا ہی ہے کہ اس میں امتداد ہے اور وہ مکان کو گھیرتا ہے ، باقی عالم آواز و رنگ و بو سب اعتباری اور اضافی ہے ۔ یہ مادے کے ثانوی صفات ہیں جو مادے کے جوہر میں نہیں پائے جاتے بلکہ مادہ ، آلاتِ حس اور نفس تینوں کے تعامل سے پیدا ہوتے ہیں ۔ ان اضافات کا کوئی مطلق وجود نہیں ۔ اس کے بعد بشپ بارکلے آیا ۔ اس نے کہا کہ نفس سے باہر مادے کا کوئی مطلق وجود ثابت نہیں ہو سکتا ۔ ثانوی صفات کی طرح اس کے صفات اوّلیہ بھی محض نفسی کیفیات ہیں ۔ وجود حقیقی محض نفس ہے جو اعتباری اور اضافی ارتسامات کا محل ہے ۔ خدا نے ان ارتسامات میں ایک مستقل رابطہ قائم کر رکھا ہے جس سے یکے بعد دیگرے آنے والے مظاہر میں ہماری توقعات پوری ہوتی رہتی ہیں ۔ اس نے کہا کہ از روئے عقل بس اتنا ہی ثابت ہو سکتا ہے کہ ایک طرف خدا ہے اور دوسری طرف نفوس ۔ جن پر خدا معیّن قواعد سے مظاہر کا عکس ڈالتا رہتا ہے ۔ بارکلے نے از روئے استدلال مادے کا اس طرح صفایا کیا کہ وہ آج تک پہلے کی طرح کوئی ٹھوس حقیقت نہ بن سکا ۔ اس کے بعد ہیوم نے ایک قدم اور اٹھایا اور کہا کہ بارکلے کی منطق کو نفس پر بھی لگانا چاہیے ۔ نفس بھی محض ارتسامات اور اثرات کا ایک تسلسل ہے ۔ کیفیات خاص معیّن اور متوقع طور پر یکے بعد دیگرے آتی ہیں لیکن یہ ثبوت نہیں مل سکتا کہ وہ کسی مستقل جوہر کی کیفیات ہیں بلکہ ان کیفیات میں بھی مادی مظاہر کی طرح کوئی لازمی علت و معلول کا رشتہ

نہیں ۔ عادتاً ہم ایک مظہر کے بعد دوسرے کے ظہور کی توقع رکھتے ہیں اور یہ توقع ہمارے محدود تجربے میں اکثر پوری بھی ہوتی ہے لیکن اس رشتے میں کوئی لزوم ثابت نہیں ہو سکتا ۔ لہٰذا وجود نہ مادے کا ثابت ہوتا ہے اور نہ نفس کا اور نہ مادے اور نفس میں کسی علت و معلول کے لزوم کا پتا چلتا ہے ۔ چلو چھٹی ہوئی ؛ عقلِ منطقی کی انتہائی ترقی نے عقل و معقول کے ساتھ عاقل کا بھی صفایا کر دیا ۔ شاہد و شہود و مشہود سب مفقود ۔ جب ہستی ہی عدم کے برابر ہوگئی تو خالق و ناظمِ ہستی کی کون تلاش کرے ؟ اگر کوئی کرے تو شاید یہ تلاش اس قسم کی ہو کہ ایک اندھا اندھیرے میں ایک کالی بلی کو ڈھونڈ رہا ہے جو کمرے میں موجود بھی نہیں ۔ اقبال کہتا ہے کہ :

نہ ہے زماں نہ مکاں ، لا الہ الا اللہ

ہیوم کی تشکیک میں جو محض حسی مشاہدے اور منطقی عقل کا لازمی نتیجہ ہے ، مادہ و نفس بے حقیقت ہو گئے ۔ اس کے بعد خالق و ناظمِ ہستی کا ثبوت کہاں سے ملے گا ؟

اس کے بعد عقل کی تحدید اور تحقیر کے فلسفے شروع ہوئے ۔ یہ نغمہ کانٹ سے شروع ہوا اور اس کی تان برگساں پر آ کر ٹوٹی ۔ کانٹ نے کہا کہ عقل نظری وجودِ مطلق کو ، جو اپنی کنہ میں کبھی قابل فہم نہیں ہو سکتا ، اپنے سانچوں میں ڈھال کر ایک منظم مظاہر کا عالم تعمیر کر لیتی ہے ۔ عقل کا یہ عالم مطلق نہیں بلکہ اضافی ہے ۔ اس سے الگ عقلِ عملی یعنی اخلاق کا عالم ہے جس کے سانچے الگ ہیں ۔ خارجی فطرت میں جبر ہی جبر ہے اور باطنی اخلاق ادارے کی اصلیت اختیار ہے ۔ ان دو متضاد عالموں کا ربط عقل معلوم نہیں کر سکتی ۔ البتہ عقلِ ایمانی اس تضاد کے ارتفاع کا یقین دلا سکتی ہے ۔ عقل بحیثیت عقل محدود اور بے بس ہے اور اس کا وظیفہ ظواہر کے روابط کو جبر کی لڑی میں پرونا ہے جس سے سائنس پیدا ہوتی ہے ۔ عقل کی اس بے بسی کو دیکھ کر کانٹ سے بعد آنے والے اکابر مفکرین بعض تصوف کے انداز کی مابعدالطبیعیات میں پناہ گزیں ہوئے اور بعض نے اور اور راستے اختیار کیے ۔ حقیقت تک عقل کی نارسی ایک مسلّم سا عقیدہ بنتی گئی ۔ شوپن ہار نے کہا کہ کائنات ایک اندھی مشیّت حیات کا مظہر ہے ۔ اس میں اندھا دھند زندگی پیدا کرنے کا جذبہ ہے اور یہ زندگی سر بسر تنازع للبقا اور پُر آلام ہے ۔ اس کے نہ کچھ معنی ہیں ،

نہ منزل ، نہ مقصود ۔ سب سے اچھا راستہ وہ ہے جو اس سے چھٹکارے کی سبیل بتائے ۔ نٹشے نے جس سے اقبال بھی متاثر ہوتا ہے ، یہ کہا کہ اصلِ وجود نہ مادہ ہے اور نہ عقل محض بلکہ ایک اخلاق ارادہ ہے جو کائنات کو تکمیلِ خیر کی مشق کے لیے ظہور میں لاتا ہے ، جد و جہد اس کی فطرت ہے ۔ کائنات کی آفرینش بھی ایک قسم کا اخلاق عمل ہے ۔ انائے مطلق جسے خدا کہہ لیجیے ، اپنے لیے میدان عمل اور تختۂ مشق چاہتا ہے ۔ تمام کائنات اس کا تختۂ مشق ہے ۔ خودی ہی سے جہان پیدا ہوا اور خودی کی لامتناہی تکمیل ہی مقصودِ حیات ہے ۔ تمام موجودات ، معقولات اور مقاصدِ حیات اسی تکمیل کوش اور جہد پسند خودی کے رہین منت ہیں ۔ فلسفے کے ان اماموں میں آخری امام برگساں تھا جس نے کہا کہ نہ مادہ اصلِ وجود ہے اور نہ عقل کوئی اساسی حقیقت ۔ اصل حقیقت ارتقا پسند حیات ہے جو ہمارے معنوں میں نہ مادی ہے ، نہ عقلی ، نہ اخلاق ۔ جس کو ہم عقل کہتے ہیں اس میں کوئی تخلیقی صلاحیت بھی نہیں اور وہ وجود کی عینیت کا آئینہ بھی نہیں بن سکتی ۔ مادہ حیات کی ایک افسردہ ، پس ماندہ اور مردہ صورت ہے اور جو عقل اس کو سمجھنے میں صرف کی جاتی ہے وہ بھی اس کی ہم رنگ ہو کر ہی اس کو سمجھ سکتی ہے ۔ جذبہ حیات آفرید گاری ہے جو نہ حواس کی گرفت میں آ سکتی ہے اور نہ عقل کی گرفت میں ۔ طبیعی سائنس اور ریاضیاتی اصول زندگی کا پوسٹ مارٹم کر سکتے ہیں لیکن زندگی کی اصلیت اور ماہیت تک ان کی رسائی نہیں ہو سکتی ۔ اصل چیز زندگی ہے جس کا کام نت نئی آفرینش ہے ۔ وہ کسی قواعد کی پابند نہیں ۔ جب وہ کچھ پیدا کر سکتی ہے تو عقل اس میں سے قواعد تلاش کرتی یا اپنی سہولت کے لیے وضع کر لیتی ہے ۔ یہ قواعد مادی عالم کے پیچوں کو سمجھنے اور ان کے اندر اپنا عملی راستہ دریافت کرنے کے کام آتے ہیں ۔ نہ پھول علمِ نباتات سے اگتا ہے ، نہ کوئی فطری شاعر عروض کی بدولت شعر کہتا ہے اور نہ کوئی فطری نغمہ یا نالہ موسیقی کے ریاضیاتی اصولوں کے ماتحت پیدا ہوتا ہے :

فریاد کی کوئی لے نہیں ہے نالہ پابندِ نے نہیں ہے

اس زندگی کا اصل اور گہرا احساس وجدان سے ہوتا ہے ۔ عقل زندگی کے خارجی ماحصل کو ناپتی تولتی پھرتی ہے اور وجدان ایک جست اس کے باطن میں پہنچ جاتا ہے ۔ یہاں برگساں کے نتیجۂ فکر کے ڈانڈے تصوف سے جا ملتے

ہیں ۔ صوفیانہ وجدانیات کئی قسم کے ہیں ۔ ان میں سے ایک وجدان ہستیِ مطلق کی خلاق کا ہے جس کی تجلی میں تکرار نہیں ہوتی ، ''کل یوم ھو فی شان''۔ یہ وجدان حیاتِ مطلقہ یا ہستیِ حی و قیوم سے مسلسل حیات و کائنات کے سرزد ہونے کا وجدان ہے ۔ برگساں صوفی نہیں تھا لیکن وہ وہاں تک جا پہنچا جہاں تک عقل راہنمائی کرکے خود پیچھے ہٹ جاتی ہے ۔ اقبال محض دوسرے حکما اور صوفیا کا خوشہ چیں نہیں ہے لیکن اس نے برگساں کے اس وجدان کو رومی جیسے صوفی کے وجدان سے جا ملایا ۔ دونوں کو صحیح پایا اور دونوں سے لطف اٹھایا اور اس دو آتشہ سے ایسا سر مست ہوا اور اس طرح نغمہ ریز ہوا کہ اس کی مثال دنیا کے تمام ادب میں ڈھونڈے سے بہ مشکل ملے گی ۔ کم از کم اردو ، فارسی اور عربی میں اس بارے میں اس کا کوئی عدیل نہیں ہے ۔ اقبال اس وجدان کو عشق کہتا ہے ، اور جیسا کہ میں پہلے عرض کر چکا ہوں ، برگساں نے بھی آخر میں اس کو عشق ہی کہا اور اس کو انبیا و اولیا کا وجدان اور ان کے عالمگیر اخلاق اور محبت کا سر چشمہ گردانا ۔ اقبال برگساں اور رومی دونوں کا اس قدر ہم فکر ، ہم ذوق اور ہم نوا ہے کہ یہ کہنا مشکل ہو جاتا ہے کہ کہاں اس کا شعر طبع زاد ہے اور کہاں ایک مرشد اور دوسرے مفکر کے زیر اثر کہا گیا ہے ۔ عقل اور وجدان کے باہمی ربط یا تضاد کے متعلق برگساں نے بڑے بلیغ حکیمانہ نکتے پیدا کیے ہیں اور دل نشین دلائل سے استدلال کیا ہے ۔ جابجا بڑی بلیغ تشبیہات سے بھی مطالب کو واضح کرنے کی کوشش کی ہے ، لیکن اس مضمون میں جس قدر انوکھے افکار اور دلآویز تشبیہات اقبال کے کلام میں ملتے ہیں ، اس قدر برگساں کے ہاں دستیاب نہیں ہوتے ۔ اقبال اس وجدان کو دل کا وظیفہ سمجھتا ہے ۔ عقل و خرد کا تانا بانا دماغ بُنتا ہے ۔ اگر عشق کا خلاق جذبہ نہ ہوتا تو کائنات بے ہنگامہ اور افسردہ ہوتی :

تہی از ھا و ھُو میخانہ بودے
گلِ ما از شرر بیگانہ بودے
نبودے عشق و ایں ہنگامۂ عشق
اگر دل چوں خرد فرزانہ بودے

مادی کائنات زندگی کی پس ماندہ و درماندہ کیفیت ہے ۔ مادہ ازل سے ابد

تک ریاضیاتی آئین کے دائرے میں بے تحدید اپنے آپ کو دہراتا رہتا ہے۔ اس کو زندگی سے الگ کرکے دیکھو تو وہ ایک بزمِ خموشاں ہے:

عشق از فریاد ما ہنگامہ ہا تعمیر کرد
ورنہ ایں بزمِ خموشاں ہیچ غوغاے نہ داشت

اس کے ساتھ غالب کا شعر پڑھیے:

عشق سے طبیعت نے زیست کا مزا پایا
درد کی دوا پائی ، درد لادوا پایا

اور پھر رومی کے ان اشعار کا لطف اٹھائیے:

دور گردوں را ز موجِ عشق داں
چوں نبودے عشق بفسردے جہاں
کے جمادے محو گشتے در نبات
کے فداے روح گشتے نامیات

عقل کی اس کوتاہی اور عشق و وجدان کی اس حقیقت رسی کے بعد یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ کچھ عقل کا بھی حق ادا کیا جائے اور اس کے ساتھ بھی انصاف کیا جائے۔ حکما نے عقل پر بہت بھروسا کیا ہے اور خود خداے حکیم نے بھی عقل کی بہت تعریف کی ہے۔ قصہ مختصر یہ ہے کہ عقل کے کئی مدارج اور کئی اقسام ہیں۔ بقول مولانا روم ایک جمادی عقل ہے اور ایک نباتی عقل ، ایک حیوانی عقل ہے اور ایک انسانی عقل اور ان سب سے اوپر ایک عقلِ نبوی ہے۔ دوسری طرف یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ ایک عقلِ حسی یا عقلِ طبیعی ہے اور ایک اخلاق یا روحانی یا وجدانی عقل ہے۔ جو لوگ برٹرنڈرسل کی طرح سائنٹیفک عقل ہی کو عقل کہتے ہیں ، وہ حسن و عشق کے اقدار شناس شعور یا احساس کو عقل نہیں کہتے اور اس کو وجودِ مطلق میں کوئی مستقل حیثیت کی چیز نہیں سمجھتے۔ اقبال کی قسم کے صاحبِ دل لوگ عشق والی عقل کو حسی اور طبیعی اور منطقی عقل سے بالاتر خیال کرتے ہیں۔ وہ اُس سے کم تر عقلوں کے منکر نہیں لیکن جب یہ جزوی عقلیں اپنے آپ کو عقلِ کُل کہنے لگتی ہیں اور وجدانات کے آڑے آتی ہیں تو خواہ مخواہ ان کی کوتاہی کی قلعی کھولنی پڑتی ہے ، یہی کام اقبال نے کیا ہے۔ وہ عقلِ جزوی کی تحقیر کرتا ہے لیکن اس

عقل سے بہرہ مند ہونا چاہتا ہے جو وجدان سے ہم آغوش ہے :

زمانہ ہیچ نمی داند ایں حقیقت را
جنوں قباست کہ موزوں بہ قامتِ خرد است

ہر دو بمنزلے رواں ، ہر دو امیرِ کارواں
عقل بحیلہ مے برد ، عشق برد کشاں کشاں

عقلے کہ جہاں سوزد ، یک جلوۂ بے باکش
از عشق بیاموزد ، آئینِ جہاں تابی

نوا مستانہ در محفل زدم من
شرار زندگی بر گل زدم من
دل از نور خرد کردم ضیا گیر
خرد را بر عیار دل زدم من

اقبال نے ایک روز مجھ سے بیان فرمایا کہ برگساں بھی اس کا قائل ہے کہ خرد بھی اپنی تیزی اور لطافت سے وجدان کے قریب پہنچ جاتی ہے - اسی خیال کو اس شعر میں ادا کیا ہے :

چہ می پرسی میان سینہ دل چیست ؟
خرد چوں سوزِ پیدا کرد ، دل شد
دل از سوزِ تپش دل بود لیکن
چو یک دم از تپش افتاد گل شد

عشق کے رمز آشنا رئیس المتغزلین جگر مرادآبادی کا بھی اسی مضمون کا ایک شعر سن لیجیے :

الٰہی کس طرح عقل و جنوں کو ایک جا کرلوں
کہ منشاے نگاہِ عشوہ زا یوں بھی ہے اور یوں بھی

اقبال کا دعویٰ ہے کہ میں نے اپنے کلام میں جن حقائق کو بیان کیا ہے ، وہ میں نے قرآن سے اخذ کیے ہیں ، لیکن تمام قرآن میں کہیں 'عشق' کا لفظ نہیں

ملتا ، نہ کہیں حدیث میں یہ اصطلاح نظر آتی ہے ۔ شعرائے جاہلیت کے کلام میں بھی یہ لفظ نہیں آیا ۔ 'عشق' عربی زبان کا لفظ ہے ۔ اور اگر قرآن بھی اُنھی حقائق کو منکشف کرنا چاہتا تھا جنھیں اقبال نے بیان کیا ہے تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ قرآن نے یہ اصطلاح کیوں استعمال نہیں کی ؟ مجھے مولانا عبدالسلام ندوی کا یہ خیال درست معلوم ہوتا ہے کہ جن معنوں میں رومی اور فارسی کے شعرائے متصوفین اس لفظ کو استعمال کرتے ہیں ، وہ معنی فلسفۂ اشراق کے دروازے سے اسلامی فلسفہ و تصوف اور ادبیات میں داخل ہوئے ہیں ۔ حکمۃ الاشراق کا اساسی نظریہ یہ ہے کہ ہر بلند نور کو نیچے کے نور پر غلبہ و اقتدار حاصل ہے اور نیچے کا نور بلند نور سے محبت رکھتا ہے ۔ غلبے کے لیے قہر کا لفظ استعمال ہوتا ہے اور محبت کے لیے مِہر کا لفظ ، اور اسی قہر و مِہر سے نظام عالم کا وجود وابستہ ہے ۔ اسی کے ساتھ یہ نظریہ وابستہ ہے کہ تمام ہستی خدا سے سرزد ہوئی ہے ۔ سرزد ہو جانے کے بعد وہ جدائی سے بیتاب ہو کر پھر اپنی اصل سے متحد ہونا چاہتی ہے ، ''کل شیئی یرجع الیٰ اصلہ'' :

ہر کسے کو دور ماند از اصلِ خویش
باز جوید روزگارِ وصلِ خویش

مولانا روم کے ہاں یہ بنیادی عقیدہ ہے جس کو انھوں نے مثنوی میں طرح طرح سے بیان کیا ہے :

جملہ اجزائے جہاں زاں حکم پیش
جفت جفت و عاشقاں جفت خویش

ہست ہر جزوے بعالم جفت خواہ
راست ہمچوں کہربا و برگ کاہ

آسماں گوید زمیں را مرحبا
با تو ام چوں آہن و آہن ربا

میل ہر جزوے بہ جزوے می نہد
ز اتحاد ہر دو تولیدی جہد

عشق کا یہ نظریہ کہ وہ کائنات کی تکوین و بقا و ارتقا کا باعث اور ضامن ہے ، فلسفۂ اشراق کی طرف سے آیا لیکن صوفیانہ وجدان نے اس کی تائید کی ۔ یہ فلسفہ اور تصوف ایک دوسرے کا آئینہ بن گئے ۔ فرق صرف یہی تھا کہ ایک میں

دانش تھی اور دوسرے میں بینش ۔ ایک سوانح نگار نے بو علی سینا اور ابو سعید ابوالخیر کی ملاقات کا حال لکھا ہے کہ بو علی از روئے حکمت حیات و کائنات کی حقیقت بیان کرتے رہے اور جب بہت کچھ کہہ چکے تو ابوسعید ابوالخیر نے بس اتنا کہا کہ ''ہر چہ تو می دانی ، من می بینم ۔''

مولانا روم کے زمانے میں تین گروہ تھے جو خدا رسی کے تین مختلف راستوں پر گامزن تھے ؛ ایک عابد و متقی گروہ جو شریعت پر کاربند اور عبادات میں منہمک ہو کر خدا کی خوشنودی اور ثوابِ آخرت کا طالب تھا ۔ دوسرا وہ گروہ جو فلسفہ اور علم الکلام کے ذریعے سے حقائقِ حیات تک پہنچنے کا مدعی تھا اور تیسرا وہ گروہ جو عشق ہی کو حقیقت سمجھتا تھا اور اس کے مقابلے میں عبادت اور عقل کو ادنیٰ سمجھتا تھا :

یک زمانے در حضور اولیا
بہتر از صد سالہ طاعت بے ریا

اور عقل و حکمت کے متعلق یہ فتویٰ تھا کہ :

پائے استدلالیاں چوبیں بود
پائے چوبیں سخت بے تمکیں بود

رومی اور اقبال دونوں کے ہاں عقل اور عشق کا جا بجا موازنہ ملتا ہے لیکن رومی کے زمانے میں زیادہ تر یونانی فلسفہ تھا اور عشق سے مراد صوفیا کا جذب و مستی تھی ۔ اقبال جس عقل سے ٹکر لیتا ہے ، وہ خالی مابعدالطبیعیاتی نظریات اور منطق استخراجی کا ہوائی قلعہ نہیں ۔ عصر حاضر کی عقل مادی سائنس کی اساس اور اس کی پیداوار ہے ۔ زندگی کے تمام شعبوں میں اس کی ہمہ گیری یونانی فلسفے کے تخیلات سے کہیں زیادہ ہے ۔ اس عقل نے مادی فطرت کی تسخیر سے وہ وقار اور اقتدار پیدا کیا ہے جو خالی ظنی اور منطقی فلسفے کو حاصل نہیں ہؤا تھا ۔ یہ عقل خارجی فطرت کی تسخیر سے خدا اور روح اور تمام اقدار ماورائے مادیت کی منکر ہو گئی ۔ اقبال کو جس عقلیت کے خلاف جہاد کرنا پڑا ، اس کی قوتیں بڑی منتظم اور مستحکم تھیں ۔ زندگی کے ہر شعبے میں اس کے پنجے گڑے ہوئے تھے ۔ اس کے مقابلے کے لیے اقبال کے پاس جو عشق تھا ، وہ صوفیانہ جذب و مستی نہیں تھی بلکہ قوتِ حیات اور قوتِ تخلیق تھی ۔ اقبال کا

عشق صوفیانہ انداز کا نہیں جو خودی کو گناہ قرار دے کر 'وجودک ذنب' کا نعرہ لگائے ۔ اقبال کے زمانے کی عقلیت کا انداز الگ قسم کا تھا ۔ اسی لیے اس کے عشق کی کیفیت بھی یہ نہیں کہ انفرادیت کا قطرہ توحید کے بحر میں اپنے آپ کو کھو دے ۔ اس کا عشق خلاق کو اصل حیات سمجھتا ہے اور خدا سے اس لیے رابطہ قائم کرتا ہے کہ وہ اس کی خلاقی سے بہرہ اندوز ہو جائے ۔ وہ عالم مادی سے گریزاں نہیں ۔ وہ اس کو سمجھنا اور مسخر کرنا چاہتا ہے ۔ اس کا رخ عجز کی طرف نہیں بلکہ اقتدار کی طرف ہے ۔ اقبال کے ہاں عشق کا مفہوم قدیم تصوف سے بہت کچھ الگ ہو گیا ہے ۔ اسی لیے اس نے اس کی شرح میں ایسے نکات بیان کیے ہیں جو قدیم صوفیا کے ہاں نہیں ملتے ۔ البتہ رومی کے ہاں جا بجا اس کے اشارے ملتے ہیں لیکن اقبال نے ان اشاروں سے ایک عظیم‌الشان جہانِ معنی تعمیر کیا ہے جس کا معمار وہ خود ہی ہے ۔ عقلِ منطقی ، عقلِ مادی اور عقلِ جزئی پر کڑی تنقید کرنے کے باوجود بھی وہ اس کے صحیح مقام کو پہچانتا ہے اور اس کا خواہش مند ہے کہ اس عقل سے خود مسخر ہونے کی بجائے وہ عشق کی قوت سے اس کو مسخر کر کے عشق اور عقل کی آمیزش سے اپنی خلاقی میں اضافہ کرے :

خودی ہو علم سے محکم تو غیرتِ جبریل
اگر ہو عشق سے محکم تو صورِ اسرافیل

غربیاں را زیرکی سازِ حیات
شرقیاں را عشق رازِ کائنات
زیرکی از عشق گردد حق شناس
کارِ عشق از زیرکی محکم اساس
عشق چوں با زیرکی ہمبر شود
نقش بندِ عالمِ دیگر شود
خیز و نقشِ عالمِ دیگر بنہ
عشق را با زیرکی آمیز دہ

اقبال کا تصورِ عشق اپنے ہر پہلو میں فلسفۂ خودی کے ساتھ وابستہ ہے ۔ اس کے ہاں عشق ، جذبۂ ارتقا ، ذوقِ تخلیق ، ذوقِ تسخیر اور استحکامِ خودی

ایک ہی حقیقت کے مختلف نام ہیں ۔ یہ عشق صرف نفسِ انسانی کا خاصہ نہیں بلکہ ہر ذرہ اس سے لذت اندوز اور پُر سوز ہے ۔ اس تخیل میں غالب اور اقبال ہم نوا ہیں ۔ غالب کہتا ہے :

ذرہ ذرہ ساغرِ میخانۂ نیرنگ ہے
دیدۂ مجنوں بہ چشمک ہائے لیلیٰ آشنا

اقبال پھول کے متعلق کہتا ہے :

چہ لذت یارب! اندر ہست و بود است؟
دلِ ہر ذرہ در جوشِ نمود است
شگافد شاخ را چوں غنچۂ گل
تبسم ریز از ذوقِ وجود است

من بہ گل گفتم بگو اے سینہ چاک
چوں بگیری رنگ و بو از باد و خاک؟
گفت گل اے ہوش مندِ رفتہ ہوش
چوں پیامے گیری از برقِ خموش
جاں بہ تن ما را ز جذبِ این و آں
جذبِ تو پیدا و جذبِ ما نہاں

پھول کی خودی باد و خاک کو تسخیر کر کے جذبِ پنہاں کی کارفرمائی سے رنگ و بو پیدا کرتی ہے ۔ اکثر یہ سوال دلوں میں پیدا ہوتا ہے کہ مقصدِ حیات کیا ہے؟ اقبال کے نزدیک حیات خود مقصدِ حیات ہے ۔ حیات کا مقصد افزونیِ حیات کے سوا کچھ نہیں اور یہ افزونی ممکنات کو ظہور میں لانے سے پیدا ہوتی ہے ، لیکن ممکناتِ حیات لامتناہی ہیں اس لیے یہ شغلِ ارتقا و ظہور کہیں ختم نہیں ہو سکتا :

ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں
ابھی عشق کے امتحاں اور بھی ہیں

ہر لحظہ نیا طُور ، نئی برق تجلی
اللہ کرے مرحلۂ شوق نہ ہو طے

اقبال کے نزدیک جذبۂ عشق کا کام تسخیرِ فطرت ہے ۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا

ہے کہ عشق کس فطرت کی تسخیر کرتا ہے۔ فطرت کے کچھ شعبے انسان سے کم تر دکھائی دیتے ہیں اور کچھ شعبے اور کچھ ہستیاں اس سے بالا تر بھی ہیں۔ اقبال کا نظریہ یہ ہے کہ انسان ادنیٰ فطرت کو علم و عمل سے مغلوب و مفتوح بنا کر اس کو بلند تر سطح تک اٹھاتا ہے اور اپنے سے اعلیٰ ہستیوں کو اپنے اندر جذب کر کے خود اپنی سطح کو بلند کرتا ہے۔ انفس و آفاق دونوں پر انسان کا عمل، عملِ تسخیر ہی ہے اگرچہ انداز عمل کسی قدر مختلف ہوتا ہے:

زمین و آسمان و کرسی و عرش
خودی کی زد میں ہے ساری خدائی

اس عشق اور عمل تسخیر کی بدولت انسان بندۂ آفاق نہیں رہتا بلکہ صاحبِ آفاق ہو جاتا ہے۔ کافر اور مومن کی پہچان بھی اقبال نے یہی بتائی ہے کہ ''جو آفاق میں گم ہے وہ کافر ہے اور آفاق جس میں گم ہیں وہ مومن ہے۔''

دو گیتی را بخود باید کشیدن
نباید از حضورِ خود رمیدن

اسی مضمون کے دو اور شعر ہیں:

نگہ دید و خرد پیمانہ آورد
کہ پیماید جہانِ چار سو را
بے آشامے کہ دل کردند نامش
بخویش اندر کشید ایں رنگ و بو را

پھر ایک جگہ کہتا ہے کہ کائنات کو ایک گھونٹ کرکے پی جاؤ:

فرو بردن جہاں را چوں دمِ آب
طاسمِ زیر و بالا در شکستن

جذب عشق ایک بےپناہ چیز ہے۔ اس کی زد سے نہ جہانِ آب و گل بچتا ہے اور نہ ملاء اعلیٰ ''سخّر لکم ما فی السمٰوات و ما فی الارض جمیعاً'' سمٰوات و ارض میں ادنیٰ و اعلیٰ تمام مخلوق ہی آ جاتی ہے۔ اس لیے کل موجودات عشق کا میدان تسخیر ہے۔ اقبال کچھ غلط تو نہیں کہتا کہ میں نے یہ نظریہ قرآن سے حاصل کیا ہے۔ جذبِ عشق اور کمالِ تسخیر کے متعلق رومی کا یہ لاجواب شعر ہے کہ:

بزیر کنگرۂ کبریاش مردانند
فرشتہ صید و پیمبر شکار و یزداں گیر

اسی مضمون کو اقبال نے اپنے اس شعر میں منتقل کیا ہے :

در دشتِ جنونِ من جبریل زبوں صیدے
یزداں بکمند آور اے ہمتِ مردانہ

جب تک کسی چیز کی محبت دامن گیر نہ ہو ، انسان اس کی تسخیر کے درپے نہیں ہوتا ۔ بہت سی خارجی فطرت ایسی ہے کہ خدا نے اس کو خود انسان کے لیے مسخر کر رکھا ہے تا کہ اس کے لیے مزید تسخیر کا سامان مہیا ہو سکے ۔ انسان کو عقل اور علم دیا گیا ہے کہ وہ اس کے ذریعے فطرت کو سمجھے اور اس پر قابو پائے ۔ عشقِ خام اور عقلِ خام میں تضاد ہو سکتا ہے لیکن عشقِ پختہ اور عقلِ پختہ میں کوئی تضاد نہیں ۔ حکمت کا عشق بھی ایک حقیقت ہے جس کو اسپائنوزا خدا کی حکیمانہ محبت یا خدائے حکیم کی محبت کہتا ہے :

زندگی جہد است و استحقاق نیست
جز بعلمِ انفس و آفاق نیست
گفت حکمت را خدا خیرِ کثیر
ہر کجا ایں خیر را بینی ، بگیر
علمِ اشیا علّم الاسماستے
ہم عصا و ہم یدِ بیضاستے
علم اشیا داد مغرب را فروغ
حکمتِ او ماست می بندد ز دوغ
جان ما را لذتِ احساس نیست
خاکِ رہ جز ریزۂ الماس نیست

محبت ہی سے خودی حکمت بھی پیدا کرتی ہے اور قوت بھی ۔ اسی سے کلیم حکیم بنتا ہے اور حکیم کلیم :

از محبت چوں خودی محکم شود
قوّتش فرماں دہِ عالم شود

(اکتوبر ۱۹۵۲ع)

حکیم احمد شجاع

اقبال کے نظریۂ خودی

کا

صحیح مفہوم

ہر ندرت پسند اور جدت آفریں شاعر اپنے نتائجِ فکر کے اظہار کے لیے کوئی نہ کوئی نیا اسلوبِ بیان تلاش کر لیتا ہے اور مروجہ الفاظ ہی کو نئے معنوں سے آراستہ کر کے اپنے بیان کی زینت بناتا ہے۔ ظاہر ہے کہ مروجہ الفاظ کے نئے معانی عام لوگوں کی سمجھ میں ذرا مشکل سے آتے ہیں، کیونکہ کسی شاعر کے کلام کو پڑھنے یا سننے والے کم و بیش وہی لوگ ہوتے ہیں جو ان الفاظ کے پرانے معنوں سے آشنا ہوں۔ حافظ شیرازی نے جب اپنے افکار کو الفاظ کا جامہ پہنایا تو اس نے عشق، ہجر، وصل، مے، پیر مغاں، سجادہ، ساغر، چنگ اور رباب کے الفاظ کو خاص خاص معنوں میں استعمال کیا۔ لیکن حافظ کے کلام کو پڑھنے اور سننے والے اپنے ذہن کو ان الفاظ کے پرانے معنوں سے آزاد نہ کر سکے اور حافظ کے انداز بیان کے آئینے میں ان تجلیات کو نہ دیکھ سکے جن کی روشن شعاعوں سے وہ آلامِ حیات کی تاریکیوں کو دور کرنا چاہتا تھا اور جن کی نور افشانیوں سے وہ انسان کے دوام کا نقش جریدۂ عالم پر ثبت کر رہا تھا۔

بد قسمتی سے غلط فہمی کی یہی دیوار اقبال کے کلام اور اُس کے پڑھنے اور سننے والوں کے درمیان حائل ہو گئی ہے۔ اس تمام زمانے میں جب اقبال نے 'اسرار خودی' کی نظم کے مختلف حصے لکھے، مجھے اقبال کی صحبت کی سعادت

میسر رہی اور میں اس ہنگامے سے باخبر ہوں جو اس نظم کے پیرایۂ بیان نے بالعموم اور 'خودی' کے لفظ کے استعمال نے بالخصوص سوچنے اور سمجھنے والے لوگوں کے دل و دماغ میں پیدا کر دیا تھا۔

جب اقبال نے انسان کی شخصی تعین یا عرفانِ نفس کے لیے 'خودی' کا لفظ ڈھونڈ نکالا اور اپنے افکار کی بلند عمارت اس نئے مفہوم پر استوار کی جس سے اس نے 'خودی' کے لفظ کو آراستہ کیا تھا، تو ایسے لوگوں کی کوئی کمی نہ تھی جن کو 'خودی' کے اس نئے معنی سے اتفاق نہیں تھا۔ مجھے یاد ہے کہ قریب قریب ہر روز ایسے لوگ اقبال کے اِردگرد جمع ہو جاتے تھے جو اقبال کے اس نظریے کو تو پسند کرتے تھے جس کے اظہار کے لیے اس نے 'خودی' کا لفظ تلاش کر لیا تھا مگر جو خودی کے لفظ کو اس نئے نظریے کے اظہار کے لیے پسند نہیں کرتے تھے۔ بعض لوگوں نے 'خودی' کی جگہ 'خود اعتمادی'، 'خود داری'، 'خود شناسی' جیسے الفاظ بھی تجویز کیے، مگر اقبال کو 'خودی' کا لفظ کچھ ایسا پسند آ گیا تھا کہ اس نے اس کو ترک نہ کیا۔ یہ تو آپ جانتے ہی ہیں کہ 'خودی' کا لفظ اردو اور فارسی زبان میں غرور اور سرکشی کے معنوں میں عام طور پر مستعمل ہے، اور یہی وجہ تھی کہ پرانے زمانے کے وہ ارباب علم و فکر جو خودی کے اس مفہوم سے آشنا تھے، اپنے ذہن کو ان معنوں سے خالی نہ کر سکے اور اپنے دل میں اس شک کو جگہ دینے لگے کہ اقبال کے کلام کے شیدائی اور اس کے اس نئے نظریے کے پیرو خودی کو غرور کے مترادف سمجھ کر اُس عجز و انکسار سے بیگانہ ہو جائیں گے جو ان کے نزدیک اسلامی سیرت کے لازمی عناصر ہیں۔

اگرچہ اقبال نے ان تمام اختلافات کے باوجود 'خودی' کے لفظ کو تو ترک نہ کیا مگر اس بات کی ضرورت ضرور سمجھی کہ 'اسرار خودی' کے پہلے ایڈیشن کے دیباچے میں 'خودی' کے شعور کا وہ مقصد بیان کر دے جو اس کے ذہن میں تھا اور جو وہ چاہتا تھا کہ اس کے کلام کو پڑھنے اور سننے والوں کے ذہن میں پیدا ہو جائے۔ مجھے افسوس ہے کہ یہ دیباچہ 'اسرار خودی' کے کسی دوسرے ایڈیشن میں شائع نہ ہوا ورنہ وہ تمام شکوکِ باطل رفع ہو جاتے جو بعد میں 'خودی' کے لفظ نے اقبال کا کلام پڑھنے والوں کے دل میں پیدا کر دیے۔ اقبال اس دیباچے میں صاف طور پر اس بات کا یقین دلاتا ہے کہ اس نے 'خودی' کے

لفظ کو ایک خاص رنگ میں استعمال کیا ہے اور یہ اُس رنگ سے بالکل مختلف ہے جو عام طور پر 'خودی' کے لفظ پر چڑھا ہوا ہے۔ اس دیباچے کے ان الفاظ پر غور فرمائیے کہ ''یہ وحدت وجدانی یا شعور کا روشن نقطہ، جس سے تمام انسانی تخیلات و جذبات مستنیر ہوتے ہیں، یہ پر اسرار شے جو فطرتِ انسانی کی منتشر اور غیر محدود کیفیتوں کی شیرازہ بند ہے، یہ 'خودی' یہ 'انا' یا 'عین' جو عمل کی رو سے ظاہر اور اپنی حقیقت کی رو سے مضمر ہے، جو تمام مشاہدات کی خالق ہے، مگر جس کی لطافت مشاہدے کی گرم نگاہ کی تاب نہیں لا سکتی، کیا چیز ہے؟ کیا یہ ایک لازوال حقیقت ہے یا زندگی نے محض عارضی طور پر اپنی فوری عملی اغراض کے حصول کی خاطر اپنے آپ کو اس فریب تخیل یا دروغِ مصلحت آمیز کی صورت میں نمایاں کیا ہے؟ اخلاقی اعتبار سے افراد و اقوام کا طرز عمل اس نہایت ضروری سوال کے جواب پر منحصر ہے، اور یہی وجہ ہے کہ دنیا کی کوئی قوم ایسی نہ ہوگی جس کے حکما اور علما نے کسی نہ کسی صورت میں اس سوال کا جواب پیدا کرنے کے لیے دماغ سوزی نہ کی ہو۔ مگر اس سوال کا جواب افراد و اقوام کی دماغی قابلیت پر اس قدر انحصار نہیں رکھتا جس قدر کہ ان کی افتاد طبیعت پر۔ مشرق کی فلسفی مزاج قومیں زیادہ تر اسی نتیجے کی طرف مائل ہوئیں کہ انسانی 'انا' محض ایک فریبِ تخیل ہے اور اس پھندے کو گلے سے اُتار دینے کا نام نجات ہے۔ مغربی اقوام کا عملی مذاق ان کو ایسے نتائج کی طرف لے گیا جس کے لیے اُن کی فطرت متقاضی تھی۔''

اس تمہید کے بعد حکیم الامت نے اس دیباچے میں 'انا' یعنی خودی کے اُن نظریوں پر بحث کی ہے جو اس کے شعور اور شہود کے بارے میں مختلف زمانوں میں دنیا کی مختلف قوموں کے مفکروں نے قائم کیے اور جن نظریوں کی بدولت کبھی تو انسان نے اپنی زندگی کی تعیین ہی عمل سے کی اور کبھی وہ عمل سے اتنا بیگانہ ہو گیا کہ اس نے ترکِ عمل ہی کو اپنا مقصودِ حیات سمجھا۔ اس دیباچے کے آخر میں اقبال نے اُن معنوں پر روشنی ڈالی ہے جن میں اس نے 'خودی' کے لفظ کو استعمال کیا ہے۔ ارشاد ہوتا ہے کہ ''شاعرانہ تخیل محض ایک ذریعہ ہے اِس حقیقت کی طرف توجہ دلانے کا کہ لذتِ حیات 'انا' کی انفرادی حیثیت اور اس کے اثبات، استحکام اور توسیع سے وابستہ ہے۔ یہ نکتہ مسئلہ حیات بعدالموت

کی حقیقت کو سمجھنے کے لیے بطور ایک تمہید کے کام دے گا ۔ ہاں لفظ 'خودی' کے متعلق ناظرین کو آگاہ کر دینا ضروری ہے کہ یہ لفظ اس نظم میں بمعنی غرور استعمال نہیں کیا گیا ، جیسا کہ عام طور پر اُردو میں مستعمل ہے ۔ اس کا مفہوم محض احساسِ نفس اور تعینِ ذات ہے ۔''

یہ ہیں اقبال کے اپنے الفاظ جن میں اس نے 'خودی' کے لفظ کا صحیح مفہوم بیان کیا ہے اور جن سے اُس نے اپنی زندگی میں اُن لوگوں کو روشناس کرادیا تھا جو اس کی صحبت کے فیض سے بہرہ مند ہوئے ۔ کچھ تو امتدادِ زمانہ کے باعث لوگ رفتہ رفتہ 'خودی' کے لفظ کے ان نئے معنوں سے بیگانہ ہوگئے اور کچھ اس لیے بھی کہ اقبال کے نظریۂ خودی کی تشریح اور وضاحت کرنے میں بعض کرم فرماؤں نے اپنے ذاتی علم و فضل سے کسی قدر مبالغے کے ساتھ کام لیا اور اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اقبال نے 'خودی' کے لفظ کو جن معنوں میں استعمال کیا تھا ، وہ کچھ دھندلے سے پڑ گئے ۔ کسی نے تو اقبال کے اس نئے لفظ کے آئینے میں نیٹشے کے فوق البشر کا عکس دیکھا ، کسی کو اقبال کے افکار اور برگساں کے خیالات میں مماثلت نظر آئی اور پھر نقادوں نے نیٹشے اور برگساں کے فلسفے پر بحث شروع کردی ۔ کسی نے اقبال کے کلام میں جلال الدین رومی کے افکار کا پرتو دیکھا اور اقبال کے نظریوں کی قدر و قیمت پرکھنے کی بجائے 'مثنوی معنوی' کی شرح لکھنی شروع کر دی ۔ اور بعض لوگ تو یہاں تک جا پہنچے کہ یہ بھی کہہ گزرے کہ اقبال کے فلسفے پر مغربی فلسفے کا رنگ چڑھا ہوا ہے ۔ لیکن ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ اقبال اپنے اس نظریے کے متعلق خود کیا کہتا ہے اور ان مہربانوں کا شکوہ کن الفاظ میں کرتا ہے جنھوں نے اس کے تصورات کو اس رنگ میں پیش کیا ۔ اس 'اسرار خودی' کی دعا کے بعد وہ جلال الدین رومی کے اشعار سے اس شکوے کا آغاز کرتا ہے :

ہر کسے از ظنِ خود شد یارِ من
وز درونِ من نہ جست اسرارِ من

در جہاں یارب ندیمِ من کجاست
نخلِ سینایم ، کلیمِ من کجاست

اور پھر حضور رسول اکرم صلعم کی بارگاہ میں اپنے ان مہربانوں کی سخن فہمی اور نکتہ شناسی کی فریاد ان الفاظ میں کرتا ہے :

محفل از شمعِ نوا افروختم
قوم را رمزِ حیات آموختم

داستانے گفتم از یارانِ نجد
نکہتے آوردم از بستانِ نجد

گفت بر ما بندد افسونِ فرنگ
ہست غوغایش ز قالونِ فرنگ

ذوق حق دہ ایں خطا اندیش را
ایں کہ نشناسد متاعِ خویش را

گر دلم آئینۂ بے جوہر است
ور بحرفم غیر قرآں مضمر است

خشک گرداں بادہ در انگورِ من
زہر ریز اندر مئے کافور من

روز محشر خوار و رسوا کن مرا
بے نصیب از بوسۂ پا کن مرا

پس ظاہر ہوگیا کہ اقبال نے 'اسرار خودی' میں جو کچھ بھی بیان کیا ہے ، اس کا سرچشمہ قرآن ہے اور خودی کے نظریے میں جو حقیقتیں مضمر ہیں وہی ہیں جو اس کے دل پر قرآن حکیم کی تعلیم نے آشکار کیں ۔ اس لیے اگر ہمارا مقصد یہ ہے کہ اقبال کے نظریۂ خودی کو انھی معنوں میں سمجھیں جن معنوں میں اقبال نے اسے بیان کیا ہے ، تو ظاہر ہے کہ ہمیں اقبال کے کلام ہی سے خودی کا مفہوم سمجھنا چاہیے ، اور اس بات کی کوشش کرنی چاہیے کہ اقبال کے نظریۂ خودی پر وہ لباس آراستہ کریں جس لباس میں وہ خود چاہتا تھا کہ اس کا یہ نظریہ نظر آئے ۔

اس تحریر کا اس کے سوا اور کوئی مقصد نہیں کہ میں اُن حقائق پر ایک ہلکی سی روشنی ڈال دوں جن پر اقبال کا نظریۂ خودی استوار ہے اور آپ کو اُن منازل سے گزار کر لے چلوں جن سے گزر کر اقبال اس منزلِ مقصود تک جا

پہنچا جسے وہ 'خودی' کے نام سے موسوم کرتا ہے۔

اقبال جس خودی کو وحدتِ وجدانی یا شعور کا روشن نقطہ کہتا ہے، اس کا مفہوم اس کے نزدیک محض احساسِ نفس یا تعینِ ذات ہے۔ وہ کہتا ہے کہ تعیناتِ وجود کا انحصار استحکامِ خودی پر ہے۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ تعیناتِ وجود ہر شخص میں اضافی حیثیت رکھتے ہیں یا نوعِ انسانی میں قائم بالذات ہیں۔ ارشاد ہوتا ہے:

خویشتن را چوں خودی بیدار کرد
آشکارا عالمِ پندار کرد

می کشد از قوتِ بازوئے خویش
تا شود آگاہ از نیروئے خویش

وا نمودن خویش را خوے خودی است
خفتہ در ہر ذرہ نیروے خودی است

چوں حیات عالم از زور خودی است
پس بقدرِ استواری زندگی است

تو اقبال کے نظریے کے مطابق خودی کے یہ معنی ہوئے کہ ہر شخص اپنی صلاحیت کو پہچانے اور اپنی استعداد کو بیدار کرے اور جب وہ اپنی صلاحیتوں سے واقف ہو جائے اور اس پر اپنی استعداد کے امکانات آشکار ہو جائیں تو وہ اس قوت کو عمل میں متشکل کر دے اور عمل ہی کو اپنا مقصود زندگی اور اس مقصود کے حصول کی کوشش ہی کو زندگی سمجھے۔ خودی کے یہ معنی نہیں کہ ہر شخص اپنے آپ کو کسی بڑی سے بڑی تقدیر کا اہل سمجھ کر ادھر اُدھر ہاتھ پاؤں مارتا پھرے اور جب کوئی مدعا اس کی دسترس سے باہر ہو اور کوئی مقصد اس کی قوتِ حصول سے بالا تر ہو اور اس لیے وہ اسے حاصل نہ ہو سکے تو وہ غرور جیسی بے مایہ طاقت کو اپنی ڈھال بنا کر اقبال کے اس شعر سے اپنی ناکامی کا دل بہلایا کرے کہ:

اے طائر لاہوتی اُس رزق سے موت اچھی
جس رزق سے آتی ہو پرواز میں کوتاہی

یا تعین ذات اور احساسِ نفس کی منزلیں طے کرنے کے بغیر اور اپنی صلاحیتوں کو پرکھنے سے پیشتر ہی اپنی خودی کو اپنی استعداد کی پہنچ سے بالا تر کر دے

اور زندگی کے کارزار عمل میں اپنی استعداد کے مطابق حصہ لینے کی بجائے ایک مصنوعی وارفتگی سے سرشار ہو کر پکار اٹھے :

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے
خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے

اور اس ساعت سعد کا انتظار کرتا رہے کہ کب خدا اس کی رضا کا طالب ہو اور کب اس کی خودی کا بلند مقام اپنی منہ مانگی تقدیر حاصل کرے ۔ اور یہ بھول بیٹھے کہ اقبال کہہ گیا ہے کہ :

آزماید صاحب ذوق سلیم   زور خود را از سہات عظیم

ظاہر ہے کہ ہر شخص کے قوائے جسمانی اپنی فعالیت کے لحاظ سے ایک اضافی حیثیت رکھتے ہیں ۔ پس ان کے دائرۂ عمل کی وسعت بھی اضافی ہے ۔ اقبال کے نزدیک :

زندگانی را بقا از مدعا است
کاروانش را درا از مدعا است
زندگی در جستجو پوشیدہ است
اصل او در آرزو پوشیدہ است
آرزو را در دل خود زندہ دار
تا نگردد مشت خاک تو مزار

اس کے یہ معنی ہیں کہ جس دل میں کسی مدعا کی آرزو نہیں ، وہ دل زندگی کی حرارت سے محروم ہے اور جس انسان کا دل زندگی کی حرارت سے محروم ہو ، وہ زندگی کے باوجود مردہ ہے ۔ دل کی حرارت آرزو پر منحصر ہے اور آرزو جستجو کی محرک ہے ۔ جستجو کی یہی سرگرمیاں جو ہر شخص کے قوائے فعالیہ کی استعداد پر منحصر ہوتی ہیں ، انسان کی زندگی کی تعین کرتی ہیں ۔ پس ہر شخص اپنی زندگی کی تعین ایک ہی مدعا کی جستجو سے نہیں کر سکتا ۔ انھی امور کی تعین ، تعین ذات ہے اور انھی محسوسات کا احساس ، احساس نفس ہے :

نقطۂ نورے کہ نام او خودی است
زیر خاک ما شرار زندگی است

پس یہ نقطۂ نور جس کی تجلیوں سے انسان پر اس کی ذات کے امکانات روشن ہو جاتے ہیں اور زندگی کا یہ شرار ، جو اس کے نفس کو احساس سے گرما دیتا ہے ،

نہ تو غرور ہے ، کیونکہ غرور کی بنیاد فقدانِ تعینِ ذات پر ہے ، اور نہ اپنی استعداد سے کسی بالا تر مدعا کے حصول ہی کی آرزو ، کیونکہ یہ چیز احساسِ نفس کے متضاد اور متخالف ہے - اقبال کی خودی عمل کا پیغام دیتی ہے - اقبال کی خودی انسان کو اپنی قوتوں سے آگاہ کرتی ہے اور جب یہ خوابیدہ قوتیں بیدار ہو جاتی ہیں تو وہ اپنا میدانِ عمل خود تلاش کر لیتی ہیں - یہی جستجو اپنے مدعا کی تشکیل پر منتج ہوتی ہے اور پھر یہی مدعا اس انسان کی زندگی کا مقصد بن جاتا ہے - یہی زندگی کا مقصد اقبال کے نزدیک زندگی ہے اور اس کے حصول کی کوشش زندگی کا سب سے بڑا کارنامہ :

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

ظاہر ہے کہ جو شخص اپنی استعداد ہی سے واقف نہیں ، وہ اپنی خودی کے مقام کی تعیین نہیں کر سکتا اور جو شخص اپنی خودی کے مقام کی تعیین سے قاصر ہو ، اس کی جستجو ایک تہمت ہے اور اس کا مدعا ایک افترا - عمل ہی سے زندگی کی تشکیل ہوتی ہے ، عمل ہی زندگی کا اظہار ہے - مگر عمل قویٰ کی استعداد پر منحصر ہے اور اسی استعداد کی تعیین ، تعینِ ذات ہے جس کو اقبال نے 'خودی' کے نام سے موسوم کیا -

پس اقبال کے نظریۂ خودی سے اگر فائدہ اُٹھانا چاہتے ہو تو اُن جہانوں کی طرف نہ دیکھو جو ستاروں سے آگے ہیں - اپنی صلاحیتوں کا جائزہ لو ، اپنی استعداد کو تولو اور پھر سرگرمِ عمل ہو جاؤ - تمھارا عمل اپنے لیے خود نئی نئی راہیں نکال لے گا اور ہر نئی راہ تم کو ایک نئی منزلِ مقصود کی طرف لے جائے گی ، اور پھر ہر منزل مقصود ایک نئی منزل مقصود کی طرف اشارہ کرے گی ، یہاں تک کہ تم اُن جہانوں میں پہنچ جاؤ جو ستاروں سے آگے ہیں - مگر شرط یہ ہے کہ تمھاری خودی ان تمام امتحانوں کی کسوٹی پر پوری اُترتی چلی جائے جو اس راہ میں قدم قدم پر پیش آتے ہیں اور تمھارا دل کبھی اس حقیقت سے غافل نہ ہو کہ ——ابھی عشق کے امتحان اور بھی ہیں -

اقبال نے خودی کی یہ تصویر کھینچ کر اس کی تربیت کے مراحل بھی بتا دیے ہیں - اقبال کے نزدیک خودی کی تربیت کا پہلا مرحلہ اطاعت ہے ، دوسرا مرحلہ ضبطِ نفس اور تیسرا مرحلہ نیابتِ الٰہی - اقبال نے دعویٰ کیا ہے کہ اس

کی نظم میں قرآن کے فلسفے کے سوا اور کوئی فلسفہ نہیں اور اس کے نغمے کی لے کسی فرنگی ساز کی صدائے بازگشت نہیں ۔ جب ہم قرآن کے قائم کیے ہوئے معیار پر اقبال کے نظریہ خودی اور خودی کی تربیت کے لیے اس کے تجویز کیے ہوئے نسخے کو پرکھتے ہیں تو صاف نظر آ جاتا ہے کہ نیابتِ الٰہی کا مقام 'انی جاعل فی الارض خلیفہ' ہی کی ایک واضح اور روشن تفسیر ہے ۔

جب منیب نے اپنے نائب کو علم و حکمت کے وہ جوہر عطا فرما دیے جن سے نائب میں منیب کے علم و حکمت کی جھلک نظر آئے ، تو لازم آیا کہ منوب نائب کے قبضہ تصرف میں وہ قوتیں بھی لے آئے جن سے تقدیریں بنتی اور بگڑتی ہیں ۔ جلال الدین رومی نے اس حقیقت کو اس طرح بیان کیا ہے :

گفتہ او گفتہ اللہ بود
گرچہ از حلقومِ عبداللہ بود

اقبال بھی بشر کو یہ بھولا ہوا سبق یاد دلاتا ہے :

نائبِ حق در جہاں بودن خوش است
بر عناصر حکمراں بودن خوش است
نائبِ حق ہمچو جانِ عالم است
ہستیِ او ظلِ اسمِ اعظم است
از رموزِ جزو و کُل آگہ بود
در جہاں قائم بامر اللہ بود

ظاہر ہے کہ نیابتِ الٰہی کے مقام کے علم اور اس کے مقام کے حصول کی آرزو کے احساس سے بشر کی خودی اس بلندی پر پہنچ جاتی ہے جو ملائک کی پرواز سے بھی بالاتر ہے ۔ اسی وجدان اور عرفان سے سرشار ہو کر اقبال پکارا اُٹھا تھا کہ :

در دشتِ جنونِ من جبریل زبوں صیدے
یزداں بکمند آور اے ہمتِ مردانہ

مگر اقبال نیابتِ الٰہی کے مقام تک پہنچانے سے پہلے انسان کو اُن مراحل سے گزارنا چاہتا ہے جو اس کے نزدیک اس منزل مقصود تک پہنچنے کی لازمی منزلیں ہیں ۔

خلقتِ جن و بشر کے بارے میں جس قرآن کا نظریہ یہ ہو کہ ''ماخلقت الجن

و الانس الا لیعبدون'' اُس قرآن کے فلسفے کی تعلیم دینے والا اور اس قرآن کے نظریوں کے مطابق بشر کو نیابتِ الٰہی کے راز بتانے والا عبودیت اور اطاعت سے کیسے بے نیاز ہو سکتا تھا ؟ اقبال نے اطاعت کو خودی کے مقام کی پہلی منزل قرار دیا ہے ۔ اطاعت حقیقت میں عبودیت اور عبادت کا اصلِ اصول ہے ۔ جب قرآن میں اللہ خود فرمائے کہ ہم نے اپنی مخلوق کو صرف عبودیت کے فرائض انجام دینے کے لیے پیدا کیا ہے اور عبودیت کی ظاہری شکل اطاعت کے سوا اورکچھ نہ ہو ، تو یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ نیابتِ الٰہی کے مرتبے کو حاصل کرنے والا انسان اطاعت کی منزل سے ہوکر نہ گزرے ۔ انسان کی اسی ذمہداری کو محسوس کر کے اور فرض کی ادائیگی کو انسان کی زندگی کا مآل سمجھ کر اقبال کہتا ہے :

تو ہم از بارِ فرائض سر متاب
بر خوری از عنده حسن المآب

در اطاعت کوش اے غفلت شعار !
می شود از جبر پیدا اختیار

ناکس از فرماں پذیری کس شود
آتش ار باشد ز طغیاں خس شود

ہر کہ تسخیر مہ و پرویں کند
خویش را زنجیریِ آئیں کند

اسی مضمون پر اُردو میں اقبال کا ایک حکمت آفریں شعر آپ کو یاد ہوگا :

دہر میں عیش دوام آئیں کی پابندی سے ہے
موج کو آزادیاں سامانِ شیون ہو گئیں

پس اپنی آزادی کو قانون کی حدود کے اندر محدود کر دینے کا نام اقبال کے نزدیک اطاعت ہے اور تعیین ذات کی یہی پہلی منزل ہے ۔ قانون کی مقرر کی ہوئی حدود کے اندر رہ کر 'انا' کا احساس وہ دروازہ ہے جس میں داخل ہو کر انسان خودی کے قصر تک پہنچتا ہے ۔ جو شخص اپنے 'انا' کو قانون کی حدود سے بالا تر سمجھے اور اپنی خودی کی پرواز کو آئین کی حدود سے محدود نہ کرے ، وہ اپنے محل اور مقام سے آشنا نہیں اور جو شخص اپنے محل اور مقام سے آشنا نہیں وہ ظالم ہے ۔ وہ اپنی ذات پر ظلم کرتا ہے اور دوسروں پر بھی ظلم کرتا ہے ۔

اس لیے اس دنیاوی نظام میں انسان کا اپنی استعداد کے مطابق کسی مقصد کو تلاش کر لینا اور اس مقصد کے حصول کے لیے اپنے قویٰ کو سرگرمِ عمل کر دینا اور پھر عمل کے میدان میں قوانین و ضوابط کی حدود کے اندر رہ کر اپنے 'انا' کے مقام کو پا لینا خودی ہے ۔ خودی یہ نہیں سکھاتی کہ انسان دوسروں کا محل اور مقام نہ پہچانے اور ضبطِ نظام سے بیگانہ ہو کر حفظِ مراتب کا پاس نہ رکھے ۔

آئین و ضوابط کی حدود کے اندر رہ کر اپنی خودی کے مقام کو پہچاننے کا جوہر انسان میں وہ سیرت پیدا کر دیتا ہے جو اقبال کے نزدیک خودی کی منزل مقصود تک پہنچنے کی دوسری منزل ہے اور جس کو وہ ضبط نفس کے نام سے تعبیر کرتا ہے ۔ یہ سیرت انسان کو اس کے اپنے قویٰ پر غالب کرتی ہے اور اسے ہر فعل میں اعتدال کو ملحوظ رکھنا سکھاتی ہے ، اور جب انسان کے قویٰ اس سیرت کے سانچے میں ڈھل جاتے ہیں تو ان سے ایسا کوئی فعل صادر نہیں ہوتا جو آئین و ضوابط کی حدود سے باہر ہو ۔ گویا ضبطِ نفس اگرچہ اطاعت کا لازمی نتیجہ ہے لیکن اپنے جوہر کے لحاظ سے حد شناسی کی ایک دوسری مگر اس سے بہت ارفع صورت ہے ۔ اطاعت میں دوسرے کے حکم کی پابندی لازم آتی ہے ۔ لیکن ضبطِ نفس میں انسان کی عقلِ سلیم خود ہی اپنے نفس پر حکمران ہو جاتی ہے ۔ اقبال کے نزدیک جو شخص اپنی خودی کا تعین ضبط نفس سے نہیں کرتا ، یعنی اپنے نفس اور اپنی ذات کو اپنے زیر فرمان نہیں کرتا ، وہ خودی سے بیگانہ ہے اور ایسی خودی اس کے سوا کسی اور نتیجے پر منتج نہیں ہوتی کہ کوئی دوسری جابر و قاہر طاقت اس کو اپنے زیر فرمان لے آئے ۔ اقبال اس حقیقت کو اس طرح بیان کرتا ہے :

ہر کہ بر خود نیست فرمانش رواں
می شود فرماں پذیر از دیگراں

یاد رہے کہ اقبال نے 'دیگراں' سے جن طاقتوں کو منسوب کیا ہے ، ضروری نہیں کہ وہ خارجی ہوں ۔ طاقت جو کسی انسان کی خودی کو اپنے قبضۂ اختیار میں لے آتی ہے ، اس کا رد عمل خوف ہے اور اس لیے اقبال نے طاقت کو خوف کے مترادف سمجھا اور خوف کو اس باب میں طاقت ہی کے معنوں میں استعمال

کیا اور پھر وہ طاقت اور خوف کا تجزیہ کرتے کرتے ایک قدم اور آگے بڑھ گیا اور اس نے متاعِ حیات کی محبت کو بھی اس کے فقدان کا خوف سمجھ کر ایک طاقت کا درجہ دے دیا اور کہا کہ :

خوفِ دنیا ، خوفِ عقبیٰ ، خوفِ جاں
خوفِ آلامِ زمین و آسماں

حبِ مال و دولت و حبِ وطن
حبِ خویش و اقربا و حبِ زن

تا عصائے 'لا الٰہ' داری بدست
ہر طلسمِ خوف را خواہی شکست

ہر کہ حق باشد چو جاں اندر تنش
خم نہ گردد پیشِ باطل گردنش

خوف را در سینۂ او راہ نیست
خاطرش مرعوبِ غیر اللہ نیست

ہر کہ در اقلیم 'لا' آباد شد
فارغ از بندِ زن و اولاد شد

یہ 'اقلیمِ لا' جس میں اقبال چاہتا ہے کہ انسان آباد ہو ، خودی کی وہ دوسری منزل ہے جس سے گزر کر انسان نیابتِ الٰہی کے بلند مقام پر پہنچ جاتا ہے ۔ لیکن یہ مقام ایک نازک مقام ہے ، ایک مشکل مقام ہے ، ایک ایسا مقام ہے جہاں 'انا' 'لا' کی لذتوں سے آشنا ہو کر بھی اپنے آپ کو عالم وجود کی ذمہ داریوں سے آزاد نہیں کر سکتا اور اس لیے اقبال نے ضبطِ نفس کو مقامِ خودی کا دوسرا مرحلہ اور اطاعت کو اس کا پہلا مرحلہ بتایا تاکہ انسان 'لا' کی اقلیم تک اس وقت پہنچے جب وہ اپنے وجود کی ذمہ داریوں سے آگاہ ہو جائے ۔ یہ نہیں کہ اس کائنات میں رہ کر ، جس کا ذرہ ذرہ اپنے پروردگار کے مقرر کیے ہوئے قانون کی حدود کے اندر محدود ہے ، وہ اپنی ذمہ داریوں سے انکار کر بیٹھے ۔ اس 'لا' کے اگر کوئی معنی ہیں تو یہ کہ دنیا اور عقبیٰ کا خوف اور مال و دولت اور خویش و اقربا کی محبت انسان پر ایسی غالب نہ آ جائے کہ وہ اس خوف اور محبت کے توہمات میں گھر کر اپنی خودی کو کھو بیٹھے ۔ اس 'لا' کے یہ

معنی نہیں کہ وہ اطاعت کی ذمہ داریوں سے سبکدوش ہو جائے یا اُن فرائض کی انجام دہی سے فارغ ہو بیٹھے جن کا بوجھ بشریت کے مقتضیات نے اس کے کندھوں پر رکھ دیا ہے۔ اقبال چاہتا ہے کہ انسان کی خودی اس کو مجبور کر دے کہ وہ اپنے قویٰ کو عمل کا خوگر بنائے، اس کا عمل نتائج سے بے نیاز ہو مگر فرائض کے احساس سے بیدار۔ وہ اپنے مدعا کے حصول کے لیے نئی نئی راہیں نکالے مگر اس کی یہ ہر نئی راہ آئین و ضوابط کی حدود کے اندر ہو۔ وہ اس لیے سرگرم عمل رہے کہ اس کا عمل ہی اس کی سب سے بڑی مزدوری ہے اور اس کی محنت کسی اعتراف کی محتاج نہیں۔ سورج ہر روز روشنی اور حرارت پھیلاتا ہے مگر اس روشنی اور حرارت کو پھیلانے کی کوئی مزدوری نہیں مانگتا۔ اس روشنی کی یہی مزدوری بس ہے کہ دنیا اس کے نور سے منور ہو جائے اور اس کی حرارت اس سے زیادہ اور کوئی العام نہیں چاہتی کہ درخت پھول پھل لے آئیں اور کھیت لہلہانے لگیں۔ مزدور کی خودی کا تعین اُن پائیوں اور پیسوں سے نہیں ہوتا جو اس کو مزدوری میں ملتے ہیں بلکہ اس کی خودی کا تعین اُن فلک بوس محلوں اور قصروں سے ہوتا ہے جن کی دیواروں کو وہ اپنے سر پر اینٹ اور پتھر اٹھا اٹھا کر زمین سے آسمان تک پہنچاتا ہے۔ دہقان کی خودی کا تعین روئی کے اُن گالوں اور گیہوں کے اُن خوشوں سے نہیں ہوتا جو اس کی محنت کا ثمر بن کر اس کے دامن میں آ گرتے ہیں، بلکہ اس کی خودی کا تعین ان پکے ہوئے کھیتوں سے ہوتا ہے جن کو اس کی محنت کا گاڑھا پسینہ سیراب کرتا ہے۔

اقبال کی خودی بھی وہی نقطۂ نور ہے جس سے زندگی روشنی اور حرارت پھیلاتی ہے مگر اس کے لیے کوئی مزدوری نہیں چاہتی، کوئی انعام نہیں مانگتی، کسی تعریف اور تحسین کے لیے چشم براہ نہیں رہتی۔ اس خودی کا رمز شناس ہی اقبال کے نزدیک مردِ مومن ہے۔ اور جب ملت معرضِ وجود میں آ جائے تو اس کے افراد کی کامرانیاں اور اقبال مندیاں صرف اس لیے ہوتی ہیں کہ اس کے بحر بیکراں میں فنا ہو کر بقائے دوام حاصل کر لیں:

خودی کا سِرِّ نہاں لا الٰہ الا اللہ
خودی ہے تیغ، فساں لا الٰہ الا اللہ

اب 'انا' کے یہ معنی ہو گئے کہ انسان ایمان کی نعمت سے بہر مند ہو جائے اور 'لا' کے یہ معنی کہ انسان دنیا کے مال و متاع اور زندگی کی زینتوں کو ایمان پر ترجیح نہ دے۔ اور جب ایک طرف دنیاوی جاہ و حشم اپنی تمام دل فریبیوں کے ساتھ اس کے گوشہ چشم کے منتظر ہوں اور دوسری طرف ایمان کی مہیب کسوٹی اپنی ساری ہلاکت آفرینیوں کے ساتھ اس کے صبر و استقلال کے جوہر کو پرکھنے کے لیے انتظار کر رہی ہو تو وہ اپنے ذاتی امن و عافیت اور عظمت و اقبال کو ٹھکرا کر وہ پر خطر راستہ اختیار کر لے جس میں قدم قدم پر کانٹے بچھے ہوتے ہیں۔ وہ اس منزل مقصود کو جا لگتا ہے جسے اقبال کی زبان میں خودی اور قرآن کی زبان میں 'فوز عظیم' کہتے ہیں اور جو انسان کی سب سے بڑی مراد مندی اور خود شناسی ہے۔ اس خودی کے رمز شناس ہی وہ صاحبِ ایمان فقیر ہوتے ہیں جن کے بوریا کو ایسی رفعتیں حاصل ہیں جو بادشاہوں کے تخت و سریر کو بھی نصیب نہیں اور یہی وہ گدایانِ بےنوا ہیں جن کی آواز کا جلال بڑے بڑے شاہنشاہوں کو رعشہ بر اندام کر دیتا ہے۔ سیرتِ انسان جب ایمان کے اس مضبوط سانچے میں ڈھل جاتی ہے تو پھر اسے صراط مستقیم سے کوئی طاقت متزلزل نہیں کر سکتی اور اس کی فطرت میں ایمان صراط مستقیم کی تجلیوں کا وہ جذب پیدا کر دیتا ہے کہ اس کے آئینے میں حسنِ عمل کے سوا اور کوئی نقش نہیں جم سکتا۔ یہی وہ مقام ہے جس سے بلند تر کوئی مقام نہیں اور یہی وہ حقیقت ہے جس کی طرف قرآن نے ان الفاظ میں اشارہ کیا ہے: "و انتم الاعلون ان کنتم مومنین"۔

حاصل کلام، وحدتِ وجدانی یا شعورِ ذات کا جو نظریہ خودی کے نام سے اقبال نے پیش کیا ہے، وہ افراد کے ایمان و عمل کے سوا اور کچھ نہیں۔ اقبال کے نزدیک افراد کا ایمان و عمل جب اجتماعی طور پر ملت کے ایمان و عمل کی صورت اختیار کرتا ہے تو باوصفِ کثرت اس میں وحدت پیدا ہو جاتی ہے اور یہ وحدتِ تصور اور وحدتِ عمل ملت کے افراد کو ایک دوسرے کے ساتھ اس طرح مربوط کر دیتی ہے کہ ان کے عزائم کو دنیا کی کوئی طاقت شکست نہیں دے سکتی۔ افراد کی اجتماعی طاقت، ملت کی قوت بن جاتی ہے اور ملت کی متحدہ قوت ہی ہر فرد کے زور بازو میں ہویدا ہو جاتی ہے۔ اس قوت کو امر بالمعروف کا آلہ بنانا نیابتِ الٰہی کا اولین فرض ہے۔ اس نیابتِ الٰہی کی جھلک اس خاک کے پتلے میں اقبال کو ایسی

صاف اور روشن نظر آئی کہ وہ پکار اٹھا :

نوعِ انساں را بشیر و ہم نذیر
ہم سپاہی ، ہم سپہ گر ، ہم امیر
زندگی بخشد ز اعجازِ عمل
می کند تجدیدِ اندازِ عمل
جلوہ ہا خیزد ز نقش پائے او
صد کلیم آوارۂ سینائے او
زندگی را می کند تفسیر نو
می دہد ایں خواب را تعبیر نو

اور پھر اقبال مردِ مومن کو ، جسے وہ خودی کے اسرار کا رازداں سمجھتا ہے ، اس طرح خطاب کرتا ہے :

اے سوارِ اشہبِ دوراں بیا
اے فروغِ دیدۂ امکاں بیا
رونقِ ہنگامۂ ایجاد شو
در سوادِ دیدہ ہا آباد شو
خیز و قانونِ اخوت باز دہ
جامِ صہبائے محبت باز دہ

اس مختصر تحریر میں اس بحرِ بیکراں کی گہرائیوں تک پہنچنا بہت محال ہے۔ مقصودِ کلام تو یہ تھا کہ اقبال کے نظریۂ خودی کو ان دو بڑی تہمتوں سے آزاد کرنے کی کوشش کی جائے کہ اقبال کی خودی انسان کو غرور سکھاتی ہے اور ضبط اور حفظِ مراتب کی حدود سے آزاد کر دیتی ہے ، اور دوسرے یہ کہ اقبال کا نظریۂ خودی کسی مغربی تصور کا عکس ہے ۔ اب آپ ہی دیکھ لیجیے کہ اطاعت اور ضبط نفس کی منزلوں سے گزار کر نیابت الٰہی کے مرتبے تک پہنچانے والا اقبال انسان کو غرور اور سرکشی کی تعلیم دیتا ہے یا حدود شناسی اور ضبط کی پابندیوں کے شرف سے آگاہ کرتا ہے ۔ عمل کو عبودیت اور عبادت کی

لذتوں سے آشنا کرنے والا اقبال مسلمان کو نیٹشے کے فوق البشر کی خود سری سکھاتا ہے یا اس کو قرآنی تصورات کے سانچے میں ڈھال کر اس پر خودی کا یہ نازک اور مشکل راز آشکار کرتا ہے :

انا الحق جز مقام کبریا نیست
سزائے او چلیپا ہست یا نیست
اگر فردے بگوید سرزنش بہ
اگر قومے بگوید ناروا نیست

(اپریل ۱۹۵۷ء)

ڈاکٹر رضی الدین صدیقی

اقبال اور مسئلۂ جبر و قدر

تاریخِ افکارِ انسانی میں جبر و قدر کا مسئلہ ہمیشہ سے نمایاں حیثیت کا حامل اور بحث و نزاع کا باعث چلا آ رہا ہے ۔ جب سے انسان کا شعور بیدار ہوا ہے اور اس نے غور و فکر شروع کیا ہے ، اربابِ مذہب اور علمائے فلسفہ نے ہر زمانے میں اس پر رائے زنی کر کے آخری فیصلہ دینے کی کوشش کی ہے ، تا کہ افراد کے لیے ایک ضابطۂ عمل تیار ہو سکے ۔ اگر ہم اُخروی زندگی پر ایمان رکھتے ہیں اور دنیوی زندگی کے اعمال کی اُخروی زندگی میں جزا و سزا کے قائل ہیں تو ہمارے لیے ناگزیر ہو جاتا ہے کہ ہم یہ فیصلہ کر لیں کہ آیا ہم اپنے اعمال میں آزاد و خود مختار ہیں یا کوئی مشیّتِ اعلیٰ ہے جس نے پہلے سے ہی ہمارے لیے سب کچھ مقدّر کر دیا ہے اور اب ہم جبراً و قہراً انھی اعمالِ مقدرہ کے مرتکب ہو رہے ہیں ؟ کیونکہ یہ ظاہر ہے کہ جزا و سزا کا سوال اُسی وقت پیدا ہوتا ہے جب ہم اپنے اعمال کے مختار ہوں اور خیر و شر کا انتخاب کر سکیں ۔ جو کچھ مقدّر ہو چکا ہے اس کے لیے کسی انسان کو ذمہ دار سمجھنا انصاف سے بعید معلوم ہوتا ہے :

جہاں از خود بروں آوردۂ کیست ؟
جمالش جلوۂ بے پردۂ کیست ؟

مرا گوئی کہ از شیطاں حذر کن
بگو با من کہ او پروردۂ کیست ؟

یہ مسئلہ مذہب و اخلاق کی بنیاد ہے اور آغاز سفر ہی میں تسلی بخش حل کا متقاضی ہے ۔ اس کے مناسب حل کے بغیر کوئی ضابطۂ اخلاق مرتّب نہیں کیا

جا سکتا ۔ اقبال نے اس اساسی مسئلے پر اپنے کلام اور خطبات انگریزی (موسومہ "تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ") دونوں میں جابجا اظہار خیال کیا ہے ۔ اس مختصر مضمون میں ممکن نہیں کہ جو کچھ اقبال نے اس موضوع سے متعلق لکھا ہے، اس سب کا کماحقہ جائزہ لیا جا سکے ، اس لیے میں یہاں صرف ایک اجمالی تبصرے پر اکتفا کرتا ہوں جس میں اقبال کے خیالات کا اس انداز سے تجزیہ ہو جائے کہ اقبال کے پیش کردہ اہم نکات سامنے آ جائیں اور یہ قیاس کیا جا سکے کہ آیا وہ حتمی جواب دینے میں کامیاب رہے ہیں ؟ اس سے پہلے ایک خطبے میں ، میں اقبال کے نظریۂ زمان و مکان پر بحث کر چکا ہوں ۔ میں نے اس میں بتایا ہے کہ اقبال کے نزدیک زمان و مکان کا مسئلہ مسلمانوں کے لیے موت و حیات کا مسئلہ ہے ۔ یہ انتہائی بد قسمتی ہے کہ ان کی گرتی ہوئی صحت نے ان کو اجازت نہ دی کہ وہ اس اساسی مسئلے کو واضح طور پر بیان کر سکتے ۔ فرد انسانی کے اقطار السمٰوات و الارض میں گھرے ہوئے ایگو (Ego) اور مطلق ایگو کا باہمی تعلق بڑا اہم مسئلہ ہے ۔ اس پر اقبال کو کھل کر بات کرنے کا موقع مل جاتا تو جبر و قدر کے مابہ النزاع مسئلے سے متعلق ہمیں بیش بہا معلومات میسر آ جاتیں ۔ خود علامہ کی طرف سے ایسی واضح اور حتمی بحث کے بغیر ہمیں خطبات کی چند سطور اور متفرق اشعار پر ہی اکتفا کرنا ہوگا اور یہ دیکھنا ہوگا کہ وہ اُن تعلیمات کی ، جو آقائے نامدار محمد مصطفیٰ صلعم پر وحی کی گئیں ، کس طرح تشریح کرتے ہیں ۔

سب سے پہلے اقبال نے علم النفس کی روشنی میں ایگو کی نوعیت کا جائزہ لیا ہے ۔ وہ ولیم جیمز کے تصورِ شعور یعنی نظریۂ "جوئے خیال" پر تنقید کرتے ہیں اور لکھتے ہیں کہ اگرچہ یہ ہماری ذہنی زندگی کی واضح تشریح ہے لیکن شعور پر ، جس کا ہم اپنے اندر تجربہ کرتے ہیں ، منطبق نہیں ہوتی ۔ ان کے نزیک شعور ایک وحدت ہے اور ذہنی زندگی کا لازمہ ۔ شعور ایسے اجزائے شعور کا مجموعہ نہیں جو ایک دوسرے سے ربط قائم رکھے ہوئے ہیں ۔ ہم ایگو کے مشاہدے ، فیصلے اور انتخاب و ارادہ کا مظاہرہ دیکھتے ہیں ۔ قرآن حکیم ایگو کے ہدایت کارانہ فریضے کو یوں واضح طور پر بیان فرماتا ہے : "و یسئلونک عن الروح ، قل الروح من امر ربی" (۱۷/۸۷) ۔ اقبال قرآنی الفاظ "امر" اور "خلق" کی طرف خصوصی توجہ منعطف کراتے ہیں کیونکہ خالقِ مطلق کی تخلیقی قوت کا مظاہرہ ہمارے سامنے

انھی دو طریقوں سے ہوتا ہے ۔ لفظ ''خلق'' خدا اور کائنات کا باہمی تعلق ظاہر کرتا ہے اور ''امر'' خدا اور انسانی ایغو کا ۔ آیۃ ''الروح من امر ربی'' سے پتا چلتا ہے کہ روح بالفطرت ہادیانہ ہے کیونکہ اس کا سرچشمہ خدائے تعالیٰ کی ہدایت بخش توانائی ہے ۔ ''ربی'' میں صیغۂ متکلم کا استعمال خالی از حکمت نہیں ۔ اس سے ایغو کی نوعیت اور مظاہروں پر مزید روشنی پڑتی ہے ۔ اس سے یہ ظاہر کرنا مقصود ہے کہ روح کو منفرد اور خاص سمجھنا چاہیے جس میں اپنی وحدت کے تمام پہلو مثلاً وسعت ، توازن اور تاثیر برقرار رہتے ہیں ۔ قرآن حکیم میں ہے کہ ''قل کل یعمل علیٰ شاکلتہ و ربک اعلم بمن ھو اہدیٰ سبیلاً'' (۱۷/۸۶) ۔ اقبال پورے وثوق سے کہتے ہیں کہ انسانی تجربہ سلسلۂ اعمال ہے ، ہر عمل ایک دوسرے سے منسوب اور سب باہمی طور پر ایک ہدایت کارانہ مقصد (Directive Purpose) میں منسلک ۔ انسان کی حقیقت کا راز ہی مقصد ھاد میں ہے ۔ انسان ایک بے جان ڈلے کی طرح فضا میں رکھ نہیں دیا گیا ، نہ وہ سلک زمان میں منسلک تجربات کا مجموعہ ہے ۔ انسانی حقیقت کا صحیح مطالعہ اور ادراک انسان کے فیصلوں ، اس کے انتخابات ، اس کے ارادوں ، اس کے مقاصد اور اس کے عزائم کے مطالعے سے ہی ممکن ہو سکتا ہے ۔

دوسرا سوال ، جس کی طرف اقبال نے توجہ دی ہے ، یہ ہے کہ مادہ و مکان کی حدود میں ایغو کے مظاہر کیا ہیں ؟ اقبال کو اس کا جواب قرآن حکیم کی اس آیت میں ملتا ہے : ''و لقد خلقنا الانسان من سلالۃ من طین ۔ ثم جعلنہ نطفۃ فی قرار مکین ۔ ثم خلقنا نطفۃ علقۃ فخلقنا العلقۃ مضغۃ ۔ فخلقنا المضغۃ عظما فکسونا العظم لحما ۔ ثم انشانہ خلقاً آخر'' (۲۳/۱۲-۱۴) ۔ اس آیت سے اقبال دلیل لاتے ہیں کہ ''دوسری ہی طرح'' کا انسان Physical Organism کی اساس پر نشو و نما پاتا ہے اور اس پر ہر آن انائے اعلیٰ نیم اناؤں کے مجموعے کے ذریعے اثر انداز ہوتا رہتا ہے اور اسے اس قابل بناتا ہے کہ وہ تجربات کی ایک منضبط وحدت قائم کر سکے ۔

اقبال ڈیکارٹ کی طرح یہ نہیں مانتے کہ جسم اور روح علیحدہ علیحدہ ہیں ۔ ایک دوسرے سے مختلف مگر کسی ناقابل فہم طریق سے ایک دوسرے سے متعلق ۔ اقبال ڈیکارٹ کے اس عقیدے کو کہ مادہ جدا گانہ ہستی رکھتا ہے ، بے دلیل سمجھتے

ہیں اور اپنے دعوے کے ثبوت کے لیے انھوں نے چند صفحات وقف کیے ہیں ۔ وہ آئن سٹائن کے نظریۂ اضافیت کو لیتے ہیں جس کی رو سے مادہ فضائے مطلق میں بے جان ڈلے کی طرح پڑا ہوا نہیں بلکہ حالات و حوادث کا مربوط سلسلہ ہے ۔ تجربات کا یہ سلسلہ یعنی بالفاظ دیگر نفس انسانی یا ایغو اقبال کے نزدیک اعمال کا بھی سلسلہ ہے ۔ ایغو کی صفت اختیار ہے اور اعمال جن سے جسم عبارت ہے ، اپنے آپ کو دہراتے رہتے ہیں ۔ جسم (مادہ) نفس انسانی کا مجموعی عمل ہے ، بدیں وجہ وہ اس سے علیحدہ نہیں متصور کیا جا سکتا ۔ اقبال کے نزدیک مادہ کمزور بدن کے ایغوؤں کا مجموعہ ہے جس سے بہتر قسم کا ایغو نمودار ہوتا ہے ۔ وہ یہ کہہ کر شکوک اور غلط فہمیاں دور کرتے ہیں کہ اس حقیقت سے کہ ایغو ادنٰی ایغوؤں سے ابھرتا ہے ، اعلٰی ایغو کی قدر و منزلت میں سر مو فرق نہیں آتا ۔ وہ ایک قدم اور آگے بڑھتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ ابھرنے والے ایغو کا مقام اس کے مبدا کی مناسبت سے پست یا بلند نہیں ہوتا بلکہ اس کے مقام کی تعین اس کی اہلیت ، اس کی اہمیت اور اس کی ممکنات سے ہوتی ہے ۔ ذرا عملِ ارتقائے حیات کو دیکھیے ؛ اگرچہ ابتدائے ارتقا میں ذہن پر جسم کو فوقیت حاصل رہی ہے ، یعنی ارتقا زیادہ تر مادی اور جسمانی پہلو کا ہوا ہے تاہم بتدریج ذہنی پہلو نمایاں ہوتا گیا ہے اور ہو سکتا ہے کہ آخر الامر مکمل طور پر آزاد ہو جائے ۔ آخر ایغو جو ابھرنے والے کو ابھارتا ہے اور کائنات میں جاری و ساری ہے ، اسے قرآن حکیم میں یوں بیان کیا گیا ہے : ''ھو الاول و الاخر ، و الظاہر و الباطن''۔

اوپر ذکر کیا جا چکا ہے کہ ایغو غیر متبدل و جامد نہیں ۔ زمان میں یہ اپنی تنظیم کرتا رہتا ہے اور اپنے تجربات سے ہی اپنی تشکیل و انضباط کر لیتا ہے ۔ اسباب و علل کے تحت یہ فطرت سے متاثر بھی ہوتا ہے اور اس پر اثر انداز بھی ۔ اقبال ایک اور سوال پیدا کرتے ہیں کہ آیا ایغو اپنا عمل خود متعین کرتا ہے اور اگر وہ ایسا کرتا ہے تو اس کی یہ خود مختاری کائنات مادے کی تعین سے کس طرح مطابقت کر سکتی ہے ؟ وہ Configuration Psychology کی رو سے اس استدلال کو رد کر دیتے ہیں کہ ایغو اور فطرت کی تعین ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں ہو سکتی ، نیز یہ کہ سائنسی طریقوں کا اطلاق انسانی عمل پر پوری طرح ہو سکتا ہے ۔ اقبال کو ایسی ہی روش اختیار کرنی چاہیے تھی کیونکہ ان کا خیال تھا کہ طبیعی علوم کے اصول و نتائج ان کے نہجِ فکر کے خلاف تھے ۔

ہمیں یہ حقیقت فراموش نہیں کرنی چاہیے کہ اقبال نے اپنے خطبات ۱۹۲۸ء سے پہلے مرتّب کیے تھے۔ ظاہر ہے کہ وہ طبیعی علوم کے ان اکتشافات و معلومات سے استفادہ نہ کر سکے جن کی تقریباً اُنھی دنوں طرح ڈالی جا رہی تھی جن سے بعد میں مادہ، توانائی اور علت و معلول کے تصورات میں یکسر انقلاب آ گیا۔ اگر انھیں ان تازہ ترین اکتشافات کا علم ہوتا تو انھیں فوراً پتا چل جاتا کہ درحقیقت میکانزم اور جبریت کے عقیدے کی اساس ہی باطل ہے۔ ان عقائد کے جواز میں جو استدلالات پیش کیے جاتے ہیں ان کا استرداد انھی طبیعی اصولوں میں مضمر ہے جن پر ان کی عمارت اٹھائی گئی ہے۔ میں اسے مختصراً عرض کرتا ہوں۔

ساری انیسویں صدی عیسوی اور بیسویں کے ربع اول میں طبیعیات کے مندرجہ ذیل دو اصول مسلّمات کا درجہ رکھتے تھے؛ اُس وقت یہ خیال کیا جاتا تھا کہ مادہ اور توانائی دونوں الگ وجود رکھتے ہیں، ایک دوسرے سے متخالف و آزاد۔ مادہ ٹھوس سمجھا جاتا تھا جو وزن بھی رکھتا تھا اور توانائی کا کوئی وزن نہیں تھا۔ مادے کی حرکت اس کے ذرات کی حرکت تھی اور توانائی کی حرکت لہروں کی صورت میں تھی۔ مادے کے قوانین مختلف تھے اور توانائی کے مختلف۔ مادہ کبھی توانائی میں تبدیل نہیں ہو سکتا تھا، نہ توانائی مادے کی شکل اختیار کر سکتی تھی۔ جبر کا عقیدہ رکھنے والوں نے اس طبیعی اصول کا فائدہ اٹھاتے ہوئے خدا کی ماورائیت کا تصور پیدا کیا جس کی رو سے وہ مادے پر خارج سے اثر انداز ہوتا ہے اور جو کچھ کائنات میں ہو رہا ہے اس کا حقیقی خالق ہے۔ انسان کی حیثیت اس کے علاوہ کچھ نہ تھی کہ وہ ایک آلۂ کار تھا جو اپنے مالک کے حکم کی تعمیل کر رہا تھا اور جو کچھ اس کے لیے مقرر کر دیا گیا تھا اس کے ارتکاب میں مجبور محض تھا۔

مخالفینِ مذہب نے مادے اور توانائی کے اس اختلاف سے یہ ثابت کرنا چاہا کہ چونکہ ہر معلول کو اپنی علت سے ایک مشابہت رکھنی چاہیے لہٰذا عالم طبیعی ایسے خدا کا شرمندۂ تخلیق نہیں ہو سکتا جو بذات خود غیر مادی ہے۔ قدری اور اضافی نظریات (Relativity and Quantum Theories) نے بلا شائبۂ تردید یہ امر پایۂ ثبوت تک پہنچا دیا ہے کہ مادہ اور توانائی ایک دوسرے سے مختلف نہیں ہیں بلکہ ایک ہی تصویر کے دو رخ ہیں، بالکل ایسے جیسے برف اور بھاپ پانی ہی کی مختلف شکلیں ہیں۔ روشنی بھی مادے کی طرح ٹھوس ہوگئی ہے اور مادے

کی طرح وزن رکھتی ہے ۔ دونوں بعض اوقات ذرات کی طرح حرکت کرتے ہیں اور بعض اوقات لہروں کی صورت میں ۔ آئن سٹائن کے ایک کلیہ Mass-energy-Relation کے مطابق مادہ توانائی میں تبدیل ہو جاتا ہے اور توانائی مادے میں ۔ یہ کلیہ محض نظری طور پر ہی ثابت نہیں ہو چکا بلکہ Millikan نے ۱۹۱۶ع میں اور Cockeroft and Walton نے ۱۹۳۲ع میں اسے سائنسی تجربہ گاہوں میں عملاً ثابت کر دیا[1] ۔ اس انکشاف نے جبریت و دہریت کے ماننے والوں کے عقیدے کی بنیادیں ہلا دی ہیں ۔ اس نے ثابت کر دیا ہے کہ خدا ، جو زمین و آسمان کا نور ہے ، بلا تکلف کائنات کا پروردگار ہو سکتا ہے : ''اللہ نور السمٰوات و الارض''۔

اہل جبر کا دوسرا استدلال طبیعیات کی تعینیت کی رو سے قائم ہوا تھا جسے ۱۹۲۷ع تک تسلیم کیا جاتا رہا ۔ نیوٹن کے قوانین حرکت (Laws of Mechanics) کے نتیجے کے طور پر یہ مان لیا گیا کہ اگر کسی متحرک ذرے کے موجودہ مقام اور رفتار معلوم ہو جائیں تو اس کے ماضی اور مستقبل کی کسی آن کی حرکت سے متعلق اندازہ لگایا جا سکتا ہے ۔ طبیعی کائنات میں ان قوانین کی کامیابی نے انسانی نگاہوں میں اس قدر خیرگی پیدا کر دی کہ لوگ ان مشینی اصولوں کا نفسیاتی حوادث تک پر اطلاق کرنے لگ گئے ۔ چنانچہ مشینی دماغ اس زمانے کی مقبول اصطلاح ہے ۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ نہ محض مادی دنیا میں بلکہ انسانی زندگی میں بھی مطلق جبریت کا سکہ رائج ہو گیا ۔ ہمارا مستقبل ، ماضی سے تشکیل پذیر ہوتا ہے ۔ ہمارا کوئی اختیار نہیں ، نہ ہم انتخاب ہی کر سکتے ہیں ۔ اگر نیوٹن کے قوانین کو تسلیم کر لیا جائے تو ان نتائج سے واقعی کوئی مفر نہیں ۔ ۱۹۲۷ع میں ہائزن برگ نے ایک نہایت اہم انکشاف کیا اور قدری مکینکس (Quantum Mechanics) کا اصولِ غیر تعینیت پیش کیا ۔ اس اصول نے نیوٹن کی مشینی جبریت کی عمارت بالکل منہدم کر دی ہے ۔ ہائزن برگ نے بتایا کہ ایک واحد ایٹم کا دائرۂ عمل بھی پہلے سے متعین نہیں ہوتا ۔ واحد ایٹمی ذرے کی لاتعداد عملی ممکنات ہیں جن سے کوئی ایک وقوع پذیر ہو سکتی ہے ۔ ہمیں اس کا علم

۱- یہی وہ کلیات ہیں جو ایٹمی بم کی اساس ہیں ۔

وقوع کے بعد ہی ہو سکتا ہے اور جبھی ہم تجربہ کر کے بتا سکیں گے کہ ایسا کیوں واقع ہوا ۔ تعینیت (Determinism) اس وقت سے طبیعیات سے بدر کر دی گئی ہے ۔ یہ اس وجہ سے ہے کہ کسی ذرے کی حالت جاننے کے لیے ہمیں اس کا مقام اور اس کی رفتار دونوں معلوم کرنے پڑتے ہیں ۔ یہ ثابت کیا جا سکتا ہے کہ یہ دونوں مقداریں بیک وقت پوری صحت سے متعین نہیں کی جا سکتیں ۔ کسی ذرے کی حالت متعین کرنے کے لیے ہمیں روشنی ڈال کر مشاہدہ کرنا پڑتا ہے اور یہ ایسے ہی ہے جیسے ایک گیند کو دوسری گیند سے مارا جائے ۔ اس سے پہلی گیند لا محالہ اپنا مقام چھوڑ دے گی ۔ مشاہدے کا فعل بجائے خود ذرے کو متاثر کرتا ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ اس کے مقام و رفتار غیر یقینی رہتے ہیں ۔

اب نیوٹن کے مشینی اصول کو لیجیے ؛ اس کی رو سے اگر حال معلوم ہو تو مستقبل کا مکمل تعین کیا جا سکتا ہے ۔ لیکن ہائزن برگ نے ثابت کر دکھلایا ہے کہ ''حال کا تعین ہی ممکن نہیں'' لہٰذا مستقبل غیر متعین ہے ۔ یہ ہے اصول غیر تعینیت ۔ میں نے اختصار سے کام لیا ہے اور حسابی استدلالات کو نظر انداز کر دیا ہے مگر اس سے یہ واضح ہو جائے گا کہ جبریت و مشینیت کے عقائد کی اساس باطل ہو چکی ہے ۔

اقبال کو اُس وقت طبیعیات جدیدہ میں بعد کے ان اکتشافات کا علم نہیں تھا ، چنانچہ انھوں نے اور طریقوں سے ان کی دلیلوں کو رد کرنا چاہا ۔ ایغو کی آزادی کے متعلق وہ بالکل صحیح نتیجے تک پہنچ گئے ہیں ۔ وہ کہتے ہیں کہ شعوری عمل کی یہ آزادی قرآن حکیم کے اس تصور کی شرمندۂ تخلیق ہے جس میں ایغو کو آزاد گردانا گیا ہے: ''و قل الحق من ربکم ، فمن شاء فلیومن و من شاء فلیکفر'' (۱۸/۲۹) ۔ ایک اور مقام پر قرآن حکیم میں ہے: ''ان احسنتم لانفسکم ، و ان اساتم فلھا'' (۱۷/۷) ۔ اقبال لکھتے ہیں کہ ''اسلام نفسیات انسانی کی ایک اہم حقیقت کو تسلیم کرتا ہے یعنی آزادانہ عمل کی قوت کا استعمال و عدم استعمال اور اس آزادیِ عمل کی قوت ایغو کی زندگی میں ایک مستقل اور غیر مختم عنصر کی صورت میں برقرار رکھنا چاہتا ہے ۔ قرآن حکیم کے نزدیک نماز ایغو کی آزادی اور زندگی کے آخری سرچشمے سے قریب لا کر اس میں حفظ و ثبات پیدا کرتی ہے اور روزانہ نماز کے اوقات میں یہ حکمت ہے کہ ایغو خواب اور کاروبار کے مشینی

اثرات سے محفوظ ہو جائے ۔ اسلام میں عبادت مشینیت سے آزادی کی طرف حرکت کی صورت ہے ۔''

اقبال آگے چل کر قرآن حکیم کے واقعہ' ہبوطِ آدم سے استفادہ کرتے ہیں اور انسانی ایغو کی آزادی کے تصور کو اور وضاحت سے پیش کرتے ہیں ؛ وہ کہتے ہیں کہ اسرائیلی روایات کے برعکس ہبوط ، قرآن حکیم کی رو سے اخلاق گناہ یا جرم کا نتیجہ نہیں ۔ یہ در اصل انسان کا شعورِ محض سے شعورِ ذات کی طرف انتقال ہے ۔ انسان گویا خواب سے بیدار ہوگیا اور اس نے آئینہ' ایام میں اپنی تصویر دیکھ کر اپنا مقام و منصب پہچان لیا ۔ وہ لکھتے ہیں کہ نیکی کسی جبر و اکراہ کا نتیجہ نہیں بلکہ نفس انسانی کی اخلاق نصب العین سے متعلق یہ خود مختارانہ سپردگی ہے اور یہ آزاد ایغو ان کے رضاکارانہ تعاون کا نتیجہ ہے ۔ وہ کہتے ہیں کہ ایسی ہستی جس کا دائرۂ عمل مشین کی طرح متعین ہو ، خیر کی تخلیق نہیں کر سکتی ، چنانچہ وہ یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ آزادیِ عمل خیر کی ناگزیر شرط ہے ۔ قرآن حکیم میں ہے : ''و نبلوکم بالشر و الخیر فتنة'' (۲۱/۳۵) ۔ قرآن حکیم میں جہاں انسان کے ''امانت'' کو قبول کرنے کا ذکر ہے، وہاں بھی واضح ترین اور ناقابل تردید ثبوت ایغو کی آزادی کا ملتا ہے ۔ اقبال تسلیم کرتے ہیں کہ دنیائے اسلام میں صدیوں سے ذلیل ترین تقدیر پرستی کا دور دورہ ہے ۔ وہ اس کے لیے ایک حد تک فلسفیانہ خیال آرائیوں کو ذمہ دار قرار دیتے ہیں ، ایک حد تک سیاسی مصلحتوں کو اور ایک حد تک اِس حقیقت کو کہ اسلام نے اپنے پیروؤں کے قلبِ میں جو شمع حیات روشن کی تھی اس کا نور بتدریج کم ہوتا گیا ۔ قرآن حکیم کی تفسیر اس طور پر کی گئی کہ جو کچھ ہو چکا ہے اس کا مفاد پرستانہ نقطہ' نگاہ سے جواز ڈھونڈا جائے اور مظلومین کو اپنی تقدیر پر قناعت کرنی سکھائی جا سکے ۔ اقبال ایسی مشابہت جدید فلسفے میں بھی دیکھتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ کیسے ہیگل اور آگسٹس کاسٹ نے سرمایہ دارانہ نظامِ معیشت کے لیے علمی جواز تلاش کیا ۔ اقبال اس رسوا کن نظریہ' قسمت کی شدت سے تردید کرتے ہیں جو اہل یورپ اسلام سے منسوب کرتے ہیں ۔ قرآن میں اس کے لیے کوئی سند نہیں ۔ یہ اسلامی تعلیمات کی صریح تحریف ہے اور قرآنی آیات کی تلبیس ۔ اس تلبیس و تحریف کو جاہل عوام پر مسلط کر دیا گیا ہے ۔ اپنی شاعری میں بھی اقبال

ایغو کی آزادی کا اعلان کرتے ہیں :

تقدیر شکن قوت ، باقی ہے ابھی اس میں
ناداں جسے کہتے ہیں تقدیر کا زندانی

سب سے زیادہ زور دار اشعار غالباً یہ ہیں :

ترے دریا میں طوفاں کیوں نہیں ہے ؟
خودی تیری مسلماں کیوں نہیں ہے ؟
عبث ہے شکوۂ تقدیرِ یزداں
تو خود تقدیرِ یزداں کیوں نہیں ہے ؟

اس وقت تک 'خطبات اقبال' کے بعض مقامات کی مختصر تحلیل اور تشریح کرتے ہوئے ہم نے دیکھا ہے کہ کس طرح قسمت اور تقدیر کے غلط تصور کی بنا پر مسلمانوں کے ذہن اور دل و دماغ پر پچھلی کئی صدیوں سے یاس و قنوطیت کا غلبہ رہا ہے اور اس تمام عرصے میں ان کی حالت ہمیشہ رو بہ انحطاط رہی ۔ تصوف کے علاوہ مسلم عوام اس معاملے میں قدیم سائنس کے مادی اور میکانکی نظریوں سے بھی بڑی حد تک متاثر ہوئے ہیں ، لیکن جیسا کہ میں نے پہلے بتایا ہے ، گذشتہ چوتھائی صدی میں طبیعی سائنس کے بنیادی اصولوں میں انقلاب عظیم رونما ہوا جس نے نیوٹن کی میکانکس پر کاری ضرب لگائی اور اسی کے ساتھ تعین اور مادیت کے اصول ختم ہو گئے ۔ جرمنی کے مشہور پروفیسر ہائزن برگ نے ۱۹۲۷ع میں ثابت کیا کہ قوانین قدرت تعینی (Deterministic) نہیں بلکہ اوسطی (Statistical) ہیں ۔ اسی نتیجے نے اس اصول علیت (Causality) کا خاتمہ کر دیا جس کو کانٹ نے اقلیدس کے ہندسے اور نیوٹن کی میکانکس کی بنا پر پیش کیا تھا اور جو حال تک فلسفہ اور سائنس کا بنیادی ستون مانا جاتا تھا ۔ اب سائنس کا مروجہ اور مسلمہ قانون یہ ہے کہ نہ صرف کائنات بلکہ اس کے کسی حصے یہاں تک کہ کسی ایک ذرے کا مستقبل بھی قطعی طور پر متعین نہیں ہے بلکہ وہ کئی ممکن حالتوں میں سے کوئی ایک حالت اختیار کر سکتا ہے ۔

اب اگر مادی دنیا کو تعینی یا جبری مانا جائے تو ظاہر ہے کہ انسانی ذہن کو بھی لازماً معین اور مجبور ماننا پڑے گا ۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ انسانی ذہن تو مختار رہے اور مادی دنیا جبری یعنی معین ہو ۔ کیونکہ انسان آزادی کے ساتھ

دنیا کی حالت کو اس طرح بدل سکتا ہے کہ ہر قسم کی پیش گوئی بے معنی ہو جائے ۔ مثلاً اگر ہم آج یہ پیش گوئی کریں کہ فلاں مقام پر ایک سال بعد موسم اس طرح ہو گا تو یہ ضروری ہے کہ اس مقام کے گرد و پیش کی فضا ، جس کی بنا پر ہم نے موسم کا اندازہ لگایا ہے ، ایک سال کے بعد بھی اسی حالت میں رہے ، لیکن اگر کوئی انسان اس مقام کے قریب جنگل کو کاٹ دے تو سال کے بعد اس مقام پر موسم اس طرح کا نہیں ہوگا جس کی ہم نے پیش گوئی کی ہے ۔ اس لیے اگر انسانی ذہن کو خود مختار مان لیا جائے تو ناممکن ہو جاتا ہے کہ مادی دنیا کو جبری قرار دیا جائے ۔ اس کے برعکس یہ بھی ناممکن ہے کہ مادی دنیا کو مختار مان لیں اور انسانی ذہن کو مقید کر دیں کیونکہ ذہن اپنے ارادے سے جسم اور اشیا کی حرکتوں کو قابو میں رکھتا ہے ۔ یہ تصور صریحاً مہمل ہوگا کہ جسم اور اشیا ، جو ذہن کے قابو میں رہتی ہیں ، وہ تو مختار اور آزاد ہوں اور خود ذہن جو ان اشیا کو قابو میں رکھتا ہے ، مجبور اور مقید ہو جائے ۔

اب ایک تیسری صورت یہ غور طلب رہ جاتی ہے کہ انسانی ذہن اور مادی اشیا دونوں کو مجبور اور مقید سمجھ لیا جائے ۔ چند سال قبل تک جبر اور مادیت کے قائل علما کا خیال تھا کہ جو حرکتیں ہمارے ارادے کے سبب سے واقع ہوتی ہوئی نظر آتی ہیں وہ در اصل دماغ کے ذروں کی حرکت کے تابع ہیں ۔ چنانچہ اس کے لیے انھوں نے ایک میکانکی دماغ کا تصور کیا جس کی مدد سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی گئی کہ نہ صرف ہماری مادی حرکتیں بلکہ خود ارادے کے محرکات اور ارادہ بھی معین ہیں ۔ لیکن بالفرض اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ انسانی دماغ پر ، جس میں شعور بھی پایا جاتا ہے ، وہ طبیعی قوانین استعمال کیے جا سکتے ہیں جو بے جان مادے کے لیے وضع کیے گئے ہیں تو پھر بھی یہ استدلال اب تسلیم نہیں کیا جا سکتا کیونکہ ہائزن برگ کے عدمِ تعین کے اصول کی بنا پر خود مادی دنیا ہی میں جبر اور تعین کا وجود اب باقی نہیں رہا ۔

غرض کہ سائنسی تجربوں ، مشاہدوں اور نظریوں کے جدید ترین نتیجے تمام سر برآوردہ ماہرین سائنس کو اب اس نتیجے کی طرف لا رہے ہیں کہ ہماری دنیا میں میکانیت اور مادیت کا عقیدہ اب قابل قبول نہیں ۔ ہمارے نیم تعلیم یافتہ افراد جب مغرب کے قدیم فلسفے اور سائنس کے اصول کی بنا پر ، جو اب متروک ہو چکے

ہیں ، اس زمانے میں مادیت اور الحاد کی تحریک سے متاثر ہوتے ہیں ، جب کہ مغرب کے سائنس دان خود اس تحریک سے دست بردار ہو رہے ہیں ، تو مجھے اُن کی حالت پر بے اختیار یہ مصرع یاد آ جاتا ہے :

میں ہوا کافر تو وہ کافر مسلماں ہو گیا

یہ چیز علامہ اقبال کو ہمیشہ کھٹکتی رہی کہ تعلیم ، جس کو قومی ترقی اور مرفہ حالی کا سرچشمہ ہونا چاہیے تھا ، وہ اس کے برعکس الحاد اور بے دینی کا آلہء کار بن رہی ہے اور نوجوانوں کو گمراہ کر رہی ہے :

خوش تو ہیں ہم بھی جوانوں کی ترقی سے مگر
لبِ خنداں سے نکل جاتی ہے فریاد بھی ساتھ

ہم نے سمجھا تھا کہ لائے گی فراغت تعلیم
کیا خبر تھی کہ چلا آئے گا الحاد بھی ساتھ

گھر میں پرویز کے شیریں تو ہوئی جلوہ نما
لے کے آئی ہے مگر تیشہء فرہاد بھی ساتھ

”تخم دیگر بکف آریم و بکاریم ز نو
کانچہ کشتیم ز خجلت نہ تواں کرد درو“

دوسری طرف علامہ اقبال نے جب فلسفہء عجم پر اپنا علمی مقالہ لکھا اور اس ضمن میں فارسی ادب اور تصوف کا گہرا اور وسیع مطالعہ کیا تو انھیں محسوس ہوا کہ مسلمانوں کے زوال کا ایک بہت بڑا سبب تقدیر اور قسمت کا وہ عجمی تصور ہے جو ہر کس و ناکس کے دل و دماغ پر مسلط ہے اور جو نفیِ خودی کی شکل میں جلوہ گر ہے ۔ تقدیر اور توکل کے غلط تصور نے مسلمانوں کی زندگی کو یاس اور قنوطیت سے مملو کر دیا اور ان کو بے عملی کا شکار بنا دیا ۔ اس احساسِ کمتری اور بے عملی کو رفع کرنے کے لیے اقبال نے مسلمانوں کے روبرو خودی اور خود شناسی کا نیا تصور پیش کیا اور ایک چوتھائی صدی تک مختلف طریقوں سے اس نکتے کو بار بار دہراتے رہے تا کہ جوہر خودی سے بے خبر اور انسانیت کی حقیقی عظمت سے ناواقف مسلمان اپنی حقیقت کو پہچانیں اور اپنی شخصیت کی تربیت کر کے بفحوائے ”من عرف نفسہ فقد عرف ربہ“ معرفتِ رب حاصل کریں اور اس طرح نیابت الٰہی کے حقدار بن جائیں ۔

اپنے خطبات کے علاوہ منظوم کلام میں بھی وہ جابجا تقدیر کا صحیح مفہوم پیش کرنے کی کوشش کرتے ہیں ۔ انھیں رہ رہ کر یہ بات کھٹکتی ہے کہ لوگوں نے تقدیر کا مفہوم غلط سمجھا اور ابھی تک اسی غلط فہمی میں مبتلا ہیں ۔ چنانچہ کہتے ہیں :

ارضیاں نقد خودی در باختند　　نکتۂ تقدیر را نشناختند

اسی طرح ایک دوسرے موقع پر لکھتے ہیں :

معنیِ تقدیر کم فہمیدہ ای　　نے خودی را ، نے خدا را دیدہ ای

قرآن حکیم کے متعلق جس کو معمولی سے معمولی واقفیت بھی ہو، وہ جانتا ہے کہ اس میں نیک کام کے لیے جزا کے وعدے اور برے کام کے لیے سزا کی وعید کو بار بار دہرایا گیا ہے تا کہ یہ حقیقت ہر مسلم کے ذہن نشین ہو جائے ۔ ظاہر ہے کہ انسان جزا و سزا کا مستحق اسی وقت ہو سکتا ہے جب وہ اپنے افعال کا ذمہ دار ہو ۔کسی سوئے ہوئے ، بے ہوش یا فاترالعقل شخص سے کوئی فعل سرزد ہو جائے تو اُس کو اس فعل کا ذمہ دار نہیں قرار دیا جا سکتا اور اسی لیے اس کو کسی جزا یا سزا کا مستحق نہیں ٹھہرایا جاتا ۔ لیکن قرآن حکیم میں صریحی طور پر مرقوم ہے کہ ''لا یکلف اللہ نفسا الا وسعھا ۔ لھا ما کسبت و علیھا ما اکتسبت'' (۲/۲۸۲) یعنی اللہ کسی کو تکلیف نہیں دیتے مگر جس قدر اس کی گنجائش ہے ۔ جس نے جو کمایا اس کو وہی ملتا ہے اور اسی پر پڑتا ہے جو اس نے کیا ہے ۔ اسی طرح ایک دوسری آیت میں درج ہے کہ ''ان احسنتم ، احسنتم لانفسکم و ان اساتم فلھا'' (۱۷/۷) یعنی اگر تم نے بھلائی کی تو اپنے لیے کی اور برائی کی تو اس کا وبال بھی تم ہی پر ہے ۔

ان آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ افعال کی ذمہ داری انسان پر ہے اور اسی لیے وہ سزا کا مستحق ہے ۔ چنانچہ قرآن حکیم میں کہا گیا ہے کہ ''من عمل صالحاً فلنفسہ'' یعنی جس نے نیک کام کیا ، اپنی ذات کے لیے کیا ۔ انسان کو انتخاب اور آزادی کا حق حاصل ہے اور اسی بنا پر حق تعالیٰ نے سورۂ محمد میں فرمایا ہے کہ ''نبلو کم حتی نعلم المجاہدین منکم ۔'' یعنی ہم تمھیں آزمائیں گے تا کہ اُن لوگوں کو جان لیں جو تم میں سے مجاہد ہیں ۔ ظاہر ہے کہ اگر انسان کو انتخاب کا اختیار نہ ہوتا ، اس کی آزمائش کے کیا معنی ہوتے ۔ اس نکتے کو مولانا روم

نے کافی وضاحت سے بیان کیا ہے :

این کہ فردا آن کنم یا این کنم
این دلیلِ اختیار است اے صنم

وان پشیمانی کہ خوردی از بدی
ز اختیار خویش گردی مہتری

جملہ قرآن امر ونہی است و وعید
امر کردن سنگ مرمر را کہ دید؟

ہیچ دانا ہیچ عاقل این کند؟
با کلوخ و سنگ خشم و کین کند؟

غیر حق را گر نہ باشد اختیار
خشم چون می آیدت بر جرم دار

ہیچ خشمے آیدت بر چوب سقف؟
ہیچ اندر کین او باشی تو وقف؟

انسان کے اختیار و آزادی کا بڑا ثبوت یہ ہے کہ قرآن کریم میں اس کو نیک عمل کی ترغیب دی گئی ہے اور برے کام کے نتیجوں سے ڈرایا گیا ہے۔ اگر انسان مجبور محض ہوتا تو ظاہر ہے کہ اس وعدہ و وعید کی ضرورت ہی نہ ہوتی ۔ جبر میں اختیار کے اس پہلو کو اقبال نے مختلف پیرایوں سے واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔ چنانچہ 'جاوید نامہ' میں کہتے ہیں :

ارضیان نقد خودی در باختند
نکتۂ تقدیر را نشناختند

رمز باریکش بہ حرفے مضمر است
تو اگر دیگر شوی ، او دیگر است

خاک شو ، نذر ہوا سازد ترا
سنگ شو ، بر شیشہ اندازد ترا

شبنمی ؟ افتندگی تقدیر تست
قلزمی ؟ پائندگی تقدیر تست

یعنی جو کچھ واقع ہو رہا ہے وہ ہماری فطرت، ہمارے ارتقا، ہماری قابلیت یا قرآنی اصطلاح میں ہماری ''شاکلہ'' کے مطابق واقع ہو رہا ہے۔ جیسا کہ قرآن حکیم میں فرمایا گیا ہے ''قل کل یعمل علیٰ شاکلتہ''۔ جب انسان بدلتا ہے تو تقدیر بھی بدل جاتی ہے۔ اگر تم خاک بن جاؤ تو تمھیں ہوا اُڑا لے جائے گی اور اگر تم سخت پتھر بن جاؤ تو تم سے شیشہ توڑنے کا کام لیا جائے گا۔ اگر تم شبنم بنو تو تمھاری تقدیر یہی ہے کہ عاجز اور افتادہ رہو، لیکن اگر تم بحر ذخار بن جاؤ تو تمھیں پائندگی ملے گی۔ اس نکتے کی مزید توضیح اقبال کے ہاں 'گلشنِ رازِ جدید' میں ملتی ہے:

چہ می پرسی چگون است و چگوں نیست
کہ تقدیر از نہادِ او بروں نیست

چہ گویم از چگون و بے چگونش
بروں مجبور و مختار اندرونش

چنیں فرمودۂ سلطانِ بدر است
کہ ایماں درمیانِ جبر و قدر است

تو ہر مخلوق را مجبور گوئی
اسیرِ بندِ نزد و دور گوئی

ولے جاں از دم جاں آفرین است
بچندیں جلوہ ہا خلوت نشین است

ز جبرِ او حدیثے درمیاں نیست
کہ جاں بےفطرتِ آزاد جاں نیست

شبیخوں بر جہانِ کیف و کم زد
ز مجبوری بہ مختاری قدم زد

اقبال نے مسئلے کے اس پہلو یعنی اختیار و آزادی کے پہلو پر بہت زیادہ زور دیا ہے کیونکہ اُنھوں نے مسلم قوم کی پچھلی تاریخ اور موجودہ حالت کے مطالعے سے یہ نتیجہ اخذ کیا تھا کہ چند در چند وجوہ سے یہ قوم قسمت کے چکر میں پھنسی ہوئی قعر مذلت میں گرتی چلی جا رہی ہے۔ مسلمانوں کی اس مصیبت کو اقبال نے انتہائی شدت کے ساتھ محسوس کیا تھا اور اضطراری طور پر بعض وقت اس

قسم کے شعر بھی کہے گئے ہیں جو حدِ ادب سے باہر معلوم ہوتے ہیں :

خود را کنم سجودے ، دیر و حرم نمانده
این در عرب نمانده ، آں در عجم نمانده
یا در بیاض امکاں یک برگ سادۂ نیست
یا خامۂ قضا را تابِ رقم نمانده

یعنی مسلمانوں کے تنزل و انحطاط کی یکسانی کو دیکھ کر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سارے امکانات ختم ہو چکے اور بیاضِ امکان میں کوئی سادہ ورق باقی نہیں رہا جس پر مزید کچھ لکھا جا سکے یا (نعوذ باللہ) خامۂ قدرت میں اتنی طاقت باقی نہیں رہی کہ کوئی نئی چیز لکھ سکے یا نیا امکان پیدا کر سکے ۔ ان کے قلب و دماغ کی یہ کیفیت محض عارضی ہوتی ہے ، ایمان کی روشنی فوراً ہی ان کی صحیح رہنمائی کرتی ہے اور اس قسم کی آیتوں کی طرف ان کا ذہن منتقل ہوتا ہے : ''انما قولنا لشئی اذا اردناه ان نقول لہ کن فیکون'' (نحل - ۴۰) - یعنی ہمارا قول کسی چیز کے لیے ، جب ہم اس کا ارادہ کرتے ہیں ، یہ ہوتا ہے کہ ہم اس کو کہتے ہیں ''ہو جا'' پس وہ ہو جاتی ہے ۔ اسی مطلب کو اقبال اپنے شعر میں ادا کرتے ہیں :

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

چند سال قبل اقبال کے تصورِ زمان و مکان پر میں نے جو مضمون لکھا تھا ، اُس میں بتایا تھا کہ اقبال نے آیۂ کریمہ ''کل یوم ھو فی شان'' کا کیا مطلب لیا ہے ۔ تخلیق کا عمل چونکہ مسلسل جاری ہے اس لیے اس کو استعمال کر کے اقبال تقدیر کے مسئلے کو یوں حل کرتے ہیں :

اے کہ گوئی بودنی این بود ، شد
کار ہا پابندِ آئیں بود ، شد

معنیِ تقدیر کم فہمیدہ ای
نے خودی را ، نے خدا را دیدہ ای

مردِ مومن با خدا دارد نیاز
با تو ما سازیم تو با ما بساز

عزمِ او خلاقِ تقدیرِ حق است
روزِ ہیجا تیرِ او تیرِ حق است

یہ آخری مصرع گویا بعینہ ترجمہ ہے اس آیہٗ شریفہ کا ''کہ ما رمیت اذ رمیت ولکن اللہ رمیٰ'' ۔

اس مسئلے پر 'جاوید نامہ' میں اقبال نے مختلف پہلوؤں سے روشنی ڈالی ہے ۔ قسمت کا رونا رونے والے مسلمانوں کی زبان سے تقدیر کے اٹل ہونے کو حکیم مریخ کے روبرو زندہ رود اس طرح پیش کرتا ہے :

سائل و محروم ، تقدیر حق است
حاکم و محکوم ، تقدیر حق است

جز خدا کس خالقِ تقدیر نیست
چارهٔ تقدیر از تدبیر نیست

اس کے جواب میں حکیم مریخ نے جو حقیقت بیان کی ہے ، وہ اس ساری بحث کی جان ہے :

گر ز یک تقدیر خوں گردد جگر
خواہ از حق حکمِ تقدیرِ دگر

تو اگر تقدیرِ نو خواہی رواست
زاں کہ تقدیراتِ حق لا انتہا است

ارضیاں نقدِ خودی درباختند
نکتهٔ تقدیر را نشناختند

رمز باریکش بہ حرفے مضمر است
تو اگر دیگر شوی ، او دیگر است

خاک شو ، نذرِ ہوا سازد ترا
سنگ شو ، بر شیشہ اندازد ترا

تا بخود نا ساختن ایمانِ تست
عالمِ افکارِ تو زندانِ تست

رنج بے گنج است ، تقدیر ایں چنیں
گنج بے رنج است ، تقدیر ایں چنیں

اصل دیں ایں است اگر اے بے خبر
می شود محتاج ازو محتاج تر

وائے ایں دینے کہ خواب آرد ترا
باز در خواب گراں دارد ترا

سحر و افسون است یا دین است ایں ؟
حب افیون است یا دین است ایں ؟

پھر اقبال بتاتے ہیں کہ جب انسان نقشِ حق اختیار کر لیتا ہے تو ساری دنیا اس کے تابع اور تقدیر اس کی تدبیر کے ساتھ ہم رکاب ہو جاتی ہے - جس شخص میں قوت تخلیق نہ ہو، حق تعالیٰ کے نزدیک وہ کافر و زندیق سے بڑھ کر نہیں - جمالِ حق سے نہ تو وہ بہرہ ور ہوتا ہے اور نہ اس کی زندگی کا کوئی نتیجہ اسے حاصل ہوتا ہے ، اس لیے یہ ضروری ہے کہ وہ اپنی تقدیر خود آپ بنائے :

ہر کہ او را قوتِ تخلیق نیست
پیشِ ما جز کافر و زندیق نیست
از جمال ما نصیب خود نہ برد
از نخیلِ زندگانی بر نخورد
مرد حق ! برندہ چوں شمشیر باش
خود جہانِ خویش را تقدیر باش

متاخرین مسلمانوں میں جوں جوں تن آسانی اور کاہلی کا روگ سرایت کرتا گیا ، وہ قسمت اور تقدیر کا غلط مطلب لے کر قوت عمل سے محروم ہوتے چلے گئے اور اس کو صبر و توکل اور تسلیم و رضا کے شان دار الفاظ سے بیان کرنے لگے - اقبال نے سمجھایا کہ تسلیم و رضا کے یہ معنی صحیح نہیں ہیں - ان سے کاہلی اور بےعملی نہیں پیدا ہو سکتی کیونکہ وہ تو قوائے عمل کے لیے مہمیز کا کام دیتے ہیں - 'صحاح ستہ میں' ایک حدیث نبوی مرقوم ہے جس سے اس امر کی توضیح ہوتی ہے - حضرت عمرؓ نے رسول اللہ صلعم سے پوچھا ! یا رسول اللہ "أرایت ما نعمل فیہ علی امر ، قل فرغ منہ او امر نبتدا ؟ فقال علی امر قد فرغ منہ - فقال عمر افلا نتوکل و ندع العمل ، فقال اعملوا فکل میسر لما خلق لہ -" یا رسول اللہؐ جس کام میں ہم لگے ہوئے ہیں اس کے متعلق آپ کیا فرماتے ہیں ؟ کیا یہ کام پہلے ہی سے ختم ہو چکا ہے یا ہمی نے اس کو شروع کیا ہے ؟ فرمایا پہلے ہی ختم ہو چکا ہے - حضرت عمرؓ نے کہا تو پھر کیا ہمیں توکل نہیں کرنا چاہیے اور ترکِ عمل نہیں

کرنا چاہیے ؟ رسول اللہؐ نے فرمایا کام کیے جاؤ کیونکہ ہر شخص کے لیے وہ کام آسان کر دیا گیا ہے جس کے لیے وہ پیدا کیا گیا ہے۔ کتنی بلیغ حکمت ہے اور عمل کی کیسی اچھی ترغیب۔ اسی مطلب کو اقبال نے اپنے الفاظ میں یوں ادا کیا ہے:

ہر شاخ سے یہ نکتۂ پیچیدہ ہے پیدا
پودوں کو بھی احساس ہے پہنائے فضا کا

ظلمت کدۂ خاک پہ شاکر نہیں رہتا
ہر لحظہ ہے دانے کو جنوں نشوونما کا

فطرت کے تقاضوں پہ نہ کر راہِ عمل بند
مقصود ہے کچھ اور ہی تسلیم و رضا کا

جرأت ہو نمو کی تو فضا تنگ نہیں ہے
اے مردِ خدا ملکِ خدا تنگ نہیں ہے

جو لوگ اپنے کیے کی سزا بھگتنے سے بچنے کے لیے تقدیر اور قسمت کا حیلہ ڈھونڈتے ہیں، ان کی حالت کو اقبال نے 'ضرب کلیم' میں خدا اور ابلیس کے مکالمے کے لطیف پیرائے میں بیان کیا ہے۔ آدم کو سجدہ کرنے سے انکار کے بعد ابلیس بارگاہِ خداوندی میں یہ عذر پیش کرتا ہے کہ اے خدا! میں مجبور و معذور ہوں۔ خود تیری مشیّت ہی میں میرا انکار مقدر کر دیا گیا تھا اس لیے اس میں میرا کوئی قصور نہیں ہے۔ حق تعالیٰ ابلیس سے دریافت فرماتے ہیں کہ تجھ پر مشیّت کا یہ بھید کب کھلا؟ انکار سے پہلے یا بعد؟ تو ابلیس جواب دیتا ہے کہ یہ راز مجھ پر انکار کے بعد فاش ہوا۔ پھر حق تعالیٰ فرشتوں سے مخاطب ہو کر ارشاد فرماتے ہیں:

پستیِ فطرت نے سکھلائی ہے یہ حجت اسے
کہتا ہے تیری مشیّت میں نہ تھا میرا سجود

دے رہا ہے اپنی آزادی کو مجبوری کا نام
ظالم اپنے شعلۂ سوزاں کو خود کہتا ہے دود

جیسا کہ میں نے پہلے بیان کیا ہے، جبر و قدر کے مسئلے میں اختیار کے پہلو پر اقبال نے بوجوہاتِ چند بہت زیادہ زورِ دیا ہے۔ لیکن ان کی نگاہ سے اس مسئلے کا دوسرا پہلو کبھی مخفی نہیں رہا۔ وہ بخوبی جانتے تھے کہ ایک مومن کے لیے

صحیح راستہ جبر و قدر کے درمیان ہے اور اپنے مندرجہ ذیل شعر میں انھوں نے اس مطلب کے مطابق حدیث نبوی کا حوالہ بھی دیا ہے :

چنیں فرمودۂ سلطان بدر است

کہ ایماں درمیان جبر و قدر است

حقیقت یہ ہے کہ خود قرآن کریم میں اس مسئلے کے دونوں پہلوؤں کے متعلق آیات ملتی ہیں - زیر نظر مضمون میں ہم نے اب تک بہت سی آیات درج کی ہیں جو انسان کے اپنے اعمال کی ذمہ داری کو پیش کرتی ہیں اور اس طرح اس کے اختیار اور آزادی پر دلالت کرتی ہیں - اب ہم چند آیتیں درج کریں گے جو مسئلے کے دوسرے پہلو یعنی جبرپر روشنی ڈالتی ہیں - سورۂ القمر میں فرمایا ہے ''انا کل شئی خلقنہ بقدر - و ما امرنا الا واحدۃ کلمح بالبصر'' (۵۴/۵۰-۴۹) ہم نے ہر چیز کو ایک اندازے کے موافق پیدا کیا ہے اور ہمارا حکم ایک پلک جھپکنے کے مانند تیز تھا - ایک آیت کے بعد پھر ارشاد ہوتا ہے : ''و کل شئی فعلوہ فی الزبر - و کل صغیر و کبیر مستطر'' (۵۴/۵۲-۵۳) - یعنی جو کچھ انھوں نے کیا ، ورقوں میں درج ہے اور ہر چھوٹا اور بڑا عمل لکھا جا رہا ہے - ایک آیت تو اس معاملے میں اس قدر واضح ہے کہ اس کے بعد کسی شبہے کی گنجائش ہی نہیں رہتی - اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نہ صرف ہماری ذات بلکہ ہمارے اعمال بھی حق تعالیٰ نے پیدا کیے ہیں : ''و اللہ خلقکم و ما تعملون'' (۳۷/۹۴) یعنی اللہ نے پیدا کیا تم کو اور جو تم کرتے ہو -

صحاح میں بھی بعض حدیثیں درج ہیں جو اس مطلب کے موافق ہیں : ''لا یومن احدکم حتی یومن بالقدر خیرہ و شرہ من اللہ تعالیٰ''- یعنی تم میں سے کوئی شخص اس وقت تک مومن نہیں ہو سکتا جب تک وہ یہ تسلیم نہ کرے کہ خیر و شر کی تقدیر حق تعالیٰ کی طرف سے ہے - 'مشکوٰۃ' میں حدیث بیان کی گئی ہے کہ ایک مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا گیا کہ ''رایت رقی مسترقیہا و دواء نتداوی ، بہ ہل یرد من قدر اللہ تعالیٰ ، فقال انہ من قدر اللہ'' یعنی جو فعل ہم کرتے ہیں اور جو دوائیں ہم استعمال میں لاتے ہیں ، کیا یہ حق تعالیٰ کی تقدیر کو پھیر سکتی ہیں ؟ فرمایا کہ یہ بھی حق تعالیٰ ہی کی تقدیر سے ہوتا ہے - 'جاوید نامہ' میں اقبال نے مسئلے کے اس پہلو کو نہایت خوبی

سے بیان کیا ہے :

می شناسی طبع درّاک از کجاست ؟
حورے اندر بنگۂ خاک از کجاست ؟

طاقتِ فکرِ حکیماں از کجاست ؟
قوتِ ذکرِ کلیماں از کجاست ؟

ایں دل و ایں واردات او ز کیست ؟
ایں فنون و معجزات او ز کیست ؟

گرمیِ گفتار داری ، از تو نیست
شعلۂ کردار داری ، از تو نیست

ایں ہمہ فیض از بہار فطرت است
فطرت از پروردگار فطرت است

اس تمام تفصیل سے ظاہر ہے کہ خدا کے ''خالق کل شیئی'' ہونے سے انکار نہیں کیا جا سکتا اور ''شیئی'' میں انسانی اعمال بھی شامل ہیں ۔ یہاں ایک قسم کا تضاد محسوس ہوتا ہے ۔ ایک طرف تو کہا جاتا ہے کہ ''وما اصابکم من مصیبة فبما کسبت ایدیکم'' تم پر جو کچھ افتاد پڑی ہوئی ہے ، وہ تمہارے اپنے ہاتھوں کی کمائی ہوئی ہے ۔ اس سے انسان کے اختیار اور اس کی ذمہ داری کا پتا چلتا ہے ۔ دوسری طرف ارشاد ہوتا ہے کہ ''واللہ خلقکم وما تعملون'' (۹۴/۳۷) ۔ یعنی اللہ نے تم کو پیدا کیا اور تم جو کچھ کرتے ہو ۔ تو یہ جبر کا پہلو ہے ۔

جبر و قدر کا یہی ظاہری تضاد ہے جو اکثر لوگوں کو اُلجھن میں ڈالتا ہے —— الا ما شاء اللہ ۔ اقبال نے بھی اس تضاد کو مختلف مقامات پر شد و مد کے ساتھ پیش کیا ہے ۔ مسئلۂ زیر بحث کا مرکزی نقطہ یہی ہے کہ اس ظاہری تضاد میں توافق اور ہم آہنگی ثابت کی جائے اور وہ بھی محض جذباتی اور شاعرانہ طرز میں نہیں بلکہ منطقی تحلیل و دلائل کے ساتھ تاکہ لوگوں کی ذہنی اور قلبی اُلجھن دور ہو ۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اقبال اس مسئلے کی تحلیل اور توافق کے متعلق طرز استدلال سے واقف ضرور ہیں لیکن اپنے قارئین کو اپنے ساتھ لے جانے کی زحمت گوارا نہیں کرتے ، جیسا کہ اور دوسرے اہم مسئلوں کے متعلق ان کی عادت ہے۔ خطبات میں ایک نہایت مختصر لیکن بلیغ اشارہ کرتے ہیں اور گزر جاتے ہیں ۔

"As the Quran says, God created all things, and assigned to each its destiny. The destiny of a thing, then, is not an unrelenting fate working from without like a task master ; it is the inward reach of a thing, its realisable possibilities which lie within the depths of its nature, and serially actualise themselves without any feeling of external compulsion." (pp. 67-68)

یعنی جیسا کہ قرآن کریم میں درج ہے ، "خلق کل شیئی و قدرہ تقدیراً" تقدیر کوئی قوت قاہرہ نہیں ہے جو خارج سے کسی شے پر بجبر عمل کر رہی ہو ، بلکہ وہ خود شے کی باطنی رسائی ہے اور اس کے وہ قابلِ تحقیق امکانات ہیں جو اس کی فطرت کی گہرائیوں میں مضمر ہیں اور بغیر کسی خارجی جبر کے اپنے وقت پر ظاہر ہوتے ہیں ۔ چونکہ یہ خطبات ایک محدود وقت میں سامعین کے روبرو پڑھے جانے کے لیے لکھے گئے تھے ، اس لیے ظاہر ہے کہ ان میں دلائل اور تفصیلات پیش کرنے کا موقع نہیں تھا ۔ اس کے علاوہ حضرت علامہ کی وسعتِ نظر اور پختگیِ فہم نے بہت ممکن ہے ان چند اشاروں کو کافی سمجھا ہو ، یا جیسا کہ انھوں نے خود فرمایا ہے :

وقت برہنہ گفتن است ، من بہ کنایہ گفتہ ام

خود تو بگو کجا برم ، ہم نفسانِ خام را

عمداً تفصیل و تشریح سے احتراز کیا گیا ہے ۔ بہرحال کوئی وجہ ہو ، ان کے تمام خطبات اور سارے منظوم کلام کو پڑھنے کے بعد بھی وہی الجھن باقی رہتی ہے اور تضاد رفع نہیں ہوتا اور پڑھنے والا انھی کے الفاظ میں یہ کہنے پر مجبور ہوتا ہے کہ :

میں نہیں سمجھا حدیث جبر و قدر

لیکن دوسرے مفکرین اسلام مثلاً شیخ اکبر محی الدین ابن عربی نے اس اہم مسئلے پر غور و فکر کیا ہے اور ایک خاص طرز استدلال سے جو علم کلام میں کافی مشہور و معروف ہے ، اس تضاد اور الجھن کو رفع کرنے کی کوشش کی ہے اور راقم الحروف کے خیال میں یہ کوشش ایک حد تک کامیاب بھی ہے ، بشرطیکہ ان تنقیحات کو تسلیم کر لیا ہے جو استدلال کے شروع میں بطور اصول مسلّمہ (Axioms) پیش کی گئی ہیں اور جن پر ہر مسلمان کا ایمان ہے ۔

ہم مانتے ہیں کہ حق تعالیٰ ہمیشہ سے موجود اور عالم مطلق ہیں ۔ یہ ہمارا بنیادی اصول مسلّمہ ہے جس پر سارا استدلال مبنی ہے ۔ یہ ویسے ہی ہے جیسے اقلیدس کے اصول موضوعہ ، یہ ایمان کا معاملہ ہے ۔ جو لوگ اس بنیادی اصول کو تسلیم نہیں کرتے ، اُن کا راستہ یہیں ہم سے جدا ہو جاتا ہے ۔ یہاں صرف انھی لوگوں سے خطاب ہے جو خدا کے وجود اور علم پر ایمان رکھتے ہیں ۔ چونکہ حق تعالیٰ عالم ہیں ، اُن کے علم کے لیے ''معلوم'' کی ضرورت ہے ۔ یہ معلومات خود حق تعالیٰ کے اپنے ہی افکار و تصورات ہیں ۔ چونکہ حق تعالیٰ ازل ہی سے عالم مطلق ہیں اور علم بغیر معلومات کے کسی وقت بھی ناممکن ہے ، اس لیے معلومات حق بھی ازلی ہیں ۔ علم حق تعالیٰ کی ایک صفت ہے جو ہمیشہ اُن کے ساتھ پائی جاتی ہے کسی وقت بھی یہ صفت اُن سے معدوم نہیں سمجھی جا سکتی ورنہ حق تعالیٰ کے لیے کسی خاص لمحہ (نعوذ باللہ) جہل لازم آئے گا جو قطعاً ناقابل تصور ہے ۔ ان قضایا کی بنا پر ہم اس ناگزیر نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ چونکہ حق تعالیٰ ازل سے ہیں اور ان کا علم بھی ازل سے ہے ، اس لیے معلوماتِ حق بھی ازلی اور غیر مخلوق ہیں ۔ یہ پہلا بنیادی نتیجہ ہے جس کو آئندہ استدلال میں استعمال کیا جائے گا ۔ معلوماتِ حق کو علم کلام میں اعیانِ ثابتہ ، صورِ علمیہ یا حقائق الممکنات بھی کہا جاتا ہے ۔

ہمارا اس پر بھی ایمان ہے کہ حق تعالیٰ کی تمام صفات کامل ہیں ، ان میں کوئی تغیر نہیں ہو سکتا کیونکہ تغیر کا لازمی نتیجہ کمی و بیشی کا امکان ہے جو نقص کی دلیل ہے ، حالانکہ حق تعالیٰ کی ذات یا صفات میں کسی قسم کا کوئی نقص ممکن نہیں ہے ۔ یہ ہمارا دوسرا مسلمہ اصول (Axiom) ہے ۔ چونکہ حق تعالیٰ کی تمام صفات کامل اور غیر متغیر ہیں ، اس لیے ان کا علم بھی کامل اور غیرمتغیر ہے ، اس لیے معلوماتِ حق یا اعیانِ ثابتہ بھی کامل اور غیر متغیر ہیں ۔ یہ دوسرا بنیادی نتیجہ ہے جو حاصل ہوتا ہے اور جس کو آئندہ استعمال کیا جائے گا ۔

مذکورہ بالا دونوں نتائج ہمیں بتلاتے ہیں کہ معلوماتِ حق یا اعیانِ ثابتہ (۱) ازلی ہیں اور (۲) غیر متغیر ہیں ۔ اب ظاہر ہے کہ کسی معلوم حق یا عین ثابت کی فطرت اور قابلیت ہمیشہ اس کے ساتھ رہے گی اور کبھی اس سے جدا نہیں ہو سکتی اس لیے مذکورہ بالا دونوں نتیجوں سے یہ ذیلی نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ

اعیانِ ثابتہ کی اقتضاآت اور قابلیات بھی ازلی اور غیر متغیر ہیں ۔ عینِ ثابت کی اس فطرت اور قابلیت کو قرآنی اصطلاح میں 'شاکلہ' کہا جاتا ہے۔ یعنی چونکہ اعیانِ ثابتہ خود مخلوق (حادث) اور تبدیلی پذیر نہیں ہیں اس لیے ان کی اقتضاآت اور قابلیات بھی مخلوق اور متغیر نہیں ہو سکتیں ۔

اب عمل تخلیق پر غور کیجیے ؛ تخلیق کہتے ہیں معلومات یا تصورات الٰہی کے خارج میں ظہور کو : اعیان ثابتہ علم الٰہی میں ازل سے موجود ہیں اور جب یہ خارج میں منکشف یا ظاہر ہوتے ہیں تو پھر اشیا کہلاتے ہیں ۔ اشیا اصلاً معلومات الٰہی ہیں اور اس لیے جیسا کہ بتایا جا چکا ہے ، کسی شے کا اقتضا ، قابلیت یا فطرت بھی ازلی اور غیر مخلوق ہے ۔ ماہیت شے کی تخلیق نہیں ہو رہی ہے ، وہ ازل ہی سے موجود ہے ۔ شے کی تخلیق البتہ ہو رہی ہے ، یعنی خارج میں اس کا ظہور ہو رہا ہے ۔ جبریت کے ماننے والوں کو بس اسی مقام کو سمجھنے میں دقت ہوتی ہے اور یہیں وہ غلط فہمی کا شکار ہوتے ہیں ۔ یہ لوگ عموماً اس طرح کا استدلال کرتے ہیں : ''فلاں شخص نے گناہ کیا اس لیے کہ اس کی فطرت بری تھی ۔ فطرت حق تعالیٰ نے بنائی ہے اس لیے یہ شخص اپنے اعمالِ بد کا ذمہ دار نہیں ہے'' ۔ یہاں صغریٰ کبریٰ ہی غلط ہیں ۔ فطرت حق تعالیٰ نے نہیں بنائی ہے ، وہ ازل ہی سے موجود ہے ۔ حق تعالیٰ نے اس فطرت کے مطابق اس کو خارج میں ظاہر کیا ہے ، یعنی اس شخص کو پیدا کیا ہے ۔ تمھارا یہ شکوہ عبث ہے کہ ''مجھے ایسا کیوں بنایا گیا'' تمھیں 'ایسا' نہیں بنایا گیا ، تم ہمیشہ سے ایسے ہی تھے ۔ تمھارے اقتضاآت اور امکانات تمھارے اپنے ہیں اور اسی لیے تم کو اپنے اعمال میں مختار اور ان کا ذمہ دار قرار دیا جاتا ہے ۔ یہ اختیار کا پہلو ہے ۔ ان امکانات کو شکل دینا اور خارج میں ظاہر کرنا حق تعالیٰ کی طرف سے ہے ۔ یہ جبر کا پہلو ہے ۔ اس طرح یہ دونوں پہلو اپنے اپنے مقام پر صحیح ہیں ۔ عالم اسلامی کے بلند پایہ مفکر اور صوفی شیخ اکبر محی الدین ابن عربی نے اس حقیقت کو صاف طور پر اس جملے میں بیان کیا ہے ''لا یمکن بعین ان یظہر فی الوجود ذاتاً ، صفتاً و فعلاً الا بقدر خصوصیتہ و اہلیتہ و استعدادہ الذاتی'' یعنی کسی عین ثابت کے لیے خارج میں ذاتاً ، صفتاً یا فعلاً ظاہر ہونا سوائے اس صورت کے ممکن نہیں کہ وہ اپنی خصوصیت ، اہلیت اور ذاتی استعداد کے مطابق ظاہر ہو ۔

اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ جبر اور اختیار میں ظاہری تضاد رفع ہو جاتا ہے۔ ہر شے کی تخلیق کا عمل حق تعالیٰ کی طرف سے ہو رہا ہے لیکن یہ تخلیق اس شے کی اقتضا یا فطرت کے مطابق ہو رہی ہے اور یہ اقتضاء یا فطرت ازلی اور غیر مخلوق ہے۔ یہیں سے جبر میں اختیار کا پہلو نکلتا ہے۔ قرآن کریم نے اس حقیقت کو نہایت وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے: ''اتا کم من کل ما سألتموہ'' (۱۴/۳۴) یعنی وہ سب کچھ اس نے تم کو دیا جس کو تم (تمھارے عین) نے (لسان استعداد سے) مانگا۔ ایک اور موقع پر بھی اسی طرح ارشاد ہؤا ہے: انا لموفوہم نصیبھم غیر منقوص۔'' (۱۰۹/۱۰) یعنی ہم ان کا پورا حصہ ان کو بغیر نقصان کے دیتے ہیں۔

اگرچہ ہمارے اعمال کی تخلیق حق تعالیٰ کی طرف سے ہو رہی ہے لیکن یہ تخلیق ہماری فطرت یا اقتضا کے بالکل مطابق ہو رہی ہے۔ چونکہ کوئی شے ہماری فطرت کے خلاف ہم پر عائد نہیں کی جا رہی ہے اس لیے ہم حقیقی معنوں میں آزاد ہیں، جیسا کہ شیخ اکبر محی الدین ابن عربی نے کہا ہے: ''ما یحکم علینا الا بنا، بل نحن نحکم علینا بنا۔'' یعنی جو حکم ہم پر لگایا جا رہا ہے، وہ ہماری فطرت کے عین مطابق ہے بلکہ ہم خود اپنے ہی اقتضا کے مطابق حکم لگا رہے ہیں۔ اسی لیے کہا گیا ہے کہ ''القدر انت و الحکم لک۔'' مولانا جامی نے اس حقیقت کو ایک دو رباعیوں میں بڑی اچھی طرح پیش کیا ہے:

اے عین تو نسخۂ کتاب اول — مشروع دراں صحیفۂ اسرار ازل
احکام قضا چو بود در وے درج — حق کرد بہ احکام کتاب تو عمل

یعنی ہر شخص کا عین گویا ایک کتاب ہے جس میں اس کی تمام خصوصیات اور اقتضاآت درج ہیں۔ حق تعالیٰ کی طرف سے جو تخلیق ہو رہی ہے، وہ ان اندراجات کے بالکل مطابق ہو رہی ہے۔ صاحبِ گلشنِ راز نے خود حق تعالیٰ کی زبانی اسی مطلب کو یوں ادا کروایا ہے:

ہرچہ از این و ہرچہ شین شماست
بر سر مقتضاے عینِ شما ست
ہر چہ عینِ شما تقاضا کرد
جودِ فیضِ من آن ہویدا کرد

اس تفصیل و تشریح کے بعد اب مسئلہ صاف ہو جاتا ہے اور اقبال کے اس قسم کے اشعار کا مطلب سمجھ میں آنے لگتا ہے کہ :

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے
خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے

شیخ محی الدین ابن عربی نے اس کو اور زیادہ واضح طور پر بیان کیا ہے کہ ''ان الحق لا یعطیہ الا ما اعطاہ عینہ ۔'' حق تعالٰی شے کو وہی عطا کرتے ہیں جو اس کا ''عین'' اُسے دیتا ہے ۔ غرض جیسا کہ حضرت امام جعفر صادقؒ نے فرمایا ہے کہ ''لا جبر و لا قدر ، بل الامر بین الامرین'' (یعنی نہ محض جبر ہے نہ محض قدر بلکہ حقیقت دونوں کے درمیان ہے) ۔ یہی اس مسئلے کا صحیح حل ہے ۔ جو لوگ اس لقطے کو سمجھ جاتے ہیں وہ اپنے لیے جبر میں اختیار پیدا کر لیتے ہیں اور اس سے وہ قوت اور طاقت حاصل کرتے ہیں جو انھیں کمال کے بلند ترین مدارج تک لے جاتی ہے ۔ جو اس راز کو نہیں پاتے اور جبر کو اپنے اوپر مسلط کر لیتے ہیں ، انھیں سوائے تباہی اور ہلاکت کے کچھ نصیب نہیں ہوتا ۔ قاضی محمود بحری کے یہ اشعار اسی حقیقت کی شہادت دیتے ہیں :

جبر باشد پر و بال کاملاں
جبر ہم زندان و بند جاہلاں

بال بازاں را سوے سلطاں برد
بال زاغاں را بگورستاں برد

اور انھی معنوں میں اقبال نے اپنے ان اشعار کو استعمال کیا ہے :

ہر کہ از تقدیر دارد ساز و برگ
لرزد از نیروے او ابلیس و مرگ

جبر دینِ مردِ صاحب ہمت است
جبرِ مرداں از کمالِ قوت است

پختہ مردے پختہ تر گردد ز جبر
جبر مردِ خام را آغوشِ قبر

جبر خالد عالمے برہم زند
جبر ما بیخ و بنِ ما بر کند

اس لیے ہمارا طرزِ عمل ایسا نہیں ہونا چاہیے کہ ہم تقدیر کو زنجیر بنا لیں بلکہ ہمیں یہ یاد رکھنا چاہیے کہ جب ہم آگے بڑھنے کی ہمت کرتے ہیں تو نئے نئے راستے کھلتے جاتے ہیں اور کائنات کی ساری وسعت ہماری جولاں گاہ بن جاتی ہے:

بہانۂ خود مزن زنجیرۂ تقدیر
تہِ ایں گنبدِ گردوں رہے ہست
اگر باور نداری خیز و دریاب
کہ چوں پا وا کنی جولانگہے ہست

(اپریل ۱۹۵۳ء)

بشیر احمد ڈار

فکرِ اقبال — مسئلۂ اجتہاد

علامہ اقبال ایک ایسے دور میں پیدا ہوئے جب مسلمان ہر طرف انحطاط کی انتہائی پستی میں پہنچ کر اپنے مذہب کی زندگی بخش تعلیم سے مایوس ہوتے جا رہے تھے اور اقوامِ مغرب کی دنیاوی ترقی سے خیرہ ہو کر اسی راستے پر گامزن ہونے کے لیے مختلف تاویلات کر رہے تھے۔ اقبال کی مومنانہ فراست نے جہاں مغربی تمدن کی بنیادی کمزوری کو بے نقاب کیا، وہاں اس نے اسلام کی بنیادی حقیقتوں کو نمایاں کرنے میں مسلمانوں کی مدد کی۔ معلوم ہوتا ہے کہ ان کے ذہن میں یہ چیز واضح ہو چکی تھی کہ مسلمان مستقبل قریب میں دنیا میں پھر اسلام کا صحیح اور عملی تصور پیش کر کے دنیا کو اس تباہی سے بچانے میں کامیاب ہوں گے جس کی طرف مغرب اس کو لے جا رہا تھا۔ چنانچہ 'بال جبریل' کے چند اشعار اس طرف اشارہ کرتے ہیں۔ سپین کی مسجد قرطبہ میں بیٹھ کر یورپ کے استیلا اور مسلمانوں کے دور تنزل کی تمام داستان ان کی آنکھوں کے سامنے آ جاتی ہے:

دیکھ چکا المنی شورش اصلاح دین
جس نے نہ چھوڑے کہیں نقش کہن کے نشاں
چشم فرانسیس بھی دیکھ چکی انقلاب
جس سے دگرگوں ہوا مغربیوں کا جہاں
روحِ مسلماں میں ہے آج وہی اضطراب
راز خدائی ہے یہ کہہ نہیں سکتی زباں

اس کے بعد ان کے دل سے خود بخود یہ صدا نکلتی ہے کہ یقیناً یہ دور ختم ہونے

کو ہے اور اب ایک نئے دور کی تعمیر ہونے والی ہے :

آبِ روانِ کبیر! تیرے کنارے کوئی
دیکھ رہا ہے کسی اور زمانے کا خواب
عالم نو ہے ابھی پردۂ تقدیر میں
میری نگاہوں میں ہے اس کی سحر بے حجاب

ان چند اشعار میں علامہ نے مسلمانوں کے اضطراب کا ذکر مغرب کی مختلف تحریکات ، مثلاً ریفارمیشن (Reformation) اور انقلابِ فرانس کے ساتھ کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ اضطراب یقیناً ایک نئی شکل اختیار کرے گا جو شاید اپنے چند ظاہری مماثلات کے باعث انھی تحریکات کے مشابہ معلوم ہو ، لیکن جو اپنے اصل کے باعث ان تحریکات سے بالکل مختلف ہوگی ۔

'اسلام اور قومیت' میں علامہ نے اس فرق کو واضح طور پر بیان کیا ؛ فرماتے ہیں کہ قرآن کی رو سے اسلام محض انسان کی اخلاق اصلاح ہی کا داعی نہیں بلکہ عالمِ 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 ۔ تاریخ ادیان اس بات کی شاہد ہے کہ قدیم زمانے میں ''دین'' قومی تھا جیسے مصریوں ، یونانیوں اور ہندوؤں کا ۔ بعد میں نسلی قرار پایا جیسے یہودیوں کا ۔ مسیحیت نے یہ تعلیم دی کہ دین انفرادی اور پرائیویٹ ہے جس سے یورپ میں یہ بحث پیدا ہوئی کہ دین چونکہ پرائیویٹ عقائد کا نام ہے اس واسطے انسانوں کی اجتماعی زندگی کی ضامن صرف سٹیٹ (یعنی حکومت) ہے ۔ یہ اسلام ہی تھا جس نے بنی نوع انسان کو سب سے پہلے یہ پیغام دیا کہ دین نہ قومی ہے ، نہ نسلی ، نہ انفرادی اور نہ پرائیویٹ بلکہ خالصتہً انسانی ہے اور اس کا مقصد باوجود تمام فطری امتیازت کے عالمِ بشریت کو متحد اور منظم کرنا ہے ۔ ایسا دستور العمل قوم اور نسل پر مبنی نہیں ہو سکتا ، نہ اس کو پرائیویٹ کہہ سکتے ہیں بلکہ اس کو صرف معتقدات پر ہی مبنی کہا جا سکتا ہے ۔ صرف یہی ایک طریقہ ہے جس سے عالمِ انسانی کی جذباتی زندگی اور اس کے افکار میں یک جہتی اور ہم آہنگی پیدا ہو سکتی ہے ۔

اس صحیح راستے سے منہ موڑ کر جو راہ بھی اختیار کی جائے گی ، وہ انسانی شرف کے خلاف ہوگی ۔ چنانچہ علامہ مرحوم کو یہ غلط راستہ یورپ کی تاریخ میں

نظر آتا ہے اور انھوں نے بہت شدت سے مسلمانوں کی توجہ اُن عوامل کی طرف دلائی ہے جن کا نتیجہ یورپ میں تحریکِ اصلاحِ مذہب کی شکل میں رونما ہوا ۔ ان کو فکر تھا کہ کہیں جدید مغربی افکار سے مرعوب ہو کر مسلمان اسی راستے پر نہ جا پڑیں جس کے غلط نتائج سے آج مغرب دوچار ہے[1] ۔

مغربی افکار کی یہ بے راہ روی در حقیقت عیسائیت کی غلط تعبیر کا نتیجہ ہے ۔ سرزمینِ مغرب میں مسیحیت کا وجود محض ایک رہبانی نظام کی حیثیت رکھتا تھا ۔ رفتہ رفتہ اس سے کلیسا کی ایک وسیع حکومت قائم ہوئی ۔ لوتھر کی تحریک در اصل اسی کلیسائی نظام حکومت کے خلاف احتجاج تھا ۔ اس کو دنیاوی نظام سیاست سے کوئی بحث نہ تھی کیونکہ مسیحیت میں ایسا نظام موجود ہی نہ تھا ۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مسیح علیہ السلام کے عالمگیر نظامِ اخلاق کی بجائے بے شمار علاقائی اخلاق نظام پیدا ہوئے ۔ چنانچہ لوتھر کی تحریک نے مسیحی دنیا کی وحدت کو توڑ کر اسے غیر مربوط اور منتشر کثرت میں تقسیم کر دیا اور اس طرح اخلاق کا خالص انسانی نقطہ نظر آنکھوں سے اوجھل ہو گیا ۔ اس کو کھو کر ہر ملک نے اپنے اپنے نظامِ سیاست کی بنیاد جذبۂ وطن و قومیت پر رکھی ۔ اگر مذہب کا تصور یہی ہے کہ اس کا تعلق محض آخرت سے ہے اور انسان کی دنیاوی زندگی سے اسے کوئی سروکار نہیں تو یہ انقلاب ایک طبعی امر تھا ۔ لیکن اسلام نے مذہب کے اس نظریے کی تردید کر دی ؛ قرآن مجید کے نزدیک صحیح دین وہی ہے جو کلی طور پر انسان کی زندگی پر حاوی ہو ۔ ذاتِ انسانی بجائے خود ایک وحدت ہے جو کسی قسم کی تقسیم کی روادار نہیں ۔ روح اور مادہ ، خدا اور کائنات ، مذہب

۱۔ مولانا سید سلیمان ندوی کو ایک خط (مورخہ ۱۸ مارچ ۱۹۲۶ع) میں لکھتے ہیں :

''مسلمانوں پر اس وقت (دماغی اعتبار سے) وہی زمانہ آ رہا ہے جس کی ابتدا یورپ کی تاریخ میں لوتھر (Luther) کے عہد سے ہوئی ۔ مگر چونکہ اسلامی تحریک کی کوئی خاص شخصیت راہنما نہیں ہے ، اس واسطے اس تحریک کا مستقبل خطرات سے خالی نہیں اور نہ عامۃالمسلمین کو یہ معلوم ہے کہ اصلاحِ لوتھر نے مسیحیت کے لیے کیا نتائج پیدا کیے ۔''
(اقبال نامہ ، حصہ اول ، ص ۱۴۳) ۔

اور ریاست ایک ہی کُل کے مختلف اجزا ہیں ۔ دینی اور دنیاوی زندگی کی یہی غلط تفریق ہے جس سے مغرب کے سیاسی اور مذہبی افکار متاثر ہوئے ہیں اور جن کے باعث ان عیسائی ریاستوں نے عملاً مذہب سے کلیۃً علیحدگی اختیار کر لی ہے ۔ اس سے چند متفرق اور بے ربط سلطنتیں قائم ہو گئی ہیں جن کے سامنے انسانی جذبے کی بجائے قومی اغراض ہیں ۔ مگر لطف یہ ہے کہ آج یہی سلطنتیں ہیں جو مسیحیت کے اخلاق اور مذہبی عقائد کی پامالی کے بعد ایک متحدہ یورپ کا خواب دیکھ رہی ہیں ۔ ان کو ایک ایسے اتحاد کی ضرورت ہے جو کلیسا کے ماتحت انہیں حاصل تھا لیکن جس کو اخوتِ انسانی کے اس عالمگیر تصور کی روشنی میں تعمیر کرنے کی بجائے انہوں نے لوتھر کے زیر اثر تباہ و برباد کر دیا :

تفریقِ ملل حکمت افرنگ کا مقصود
اسلام کا مقصود فقط ملتِ آدم

اسلام میں ایسے انقلاب کی نہ ضرورت ہے اور نہ گنجائش کیونکہ اسلام شروع ہی سے ایک سول سوسائٹی (Civil Society) کی حیثیت سے قائم ہوا جس کے عالمگیر نظامِ سیاست کی اساس قرآن مجید کے چند سادہ قانونی اصولوں پر تھی اور تجربے نے ثابت کر دیا کہ یہ سادہ اصول ہر زمانے کی ضروریات کا ساتھ دیتے رہے ہیں ۔

لوتھر کی تحریکِ اصلاحِ دین اور عقلیت کا دور مغرب کو لادینی ، دہریت اور اقتصادی جنگوں کی طرف لے گیا ۔ کیا ان حالات میں عالمِ بشری میں ایک ایسی ملت قائم ہو سکتی ہے جس کی اجتماعی زندگی کی اساس امن و سلامتی پر ہو ؟ یہ سوال یقیناً ہمارے لیے بہت اہم ہے ، اس وقت کہ ہمارے اردگرد ایک اور خوف ناک جنگ کے بادل منڈلا رہے ہوں ۔ اقبال پورے یقین سے جواب دیتے ہیں کہ ہاں ہو سکتی ہے ، بشرطیکہ توحید الٰہی کو انسانی فکر و عمل میں حسبِ منشاے الٰہی مشہود کرنا انسان کا نصب العین قرار پائے ۔ ایسے نصب العین کی تلاش اور اس کا قیام سیاسی تدبر کا کرشمہ نہیں بلکہ یہ رحمۃ للعالمین کی ایک شان ہے کہ اقوامِ بشری کو ان کے تمام خود ساختہ تفوقوں اور فضیلتوں سے پاک کر کے ایک ایسی امت کی تخلیق کی جائے جس کو امتِ مسلمہ کہا جا سکے ۔ اور اسلام بہ حیثیت ہیئتِ اجتماعیہ اسی اصولِ توحید کو انسانوں کی ذہنی اور جذباتی

زندگی میں ایک عملی اور زندہ اصول کی حیثیت میں کارفرما دیکھنا چاہتا ہے ۔ وہ افراد کو اشخاص یا وطن یا تخت کی وابستگی اور فرماں برداری سے ہٹا کر بلا واسطہ خدا کی وابستگی اور فرماں برداری کی طرف لے جانا چاہتا ہے اور چونکہ خدا ہی تمام کائنات اور زندگی کی روحانی بنیاد ہے اس لیے خدا سے وابستگی در حقیقت انسان کی اپنی بلند ترین خودی سے وابستگی کے مترادف ہے ۔ اسلامی نقطۂ نگاہ سے کائنات کی یہ بنیادی حقیقت ازلی ہے جو ہر لمحہ اور ہر آن ایک نئی شان سے ظہور پذیر ہوتی رہتی ہے ۔ یہ ازلی اور ابدی حقیقت مرورِ زمانہ سے مختلف لباسوں میں جلوہ گر ہوتی ہے ۔ چنانچہ وہ مثالی ہیئتِ اجتماعیہ جو اس بنیادی حقیقت پر تعمیر ہوگی ، یقیناً اسی طرح پائداری اور تبدیلی کا مجموعہ ہوگی ۔ اس کی اجتماعی زندگی کے روزمرہ کے حالات کو استوار کرنے کے لیے چند پائدار اساسوں کی ضرورت ہوگی اور اسی سے اس تغیر پذیر ماحول میں اس کو ایک پائدار ارتقا حاصل ہو سکے گا ۔ لیکن اگر یہی اساسی اصول تمدنی زندگی کے تغیرات کی رہنمائی نہ کر سکیں تو اس کا نتیجہ جمود اور تباہی کے سوا کیا ہو سکتا ہے ؟ اسی پائداری اور تبدیلی کی ہم آہنگی کو ہر زمانے اور ہر دور میں قائم رکھنے کا اصطلاحی نام اجتہاد ہے ۔ مغرب کی سیاسی اور معاشرتی زندگی کی پریشاں حالی کا باعث اس بنیادی حکمت سے محرومی ہے اور اسلامی مشرق کی زبوں حالی کا باعث اس تغیر پذیر ماحول سے ہم آہنگی کا فقدان ۔

شاہ ولی اللہ نے اپنے رسالے ''انصاف'' میں اجتہادی اختلاف کی مختصر تاریخ بیان کی ہے ؛ وہ اجتہاد کی دو قسمیں بیان کرتے ہیں : مطلق مستقل اور منتسب ۔ پہلی چار صدیوں میں اجتہاد مطلق پورے زور پر قائم رہا ، حتیٰ کہ اسلامی فقہ چار مختلف مذاہب میں منقسم ہو گئی ۔ اس کے بعد کسی فقیہ نے بھی اجتہاد مطلق کا دعویٰ نہ کیا بلکہ اس کا دروازہ ہمیشہ کے لیے بند کر دیا گیا ۔ جو کچھ اجتہاد کیا جاتا رہا وہ اجتہاد منتسب ہی تھا یعنی انھی چار فقہی مذاہب کے اندر رہ کر مسائل کی تخریج کی جاتی تھی ۔

علامہ اقبال نے اس غیر فطری حدود بندی کی مندرجہ ذیل وجوہات بیان کی ہیں :

(۱) معتزلہ کی عقلیت آہستہ آہستہ آزاد خیالی کی طرف جا رہی تھی ۔

مسئلہ خلق قرآن نے علما کے دل میں یہ خیال پیدا کر دیا کہ اگر یہ بے راہ روی اسی طرح قائم رہی تو بہت ممکن ہے کہ اسلام کی بنیادی قدریں ضائع ہو جائیں اس لیے انھوں نے سوچا کہ اگر فقہی مسائل کی حدود کو ہر طرف سے متعین کر دیا جائے تو معتزلہ کی پیدا کردہ بے راہ روی کا سدّ باب کیا جا سکتا ہے ۔

(۲) تصوف اسی عقلی آزاد خیالی کے دور میں پیدا ہوا اور بہت جلد غیر اسلامی اثرات کے ماتحت اس نے ایک ایسی شکل اختیار کر لی جو خالص اسلامی ہیئت اجتماعیہ کی میانہ روی کے منافی تھی ۔ فلسفیانہ موشگافیوں میں تصوف اور اعتزال ایک ہی پلڑے میں تھے ۔ بد قسمتی سے مسلمانوں کی بہت سی جلیل القدر ہستیاں اسی تصوف کی نذر ہو گئیں جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ سلطنت کے کاروبار کو چلانے کے لیے مناسب اور صحیح آدمی میسر نہ آئے ۔ اس قحط الرجال کے باعث اجتہاد کا دروازہ بند کرنے کے سوا چارہ کار نہ رہا ۔

(۳) ان سے بڑھ کر فتنہ تاتار نے مسلمانوں کے نظام سلطنت کو تہ و بالا کرنے سے اس تحدید کے عمل کو اور زیادہ تقویت دی ۔ حالات کے اقتضا سے مجبور ہو کر علما نے یہی بہتر سمجھا کہ قومی وحدت کو قائم رکھنے کے لیے اجتہاد کا دروازہ بند کر دیا جائے تاکہ اس راستے سے تو کم از کم قوم میں انتشار نہ بڑھ سکے اور ایسے غیر معمولی حالات میں یقیناً یہ راستہ کچھ برا نہ تھا ۔ اسی نکتے کو مد نظر رکھتے ہوئے علامہ اقبال نے ''رموز بے خودی'' میں اجتہاد کے مقابلے پر تقلید کی حمایت کی ہے ۔ جب ہر طرف نفسا نفسی کا عالم ہو تو اپنی جان و آبرو کو خطرے میں دیکھ کر اصولوں کو قربان کر دینا ایک مغلوب اور غلام قوم کا شیوہ ہو جاتا ہے :

بھروسا کر نہیں سکتے غلاموں کی بصیرت پر
کہ دنیا میں فقط مردان حر کی آنکھ ہے بینا

چناں چہ فرماتے ہیں :

اجتہاد اندر زمانِ انحطاط
قوم را برہم ہمی پیچد بساط

ز اجتہادِ عالمانِ کم نظر
اقتدا بر رفتگاں محفوظ تر

عہد حاضر فتنہ ہا زیر سر است
طبعِ نا پروائے او آفت گر است

تنگ بر ما رہگزار دیں شد است
ہر لئیمے رازدار دیں شد است

نقش ار دل معنیِ توحید کن
چارۂ کارِ خود از تقلید کن

ان اشعار میں ، جو ۱۹۱۸ع میں لکھے گئے ، علامہ نے اپنے زمانے کے حالات کو مد نظر رکھتے ہوئے اجتہاد کے مقابلے پر تقلید کو ترجیح دی اور یقیناً وہ زمانہ مسلمانوں کے لیے انتہائی ذلت کا تھا ۔ مغربی اقوام کی یورش اپنے انتہائی مدارج کو پہنچ چکی تھی ۔ پہلی جنگ عظیم کے بعد تمام اسلامی ممالک ان کے قبضۂ اقتدار میں تھے اور مسلمانوں کا شیرازہ بکھر چکا تھا ۔ ذہنی اور عملی طور پر وہ مغرب کے غلام ہو چکے تھے ۔ ایسے حالات میں علامہ اقبال نے اگر اجتہاد کا دروازہ بند رہنے کی تجویز پیش کی تو یقیناً ہم سمجھ سکتے ہیں کہ فتنۂ تاتار کے موقع پر اگر ایسا ہی فیصلہ کیا گیا تو حالات کو مد نظر رکھتے ہوئے اس میں ایک گونہ مصلحت ضرور تھی ۔

لیکن اقبال کو بعد میں یہ نقطۂ نگاہ کچھ غلط معلوم ہوا اور انگریزی لیکچروں میں انھوں نے اس فیصلے پر تنقید کی ؛ ان کا خیال ہے کہ اگرچہ قومی شیرازہ بندی انحطاط کو کسی حد تک روک لیتی ہے لیکن ایک قوم کی زندگی اور تازگی کا دار و مدار کسی مصنوعی شیرازہ بندی پر نہیں بلکہ افراد کی ذہنی اور جسمانی نشو و نما پر منحصر ہے ۔ جب تک کسی قوم میں ایسے آزاد مرد اور جواں دل افراد پیدا نہ ہوں جو اپنے دل کی گہرائیوں اور دماغ کی جولانیوں سے قوم کو نئے تصورات سے روشناس کرائیں ، جو تمدن کی بدلتی ہوئی ضروریات سے ہم آہنگ ہونے کا نیا طریقہ بتائیں ، جو مصنوعی قیود سے بے نیاز ہوں ، تب

تک اس قوم کے ارتقائی منازل طے کرنے کے امکانات نہیں، خواہ سطحی شیرازہ بندی کتنی ہی کیوں نہ ان پر مسلط کر دی جائے۔

صدیوں کے فقہی جمود کے بعد امام ابن تیمیہ پہلے شخص تھے جنھوں نے اس مہلک اصول یعنی تقلید کے خلاف آواز بلند کی۔ انھوں نے تمام فقہی مسائل میں کتاب و سنت کی بلا واسطہ راہنمائی کی طرف لوگوں کو دعوت دی اور اپنے دور کے تقاضوں کو مد نظر رکھتے ہوئے نئے نقطۂ نگاہ کی تشریح کی۔ اس مرد مومن نے تمام مخالفتوں اور مصیبتوں کے باوجود ائمۂ سلف کے طریقوں کو صدیوں کے انبار تلے سے نکالا اور قوم کو مشعل امید دکھائی۔ علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ اٹھارویں صدی عیسوی میں نجد کے ریگستانوں میں محمد ابن عبدالوہاب کی تحریک در اصل امام ابن تیمیہ کے تجدیدی کارناموں ہی کی صدائے باز گشت تھی۔

محمد ابن عبدالوہاب کی اس تحریک کو در حقیقت مسلمانوں کے دور انحطاط کا خاتمہ سمجھنا چاہیے، کیونکہ اسی تحریک کے باعث اسلام کی ایک نئی زندگی کا آغاز ہوتا ہے۔ اس کے باعث ہر اسلامی ملک میں نئے حالات کا جائزہ لیا جانے لگا۔ ذہنی الجھاؤ، جو صدیوں کے جمود اور تقلید سے پیدا ہو چکے تھے، صاف ہونے لگے اور تلخیاں ابھر ابھر کر سامنے آنے لگیں۔ خام امیدوں اور غلط تصورات کے محل گرنے لگے اور مسلمانوں نے محسوس کیا کہ وہ ایک نئے دور میں ہیں جس کے تقاضے مختلف ہیں۔ اگر انھیں ایک زندہ قوم کی حیثیت سے اس دنیا میں آبرو مندانہ زندگی گزارنی ہے تو یقیناً انھیں اپنے لیے ایک علیحدہ راستہ بنانا ہے اور یہی وہ سوال ہے جو ہم سے اجتہاد کا تقاضا کرتا ہے۔ کافی مدت تک یہ مسائل تمام اسلامی ملکوں میں کسی نہ کسی شکل میں ظاہر ہوتے رہے۔ چونکہ ترکیہ ہی ایک اسلامی ملک تھا جو دوسروں کے مقابلے پر آزادانہ طور پر اس مسئلے پر سوچ بچار کر سکتا تھا اس لیے سب سے پہلے وہاں اس مسئلے نے عملی صورت اختیار کی۔ باقی ملکوں کے لیے یہ سوالات محض نظری ہی تھے۔ لیکن اب دوسرے اسلامی ملکوں میں بھی یہی مسائل در پیش ہیں۔ پاکستان ایک اسلامی سلطنت ہے اس لیے یہاں کے باشندوں کے لیے اب اجتہاد کا مسئلہ نظری نہیں بلکہ عملی حیثیت اختیار کر چکا ہے اور اسی کے تسلی بخش حل پر اس برعظیم میں اسلام کے ارتقا کا دار و مدار ہے۔

علامہ اقبال اگرچہ پاکستان بننے سے پہلے فوت ہوگئے ، تاہم اُنھوں نے ذہنی طور پر پاکستان بننے میں مدد دی اور ان کی مختلف تحریروں سے پتا چلتا ہے کہ اس مرد مومن کو یقین واثق ہو چکا تھا کہ اس بر عظیم میں ایک اسلامی حکومت بننے والی ہے ۔ چنانچہ اُنھوں نے اس مسئلے کے بنیادی پہلوؤں پر کافی وضاحت سے روشنی ڈالی ہے ۔

''رموز بے خودی'' میں اقبال نے اسلامی معاشرے کے دو اساسی ارکان قائم کیے ہیں ؛ پہلا رکن توحید ہے ۔ یہ کوئی مابعدالطبیعیاتی یا کلامی مسئلہ نہیں بلکہ ایک تمدنی اصول ہے جس پر اسلامی معاشرے کی بنیاد ہے ۔ قرآن مجید میں ہے کہ خدا نے تمام بنی نوع انسان کو ایک ہی نفس سے پیدا کیا اور اسی بنیاد پر مذہب اسلام نے ایک عالم گیر انسانی برادری قائم کرنے کی کوشش ایک ایسے وقت میں کی جب دنیا اس تصور سے بالکل نا آشنا تھی ۔ اس نے تمام دوسرے رشتوں—نسل ، زبان ، وطن اور رنگ—کو نظر انداز کر دیا اور ایک ایسے معاشرے کی بنیاد رکھی جس کا دار و مدار انسانی شرف پر ہے ۔ جب تک انسان اپنے عمل کے اعتبار سے الخلق عیال اللہ کے اصول کا قائل نہ ہو جائے گا اُس وقت تک انسان اس دنیا میں فلاح و سعادت کی زندگی بسر نہ کر سکے گا ۔ مساوات ، آزادی اور اخوت اسی عقیدۂ توحید کے مضمرات ہیں اور ایک اسلامی حکومت کا فرض ہے کہ وہ ان زریں اصولوں کو ایک زندۂ جاوید حقیقت بنا کر دکھائے ۔

چونکہ عقیدۂ توحید کی رو سے کائنات کی اصلی حقیقت روحانی ہے جو زمانی افعال میں اپنا اظہار کرتی ہے اس لیے ایک اسلامی مملکت کسی طرح بھی لادینی ریاست نہیں بن سکتی ۔ ہر دائرۂ عمل و فعل ، جو بظاہر دین سے غیرمتعلق ہو ، اپنے اصل کے لحاظ سے اسی طرح پاکیزہ اور روحانی ہے جس طرح خالص دینی دائرۂ فعل و عمل ۔ دین اور لا دین کی تقسیم ہی اسلام کی رو سے غیر فطری اور موجبِ فساد ہے ۔ کائنات کی یہ غیر محدود فضا انسانی ارتقا کے لیے ایک وسیع میدان اور ایک حدیث کے مطابق ایک مقدس مسجد ہے جس کے ہر کونے میں خدائے واحد کا نام بلند کرنا--یعنی معاشرے کو ہر قسم کے غیرفطری امتیازات سے پاک کرنا—ہر مسلمان کا فرض ہے اور یہی وہ عالم گیر انسانی تصورِ حیات ہے

جس کے بغیر کوئی معاشرہ اسلامی نہیں کہلا سکتا ۔

یہی دین محکم ، یہی فتح باب
کہ دنیا میں توحید ہو بے حجاب

اسلامی معاشرے کی دوسری بنیاد رسالت محمدیہؐ پر ایمان ہے ۔ اسلام بہ حیثیت دین کے خدا کی طرف سے ظاہر ہوا لیکن اسلام بہ حیثیت سوسائٹی یا ملت کے رسول کریمؐ کی شخصیت کا مرہون منت ہے :

از رسالت ہم نوا گشتیم ما
ہم نفس ، ہم مدعا گشتیم ما

فرد از حق ملت ازوے زندہ است
از شعاع مہر او تابندہ است

اور اسی لیے علامہ اقبال نے ''رموز بے خودی'' میں اسلامی معاشرے کی زمانی ابدیت کا دار و مدار رسول کریمؐ کی ختم نبوت پر رکھا ہے ۔ انگریزی لیکچروں میں اس مسئلے پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ پیغمبر اسلامؐ زمانہ' قدیم و جدید کی حد فاصل پر مبعوث ہوئے ۔ جہاں تک اسلامی معاشرے کے قوانین کی بنیاد وحی و تنزیل پر ہے ، وہ زمانہ' قدیم کی آخری یادگار ہیں ، لیکن جہاں تک ان قوانین کی روح کا تعلق ہے وہ زمانہ' جدید کے نئے تقاضوں کو پورا کرتے ہیں ۔ اسلام کا آغاز در حقیقت استقرائی یعنی سائنٹیفک ذہن کا آغاز ہے ۔ چند بنیادی ہدایات دینے کے بعد انسان کو آزاد چھوڑ دیا گیا ہے تاکہ اپنی فلاح و بہبود کے لیے وہ خود صحیح راستے کی نشان دہی کر سکے ۔ اسلام میں نسلی پاپائیت اور بادشاہت کا خاتمہ ، قرآن میں بار بار انسانی عقل اور تجربے سے خطاب اور فطرت اور تاریخ کے مطالعہ پر زور ــــ سب ایک ہی سلسلے کی کڑیاں ہیں اور تاریخ شاہد ہے کہ مسلمانوں نے اس اصول کے مضمرات سے پورا فائدہ اٹھایا ۔

اقبال کا خیال ہے کہ صدیوں کے اس جمود کے بعد اب مسلمانوں کو صرف اجتہاد منتسب فی المذہب (یعنی چار مذاہب فقہ کی حدود کو تسلیم کرتے ہوئے) کی نہیں بلکہ اجتہاد مطلق مستقل کی طرف توجہ دینی چاہیے ورنہ قرآن کا زندگی آفرین پیغام ہمارے زمانے کے لیے بے کار ثابت ہوگا ۔ اس سلسلے میں مندرجہ ذیل

تین باتیں قابل غور ہیں :

(۱) آغازِ اسلام سے لے کر بنی عباس کی سلطنت کے خاتمے تک قرآن مجید کے علاوہ مسلمانوں کے پاس کوئی تحریری مجموعہ قوانین موجود نہ تھا ۔

(۲) پہلی صدی کے وسط سے لے کر چوتھی صدی ہجری کے آغاز تک فقہ کے ۱۹ مختلف مذاہب پیدا ہوئے ۔ اس واقعے سے معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے فقیہوں نے تمدنی ضروریات کو محسوس کرتے ہوئے پوری پوری کوشش کی ۔ فتوحات کے باعث مختلف قسم کے ملک اور مختلف قومیں اسلامی سلطنت میں شامل ہوئیں اور فقیہوں نے ان قوموں اور ملکوں کے مقامی حالات ، قدیمی رسوم اور ذہنی افتاد کو مدنظر رکھ کر قوانین مدون کیے ۔ اگر ان تمام مختلف مذاہبِ فقہ کا مطالعہ عصری ، سیاسی اور معاشرتی تاریخ کی روشنی میں کیا جائے تو یہ چیز صاف طور پر نمایاں ہو جاتی ہے کہ مسائل کی تخریج میں فقہا آہستہ آہستہ استخراجی طریقہٗ استدلال سے ہٹ کر استقرائی نقطہٗ نگاہ اختیار کرتے گئے ۔

(۳) اگر ہم مسلّمہ چار فقہی مذاہب کا بہ نظر غائر مطالعہ کریں اور ان تمام مباحثِ مختلفہ کو سامنے رکھیں جو کئی سال کی تحقیقات کے بعد پیدا ہوئے تو یہ چیز واضح ہو جاتی ہے کہ باہر سے عائد کی ہوئی تقلیدی حدود کا کوئی وجود نہیں اور قانون کے ارتقا کا راستہ کھلا ہوا ہے ۔

اسلامی معاشرے میں اجتہاد کا پہلا بنیادی ماخذ قرآن ہے ۔ قرآن مجید قانونی کوڈ (Code) کی کتاب نہیں ۔ اس کا اساسی مقصد تو یہ ہے کہ انسان کے دل کی گہرائیوں میں اپنے خالق اور کائنات سے تعلق کا صحیح تصور جاگزین ہو جائے مگر ساتھ ہی ساتھ اس میں چند احکام مذکور ہیں اور خاص طور پر خاندان کے متعلق جس پر انسانی معاشرے کی بنیاد ہے ۔ لیکن ایسی کتاب میں جس کا مقصد انسان کی روحانی زندگی کا ارتقا ہو ، ان قوانین کی کہاں تک گنجائش ہے ؟ اس سوال کا جواب عیسائیت کی تاریخ سے بخوبی واضح ہو جاتا ہے جس نے یہودی علما

کی شرعی موشگافیوں کے خلاف ایک احتجاجی آواز بلند کی۔ مسیحیت نے دنیاوی زندگی کی طرف سے توجہ ہٹا کر روحانی اقتدار کی کھوئی ہوئی حیثیت دوبارہ بحال تو کر دی لیکن اس سے معاشرتی زندگی کا تمام سلسلہ بے معنی ہو کر رہ گیا۔ ایک مغربی مصنف نے لکھا ہے کہ مسیحیت میں ریاست، شریعت اور نظام معاشرت کے قیام یا حفاظت کا کوئی انتظام نہیں۔ چنانچہ عیسائیت کے پیرووں کے لیے صرف دو ہی راستے ممکن تھے؛ یا تو بغیر کسی ریاستی انتظام کے زندگی بسر کریں اور اس طرح اپنے آپ کو تاراج کے سپرد کر دیں، یا پھر مذہبی عقائد کے ساتھ ساتھ ایسے سیاسی عقائد پر بھی ایمان لائیں جن کا کوئی تعلق ان کی مذہبی روایات سے نہ ہو۔ انھی نقائص کی بنا پر وحیِ الٰہی نے قرآن میں مذہب ارو ریاست، اخلاق اور سیاست کو یک جا کرنا مناسب سمجھا تا کہ اسلامی نظام معاشرت اور ریاست قائم کرنے میں کوئی دقت نہ ہو۔

اقبال نے 'جاوید نامہ' میں اسی قرآنی نظامِ حکومت کا مختصر نقشہ پیش کیا ہے۔ ان کا یقین ہے کہ قرآن اب بھی ایک نئے نظام حکومت کی بنا ڈالنے کے لیے تیار ہے بشرطیکہ دل کی گہرائیوں سے اس کا مطالعہ کیا جائے۔ فرماتے ہیں:

نقش قرآں تا دریں عالم نشست — نقش ہائے کاہن و پاپا شکست
فاش گویم آنچہ در دل مضمر است — ایں کتابے نیست چیزے دیگر است
چوں بجاں در رفت جاں دیگر شود — جاں چو دیگر شد جہاں دیگر شود
مثل حق پنہان و ہم پیداست ایں — زندہ و پائندہ و گویاست ایں
اندر او تقدیر ہائے شرق و غرب — سرعت اندیشہ پیدا کن چو برق

اور اب بھی:

صد جہان تازہ در آیات اوست

قرآن میں مختلف قسم کے تقریباً دو سو احکام ہیں جن کی دو بڑی قسمیں کی جا سکتی ہیں؛ اول مذہبی، جن میں وہ تمام معاملات شامل ہیں جو عبادت وغیرہ کے متعلق ہیں۔ دوم معاشرتی؛ ان کی پھر تین قسمیں ہیں: (أ) قوانینِ استقلالِ خاندان، یعنی وہ احکام جو نکاح، طلاق اور وراثت کے متعلق ہیں۔ (ب) قوانینِ معاملات، مثلاً بیع وغیرہ اور (ج) قوانینِ تعزیری۔ ان مختلف قسم کے قوانین کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ خدا نے حالات کی تبدیلی کے ساتھ ساتھ انسان کو

بہت کچھ اختیار بھی دیا ہے اور انھی احکام کی بنا پر پہلی چار صدیوں میں ہمارے فقیہوں نے مسلمانوں کی بڑھتی ہوئی تمدنی ضروریات کے لیے قوانین وضع کیے۔ یہ ہماری بدقسمتی تھی کہ سیاسی ابتری کے باعث ذہنی جمود نے اس مفید کام کو آگے بڑھنے سے روک دیا۔ صوفی غلام مصطفیٰ تبسم کے نام خط میں (۲ ستمبر ۱۹۱۵ء) فرماتے ہیں کہ ''قریباً تمام ممالک میں اس وقت مسلمان یا تو اپنی آزادی کے لیے لڑ رہے ہیں یا قوانین اسلامیہ پر غور و فکر کر رہے ہیں۔ مگر ان ممالک میں بھی امروز و فردا یہ سوال (مسئلۂ اجتہاد) پیدا ہونے والا ہے۔ مگر افسوس ہے کہ زمانۂ حال کے اسلامی فقہا یا تو زمانے کے میلان طبیعت سے بالکل بےخبر ہیں یا قدامت پرستی میں مبتلا ہیں۔ ایران میں مجتہدین شیعہ کی تنگ نظری اور قدامت پرستی نے بہاءاللہ کو پیدا کیا جو سرے سے احکام قرآنی کا ہی منکر ہے۔ ہندوستان میں عام حنفی اس بات کے قائل ہیں کہ اجتہاد کے تمام دروازے بند ہیں۔ میں نے ایک بہت بڑے عالم کو یہ کہتے سنا کہ حضرت امام ابو حنیفہ کا نظیر ناممکن ہے۔ مذہب اسلام اس وقت زمانے کی کسوٹی پر کسا جا رہا ہے۔''

اسی خط میں ایک دوسری جگہ لکھتے ہیں کہ ضرورت اس امر کی ہے کہ عملی طور پر ثابت کیا جائے کہ سیادت انسانی کے لیے تمام ضروری قواعد قرآن میں موجود ہیں۔ جو جو قواعد عبادات یا معاملات (بالخصوص مؤخر الذکر کے متعلق) دیگر اقوام میں اس وقت مروج ہیں، ان پر قرآنی نقطۂ نگاہ سے تنقید کی جائے اور دکھایا جائے کہ وہ بالکل ناقص ہیں۔ میرا عقیدہ یہ ہے کہ جو شخص اس وقت قرآنی نقطۂ نگاہ سے زمانہ حال کے جورس پروڈنس (Jurisprudence) یعنی اصول فقہ پر ایک تنقیدی نگاہ ڈال کر احکام قرآنیہ کی ابدیت کو ثابت کرے گا وہی اسلام کا مجدد ہو گا اور بنی نوع انسان کا سب سے بڑا خادم۔

قرآن نے زندگی کا حرکی تصور پیش کیا ہے اور اس لیے ارتقائی نظریہ اس کے بنیادی عقائد کے خلاف نہیں ہو سکتا۔ خدا کے متعلق ارشاد ہوتا ہے کہ ''کل یوم ھو فی شان'' یعنی وہ ہر آن ایک نئی شان سے ظاہر ہوتا ہے۔ یہ کائنات جو خدائے تعالیٰ کی صفات کا مظہر ہے، تغیر سے عبارت ہے۔ اس نظریے کی رو سے اسلامی معاشرے میں زمانے کی تبدیلی کے ساتھ ہم آہنگی ایک لازمی چیز ہے۔ لیکن تبدیلی کا یہ تصور ایک مطلق تبدیلی نہیں بلکہ اضافی تبدیلی ہے۔

ہر قوم اور معاشرے کے کچھ بنیادی تصورات ہوتے ہیں جن کو ترک کرنے سے وہ قوم اپنی انفرادی شخصیت کھو دیتی ہے ، اس لیے تبدیلی تبھی فائدہ مند ثابت ہو سکتی ہے اگر وہ پائیدار اور اساسی بنیاد پر قائم ہو۔ اس نکتے کی وضاحت کرتے ہوئے اقبال نے ایک خط میں لکھا ہے کہ اقوام کی زندگی میں قدیم ایک ایسا ہی ضروری عنصر ہے جیسا کہ جدید ۔ یعنی جہاں جدید کی ضرورت ہے وہاں قدیم سے بھی بے اعتنائی نہیں برتی جا سکتی ۔ در حقیقت یہ جدید تو اسی قدیم کی نئی تعبیر ہے ۔ اسلامی معاشرے میں تجدید کا کام بہت سی مشکلات سے گھرا ہوا ہے اور اس لیے یہ کام سر انجام دینے والوں کی ذمہ داری بہت بڑھ جاتی ہے ۔ علامہ اقبال نے کئی خط مولانا سید سلیمان ندوی کو لکھے ہیں (اگست ۱۹۲۴ء سے لے کر اپریل ۱۹۲۶ء تک) جن کے مطالعے سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے دل میں مسئلۂ اجتہاد کے متعلق ہر قسم کے نقطۂ نگاہ معلوم کرنے کی بے انتہا خواہش تھی اور دل سے متمنی تھے کہ اس ہمہ گیر مسئلے کا تشفی بخش حل دستیاب ہو سکے تا کہ صدیوں کی ذہنی پستی سے مسلمانوں کو چھٹکارا مل سکے ۔

اسلامی معاشرہ جغرافیائی حدود کی قیود سے بالا ہے اور اس کا مقصد انسانیت کا عالم گیر اتحاد ہے ۔ چنانچہ اسلامی ملت میں متحارب قوموں اور نسلوں کے لوگ شامل ہو کر ایک خصوصی احساس خودی حاصل کر لیتے ہیں ۔ اس مقصد کو حاصل کرنے کے لیے شریعت نے اپنے چند مخصوص طریقوں سے ان مختلف عناصر میں ایک اجتماعی ارادہ اور احساس ، وحدت افکار و کردار پیدا کرنے میں امتیازی کامیابی حاصل کی ہے ۔ ایسے معاشرے کے ارتقا میں بظاہر معمولی باتوں ، مثلاً کھانے پینے ، طہارت اور ناپاکی کے آداب میں یک جہتی قائم رکھنے کے لیے مستقل قوانین وضع کرنا بھی اپنی جگہ کافی اہمیت رکھتا ہے ۔ مختلف نسلوں ، مختلف قوموں اور مختلف ذہنوں کے امتزاج سے جو ملت قائم ہوتی ہے ، اِس کا استقلال وحدتِ کردار پر ہی منحصر ہوتا ہے ۔ اس لیے تجدید کا کام شروع کرنے سے پہلے ہر وضع شدہ قانون کی اہمیت کو محض اس نظر سے نہیں دیکھنا چاہیے کہ یہ اس ملک یا اُس ملک کے لوگوں کے مزاج کے مطابق ہے یا نہیں ، بلکہ اس حیثیت سے بھی غور کرنا چاہیے کہ اس سے اسلامی معاشرے کی وحدتِ کردار پر کیا نتیجہ مترتب ہوتا ہے کیونکہ اس وحدتِ کردار کے بغیر اسلام کا بنیادی مقصد — وحدتِ انسانی کا قیام — حاصل نہیں ہو سکتا ۔

اجتہاد کا دوسرا ماخذ حدیث ہے جس سے مراد رسول اللہ صلعم کے تمام اقوال و افعال ہیں اور دوسروں کے وہ اعمال جن کو آپؐ نے قائم و برقرار رکھا ۔ آپؐ نے قرآن کے مطالب کو کبھی صرف قول سے ، کبھی فعل سے اور کبھی قول و فعل دونوں سے بیان فرمایا ۔ اس لحاظ سے آپ قرآن کے شارح ہیں ۔ آپ قرآن کی مجمل آیتوں کی تشریح کرتے ہیں ، اس کی مطلق آیتوں کو مقید کرتے ہیں اور اس کی مشکل آیتوں کی تفسیر کرتے ہیں ۔ اور اس حیثیت سے حدیث میں کوئی چیز ایسی نہیں ہے جس کے مفہوم پر قرآن نے اجمالاً یا تفصیلاً دلالت نہ کی ہو ۔ علامہ اقبال نے شاہ ولی اللہ کی طرح حدیث کی دو قسمیں کی ہیں ؛ یعنی تشریعی اور غیر تشریعی ۔ تشریعی وہ ہیں جن سے کوئی فقہی قانون اخذ کیا جا سکے اور دوسری عام ۔ اجتہاد میں صرف پہلی قسم کی احادیث سے بحث ہے ۔ ان کے متعلق یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلعم نے کہاں تک ان قوانین کو عربوں کے رسم و رواج کو مدنظر رکھتے ہوئے وضع کیا ۔ اس سلسلے میں شاہ ولی اللہ نے 'حجۃ اللہ البالغہ' کے چھٹے مبحث میں اس کی تشریح کی ہے ؛ شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ جب کوئی ایسا پیغمبر مبعوث ہو جس کا پیغام تمام انسانوں کے لیے ہو تو لامحالہ وہ اپنا اصلاحی پروگرام اسی قوم کے مزاج اور عادات کو سامنے رکھ کر شروع کرے گا ۔ یہ ممکن نہیں کہ وہ مختلف قوموں کے لیے مختلف قوانین وضع کرے ، اور نہ تمام قوموں کی عادات اور خصوصیتیں باہم متفق ہو سکتی ہیں ۔ صحیح فطری طریقہ یہی ہے کہ پہلے وہ اپنی قوم کی تعلیم و تلقین شروع کرتا ہے اور ان کو محاسن اخلاق کا نمونہ بناتا ہے ۔ یہ قوم اس کے اعضا اور جوارح کا کام دیتی ہے اور اسی کے نمونے پر وہ اپنی تلقین کا دائرہ وسیع کرتا جاتا ہے ۔ اس کی شریعت میں اگرچہ زیادہ تر کلیات اور عام اصول تو ہوتے ہیں جو تقریباً تمام دنیا کی قوموں میں مشترک ہوتے ہیں ، تاہم خاص اس قوم کے عادات اور مسلّمات کے اصول بھی لیے جاتے ہیں اور ان کے حالات کا لحاظ اور قوموں کی نسبت زیادہ کیا جاتا ہے ۔ اسی بنا پر رسول خدا صلعم نے شعار ، تعزیرات اور ارتفاقات میں عربوں کی عادات کا لحاظ رکھا ۔ چنانچہ حضرت شاہ صاحب نے یہ رائے قائم کی کہ آنے والی نسلوں پر ان احکام کے متعلق چنداں سخت گیری نہ کی جائے اور جو احکام ان عادات اور حالات کی بنا پر قائم ہوئے ہیں ، ان کی پابندی مقصود فی الذات نہیں ہونی چاہیے ۔ شاید یہی وجہ ہے کہ امام ابو حنیفہ

نے اپنی فقہ کی تدوین میں حدیثوں کی طرف زیادہ توجہ نہ دی۔ کہا جاتا ہے کہ امام صاحب کے زمانے میں احادیث کا کوئی مرتب نسخہ موجود نہ تھا۔ اول تو یہ غلط ہے، کیونکہ 'موطائے امام مالک' ان کی وفات سے کم از کم تیس برس پہلے تیار ہو چکا تھا۔ دوم اگر یہ فرض بھی کر لیا جائے کہ یہ تمام احادیث امام صاحب تک نہیں پہنچیں یا اگر پہنچیں تو ان میں تشریعی احادیث نہ تھیں، تو پھر امام مالک اور امام احمد بن حنبل کی طرح آپ بھی احادیث کا ایک مجموعہ تیار کر سکتے تھے، بشرطیکہ فقہ کی تدوین میں اس کی ضرورت محسوس ہوتی۔ لیکن انھوں نے ایسا نہیں کیا اور اس کی وجہ وہی معلوم ہوتی ہے جو شاہ ولی اللہ نے بیان فرمائی ہے۔ حضرت شاہ صاحب کی رائے اور امام ابو حنیفہ کے عمل کی روشنی میں یہی نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ آئندہ فقہ کی تعمیر میں احادیث کو ایک ثانوی حیثیت دی جانی چاہیے اور ان کے رد و قبول کے لیے بالکل اسی طرح کا معیار سامنے ہو جو امام صاحب نے اپنے سامنے رکھا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ نئی فقہ کی تدوین کے لیے احادیث کی تنقید، تحقیق اور ترتیب کا کام بھی نئے سرے سے کرنا پڑے گا۔ اس چیز کی بھی تحقیق کرنی ہوگی کہ کون کون سے شعار، تعزیرات اور ارتفاقات ایسے ہیں جو ہمارے معاشرے کے مزاج کے مطابق ہیں اور کن میں تبدیلی کی جا سکتی ہے۔ لیکن بہرحال اس کا فیصلہ ہر کس و ناکس پر نہیں چھوڑا جا سکتا۔ شریعت نے جو بھی قوانین بنائے ہیں وہ چند مصلحتوں پر مبنی ہیں اور ان کی بنیاد چند قطعی محرمات، مباحات اور حدود پر قائم ہے۔ صرف وہی لوگ یہ کام سرانجام دے سکتے ہیں جو اپنے علم اور تفقہ کے لحاظ سے شریعت کے مزاج سے واقف ہوں۔

اجتہاد کا تیسرا ماخذ اجماع ہے۔ اس تصور کی اہمیت سے انکار نہیں، لیکن افسوس ہے کہ بعض ملکی حالات کے باعث اس سے پورا پورا فائدہ نہ اٹھایا جا سکا۔ خلفائے راشدین کے بعد جو ملوکیت بنی اُمیہ اور بنی عباس نے قائم کی، اس کے مفاد کے لیے یہ کہیں بہتر تھا کہ اجتہاد کا منصب کسی فرد واحد کے سپرد ہو، بجائے اس کے کہ یہ کام کسی مستقل قانون ساز اجماعی ادارے کے سپرد کیا جاتا جو شاید ان کی مطلق العنانی کے لیے نقصان دہ ثابت ہوتا۔ موجودہ زمانے میں مسلمان ملکوں میں ملوکیت کے خلاف جذبہ پرورش پا رہا ہے

اور سبھی جگہ قانون ساز مجالس قائم ہیں اور ان حالات میں اس قسم کا اجماعی ادارہ یقیناً بہت کار آمد ثابت ہو سکتا ہے ۔ اگر اجتہاد کا کام افراد کی بجائے ان مجالس کے سپرد کر دیا جائے تو یقیناً ہمارے قانون کے ارتقا کا موجب ہوگا ۔

اجماع یا قانون ساز مجسلیں کسی حالت میں بھی کتاب و سنت کے فیصلوں کی تنسیخ نہیں کر سکتیں ۔ البتہ بعض حالات میں کسی قانون کی تعمیم و تخصیص کی جا سکتی ہے ۔ اس کی مثالیں ہماری تاریخ میں عام ہیں ۔ چوری کی سزا کے سلسلے میں حضرت عمرؓ سے کئی روایتیں منقول ہیں ؛ ایک دفعہ ایک شخص نے بیت المال سے کچھ چرا لیا ۔ آپ نے اسے یہ کہہ کر چھوڑ دیا کہ بیت المال میں ہر ایک کا حق ہے ۔ اسی طرح ایک غلام نے اپنے مالک کی چیز چرا لی اور حضرت عمرؓ نے اس پر حد جاری نہ کی ۔ قحط کے زمانے میں بھی آپ نے اس سزا کو نافذ نہ کیا ۔ اسی طرح کے فیصلے امام ابو حنیفہ سے بھی منقول ہیں ۔ دوسری مثال مؤلفۃ القلوب کی تعبیر ہے ۔ قرآن مجید میں صدقات کے مصارف میں نومسلموں کا بھی حصہ ہے لیکن حضرت عمرؓ نے اپنے زمانے میں یہ حصہ دینے سے انکار کر دیا ۔ ان کی دلیل یہ تھی کہ جب یہ آیت نازل ہوئی اُس وقت اسلام کمزور تھا اس لیے اس کی ضرورت تھی ، لیکن اب اسلام خدا کے فضل سے قوی ہے لہٰذا اب اس کی ضرورت باقی نہیں رہی! ۔

اگر کسی معاملے میں صحابہ کا اتفاق ہو تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا وہ فیصلہ آئندہ امت کے لیے حجت ہے ؟ اقبال نے ایسے متفقہ فیصلوں کی دو قسمیں

۱۔ مولانا مسعود عالم ندوی کے نام ایک خط (مورخہ ۱۲ فروری ۱۹۳٦ء) میں حافظ ابن قیّم کی کتاب 'اعلام الموقعین' کے حوالے سے فرماتے ہیں کہ اس کتاب سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض خاص حالات میں قرآن کے تعزیری احکام میں بھی تغیر ہو سکتا ہے ؛ مثلاً سارق کے لیے قطعِ ید کے حکم میں خود حضورؐ نے جنگ کے دوران میں تغیر کر دیا تھا ۔ (اقبال نامہ ، حصہ اول ، ص ۴۰۴) ۔ اسی سلسلے میں صفحہ ۱۳۲ بھی دیکھیے جہاں مدت شیرخوارگی میں ، جو نصِ صریح کی رو سے دو سال ہے ، کمی یا زیادتی کا ذکر موجود ہے ۔

بیان کی ہیں : اول وہ فیصلے جو کسی خاص وقوعہ کے متعلق ہوں ؛ مثلاً قرآن مجید کی دو آخری سورتوں (معوّذتین) کے متعلق سوال پیدا ہوا تھا کہ آیا وہ قرآن کا حصہ ہیں یا نہیں ؟ صحابہ نے متفقہ طور پر اثبات میں رائے دی ۔ ایسی حالت میں ہم اُن کے فیصلے کے پابند ہیں ۔ دوم ایسا معاملہ جس میں کوئی قانونی نکتہ ہو اور اس میں تعبیر کی گنجائش ہو ۔ اقبال کا خیال ہے کہ ایسی حالت میں اُن کا فیصلہ ہمارے لیے حجت نہیں ہو سکتا ۔ اس رائے کی تصدیق میں اقبال نے علامہ کرخی کا حوالہ دیا ہے ؛ وہ کہتے ہیں کہ صحابہ کی سنت صرف اُس مسئلے میں ہمارے لیے حجت ہے جو قیاس سے حل نہ ہو سکے وگرنہ وہ فیصلہ ہمارے لیے حجت نہیں ۔

اس سلسلے میں ایک دوسرا سوال یہ ہے کہ کسی قانون کے کتاب و سنت کے موافق یا مخالف ہونے کا فیصلہ کس کے سپرد کیا جائے ؟ علامہ اقبال کا خیال ہے کہ موجودہ حالات میں جب مسلمان ممبران مجالس اسلامی قوانین سے پوری طرح واقف نہیں ، اس اہم سوال کا فیصلہ ان پر نہیں چھوڑا جا سکتا ۔ انھوں نے ایران کے ۱۹۰٦ع کے دستوری قانون کا حوالہ دے کر کہا ہے کہ وہاں اس بات کا اختیار علما کی ایک علیحدہ جماعت کے سپرد کیا گیا ہے ۔ لیکن علامہ نے یہ تسلیم کیا ہے کہ اسلامی ممالک میں اس قسم کا مستقل انتظام خطرات سے خالی نہ ہوگا ، ان کا خیال ہے کہ اگر علما کو ان مجالس میں لے لیا جائے تو بہتر ہوگا ۔ مگر اس کا صحیح حل یہی ہے کہ موجودہ قانونی تعلیم کی اصلاح کی جائے اور اسے موجودہ زمانے کی روح سے تطبیق دی جائے ۔ لیکن کیا یہ بہتر نہ ہوگا کہ اس قسم کے تمام فیصلے ملک کی عدالتِ عالیہ کے سپرد کر دیے جائیں ؟

اجتہاد کا چوتھا اور آخری ماخذ قیاس ہے ۔ شاہ ولی اللہ نے قیاس کی تعریف یہ کی ہے کہ کسی حکمِ منصوص کی علت معلوم کی جائے اور اس علت کی بنا پر دوسرے معاملات میں بھی وہی حکم لگایا جائے ۔ رائے سے مراد یہ ہے کہ کسی نقصان یا کسی مصلحت کے مظنہ کو کسی حکم کی علت ٹھہرایا جائے ۔ ان کا فرق مسئلۂ رشدِ یتیم سے واضح ہو جاتا ہے ۔ ایک شخص کسی یتیم کا ولی ہے اور اس کے مال کا محافظ ۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یتیم کو اس کا مال کب

واپس دیا جائے ؟ جب وہ معاملہ فہم ہو جائے ؟ مگر اس کے لیے کوئی معین تاریخ نہیں بتائی جا سکتی ۔ لیکن فقہا نے یہ دیکھ کر کہ بالعموم پچیس سال کی عمر میں انسان معاملہ فہم ہو جاتا ہے ، اس ''مظنہ رشد'' (یعنی پچیس سالہ عمر) کو اس کا قائم مقام قرار دے کر یہ اصول بنا دیا کہ جب یتیم کی عمر ۲۵ سال کی ہو جائے تو اس کا مال اس کے حوالے کر دیا جائے ، اور اس کو استحسان کا نام دیا اور یہی رائے ہے ۔ اس کے بالمقابل اس مسئلے میں قیاس یہ ہے کہ مال اس کو سپرد نہ کیا جائے تاوقتیکہ وہ واقعۃً معاملہ فہم نہ ہو جائے ۔

اسلامی فقہ کی تاریخ میں حنفی فقہ امتیازی طور پر قیاس اور رائے کے استعمال کے لیے مشہور ہے ۔ اس کا مرکز کوفہ تھا جہاں غیر عرب قوموں کی کثرت تھی ۔ اس کے برعکس حجازی فقیہوں نے اس عراقی طریقۂ استدلال کی مذمت کی ۔ لیکن حالات نے ثابت کر دیا کہ حنفی فقہ میں اتنی تخلیقی لچک ہے کہ اگر اس کو اصحاب الرائے اور اصحاب الحدیث کے مسلکوں کی افراط و تفریط سے بچا کر استعمال کیا جائے تو وہ اسلامی قانون کے ارتقا میں بہت زیادہ ممد و معاون ثابت ہو سکتی ہے ۔

یہ چیز بالکل واضح ہو گئی ہے کہ نئے حالات کے مطابق اسلامی قانون بنانے میں کسی قسم کی دشواری نہیں ۔ اسلامی معاشرے کی بنیاد توحید و ختم نبوت کے دو اصولی عقیدوں میں مضمر ہے ۔ نبوت محمدیہ کی غایت الغایات یہ ہے کہ ایک ہیئتِ اجتماعیۂ انسانیہ قائم کی جائے جس کی تشکیل اُس قانون الٰہی کے تابع ہو جو نبوتِ محمدیہ کو بارگاہ الٰہی سے عطا ہوا تھا ۔ اگرچہ زمانہ بدل چکا ہے ، تقاضے بھی نئے ہیں ، تمدنی پیچیدگیاں بھی کچھ کم نہیں لیکن اگر ان تقاضوں کو اسی روشنی میں دیکھا جائے تو اس سے انسانی مسائل کی کشود ممکن ہے ۔ موجودہ دور اپنی سائنس کی ہولناک ترقیوں سے تنگ آ کر بلند آواز سے انسانیت کی بقا اور عروج کا متمنی نظر آتا ہے اور ایک ایسے نظامِ زندگی کی تلاش میں ہے جو اسے سکون دے سکے ۔ اقبال کے الفاظ میں اس وقت تین چیزوں کی ضرورت ہے ؛ کائنات کی روحانی تعبیر ، انسانی فرد کی روحانی آزادی اور وہ عالمگیر بنیادی اصول جو اقوام کے اخلاق اور روحانی ارتقا کے لیے سنگ میل کا کام دیں سکیں ۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ یورپ میں انھی اصولوں کی بنیاد پر تصوری (Idealistic) نظاماتِ فلسفہ پیدا ہوئے لیکن تجربے نے یہ ثابت کر دیا کہ عقلِ محض کی بنیاد پر قائم کردہ حقائق انسانی افراد اور جماعتوں میں ایمان و یقین کی وہ نورانی

مشعل روشن نہیں کر سکتے جو وحیِ الٰہی نے پیغمبروں کے ذریعے کی۔ تاریخ شاہد ہے کہ فلسفہ انسانی زندگی میں وہ معتدل انقلاب پیدا نہ کرسکا جو مذہب کی روح پرور تعلیم سے رونما ہوا۔ فرنگ کی روحانی تصوریت عوام کی زندگی کو متاثر نہ کر سکی اور اسی کا نتیجہ ہے کہ انسانیت قوموں میں تقسیم ہو کر ذلیل و خوار و زبوں ہے۔ یہ فرنگی ماحول انسانیت کے اخلاق ارتقا کے راستے میں زبردست رکاوٹ ثابت ہو رہا ہے۔ اس کے برعکس مسلمانوں کے پاس وحیِ الٰہی کی وساطت سے یہ تمام حقائق موجود ہیں۔ مسلمانوں کا ایمان ہے کہ زندگی کی بنیاد روحانی ہے اور پیغمبر اسلام کے بعد کسی ایسی وحی کا امکان نہیں جس پر ایمان لانا کفرو اسلام کی تمیز پیدا کرسکے اور اُمت وسط کی وحدت کو پارہ پارہ کر سکے۔ اسلام اسی معنی میں ایک عالمگیر اور آخری دین ہے کہ اس میں یہ تینوں صداقتیں موجود ہیں۔ یہ اب ہمارا کام ہے کہ ان اصولوں کو عملی جامہ پہنا کر پھر ایک بار جاہلیتِ جدیدہ میں اسلام کا نور روشن کریں اور اس مادی دنیا میں صحیح روحانی جمہوریت کی تشکیل کریں۔

(اکتوبر ۱۹۵۳ء)

محمد فرمان

اقبال اور آرٹ

فلسفہ و شعر کی اور حقیقت ہے کیا
حرفِ تمنا جسے کہہ نہ سکیں روبرو

فن کی ابتدا انسانی روح کی قوت تخلیق کے اظہار سے ہوتی ہے اور فنون لطیفہ کا وجود انسانی طبع کے انشراح کی تمنا کا رہین منت ہے جو تخلیق کے عمل کو بروئے کار لا کر حاصل کی جاتی ہے۔ وہ فن جس میں مضطرب طبیعت کے لیے راحت اور بے قرار دل کے لیے تسکین نہ ہو، فن لطیف کہلانے کا مستحق نہیں ہے۔ انسانی طبیعت کو سرور دینے اور روح کی بے چینی کو متوازن اور معتدل کرنے کا صرف یہی طریقہ نہیں ہے کہ مسرور کن نغمات یا دیدہ زیب مناظر سے لطف اندوز ہوا جائے بلکہ ہیجان آور نغمے اور اضطراب افزا مناظر بھی اس کا مداوا ہو سکتے ہیں۔ جو نغمہ جنوں کی گود میں پرورش پا کر عالم شباب میں پہنچا ہو اور اس کے رگ و پے میں ایک ایسی آگ جاری و ساری ہو جو خون دل میں حل کی گئی ہو، تو ایسا نغمہ اضطراب کے جنوں کا اچھا معالج بن سکتا ہے۔ وہ خود ایک عالم اضطراب سہی، تاہم اضطراب کا مداوا بھی یہی ہے۔ یہی جملہ علتوں کا علاج اور یہی درد دل کے لیے جالینوس اور افلاطون ہے، اسی سے طبیعت زیست کا مزا پاتی ہے۔ فن یا آرٹ کی حقیقت یہی ہے کہ یہ ایک حرف تمنا ہے جسے ہم محبوبہ کے سامنے نہیں کہہ سکتے اور اگر واضح طور پر کہہ بھی لیں تو مطلب برآری نہیں ہو سکتی۔ نیز ہمارا اس طرح کا عمل خلوتیوں کی حدیثِ رمز و ایما کی نفی کرتا ہے لہٰذا اس حرف تمنا کا اظہار فن یا آرٹ کی صورت میں کیا جاتا ہے۔ گویا آرٹ ہماری آرزوؤں کے اظہار کا دوسرا نام ہے۔ آرزو پست ہوگی تو لازمی ہے

کہ اس کا اظہار بھی پست ہو اور اگر آرزو بلند ہے تو اُس کا اظہار بھی وقیع اور عظیم ہوگا اور اس اظہار کے لیے ہمت کی پستی سے کام نہیں چلتا ۔ حوصلہ ، خلوص اور خونِ جگر کی ضرورت ہے ، ورنہ بقولِ حسرت نامرادی ہمارے ساتھ رہے گی :

غمِ آرزو کا حسرت سبب اور کیا بتاؤں
مری ہمتوں کی پستی مرے شوق کی بلندی

اقبال کے نظریاتِ فن پر بحث کرنے سے پیشتر یہ ضروری ہے کہ اقبال سے پہلے کے فنی نظریات کا سرسری جائزہ لے لیا جائے تاکہ اس پس منظر کے بعد اس کے مسلک کی وضاحت بخوبی ہو سکے ۔ ''فن کے سب سے پرانے نظریات میں سے ایک یہ ہے کہ آرٹ ایک قسم کی نقالی ہے ۔ افلاطون اور ارسطو دونوں اسے تسلیم کرتے ہیں ۔ افلاطون محض نقالی کی وجہ سے شعرا کا مخالف تھا ۔ وہ انھیں جھوٹا تصور کرتا ہے اور ان کے کلام کو نوجوانوں کے لیے مخرب الاخلاق قرار دیتا ہے ۔ اس کی مجوزہ سلطنت (Utopia) میں ان کے لیے کوئی جگہ نہیں ہے ۔ ارسطو آرٹ کو پسند کرتا ہے اور اسے انسانی تخلیقی عمل قرار دیتا ہے جو خدا کی تخلیق کی پیروی میں ہے اس لیے زیادہ مناسب اور بہتر ہے ، لہذا وہ اسے با مقصد قرار دیتا ہے ۔

اُنیسویں صدی کی ابتدا میں آرٹ کے با مقصد ہونے کے خلاف ایک تحریک فرانس میں فلابرٹ ، گاٹیئر ، بادلائر اور روس میں پشکن ، انگلینڈ میں والٹرپیٹر اور اوسکر وائلڈ اور امریکی ادیب ایجر ایلن پو کی زیر سرکردگی رونما ہوتی ہے جس کا نعرہ 'آرٹ برائے آرٹ' تھا ۔ یہ ادیب آرٹ کو آزاد دیکھنے کے متمنی تھے ۔ حسن کے مداح تھے اور آرٹ کی دوسری خوبیاں ، صداقت اور نیکی وغیرہ ان کے نزدیک غیر متعلق یا زیادہ سے زیادہ ثانوی تھیں ۔ ''حسن خود ایک خوبی ہے ، اس کا اپنا ایک خاص مقام ہے ، یہی حسن کا مقصود اور مطلوب ہے'' ۔ ان ادیبوں کے نظریات میں فن کسی مقصد کے حصول کا ذریعہ نہیں بلکہ خود ایک مقصود ہے ۔ اُن کے نزدیک اخلاق سے متعلق تحریریں اور آرٹ بالکل علیحدہ چیزیں ہیں ۔ ''جو شے مفید ہو جائے وہ حسین نہیں رہتی'' گاٹیئر کا یہ قول اس تحریک کا خلاصہ ہے ۔ یہ تحریک اُن دنوں کی پیداوار ہے جب کہ حسن و صداقت

سے متعلق تمام پرانے نظریات تباہ کیے جا رہے تھے - اس عہد کے ادیب 'انفرادیت کے شکار اور روایت کے دشمن تھے'۱ - ڈاکٹر یوسف حسین خان 'روح اقبال' میں رقم طراز ہیں کہ وکٹر ہیوگو نے 'آرٹ برائے آرٹ' کی اصطلاح کے متعلق لکھا ہے کہ سب سے پہلے اسی نے اس کو استعمال کیا تھا (ص ۴) - لیکن یہ دعویٰ صحیح نہیں ہے - ۱۸۶۴ع میں شیکسپیر کے فرانسیسی ترجمے پر ایک نہایت جامع دیباچہ لکھا گیا تھا جس میں دیباچہ نویس نے لکھا ہے ''۳۵ سال کا عرصہ ہونے آیا (یعنی ۱۸۲۹ع میں) کہ ایک روز والٹیئر کے المیہ ناٹکوں کے متعلق ایک صحبت میں بعض شاعروں اور نقادوں میں بحث ہو رہی تھی ، میں بھی وہاں موجود تھا - میں نے کہا کہ والٹیئر کے ناٹکوں میں اشخاص ایک دوسرے سے باتیں نہیں کرتے بلکہ ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے ایک فقرہ دوسرے فقرے سے باتیں کر رہا ہو - اس کے ہاں ہمیں خالص 'آرٹ برائے آرٹ' کی مثالیں ملتی ہیں - غیر دانستہ طور پر میرے الفاظ 'آرٹ برائے آرٹ' مناظرے اور حجت کے لیے ایک اصولِ موضوعہ بن گئے -''

لیکن شاید اس کو علم نہ تھا کہ اس سے قبل یہی الفاظ وکٹر کوزین نے اپنے ایک لکچر میں استعمال کیے تھے : ''آرٹ نہ مذہب و اخلاق کی خدمت کے لیے ہے اور نہ اس کا مقصد مسرت و افادہ ہے . . . مذہب مذہب کی خاطر ہونا چاہیے ، اخلاق اخلاق کی خاطر اور آرٹ آرٹ کی خاطر - نیکی اور پاکبازی کے راستے سے افادے اور جمال تک پہنچ نہیں ہو سکتی - اسی طرح جمال کا مقصد افادہ یا نیکی یا پاکبازی نہیں ہے - جمال کا راستہ جمال ہی کی منزل کی طرف رہبری کر سکتا ہے -'' (مذہبی اور جمالیاتی مسائل ، ص ۲۷) -

'انیسویں صدی کے وسط میں یورپ کے تمام ادبی حلقوں میں اس مسئلے پر بڑی زور و شور کی بحثیں رہیں کہ آیا آرٹ ، آرٹ کے لیے ہے یا زندگی کے لیے ؟ خود وکٹر ہیوگو اس کا قائل تھا کہ آرٹ زندگی کے لیے ہے . . .' (۴-۵ روح اقبال حاشیہ) -

---

۱- ملتخص از مضمون جناب ایم - ایم شریف صاحب : 'اقبال کا تصورِ فن' مجلہ 'اقبال' ، جنوری ۱۹۵۴ع ، ص ۲ -

ان کے بعد کلائو بل (Clive Bell) اور راجر فرئی (Roger Fry) کے زمانے میں ان خیالات کا اظہار کیا جانے لگا : ''تم جو کچھ کہتے ہو ، وہ قابل توجہ نہیں ہے ، جو شے قابل توجہ اور قابل دید ہے وہ یہ ہے کہ تم کس طرح اپنی بات کو ادا کر رہے ہو - تمھارا پیغام اچھا ہو یا برا ، سچا ہو یا جھوٹا ، اس سے کوئی سروکار نہیں - آرٹ صرف آپ کے طریق اظہار یعنی Form سے متعلق ہے''[۱] - اس عہد میں 'آرٹ برائے آرٹ' کی جگہ 'آرٹ برائے فارم' کا نظریہ پیدا کیا گیا - اقبال کے زمانے میں یہ دونوں تحریکیں زوروں پر تھیں - اقبال نے پہلی تحریک کی طرف بالکل توجہ نہ دی اور دوسری کی اس نے واضح مخالفت کی - جو آرٹ کو با مقصد قرار دیتے ہیں ان کے دو گروہ ہیں ؛ ایک گروہ آرٹ کی حسن آفرینی یا مسرت پر زور دیتا ہے اور دوسرا اسے زندگی کا ناقد قرار دیتا ہے جس کا کام سوسائٹی کی اصلاح کرنا ہے - خود افلاطون ایسے آرٹ کا جو انسانیت کی خدمت گزاری کرے اور اچھے شہری پیدا کرنے میں ممد و معاون بن سکے ، مخالف نہیں تھا اور اس کے بامقصد ہونے پر اور حقیقت پر مبنی ہونے پر زور دیتا تھا - ملتخص مضمون حوالہ ماسبق) -

اقبال نے 'ادب برائے ادب' اور 'ادب برائے زندگی' کے موضوعات پر اپنے خیالات کا تفصیل سے اظہار کیا ہے - ان کے نزدیک 'فن برائے فن' نظر کا فریب ہے ، ملمع کاری ہے ، حرف سازی ہے ، ایک ایسا خوش رنگ پھل ہے جس کا ذائقہ بڑا کڑوا اور جس کے اثرات نہایت مہلک ہیں - وہ ایک جسم ہے بے روح ، بے جان تصویر ہے جو متحرک ہونے پر بھی عالم تصاویر سے گزر کر عالم اجسام میں قدم نہیں رکھ سکتی -

جو فن کار ذوق حیات سے روگردانی کرتا ہے ، اس کی قوم اجل آشنا ہونے میں بڑی سرعت سے کام لیتی ہے - ایسا فن کار لوگوں کے دلوں کو لبھانے کی خاطر زشت کو خوب کرکے دکھاتا ہے - اس کے بوسے گلوں سے ان کی تازگی لے لیتے ہیں ؟ اس کے نغمے بلبل کے دل سے ذوق پرواز چھین لیتے ہیں - یوں وہ اپنے فن کی قیمت وصول کرتا ہے اور ہماری زندگی اس کے فن کا نذرانہ بن جاتی

۱- ص ۳ ، ۴- مضمون جناب ایم - ایم شریف صاحب ، حوالہ ماسبق -

ہے - جب ہم اس کے نغموں کی محویت میں حقائق حیات سے روگرداں ہو کر خود فراموشی اختیار کر لیتے ہیں تو ہستی کی تمنا ہمارے دل سے جاتی رہتی ہے - ایسا آرٹ فکر کی کشتیِ نازک کو تو رواں کر دیتا ہے لیکن عمل سے آدمی کو بیگانہ بنا دینا بھی اسی کا کام ہے :

در یمِ اندیشہ اندازد ترا　　　از عمل بیگانہ می‌سازد ترا

ہم اس کے کلام سے خستگی کا شکار ہو جاتے ہیں - انجمن کی انجمن اس کے دورِ جام سے تباہ حال ہو جاتی ہے - اس کے ابرِ نیساں میں برق نہیں ہوتی - اس کا چمن رنگ و بو کا ایک سراب ہوتا ہے :

جوئے برقے نیست در بستانِ او
یک سرابِ رنگ و بو بستانِ او

اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ جو حسن وہ پیدا کرتا ہے اسے صداقت سے کوئی واسطہ نہیں ہوتا ، لہذا ایسے فنکار سے بچنا چاہیے :

از خم و مینا و جامش الحذر
از مئے آئینہ فامش الحذر

یہ کانوں کے راستے زہر قاتل گھلا دیتا ہے - آدمی کو ایسا فن تن آساں بنا دیتا ہے - انسان اس کے زیر اثر نحیف و کمزور ہو جاتا ہے - وہ 'گریہ طفلانہ' میں مصروف رہتا ہے اور آہ میں پناہ ڈھونڈتا ہے - اقبال نے در حقیقت 'شعر و اصلاحِ ادبیاتِ اسلامیہ' کے زیر عنوان فن کی خصوصیت واضح کرتے ہوئے اپنے پیشرو فن کاروں کے مزاج کا اچھی طرح تجزیہ کیا ہے اور ان کی شاعری کا خلاصہ مےخانوں کی دریوزہ گری ، کاشانوں کے روزنوں میں سے جھانکنا ، افسردہ خاطر اور آزردہ دل رہنا ، دربان کی لکد کوب سے مردہ ہو جانا قرار دیا ہے - یہ شعرا شکووں میں ماہر اور غم کی بدولت 'مانند نے' کمزور ہونے کا اظہار کرتے ہیں - ان کے نالے ہمسائے کو سونے نہیں دیتے :

جو اس شور سے میر روتا رہے گا
تو ہمسایہ کاہے کو سوتا رہے گا

اور اس طرح ان کا کلام اپنے حلقۂ اثر کے لوگوں کو تباہ کر دیتا ہے :

شیونش از جانِ تو سرمایہ برد
لطفِ خواب از دیدۂ ہمسایہ برد

اقبال نے 'مرقع چغتائی' کے دیباچے میں انھی خیالات کا اظہار کیا ہے کہ ''کسی زوال پذیر آرٹسٹ کی تخلیقی تحریک ، اگر اس میں یہ صلاحیت ہے کہ وہ اپنے نغمے یا تصویر سے لوگوں کے دل لبھا سکے ، قوم کے لیے بہ نسبت اٹیلا یا چنگیز خاں کے لشکروں کے زیادہ تباہ کن ثابت ہو سکتی ہے ۔'' (دیباچہ مرقع چغتائی)

اقبال نے اپنی شاعری میں ایسے فن کار کے چنگل سے بچنے کی تلقین کی ہے اور سخن کو پرکھنے کے لیے زندگی کی کسوٹی کو لازم ٹھہرایا ہے ۔ اگر کوئی کلام زندگی کی ضروریات کا ساتھ دیتا ہے اور اس سے ہمیں ستیز کی دعوت ملتی ہے اور گریز مذموم نظر آتا ہے تو ایسا فن واقعی قابل قدر ہے اور جو فن زندگی کی عیار پر پورا نہ اترے اسے اقبال نے رد کیا ہے :

اے میانِ کیسہ ات نقد سخن
بر عیارِ زندگی او را بزن

اور ایسے فکر کی تلاش کر جو عمل کی رہبری کرے جیسے کہ بادل کی گرج سے پہلے چمک اس کا اعلان کرتی ہے ۔ یہ فکر صالح ہونی چاہیے تاکہ اس کے عواقب بھی صالح ہوں :

فکر صالح در ادب می بایدت
رجعتے سوئے عرب می بایدت

اور اس کے لیے اقبال ہمیں عرب کی جانب متوجہ ہونے کا مشورہ دیتے ہیں ۔ عجم کے چمن زاروں کی سیر ہم کر چکے ، ہند و ایران کی بہاریں دیکھ لیں ، اب ہمیں صحرا کی گرمی سے آشنائی کی ضرورت ہے ، باد صرصر کی رفاقت کی حاجت ہے ۔ گلِ لالہ پر گلگشت کا موسم چلا گیا ، اب ریگِ سوزاں پر چلنے کا وقت آ گیا ہے :

قرن ہا بر لالہ پا کوبیدۂ
عارض از شبنم چو گل شوئیدۂ

خویش را بر ریگ سوزاں ہم بزن
غوطہ اندر چشمۂ زمزم بزن

چشمۂ زمزم میں غوطہ لگانا زندگی کی حقیقتوں سے آشنا ہونے کے لیے ضروری ہے ۔ ہم بلبل کی طرح شیون میں مبتلا رہ چکے ، اب کوہِ بلند پر آشیانہ بنانے

کی ضرورت ہے جو برق آشنا اور شعلہ آشام ہو :

آشیان برق و تندر در برے
از کنام جرہ بازاں برترے

تا کہ ہم اس طرح پیکارِ حیات میں کامراں ہو سکیں :

تا شوی در خوردِ پیکارِ حیات
جسم و جانت سوزد از نار حیات

یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ اقبال نے فن کاروں کی راہنمائی عرب کی جانب کیوں کی ہے ؟ کیا ہند و ایران کی شاعری میں اقبال کے پسندیدہ افکار و طریق پر گامزن کوئی شاعر نہیں تھا ؟ راقم‌الحروف کی یہ رائے ہے کہ ہند و ایران کی شاعری میں اقبال کے مسلک کی ہمنوائی بہت کم درجے پر میسر آ سکتی ہے ، جب کہ عربی شاعری کا ایک کثیر حصہ 'نغمے کی آتشناکی' رکھتا ہے ۔ اس کے علاوہ اس رجعت سے مراد 'اسلامی فن کاروں' کو اسلامی اقدار حیات کے اپنانے اور ان کے اظہار و تبلیغ کا مشورہ دینا ہے ۔ 'جاوید نامہ' کی 'وادیِ طواسین' (ص ۴۵) میں رومی اقبال سے کہتا ہے :

گفت آں شعرے کہ آتش اندروست
اصلِ اُو از گرمیِ اللہ ھو ست

آں نوا گلشن کند خاشاک را
آں نوا برہم زند افلاک را

آں نوا بر حق گواہی مے دہد
با فقیراں پادشاہی مے دہد

حق ازو اندر بدن سیّار تر
قلب از روح‌الامیں بیدار تر

جب کہ ہندی شعرا کے ہاں زندگی کا پیغام نہیں ہے :

اے بسا شاعر کہ از سحرِ ہنر
رہزنِ قلب است و ابلیسِ نظر

شاعرِ ہندی ، خدایش یار باد
جانِ اُو بے لذتِ گفتار باد

ان کے ہاں عشق کا تصور پست اور ان کے اعمال بڑے ناپسندیدہ ہیں :

عشق را خنیا گری آموختہ
با خلیلاں آذری آموختہ

جب کہ شاعر کا کام سوز و مستی پیدا کرنا ہے اور یہی سوز و مستی نقشبندِ عالم ہے اور اس کے بغیر شاعری ماتم ہے ۔ اگر کوئی مرد نغمہ سرا ہو تو اس کا نغمہ ملت کو کوے یار تک لے جاتا ہے :

نغمۂ مردے کہ دارد بوے دوست
ملتے را می برد تا کوے دوست

اقبال نے اسی امر کو پیش نظر رکھتے ہوئے کہا ہے :

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

ایسا نغمہ اداے محبوبی سے معرّا ہوتا ہے :

مری نوا میں نہیں ہے اداے محبوبی
کہ بانگِ صورِ سرافیل دل نواز نہیں

اس نوا کا کام تو داناؤں کے اندیشوں کو جنوں آمیز کرنا ہے اور اس کا نشاط پُر سوز ہوتا ہے :

یہ کون غزل خواں ہے پُرسوز و نشاط انگیز
اندیشۂ دانا کو کرتا ہے جنوں آمیز

اقبال نے ہندوستان کے فنون لطیفہ سے متعلق ان خیالات کا اظہار کیا ہے :

مشرق کے نیستاں میں ہے محتاجِ نفس نے
شاعر! ترے سینے میں نفس ہے کہ نہیں ہے؟
ہے شعرِ عجم گرچہ طرب ناک و دلآویز
اس شعر سے ہوتی نہیں شمشیرِ خودی تیز
افسردہ اگر اس کی نوا سے ہو گلستاں
بہتر ہے کہ خاموش رہے مرغ سحر خیز (شعر عجم)

عشق و مستی کا جنازہ ہے تخیل ان کا
ان کے اندیشۂ تاریک میں قوموں کے مزار

چشم آدم سے چھپاتے ہیں مقامات بلند
کرتے ہیں روح کو خوابیدہ ، بدن کو بیدار
ہند کے شاعر و صورت گر و افسانہ نویس
آہ بےچاروں کے اعصاب پہ عورت ہے سوار

(ہنروران ِ ہند)

اور یہ کمزوری ضمیر کی ناپاکی کی وجہ سے ہے :

نوا کو کرتا ہے موج نفس سے زہر آلود
وہ نے نواز کہ جس کا ضمیر پاک نہیں

ان فنکاروں کو فن کی 'ظاہریت' بہت پسند ہوتی ہے ۔ ان کا فن سرور کا سرچشمہ اور عیش و مسرت کا گہوارہ ہوتا ہے ۔ اقبال نے 'فن برائے فن' کے ان علم برداروں سے متعلق 'در بیان ِ فنون ِ لطیفۂ غلاماں' (زبور عجم) میں اپنے خیالات کا تفصیل سے اظہار کیا ہے ۔ وہ انھیں 'کلیمان ِ بےیدبیضا' قرار دیتے ہیں ۔ ان کا حرم زمزم نہیں رکھتا ، ان کے اندیشۂ تاریک میں ملتوں کے مزار ہوتے ہیں ، چشمۂ حیوان نہیں ہوتا ۔ ان کی خامی کی ایک وجہ ان کا جزبۂ تقلید ہے :

کس درجہ یہاں عام ہوئی مرگ تخیل
ہندی بھی فرنگی کا مقلد ، عجمی بھی
مجھ کو تو یہی غم ہے کہ اس دور کے بہزاد
کھو بیٹھے ہیں مشرق کا سرود ِ ازلی بھی
معلوم ہیں اے مرد ِ ہنر تیرے کمالات
صنعت تجھے آتی ہے پرانی بھی نئی بھی
فطرت کو دکھایا بھی ہے دیکھا بھی ہے تو نے
آئینۂ فطرت میں دکھا اپنی خودی بھی

('مصور' ۔ ضرب کلیم)

فن کار اور فطرت کے موضوع پر علامہ نے 'مرقع چغتائی' کے دیباچے میں یہ ظاہر کیا ہے کہ فطرت فن کار کی شخصیت کو متاثر کرتی ہے اور اظہار کے راستے میں رکاوٹ ڈالتی ہے ۔ جو فن کار اس کے حسن پر فریفتہ ہو کر اس کی عکاسی کرتا ہے ، وہ اپنی خودی سے بیگانہ رہ جاتا ہے اور مکمل حسن کا جلوہ نہ

خود دیکھ سکتا ہے اور نہ دوسروں کو دکھا سکتا ہے ۔ اور جو فن کار فطرت پر تصرف کر کے اسے اپنے رنگ میں رنگ دیتا ہے ، وہ حسن آفرینی کا کام سر انجام دیتا ہے اور اس کا فن ابدیت سے ہم کنار اور باعظمت ہو جاتا ہے ۔ اس کا یہ عمل فطرت کے حسن پر اضافہ کرتا ہے :

آں ہنرمندے کہ بر فطرت فزود
راز خود را بر نگاہِ ما کشود

آفریند کائناتِ دیگرے
قلب را بخشد حیاتِ دیگرے

اقبال کے نزدیک فن کا مقصد اپنی خودی کو فطرت کے آئینے میں ظاہر کرنا ہے تا کہ اس کا ظہور زیادہ تابناک ، بافروغ اور بافراغ ہو سکے ، جب کہ 'فن برائے فن' میں فطرت کے حسین مظاہر کی عکاسی ہوتی ہے اور فن کار کا خون جگر ان مظاہر پر کوئی رنگ و روغن نہیں چڑھاتا اور ہم فنکار کی شخصیت سے متعلق کچھ نہیں جان سکتے اور اس کی 'تخلیق' فطرت کی اُس تصویر سے ، جسے ہم خود بآسانی مشاہدہ کر سکتے ہیں ، کسی طرح بلند پایہ نہیں ہو سکتی ۔

'فن برائے فن' سروری کیفیتوں کا حامل اور 'فن برائے زندگی' افادہ و سرور کا مخزن ہوتا ہے ۔ ہم اسے ایک مثال سے واضح کرنا چاہتے ہیں ؛ موسمِ گرما میں ایک قافلہ سورج کی تپش ، بادِ صرصر کے تھپیڑوں اور پیاس کی شدت سے بیتاب ہو کر کسی نخلستان میں پناہ لیتا ہے ۔ کاروانی ، ٹھنڈی چھاؤں اور پانی کی خنکی پا کر اتنے محو ہو جاتے ہیں کہ انھیں اپنے مال و متاع کا کوئی خیال نہیں رہتا اور اس عالم میں جان و مال سے ہاتھ دھو بیٹھتے ہیں ۔ اس کے مقابلے میں اگر یہی کاروانی ٹھنڈی چھاؤں میں سستا بھی لیتے اور مدہوشی سے ہم کنار نہ ہوتے اور انھیں زندگی کی ناگہانی افتادوں کا احساس رہتا اور یوں اگلی منزل کے لیے زاد راہ کی تیاری کرتے نہاتے دھوتے ، کھاتے پیتے ، کمر کستے ، لباس بدلتے اور سرور و افادہ دونوں سے مستفید ہو کر منزلِ نو کے حُدی خوان بن جاتے تو ان کا یہ عمل زیادہ مناسب اور زیادہ درست ہوتا ۔ منزلِ حیات کے کاروانیوں کا بھی یہی حال ہے ؛ وہ سرور میں مدہوش ہو کر سب کچھ لٹا دیتے ہیں اور اگر اس سرور کے عالم میں افادے کا لحاظ بھی رکھتے ہیں تو کامیاب و کامران ہو جاتے ہیں ۔

اقبال کے فن میں سرور اور افادے کا جو حسین سنگھم ہے، اس کے پیش رو اس دولتِ خدا داد سے محروم ہیں۔ اقبال کی عظمت محض فلسفیانہ افکار کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ رموزِ حکومت کو انھوں نے جس پیرائے میں ظاہر کیا ہے، اس نے اُن رموز کو اتنا حسین بنا دیا ہے کہ ہم ان کے مشاہدے سے لطف اندوز ہوتے ہیں اور فکر کی جولانی کے ساتھ ساتھ ہماری شخصیت کی گہرائیوں سے عمل کی قوت انگڑائیاں لے کر بیدار ہونے لگتی ہے۔

اگرچہ اقبال کی شاعری کے مقاصد کی تفصیل ہمارے موجودہ موضوع سے خارج ہے، تاہم سرسری طور پر مقصد اور آرٹ کے تعلق پر اظہارِ خیال کرنا لازمی نظر آتا ہے:

علم و فن از پیش خیزانِ حیات
علم و فن از خانہ‌زادانِ حیات

اقبال کے نزدیک فن یا آرٹ کی ایک غایت ہے۔ جس طرح علم عمل کے بغیر بےکار ہے بلکہ حجابِ اکبر ہے، اسی طرح جو فن زندگی کا خدمت گزار نہ ہو، وہ کسی کام کا نہیں۔ ''زندگی اور فنون لطیفہ کا باہمی رابطہ اقبال کو سب سے زیادہ عزیز ہے... ان کے نزدیک زندگی ایک جذب و شوق کا نام ہے۔'' (ص ۲۳، عبادت بریلوی، 'ماہ نو' اپریل ۵۸) اس کی ایک غایت اور خاص مقصد ہے۔ اسی مقصد کا حصول زندگی کو حسن و خوبی عطا کرتا ہے۔ اقبال نے اسی مقصد کو یوں ظاہر کیا ہے:

ما ز تخلیقِ مقاصد زندہ ایم
از شعاعِ آرزو تابندہ ایم

زندگی بلا مقصد کے دوام اور استقلال سے بیگانہ رہ جاتی ہے اور سلسلۂ روز و شب زندگی کے تمام آثار کو حرف غلط کی طرح مٹا دیتا ہے۔ لیکن جو مظہرِ حیات مقصد کی شراب سے سرشار ہو کر مستیِ حیات سے آشنا ہو جائے، وہ روز و شب کے سلسلے کی اس سیلانی زد سے محفوظ رہتا ہے:

اے ز رازِ زندگی بیگانہ خیز! از شراب مقصدے مستانہ خیز!

اس شرابِ مقصد کے حصول کے لیے خون جگر صرف کرنا پڑتا ہے۔ جنسِ سخن میں 'آبِ چشم' شامل کر کے اس کی قیمت بڑھائی جاتی ہے، فن کار کئی مسلسل راتیں بےقراری اور اضطراب میں گزار دیتا ہے، تب کہیں جا کر اسرار کے پردے

اٹھتے ہیں اور حقیقت جلوہ گر ہوتی ہے : ع

افلاک سے آتا ہے نالوں کا جواب آخر

قیمت جنس سخن بالا کنم

آب ِ چشم ِ خویش در کالا کنم

ہر انسان چشم من شبہا گریست

تا دریدم پردۂ اسرار زیست

اور اس مقصد کے حصول کی تگ و دو میں فن کار کی صناعی وہ کچھ کر سکتی ہے جس کا بیان کرنا مشکل ہے :

نغمۂ مردے کہ دارد بوے دوست

ملتے را می برد تا کوے دوست

اور یہ فن کار کے دل کی ہی گرمی یعنی آرزو ہوتی ہے جو اسے ایک لمحے کے لیے بھی قرار نہیں لینے دیتی :

آں دل ِ گرمے کہ دارد در کنار پیش یزداں ہم نمے گیرد قرار

اور ایسے با مقصد فن کار کے نغمے زود اثر اور دیر پا ہوتے ہیں ، ان کی اثراندازی لا محدود اور اس کے افق لاثغور ہوتے ہیں :

با دو بیتے در جہان رنگ و خشت

می تواں بردن دل از حور بہشت

ایسی شاعری جو آدمیت کا احساس دلاتی اور رموز ِ حیات آشکار کرتی ہے ، پیغمبری کا کام سرانجام دیتی ہے :

شعر را مقصود گر آدم گری است

شاعری ہم وارث ِ پیغمبری است

اور یہ آدم گری مقصد کے بغیر ممکن ہی نہیں ہے ۔ جب فن کار شراب ِ مقصد سے مست ہو کر اپنے فن کی جلوہ گری کرتا ہے تو اس کا فن عشق و مستی یعنی عمل کی دوامی قوتوں کے لیے 'پیغام ِ برخیز !' لاتا ہے :

یک نوائے سینہ تاب آوردہ ام عشق را عہد شباب آوردہ ام

مقصد کی عظمت کی مناسبت سے فن کار کے فن کی اہمیت بڑھتی ہے ۔ مقصد کی بلندی کو استوار کرنے اور آرزو کو جان دار بنانے کی تمنا کو اقبال نے یوں پیدا کرنا

چاہا ہے :

ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں
ابھی عشق کے امتحاں اور بھی ہیں

جتنی بڑی کوئی شخصیت ہوگی ، اتنا ہی اس شخصیت کا فن عظیم قرار دیا جائے گا - اس لیے اقبال شخصیت کو بڑی اہمیت دیتے ہیں - ان کا تمام فلسفہ ، ان کی حکمت و معنی آفرینی شخصیت کو سنوارنے اور آدم کو مقامِ آدمیت سے آشنا کرنے پر منحصر ہے - شخصیت کی اہمیت اس لیے بھی زیادہ ہے کہ آرٹ کے آئینے میں آرٹسٹ کی مکمل شکل نمودار ہوتی ہے جو اس کی ظاہری ہیئت اور حالت سے بدرجہا بہتر اور کامل ہوتی ہے - وہ جو کچھ ہے اس کا ظہور صرف انھی تصورات و جذبات کی ادائیگی کے وقت ہوتا ہے جو فن کار کے دل و دماغ میں پرورش پا رہے ہوتے ہیں اور جن کے تانے بانے سے اس کی سیرت یا شخصیت ترتیب پاتی ہے - یہ شخصیت مقاصد آفرین ہوتی ہے اور مقصد کا ظہور حسن کے پیرائے میں کر کے مقصد کو زیادہ خوب بنا دیتی ہے :

حسن خلاقِ بہارِ آرزوست جلوہاش پروردگار آرزوست

شاعر یا فن کار کے سینے میں حسن کے جو جلوے ہوتے ہیں ، ان کا اگرچہ تمام تر اظہار اس سے نہیں ہو سکتا ، تاہم ان جلوؤں کی ایک معمولی سی جھلک ہی اس فن کار کی دلی کیفیت کو واضح کر سکتی ہے :

سینۂ شاعر تجلی زارِ حسن خیزد از سینائے او انوار حسن

حقیقت کے ان صدہا جلوؤں کو مکمل تابانی شاعر کے خون جگر کی بدولت ملتی ہے - فن کار حسن کے عام مظاہر کو ایسی نظر سے دیکھتا ہے اور انھیں ایسے معانی عطا کرتا ہے کہ ان کی خوبی دوبالا ہو جاتی ہے - ”حسن در اصل دیکھنے والے کی نظر میں مضمر ہوتا ہے ، نہ کہ محبوب میں - اس کا تعلق زندگی کے معروضی حقائق سے اتنا نہیں ہے ، جتنا کہ اندرونی احساس سے - اس کی سب سے بڑی خصوصیت تغیر و زوال ہے - وہی چیز جو اس وقت حسین و جمیل معلوم ہوتی ہے ، کچھ عرصے کے بعد حسین نہیں معلوم ہوتی . . .“ (ص ۲۵-۲۶) - یوسف حسین خاں کا یہ تجزیہ اقبال کے تصور حسن کی مکمل ہمنوائی نہیں کرتا - حسن دیکھنے والی آنکھ کا رہینِ منت ضرور ہے لیکن اسے محض اندرونی احساس قرار دینا نا انصافی ہے - شفق کا جلوہ جب ہماری توجہ کا مرکز بنتا ہے تو اس

میں کوئی خصوصیت اور جاذبیت ہوتی ہے جو ہمارے لیے کشش کا باعث بنتی ہے۔ اب اگر دیکھنے والا فن کار ہے تو وہ اس جلوے کو اپنے بیان یا اظہار کی بدولت خوب سے خوب تر بنا دیتا ہے :

از نگاہش خوب گردد خوب تر
فطرت از افسونِ او محبوب تر

فن کا منتر ایسا کارگر ہوتا ہے کہ فطرت اپنی تمام رعنائیوں کے ساتھ بے نقاب ہو کر منصۂ شہود پر آ جاتی ہے اور حسن کی اس طرح کی باز آفرینی عشق و مستی یا بہارِ آرزو کی تخلیق کرتی ہے اور زندگی کا اعتبار بڑھاتی ہے :

حسن خلاق بہار آرزو است
جلوہ اش پروردگار آرزو است
ما ز تخلیق مقاصد زندہ ایم
از شعاع آرزو تابندہ ایم

غرضیکہ اقبال کی شاعری میں حسن کا مفہوم بھی عشق کی طرح نہایت وسیع ہے۔ اس کی دو جنسیں تو بادی النظر میں ہی ظاہر ہو جاتی ہیں :

(ا) جمالی مظاہرِ حیات۔ (ب) جلالی مظاہرِ حیات۔

اقبال دریاؤں کی روانی ، گلوں کی شادابی ، شبنم کی سیرابی ، شفق کی سرخی اور فطرت کی بوقلمونی پر مسرت محسوس کرتا ہے اور ان مظاہر سے اُسے حسن کا احساس ہوتا ہے۔ لیکن اس کے ہاں اس احساس کا کمال اُن مظاہر کی دید سے متعلق ہے جن میں ہیبت و جبروت ، شان و شکوہ ، عزم و استقلال نمایاں ہو اور شانِ سربلندی ظہور کرتی ہو۔ ان جلالی مظاہرِ حسن میں اسے پہاڑوں کی بلندی ، کوہ و دمن کی پختگی ، مسجدِ قرطبہ کا ثباتِ دوام اور تند و تیز بہنے والی ندیوں کی کوہ شگافی ، اہرامِ مصر کی عظمت نہایت پسند ہے۔ وہ ان میں ایک ایسے حسن کا نظارہ کرتا ہے جو دوسروں کی نگاہوں سے پوشیدہ رہتا ہے اور یہی وہ مقام ہے جہاں اقبال کا مسلک اُردو و فارسی کے دوسرے شعرا سے علیحدہ ہو جاتا ہے۔ راقم الحروف کی یہ رائے ہے کہ اقبال نے :

آں ہنرمندے کہ بر فطرت فزود   راز خود را بر نگاہ ما کشود
آفریند کائناتِ دیگرے   قلب را بخشد حیاتِ دیگرے

میں جس حسن کی تخلیق کا ذکر کیا ہے ، وہ جلالی مظاہر سے متعلق ہے - اسی سے ایک نئی کائنات پیدا ہوتی ہے ، اسی سے قلب کو نئی حیات ملتی ہے ، قطرۂ شبنم حسین ہوتا ہے ، خاص کر جب کہ وہ پھول کی نازک پتی پر آویزاں ہو ، لیکن اس کے مقابلے میں ہیرے کی کنی کی چمک اقبال کے نقطہ' نظر سے حسن کا پختہ اور اعلیٰ مظہر ہے - شبنم کی صورت میں حسن سریع السیر اور گریز پا ہے - اور ایسے ہی حسن سے متعلق اقبال نے 'بانگ درا' کے حصہ' اول کی ایک نظم 'حقیقتِ حسن' میں حسن کی زوال پزیری کو ہی حسن کی خوبی قرار دیا ہے جس کو پیش نظر رکھتے ہوئے جناب یوسف حسین خاں حسن کی سب سے بڑی خصوصیت تغیر و زوال قرار دیتے ہیں - لیکن حقیقت حال اس کے برعکس ہے ؛ جس طرح اقبال کے خیالات و نظریات وطن کے ضمن میں ارتقائی منزلوں کی صورت میں تبدیل ہوئے اور انھوں نے "ملی" شاعری اختیار کی ، اسی طرح حسن سے متعلق ان کا جو نظریہ 'حقیقتِ حسن' میں ظاہر ہوا ہے ، وہ آئندہ جا کر بالکل تبدیل ہوگیا ہے - ہیرے کا حسن پختگی کا آئینہ دار ہے ، اسے دیکھ کر زندگی کا وقار بڑھتا ہے اور زندہ و پائندہ رہنے کی تمنا دل کی گہرائیوں سے انگڑائیاں لے کر ابھر آتی ہے - اور اس حسن کو اقبال نے فن کار کی دقیقہ رسی ، سخت کوشی اور خون جگر کی سیرابی کا نتیجہ قرار دیا ہے - وہ اہرام مصر پر 'ضرب کلیم' میں جن خیالات کا اظہار کرتے ہیں ان سے اسی قسم کے حسن اور پختہ کاری کا پتا چلتا ہے :

اہرام کی عظمت سے نگونسار ہیں افلاک
کس ہاتھ نے کھینچی ابدیت کی یہ تصویر !

اور 'زبور عجم' میں 'در فنِ تعمیرِ مردان آزاد' کے زیرعنوان فن کی اسی حسن آفرینی کا ذکر ہے :

خیز و کارے ایبک و سوری نگر
وانما چشمے ، اگر داری جگر
دیدنِ او پختہ تر سازد ترا
در جہانِ دیگر اندازد ترا

ایک فن کار جب حسن کے کسی مظہر کو دیکھتا ہے تو اس کی شخصیت کی مناسبت سے اس منظر کو ایک نیا رنگ اور ایک نئی توجیہ ملتی ہے - اگر اس کا مسلک 'فن برائے فن' کا ہے تو وہ اس مظہرِ حسن کی سرور آور اور مسرت آگیں

تصویر ایسے پیرائے میں کھینچتا ہے کہ سننے والے مسحور ہو جاتے ہیں اور زندگی کی تلخیاں اور اس کے ہنگامے ان لمحاتِ مسرت میں نظروں سے اوجھل ہو جاتے ہیں - اسی سرور پر فنِ لطیف کی بنیاد پڑتی ہے اور ہر فن کار اس سرور سے کسی حد تک کم و بیش بہرہ ور ہوتا ہے - لیکن اس سرور کی فراوانی فن کار کے فنِ لطیف کو انسانیت کی دشواریوں کا مداوا نہیں بننے دیتی اور انسانی قوتِ تخلیق کی نادانستہ توہین ہوتی ہے اور رفتہ رفتہ زندگی کے حقائق سے گریز اختیار کرنا ایسے فن کا مطمح نظر بن جاتا ہے - اس کے مقابلے میں حسن کے جمالی مظاہر سے ایک تاثر لے کر جب 'فن برائے زندگی' کا علم بردار فن کار ایسے کسی مظہر کو اپنی شخصیت کا رنگ دیتا ہے ، تو اس کا فن حسن و سرور اور افادے کے ملے جلے تاثرات پیدا کرتا ہے - اور اگر ایسا فن کار حسن کے جلالی مظاہر کو اپنا موضوع بنا لے ، جیسا کہ اقبال کا مسلک ہے ، تو اس کا فن سرور کے ساتھ شدتِ عمل اور ہیبت و شوکت کو جنم دیتا ہے :

نغمہ می باید جنوں پروردۂ
آتشے در خونِ دل حل کردۂ

نہ ہو جلال تو حسن و جمال بے تاثیر
نرا نفس ہے اگر نغمہ ہو نہ آتشناک

آیا کہاں سے نالۂ نے میں سرور مے ؟
اصل اُس کی نے نواز کا دل ہے کہ چوب نے ؟

نغمے کی آتش ناکی فن کار کے دل سے پیدا ہوتی ہے :

رنگ ہو یا خشت و سنگ ، چنگ ہو یا حرف و صوت
معجزۂ فن کی ہے خون جگر سے نمود

یہی خون جگر اقبال کی شاعری کا خلاصہ ہے ، اسی خون جگر سے فن کار کی سیرت و شخصیت کا اندازہ ہوتا ہے اور اس کے خلوص کی شدت اور ہمہ گیری واضح ہوتی ہے - ہر کہ و مہ خون جگر صرف نہیں کر سکتا - فن کی باریکیوں کے لیے جو جانکاہی درکار ہوتی ہے ، اُسے ہم اس خون جگر کی ایک صورت قرار

دے سکتے ہیں :

خشک سیروں تنِ شاعر کا لہو ہوتا ہے
تب نظر آتی ہے اک مصرعِ تر کی صورت

لیکن اقبال کا مسلک اس ضمن میں خلوص ، عشق ، شدت عمل اور سوز دروں کی ہم نوائی کرتا ہے ۔ 'خون جگر' کی اصطلاح اسی عشق و خلوص کو ظاہر کرنے کے لیے ہے ۔ زندگی کو پائیدار بنانے اور ملت کو کوے یار تک لے جانے کا متمنی فن کار ہی عشق آشنا اور پُر خلوص ہوتا ہے ۔ 'فن برائے فن' یعنی محض سرور کے طلب گار فن کار کو اپنے دل و دماغ پر ہیجانی جذبات و تصورات طاری کرنے کی کیا ضرورت ہے ، جب اس کا مقصد وحید ہی سرور و مسرت کا حصول ہے ؟ اب اگر اُسے جانکاہی کی ضرورت پیش آئے تو اُسے ایسے فن سے کیا سروکار ؟ یہی وہ مقام ہے جہاں سے ترقی پسند ادیبوں کا مسلک اقبال سے جدا ہوتا ہے ورنہ ان کے نزدیک فن کا بامقصد ہونا فن کے مبادیات میں سے ہے ۔ ترقی پسندوں کے نعرے بے سمت اور بے اثر ہوتے ہیں اور ان کا فن آرٹ کے مقام سے گر کر محض پروپیگنڈا بن گیا ہے اور 'مقصدیت' کی فراوانی نے فن کی کامرانی کو نامرادی میں تبدیل کر دیا ہے اور سرور کا صفایا ہو گیا ہے ۔ ان تمام خرابیوں کی وجہ ان کے ہاں خلوص کا فقدان ، نقالی اور زر پرستی ہے ۔ فن کا کام انسانیت کی خدمت کرنا ہے :

خدمت آمد مقصد علم و ہنر کارہا را کس نمی سنجد بہ زر

خلوص کے فقدان کی وجہ فن کار کی وہ بے یقینی ہے جو اس کے رگ و پے میں سرایت کیے ہوئے ہے اور وہ اپنے اظہار اور اپنے یقین میں ہم آہنگی نہیں پا سکتا۔ شاید ترقی پسند ادیب اس نکتے سے آشنا نہیں اس لیے وہ اقبال کو بے عمل ثابت کرنے میں ایڑی چوٹی کا زور لگا دیتے ہیں تا کہ اس طرح وہ اقبال کے فن میں خلوص کا فقدان ثابت کر سکیں اور یوں اس کی شخصیت کا اثر زائل ہو جائے اور اس کے فن کی حسین و پُر عظمت عمارت کا ایک مستحکم ستون گرا دیا جائے ۔

اقبال موضوع کی عمدگی اور صالحیت کے مبلغ ہیں :

فکر صالح در ادب مے بایدت رجعتے سوئے عرب مے بایدت

موضوع عمدہ ہو ، فکر صالح ہو ، اظہار خوشگوار ہو ، یہی فن کا کمال ہے ۔ اس

خلوص کی فراوانی فن‌کار کی سیرت کو پاکیزگی عطا کرتی ہے اور اس کی زبان کوثر میں دُھل جاتی ہے۔ اس کے نغمے زہر چکانی نہیں کرتے۔ وہ اخلاقی اقدار کی پابندی کرتا ہے اور جذبۂ شوق سے متأثر ہو کر حسنِ بیان اور حسنِ اظہار کو ہاتھ سے جانے نہیں دیتا۔ اور ہر دیوانہ وارفتگی میں ہوشیاری کو قائم نہیں رکھتا :

با چنیں جوشِ جنوں پاسِ گریباں داشتم
در جنوں از خود نرفتن کار ہر دیوانہ نیست

ایسا فن کار معاشرت، تہذیب و تمدن اور روایات کا لحاظ رکھتا ہے اور نازک سے نازک موضوع کو بیان کرتے وقت بھی برہنگی اختیار نہیں کرتا۔ وہ شناسائے راز ہوتا ہے، خلوت آشنا ہوتا ہے :

برہنہ حرف نہ گفتن کمال گویائی است
حدیث خلوتیاں جز بہ رمز و ایما نیست

اور اس رمزیت کی خاطر بڑی دشواریاں در پیش آتی ہیں؛ ایک طرف ادائیگی اور اظہار کا حق ادا کرنا ہوتا ہے تو دوسری طرف حسن کا پاس رکھنا پڑتا ہے، وہ حسن جو اظہار کی خوبی کا دوسرا نام ہے۔ ورنہ 'برہنہ گوئی' بدذوقی اور زشتی کو جنم دیتی ہے اور یہیں سے فحاشی کی منزل کی ابتدا ہوتی ہے اور اس کی ایک وجہ محنت سے جی چرانا اور دوسری اخلاقی قیود سے بے ہنگم آزادی ہوتی ہے۔

اقبال رمزیت پر جان دیتا ہے۔ اس رمزیت اور 'آتش ناکی' میں گہرا تعلق ہے دونوں خون جگر، حوصلہ اور تحمل کی پیداوار ہیں ورنہ ژاژخائی اور یاوہ گوئی کے لیے کسی تحمل، فن یا حوصلے کی کوئی ضرورت نہیں۔

نفس کی آتش ناکی اور سوز دروں کی التہابی کیفیات جس فن کار کو حاصل ہو جائیں اس کا فن بھی ہیبت و جبروت اور قدرت و تخلیق کا مجموعہ بن جاتا ہے۔

یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے؛ کیا حسن جلالی مظاہروں سے متعلق ہو سکتا ہے، یا یہ محض اقبال کی اُپج اور سینہ زوری ہے؟ جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے، حسن دیکھنے والی آنکھ کا رہین منت ہوتا ہے۔

حسن را از خود بروں جستن خطا است
آنچہ می‌بایست پیش ما کجاست؟

مشاہد کی شخصیت کی جیسی ساخت ہوگی، اُسے اپنی اسی ساخت کے مزاج کی

مناسبت سے ہی مظاہر حیات میں حسن محسوس ہوگا۔ شفق کی سرخی، صبح کا انشراح، دریا کی روانی، سبزے کی شادابی، گلوں کا تبسم، رنگ و خوبی کا تناسب، ستاروں کا ہجوم، چاند کی چاندنی . . . ان مظاہر میں حسن کا احساس ہر انسان کو ہوتا ہے، لیکن اس سے یہ نتیجہ نہیں نکالا جا سکتا کہ حسن کے ان جمالی مظاہر کے علاوہ وہ مظاہرِ حیات جن، میں ایک جلالی شان ہو، حسن سے بہرہ ور نہیں ہو سکتے۔ اقبال کے ہاں پہاڑوں کی سربلندی، طوفان کی قیامت خیزی، اہرامِ مصر . . . وغیرہ مظاہرِ حیات میں بھی ایک حسن ہوتا ہے اور شاید جمالی مظاہر سے زیادہ دیر پا اور زندگی کے اعتبار کو بڑھانے والا حسن انھی مظاہر سے وابستہ ہے۔ ہیجان پسند طبیعتوں کو جو لطف و سرور ان جلالی مظاہر کی دید سے ملتا ہے وہ انھیں جمالی مظاہر سے حاصل نہیں ہو سکتا:

نہ ہو جلال تو حسن و جمال بے تاثیر
عصا نہ ہو تو کلیمی ہے کار بے بنیاد

دلبری بے قاہری جادوگری است
دلبری با قاہری پیغمبری است

میں حسن کی اسی حیثیت کی جانب اشارے کیے گئے ہیں۔

خون جگر کے ضمن میں مزید یہ کہنے کی گنجائش ہے کہ 'خون جگر' کی دو صورتیں ہیں؛ ایک فن کار کا خلوص اور اظہار کی شدت، جذبے کی ہیجانی کیفیت، اثر پزیری اور اثر انگیزی کی شدید تمنا کا موجود ہونا اور یہ فن کے 'معنی' سے زیادہ متعلق ہے۔ دوسری صورت فن کی باریکیوں کی جانب مکمل توجہ دینا اور اپنی تمام محنت فن کی ظاہری حالت یعنی صورت کو سنوارنے میں صرف کر دینا۔

اقبال نے پہلی صورت کی جانب بڑی ہمت سے اشارے کیے ہیں:

قیمتِ جنسِ سخن بالا کنم
آبِ چشمِ خویش در کالا

بہرِ انسان چشمِ من شبہا گریست
تا دریدم پردۂ اسرارِ زیست

مثل گل از ہم شگافم سینہ را
پیش تو آویزم ایں آئینہ را

گفت آن شعرے کہ آتش اندر اوست
اصلِ او از گرمیِ 'اللہ ھو' است

لختِ دل پُر خونے از دیدہ فرو ریزم
لعلے ز بدخشانم بردار و بخاتم زن

برگِ گل رنگیں ز مضمونِ من است
مصرعِ من قطرۂ خونِ من است

صد نالۂ شبگیرے صد صبح بلاخیزے
صد آہ شرر ریزے ، یک شعر دلآویزے

اقبال کے ان اشعار سے اُن کے موضوع کی عظمت اور ان کا معنی کو پسند کرنا ظاہر ہے ۔ اُردو کے دوسرے شعرا معنی سے زیادہ صورت کو پسند کرتے تھے ۔ چنانچہ اقبال نے اسی لیے اپنے آپ کو نہ شاعر تصور کیا ہے اور نہ اپنے لیے اسے پسند ہی کیا ہے ۔ وہ اپنے اہل وطن سے اس امر کے شاکی ہیں کہ وہ اقبال کو شاعر شمار کرتے ہیں اور ان کی بے تابیِ جان سے نا آشنا ہیں :

کم نظر بے تابیِ جانم نہ دید
آشکارم دید و پنہانم نہ دید

دربار نبیِ کریم میں اقبال نے دردناک الفاظ میں یوں شکایت کی ہے :

من اے میرِ اُمم داد از تو خواہم
مرا یاراں غزل خوانے شمردند

ان کے موضوع کی عظمت انھیں شعرا کے زمرے میں شامل ہونے سے روکتی ہے ۔ انھیں اس امر کا خوف ہے کہ کہیں انھیں شاعر تصور کر کے ان کے مخاطب اُن کے پیغام سے غافل نہ ہو جائیں ۔ ان شعرا کا مسلک اور اقبال کا ان سے ہم مسلک

نہ ہونا ان اشعار میں ملاحظہ ہو :

بکوئے دلبراں کارے ندارم
دلِ زارے غمِ یارے ندارم

نہ خاکِ من غبار رہگزارے
نہ در خاکم دلِ بے اختیارے

بجبریلِ امیں ہم داستانم
رقیب و قاصد و درباں ندانم

"مرا زیں شاعری خود عار ناید
کہ در صد قرن یک عطار ناید"

اور یہی جذبہ اس مکتوب سے بھی ظاہر ہو رہا ہے : "میں نے کبھی اپنے آپ کو شاعر نہیں سمجھا ۔ فن شاعری سے مجھے کبھی دلچسپی نہیں رہی ، ہاں بعض مقاصدِ خاص رکھتا ہوں جن کے بیان کے لیے اس ملک کے حالات و روایات کی رو سے میں نے نظم کا طریقہ اختیار کر لیا ہے ، ورنہ :

نہ بینی خیر ازاں مرد فرو دست
کہ بر من تہمتِ شعر و سخن بست"

(مکتوب بنام سید سلیمان ندوی ۔ ۲۰ اگست ۱۹۳۵ع
ص ۱۹۵ ، اقبال نامہ ، جلد ۱)

اسی جذبے کے زیر اثر انھوں نے اپنی فن کاری سے متعلق یوں اظہار کیا ہے : "شاعری میں لٹریچر بحیثیت لٹریچر کے کبھی مطمح نظر نہیں رہا کہ فن کی باریکیوں کی طرف توجہ کرنے کے لیے وقت نہیں ۔ مقصود صرف یہ ہے کہ خیالات میں انقلاب پیدا ہو اور بس ۔ اس بات کو مد نظر رکھ کر جن حالات کو مفید سمجھتا ہوں ان کو ظاہر کرنے کی کوشش کرتا ہوں ۔ کیا عجب کہ آئندہ نسلیں مجھے شاعر تصور نہ کریں ، اس واسطے کہ آرٹ (فن) غایت درجے کی جانکاہی چاہتا ہے اور یہ بات موجودہ حالات میں میرے لیے ممکن نہیں . . ." (مکتوب بنام سید سلیمان ندوی ، صفحہ ۱۰۸ ، اقبال نامہ ، جلد ۱ ، ۱۰ اکتوبر ۱۹۳۵ع) ۔ اس تمام اظہار کی وجہ اقبال کی پیش بندی کی خواہش ہے کہ کہیں ان کے معنی سے نظر ہٹا کر اُن کے فن کی ظاہریت ہی قارئین کی توجہ کا مرکز نہ بن جائے ورنہ ان کے

ہاں 'فن' کی صورت بھی کمال کے درجے پر فائز ہے۔

''اقبال فنون لطیفہ میں صورت سے زیادہ معنی اور ہیئت سے زیادہ مواد کو اہمیت دیتے ہیں ، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ انھیں حسن صورت کا احساس اور جمالیاتی اقدار کا شعور نہیں۔ وہ ان سب کا پاس و لحاظ رکھتے ہیں ، لیکن حسن صورت اور جمالیاتی اقدار کا تصور ان کے یہاں مختلف ہے۔ وہ انھیں مجرد اقدار تصور نہیں کرتے۔ ان کے خیال میں تو ان کا وجود ہی اُس وقت ہوتا ہے جب معنویت اپنے شباب پر پہنچتی ہے۔''
(عبارت 'ماہ نو' حوالہ' ماسبق)

ڈاکٹر یوسف حسین خان نے 'روح اقبال' کے فنی تجزیے کے زیر عنوان (ص ۸۳/۱۱۳) اقبال کے محاسن کلام پر معانی اور الفاظ دونوں کے جوہر بلاغت کو پیش نظر رکھ کر تبصرہ کیا ہے۔ ان کی نظر اقبال کے تصور حسن کے ایک حصے پر مرکوز رہی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اُن کا یہ تبصرہ تشنہ اور بے جان ہے۔ شاعرانہ مصوری ، تشبیہات ، اثر آفرینی ، محاکات ، غزل گوئی ، ترکیبوں کی جدت ، یہ چند عنوان قائم کر کے اقبال کی اُردو اور فارسی شاعری سے مثالیں دی گئی ہیں۔ محاسنِ لفظی و معنوی کے لیے وہ 'بانگ درا' کی نظم ''حقیقتِ حسن'' کو پیش کرتے ہیں۔ ادبی مصوری کے لیے 'بزم انجم' کا انتخاب ہوتا ہے۔ شاعرانہ مصوری کے لیے 'ایک آرزو' پسند کی جاتی ہے۔ منظر کشی کے لیے 'کشمیر' جاذب نظر بتائی گئی ہے۔ اثر آفرینی کے لیے 'فاطمہ بنت عبداللہ' کو اعلیٰ ترین نمونہ قرار دیا ہے اور اُس کے ساتھ 'شکوہ' کے چند بند شامل کر کے اقبال کا کمالِ بلاغت واضح کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ 'ایک شام' کو محاکات کے ضمن میں پیش کر کے غزل گوئی کے موضوع کی جانب آئے ہیں اور اقبال کے طرز ادا کی شوخی اور ندرت کا اظہار کر کے مسلسل غزلیات کے متعلق بات کی گئی ہے اور ترکیبوں کی جدت میں اقبال کی ترکیبوں کا ایک خاکہ پیش کر کے یہ تجزیہ ختم کر دیا گیا ہے۔

ہمیں یہ تسلیم کرنے میں کوئی تامل نہیں ہے کہ یہ منظومات اقبال کی شاعری کے اچھے نمونے شمار ہو سکتی ہیں۔ لیکن اقبال ادیبانہ اور فن کارانہ مصوری میں ، محاکات اور جذبات نگاری میں ، اثر آفرینی اور غزل گوئی میں اپنے پیش روؤں اور معاصرین سے جو مختلف اقدار رکھتے ہیں ، وہ اس تجزیے سے قطعاً واضح

نہیں ہو سکیں اور نہ اُن کے فن سے متعلق نظریات کی ارتقائی تصویر ہی کھینچی جا سکی ہے۔

لہٰذا ہم اس فرق کو واضح کرنے کے لیے اقبال کے فن کے چند نادر نمونے پیش کرتے ہیں۔ اقبال کے ہاں منظر کشی کے بے شمار نمونے میسر آ سکتے ہیں، مثلاً:

آب زد در دامن کہسار چنگ
گفت روزے باہمالہ رود گنگ

اے ز صبحِ آفرینش یخ بدوش
پیکرت از رودہا زنار پوش

حق ترا با آسماں ہمراز ساخت
پات محرومِ خرامِ ناز ساخت

طاقتِ رفتار از پایت ربود
ایں وقار و رفعت و تمکیں چہ سود

زندگانی از خرام پیہم است
برگ و سازِ ہستیِ موج از رم است

ہمالہ اور گنگا کا یہ مکالمہ زندگی کی حقیقتوں کو واضح کرتا ہے۔ اس منظر کشی کا مقصود فردوس نظر پیدا کرنا نہیں ہے بلکہ دل و دماغ پر چند معنی خیز کیفیات طاری کرنا مطلوب ہیں۔ اس کے مقابلے میں بانگ درا کی ایک منظر کشی ملاحظہ ہو۔ یہ اقبال کے ابتدائی عہد کی یادگار ہے۔ یہاں ندی کی منظر کشی مناظرِ فطرت کی عکاسی کے لیے کی جا رہی ہے اور فن برائے فن کا نمونہ ہے:

آتی ہے ندی فرازِ کوہ سے گاتی ہوئی
کوثر و تسنیم کی موجوں کو شرماتی ہوئی

آئنہ سا شاہدِ قدرت کو دکھلاتی ہوئی
سنگِ رہ سے گاہ بچتی، گاہ ٹکراتی ہوئی

(ص ۵، بانگ درا)

'بالِ جبریل' کی نظم 'ساقی نامہ' میں ندی کی تصویر ملاحظہ ہو:

وہ جوئے کہستاں اُچکتی ہوئی
اٹکتی، لچکتی، سرکتی ہوئی

اُچھلتی ، پھسلتی ، سنبھلتی ہوئی
بڑے پیچ کھا کر نکلتی ہوئی
رکے جب تو سل چیر دیتی ہے یہ
پہاڑوں کے دل چیر دیتی ہے یہ
ذرا دیکھ اے ساقیِ لالہ فام
سناتی ہے یہ زندگی کا پیام

(ص ۱٦٦)

یہ اقبال کے پختگی کے دور کی تخلیق ہے ۔ یہاں اقبال نے ندی کی تصویر محض اپنے فلسفۂ عمل کو بیان کرنے کی خاطر اُتاری ہے اور فن کی بے شمار خوبیاں اس قطعۂ نظم میں سمو دی گئی ہیں ۔ ندی کی یہ تصویر محاکات کے کمال کا ایک نادر نمونہ ہے اور اقبال کے مسلکِ ادب کا ایک نفیس شاہکار ۔

'جاوید نامہ' معنوں کی بلندی ، زور بیان ، حسن تکلم کا ایک حسین امتزاج رکھتا ہے ۔ اقبال نے افلاک کی سیر کرتے ہوئے رموز و معرفت کے جو نکات بیان کیے ہیں اس کی داد نہ دینا ادب ناشناسی اور کوتاہ بینی ہے ۔ ان کے پیش رووں میں دانتے (Dante) کا فن خیال آفرینی اور منظر کشی کے کئی لا زوال مرقعے رکھتا ہے ۔ لیکن علامہ کا زور بیان اس ضمن میں کسی سے کم نہیں ہے ۔ وہ فلک زحل پر جعفرِ اور صادق کو قلزم خونیں میں غرق دیکھتے ہیں اور اُن کی اس غرقابی ، زبوں حالی اور بدبختی کی جو تصویر اُنھوں نے کھینچی ہے ، وہ اقبال کی منظر کشی کو بڑی خوبی سے واضح کرتی ہے :

من چہ دیدم ! قلزمے دیدم ز خوں
قلزمے طوفاں بروں طوفاں دروں

در ہوا ماراں چو در قلزم نہنگ
کفچہ شب گوں بال و پر سیماب رنگ

موج ہا درندہ مانند پلنگ
از نہیبش مردہ بر ساحل نہنگ

بحر ساحل را اماں یک دم نداد
ہر زماں کہ پارۂ در خوں فتاد

موج خوں با موج خوں اندر ستیز
درمیانش زورقے در اُفت و خیز
اندر آں زورق دو مرد زرد روے
زرد رو ، عریاں بدن ، آشفتہ موے

(ص ۱۶۷)

'بال جبریل' کی ایک غزل کے یہ شعر ملاحظہ ہوں :

پھر چراغ لالہ سے روشن ہوئے کوہ و دمن
مجھ کو پھر نغموں پہ اُکسانے لگا مرغ چمن
برگ گل پر رکھ گئی شبنم کا موتی باد صبح
اور چمکاتی ہے اس موتی کو سورج کی کرن

(ص ۴۸)

اور یہ تمام منظر نگاری ''اپنے من میں ڈوب کر پا جا سراغ زندگی'' کا پیغام سنانے کے لیے پس منظر کی حیثیت رکھتی ہے اور اُن کی صوتی اثر انگیزی 'من' اور 'تن' کے فلسفے کو واضح کرنے کے کام میں لائی گئی ہے ۔ کوئی اور شاعر ہوتا تو وہ اس منظر سے فوراً اپنے گل رنگین کی جانب گریز کرتا اور محبت کی خیالی دنیا میں پہنچ کر دم لیتا ۔ یہی کیفیت 'ذوق و شوق' کی تمہید میں کار فرما ہے :

قلب و نظر کی زندگی ، دشت میں صبح کا سماں
چشمۂ آفتاب سے نور کی ندیاں رواں
سرخ و کبود بدلیاں چھوڑ گیا سحاب شب
کوہ اضم کو دے گیا رنگ برنگ طیلساں
گرد سے پاک ہے ہوا برگِ نخیل دھل گئے
ریگِ نواحِ کاظمہ نرم ہے مثلِ پرنیاں (ص ۱۵۱)

صبح کا یہ سہانا سماں حسنِ ازل کی نمود کا احساس دلانے کے لیے ہے :

حسن ازل کی ہے نمود چاک ہے پردۂ وجود
دل کے لیے ہزار سود ایک نگاہ کا زیاں

اقبال الفاظ کے مقام اور حروف کی غنائی قدر و قیمت کا مکمل احساس رکھتا ہے ۔ اُس نے اپنے فن میں حروف کی صوتی (آہنگ) اثر اندازی سے خوب کام لیا ہے ۔ بانگ درا کی 'ایک شام' 'ش' ، 'س' اور 'ر' کی بدولت سکوت آفرینی میں

کامیاب ہے۔ 'پیام مشرق' کی نظم 'نوائے وقت' میں 'م' اور 'ن' کے حروف سے ایک جہان معنی کی نمود ہوتی ہے۔

خورشید بہ دامانم ، انجم بہ گریبانم
دَر من نگری ہیچم ، در خود نگری جانم

در شہر و بیابانم ، در کاخ و شبستانم
من دردم و درمانم ، من عیش فراوانم
من تیغ جہاں سوزم ، من چشمۂ حیوانم

چنگیزی و تیموری ، مشتے ز غبار من
ہنگامۂ افرنگی یک جستہ شرار من

انسان و جہان اُو از نقش و نگار من
خونِ جگرِ مرداں سامانِ بہارِ من
من آتش سوزانم ، من روضۂ رضوانم

وقت کو اس سے بڑھ کر 'شخصیت' شاید ہی کسی فن کار کے ہاں میسر آئی ہوگی۔

'زبور عجم' کی مشہور غزل :

'فرصتِ کشمکش مدہ ایں دلِ بے قرار را'

میں 'ر' کی تکرار نے وہ سماں باندھا ہے جس کا سرور حیطۂ تحریر سے باہر ہے اور یہ تمام اثر آفرینی :

تیشہ اگر بسنگ زد ایں چہ مقام گفتگو است
عشق بدوش می کشد ایں ہمہ کوہسار را

میں عشق کی سخت کوشی اور بلند حوصلگی کے بیان کے لیے ہے۔ 'جاوید نامہ' کی ایک غزل :

با نشۂ درویشی در ساز و دمادم زن
چوں پختہ شوی خود را بر سلطنت جم زن

میں تمام کمال 'معنی' کے حسن کے علاوہ 'م' اور 'ن' کے غنائی اثرات کا رہین منت ہے اور یہ تمام فن کاری جہانِ ناساز کو برہم زدن کے لیے بروئے کار

لائی گئی ہے :

گفتند جہان ما آیا بتو می سازد ؟
گفتم کہ نمے سازد ، گفتند کہ برہم زن

'ضربِ کلیم' کی ایک نظم :

رومی بدلے ، شامی بدلے ، بدلا ہندوستان
تو بھی اے فرزندِ کہستاں اپنی خودی پہچان
اپنی خودی پہچانْ !
او غافل افغان !

میں بھی نون کی تکرار سے 'طوفان' کا اثر پیدا کیا گیا ہے :

اُونچی جس کی لہر نہیں ہے ، وہ کیسا دریا
جس کی ہوائیں تند نہیں ہیں ، وہ کیسا طوفان

(ص ۱۷۱)

اقبال کے کلام میں روانی زور بیان کے اظہار کے لیے بھی ہے اور معنی و موضوع کی نسبت سے بھی۔ وہ زندگی کی رفتار اور عمل کی تیز گامی کو واضح کرنا چاہتے ہیں تو اُس کے لیے پیرایہ بھی رواں دواں اور تیز گامْ اختیار کیا جاتا ہے :

لکۂ ابر رواں کشتیِ بے بادباں
مثلِ خضر راہ داں بر تو سبک بر گراں
لختِ دلِ ساربان تیز ترک گامزن منزل ما دور نیست
سوز تو اندر زمام ساز تو اندر خرام
بے خورش و تشنہ کام پا بہ سفر صبح و شام
خستہ شوی از مقام تیز ترک گامزن منزل ما دور نیست
شام تو اندر یمن صبح تو اندر قرن
ریگِ در دشت وطن پائے ترا یاسمن
اے چو غزالِ ختن تیز ترک گامزن منزل ما دور نیست

(ص ۱۲۸ ، پیام)

صاحبِ نظر جانتے ہیں کہ 'حدی مرکبِ عمل ہے اور نغمۂ ساربان میں دربردہ علامہ کی روحِ عمل بول رہی ہے۔ 'جوئے آب' میں بھی اسی مطلب کو واضح کرنا

مطلوب ہے :

ایں بحر بیکرانہ چہ مستانہ می رود
در خود یگانہ از ہمہ بیگانہ می رود

نغمے کی مستی اور خودی کی پختگی کا حسین سنگھم ملاحظہ ہو ؛ شبنم اپنی ہستی کو برقرار رکھنا چاہتی ہے اور گل لالہ سے ہم آغوش ہو کر دوبارہ فلک کی جانب گریز کرتی ہے ۔ قیام اور گریز کے لیے دیکھیے اس نظم کو کتنی دلآویز اور معنی خیز صورت دی گئی ہے :

من عیش ہم آغوشیِ دریا نہ خریدم
آں بادہ کہ از خویش رباید ، بخشیدم
از خود نہ رمیدم   ز آفاق بریدم   بر لالہ چکیدم . . .
نم در رگِ ایام ز اشک سحر ماست
ایں زیر و زبر چیست ؟ فریبِ نظرِ ماست
انجم بہ برِ ماست ! لختِ جگرِ ماست ! نورِ بصرِ ماست !
در پیرہنِ شاہدِ گل سوزنِ خار است
خار است ولیکن ز ندیمانِ نگار است
از عشق نزار است   در پہلوے یار است   ایں ہم ز بہار است . . .
با اہل نظر ساز   چوں من بفلک تاز

(ص ۱۴۱ ، پیام مشرق)

'بال جبریل' کے ساقی نامہ میں زندگی کے بدلتے ہوئے رخ سے نقاب ہٹا کر سبک سیری اور ہمہ گیری کی جو تصویر کھینچی گئی ہے اس کے لیے بحر ، وزن اور سلاستِ بیان ملاحظہ ہو :

دما دم رواں ہے یمِ زندگی
ہر اک شے سے پیدا رمِ زندگی
یہ ثابت بھی ہے اور سیّار بھی
عناصر کے پھندوں سے بیزار بھی
یہ وحدت ہے کثرت میں ہر دم اسیر
مگر ہر کہیں بے چگوں بے نظیر

پسند اس کو تکرار کی خو نہیں
کہ تو 'میں نہیں اور 'میں تو نہیں
چمک اُس کی بجلی میں، تارے میں ہے
یہ چاندی میں سونے میں پارے میں ہے
از جفائے دہ خدایاں کشت دہقاناں خراب
انقلاب !
انقلاب ! اے انقلاب !

(ص ۱۳۴، زبور عجم)

میں بحر و وزن اور موضوع کی مناسبت کا بڑا لحاظ رکھا گیا ہے۔ 'بال جبریل' کی نظم 'فرمانِ خدا' انقلاب اور شکست و ریخت کے جو اثرات پیدا کرتی ہے، وہ بڑے واضح ہیں۔ دیکھیے اس کے لیے اندازِ بیان کتنا عمدہ اختیار کیا گیا ہے :

اُٹھو مری دنیا کے غریبوں کو جگادو
کاخِ اُمرا کے در و دیوار ہلا دو
جس کھیت سے دہقاں کو میسر نہیں روزی
اُس کھیت کے ہر خوشۂ گندم کو جلا دو
جو نقشِ کہن تم کو نظر آئے مٹا دو
پیرانِ کلیسا کو کلیسا سے ہٹا دو

اقبال کا زورِ بیان جنوں ساماں ہے :

در نمی گنجد بجو عمّان من
بحر ہا باید پئے طوفان من

اور اُن کے نغمے اُن کے ساز کے حوصلے سے باہر ہیں :

نغمہ ام ز اندازۂ تار است بیش
من نترسم از شکستِ عود خویش

(ص ۴، اسرار)

اُن کا کلام عشق کے لیے عہد شباب ہے اور زندگی کے لیے نعرۂ انقلاب اور شبِ اندیشہ کے لیے ماہتاب۔ وہ حسن کا پروردگار ہے اور اپنی تخلیقی قوتوں

سے اک جہانِ تازہ کو جنم دیتا ہے:

جہانِ تازہ کی افکارِ تازہ سے ہے نمود
کہ سنگ و خشت سے ہوتے نہیں جہاں پیدا

اس کا پیغام زندگی کا پیغام ہے، اس کا فن زندگی کی ہمنوائی کرتا ہے، دعوتِ ستیز دیتا ہے۔ لبِ ساحل قیام کرنا اُس کا شیوہ نہیں ہے۔ وہ کاروانِ عشق کا طائرِ پیش رس ہے۔ جو نغمے وہ سناتا ہے ویسے پہلے سننے میں نہیں آئے:

کس نہ سرود در چمن نغمۂ یار ایں چنیں

اس کا فن کوے دوست تک لے جانے کا ایک بہانہ ہے:

نغمہ کجا و من کجا ساز سخن بہانہ ایست

اور وہ اُن فن کاروں کے زمرے سے تعلق رکھتا ہے جو زندگی کے نقیب ہوتے ہیں اور روح القدس کے ہمنوا:

نغمۂ مردے کہ دارد بوے دوست
ملّتے را مے برد تا کوے دوست

وہ ایسا شاعر ہے جو ملت کا دل کہلانے کا حق دار ہے:

شاعر اندر سینۂ ملّت چو دل
ملّتے بے شاعرے انبارِ گل

زورِ بیان کے مزید چند نمونے پیشِ خدمت ہیں:

ساقیا! برخیز و مے در جام کن
محو از دل کاوشِ ایام کن

شعلۂ آبے کہ اصلش زمزم است
گر گدا باشد پرستارش، جم است

مے کند اندیشہ را ہشیار تر
دیدۂ بیدار را بیدار تر

اعتبار کوہ بخشد کاہ را
قوتِ شیراں دہد روباہ را

(ص ۷، اسرار خودی)

ساقی سے خطاب ہے اور مئے خیام کا مطالبہ نہیں کر رہا بلکہ زمزم کا طلب گار ہے۔ سلطان مراد اور معمار کی حکایت میں اقبال نے مساواتِ اسلامیہ کو بیان کیا ہے۔

زور بیان اور درد و اثر کا یہ عالم ہے کہ سامع پر رقت طاری ہو جاتی ہے۔ قاضی کا فیصلہ سنیے :

گفت قاضی فی القصاص آمد حیات
زندگی گیرد بہ این قانون ثبات

عبد مسلم کمتر از احرار نیست
خون شہ رنگیں تر از معمار نیست

بادشاہ اپنا ہاتھ آگے بڑھاتا ہے تاکہ شریعت کا حکم نافذ ہو جائے۔ مدعی اُسے معاف کر دیتا ہے :

گفت از بہر خدا بخشیدمش   از برائے مصطفیٰ بخشیدمش

اقبال کا فیصلہ ملاحظہ ہو جو مسرت و یقین اور قانونی عظمت سے لبریز ہے :

پیش قرآں بندہ و مولا یکے است   بوریا و مسند دیبا یکے است

ملت محمدیہ کی اساس توحید و رسالت پر ہے لہذا وہ مکانی پابندیوں سے آزاد ہے۔ دیکھیے کتنی دل آویزی اور اثرانگیزی ہے اس ایک شعر میں :

جوہر ما با مقامے بستہ نیست   بادۂ تندش بجامے بستہ نیست

(ص ۱۲۹ ، رموز)

'تادب بآداب محمدیہ' کے زیر عنوان اقبال نے اپنے عہد شباب کا ایک واقعہ بیان کیا ہے جو بڑا رقت انگیز اور اثر آفریں ہے۔ اقبال نے ایک سائل کو ، جو بڑا ضدی تھا ، پیٹا۔ ان کے والد ان کے اس فعل سے بہت آزردہ خاطر ہوئے اور ان کا دل بے قرار ہوگیا :

کوکبے در چشم او گردید و ریخت
بر سر مژگاں دمے تابید و ریخت
ہمچو آن مرغے کہ در فصل خزاں
لرزد از باد سحر در آشیاں
در تنم لرزید جان غافلم
رفت لیلائے شکیب از محملم

اور اس کے بعد اقبال نے اپنے والد کی تبلیغ بیان کی ہے کہ بیٹا ! کل روز محشر

مجھے رسوا نہ کرنا ، جہاں نبیِ کریم کا دربار ہوگا ، شہدا اور صالحین ہوں گے :

باز ایں ریش سفید من نگر   لرزۂ بیم و امید من نگر
بر پدر ایں جور نازیبا مکن   پیش مولا بندہ را رسوا مکن

(ص ۱۵۰ ، رموز)

'شکوہ' (مع 'جواب شکوہ') زور کلام اور درد و اثر کا نادر مرقع ہے۔ 'شمع و شاعر' کا بند ملاحظہ ہو :

خیر 'تو ساقی سہی لیکن پلائے گا کسے
اب نہ وہ میکش رہے باقی نہ میخانے رہے
رو رہی ہے آج اک ٹوٹی ہوئی مینا اُسے
کل تلک گردش میں جس ساقی کے پیمانے رہے
آج ہیں خاموش وہ دشتِ جنوں پرور جہاں
رقص میں لیلیٰ رہی لیلیٰ کے دیوانے رہے
وائے ناکامی متاعِ کارواں جاتا رہا
کارواں کے دل سے احساس زیاں جاتا رہا

(ص ۲۰۴ ، بانگ درا)

اقبال نے یہاں ساقی اور مےخانے سے معرفت اور خود شناسی کے سوئے ہوئے جذبات کو نئی زندگی عطا کی ہے اور یہ ان کے فن کی کامیابی کی ایک اچھی دلیل ہے ۔ کوئی اور فن کار ہوتا تو وہ مینا و ساغر سے اپنی بد مستی ، مدہوشی اور خود فراموشی کی داستان پیدا کرنے میں اپنا کمالِ فن سمجھتا ۔ اس نظم کا ایک اور شعر ملاحظہ ہو :

بےخبر تو جوہر آئینۂ ایام ہے
تو زمانے میں خدا کا آخری پیغام ہے

دیکھیے نغمہ کی امید افزائی چمن کی افسردگی کو دور کرتی ہے :

آسماں ہوگا سحر کے نور سے آئینہ پوش
اور ظلمت رات کی سیماب پا ہو جائے گی

'والدۂ مرحومہ کی یاد میں' درد و اثر اور فلسفہ و حکمت کا ایک عظیم خزانہ ہے :

ذرہ ذرہ دہر کا زندانیِ تقدیر ہے   پردۂ مجبوری و بیچارگی تدبیر ہے
آسماں مجبور ہے شمس و قمر مجبور ہیں   انجمِ سیماب پا رفتار پر مجبور ہیں

موت تجدید مذاق زندگی کا نام ہے
خواب کے پردے میں بیداری کا اک پیغام ہے

'خضر راہ' حکمت و تحمل ، درد و اثر اور عظمت و خود آشنائی کا ایک مخزن ہے :

آگ ہے ، اولاد ابراہیم ہے ، نمرود ہے
کیا کسی کو پھر کسی کا امتحان مقصود ہے ؟

پختہ تر ہے گردش پیہم سے جام زندگی
ہے یہی اے بےخبر ! رازِ دوامِ زندگی

'طلوعِ اسلام' امید کی روشن کرن ہے جس کی تابانی مایوس دلوں کو منور کرتی اور منزلِ نو کی جانب رہنمائی کرتی ہے :

دلیلِ صبحِ روشن ہے ستاروں کی تنک تابی
اُفق سے آفتاب ابھرا ، گیا دورِ گراں خوابی

(بانگ درا ، ص ۲۵۴)

سبق پھر پڑھ صداقت کا عدالت کا شجاعت کا
لیا جائے گا تجھ سے کام دنیا کی امامت کا

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

ان منظومات میں زورِ بیان ، حسن ادا اور معنی کی خوبی نے جان ڈال دی ہے اور یہی امتزاج اقبال کے فن کا خاصہ ہے۔

'پیام مشرق' کے قطعات 'لالہ طور' درد و اثر کا شاہکار ہیں۔ ان سے ایک نیا جہان پیدا کرنے کی صورت نظر آتی ہے :

تنے پیدا کن از مشت غبارے
تنے محکم تر از سنگیں حصارے

درون او دل درد آشنائے
چو جوئے در کنار کوہسارے

دلِ درد آشنا کو جوئے کہسار سے تشبیہ دینا صرف اُسی فن کار کو سوجھ سکتا

ہے جو جلالی مظاہرِ حیات کے حسن کا شناسا ہو :

میارا بزم بر ساحل کہ آنجا نوائے زندگانی نرم خیز است
بدریا غلط و با موجش درآویز حیات جاوداں اندر ستیز است

اقبال کا نغمہ گم کردہ راہ ہجوم کو راہ راست پر لانے کے لیے ہے :

عجم از نغمہ ہائے من جواں شد
ز سودایم متاعِ او گراں شد
ہجومے بود رہ گم کردہ در دشت
ز آواز درایم کارواں شد

'پیام مشرق' کی ایک غزل ، جس کا مقطع یہ ہے :

مطرب غزلے بیتے از مرشد روم آور
تا غوطہ زند جانم در آتش تبریزے

زور بیان کے لیے قابل مطالعہ ہے ۔ عشق و مستی کا شاہکار ہے ۔ ذیل کا شعر اقبال کی شخصیت کو بے نقاب کرنے کے لیے کافی ہے :

با خدا در پردہ گویم با تو گویم آشکار
یا رسول اللہؐ او پنہاں و تو پیدائے من (ص ۲۲۱)

زور بیان کے لیے 'زبور عجم' کی غزلیات فرصت میں پڑھنے کا مطالبہ کرتی ہیں :

اے کہ ز من فزودۂ گرمیِ آہ و نالہ را
زندہ کن از صدائے من خاکِ ہزار سالہ را (ص ۹)

صفحہ ۱۳۲ کی غزل :

ما از خدائے گمشدہ ایم او بہ جستجوست
چوں ما نیازمندِ گرفتارِ آرزوست

جذب و مستی ، حکمت و فلسفہ ، تصوف و معرفت سے لبریز ہے اور اس میں اقبال کا فن نغمے کے پیرائے میں دیکھیے کیا ظاہر کرتا ہے :

گاہے بہ برگ لالہ نویسد پیام خویش
گاہے درون سینۂ مرغاں بہ ہا و ہوست
در نرگس آرمید کہ بیند جمال ما
چنداں کرشمہ داں کہ نگاہش بگفتگوست

آہِ سحرگہے کہ زند در فراق ما
بیرون و اندرون زبر و زیر و چار سوست

'جاوید نامہ' میں زور کلام ملاحظہ ہو :

آیہ' تسخیر اندر شان کیست ؟
این سپہرِ نیلگون حیران کیست ؟
رازدان علّم الاسما کہ بود ؟
مست آن ساقی و آن صہبا کہ بود ؟
بر گزیدی از ہمہ عالم کرا ؟
کردی از راز درون محرم کرا ؟

'طاسین محمد' میں 'نوحہ' روح ابوجہل در حرم کعبہ' اسلوب بیان کا ایک ایسا نمونہ ہے جس سے اردو و فارسی کا ادب اس سے پہلے قطعاً نا آشنا تھا ۔ فلکِ عطارد پر رومی کی قیادت میں علامہ نماز ادا کرتے ہیں ۔ منظر کشی کا زور اور اثر دیکھیے :

قرأت آن پیر مردے سخت کوش
سورۂ 'والنجم' و آن دشت خموش

قرأتے کز وے خلیل آید بوجد
روح پاک جبرئیل آید بوجد

دل ازو در سینہ گردد ناصبور
شور ''الا اللہ'' خیزد از قبور

اضطراب شعلہ بخشد دود را
سوز و مستی مے دہد داؤد را

آشکارا ہر غیاب از قرأتش
بےحجاب ام الکتاب از قرأتش

(ص ٦٥)

فلکِ زہرہ پر سوڈانی عرب سے خطاب کرتا ہے ۔ خطابت کا زور ، بیان کی خوبی اور فن کی پختہ کاری نے بانگ رحیل کی صورت اختیار کر لی ہے :

اے فواد ! اے فیصل ! اے ابن سعود !
تا کجا بر خویش پیچیدن چو دود

خاکِ بطحا ! خالدے دیگر بزاے
نغمۂ توحید را دیگر سراے
اے نخیلِ دشت تو بالندہ تر
بر نخیزد از تو فاروقے دگر

تیسرے شعر کا دوسرا مصرع پیغامِ 'برخیز' لاتا ہے ۔

اقبال کے اسلوب کا ایک اور نادر نمونہ 'مریخ' کی نبیہ کی تقریر ہے جس میں درپردہ علامہ نے آزادیِ نسواں سے متعلق اپنے خیالات بیان کر دیے ہیں ۔ حلاج کی زبانی عبدہ کے اسرار جس خوبی سے واضح کیے گئے ہیں ، وہ اقبال کے فن کا کمال اور ان کی دقیقہ رس طبیعت کی نکتہ شناسی کو سراہنے کے لیے کافی ہے ۔

'نالۂ ابلیس' اسلوبِ بیان کی ایک اور عمدہ مثال ہے ۔ اقبال نے اپنے تمام افکار و رموز کا خلاصہ ابلیس کی شکایت کی صورت میں زیادہ مؤثر کر کے بیان کر دیا ہے :

بندۂ صاحب نظر باید مرا
یک حریف پختہ تر باید مرا
لعبت آب و گل از من باز گیر
مے نیاید کودکی از مرد پیر

ابلیس ، آدم کی ناپختہ کاری کی شکایت کرتا ہے اور اقبال اس اشارے سے آدم کو اپنی ہستی کا احساس دلانا چاہتا ہے ۔ دیکھیے ذیل کے ایک شعر میں کتنا اثر ہے :

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

'جاوید نامہ' میں فن کی خوبیوں کے متلاشی سلطان شہید ٹیپو کا پیغام رود کاویری کے نام اور اقبال کی وہ غزل جو انھوں نے حورانِ بہشت کی فرمائش پر کہی ہے ، ملاحظہ کریں ۔

'بال جبریل' کی بے شمار غزلیں فن کا نادر نمونہ ہیں اور 'مسجد قرطبہ' ، 'ساقی نامہ' اور 'ذوق و شوق' کا جواب اردو شاعری میں نہیں ہے ۔ اقبال نے اپنے فن کی تمام رعنائیاں ان منظومات میں بے نقاب کر دی ہیں اور اپنے نغمے کی دل آویزی

سے سحر خیزی پیدا کرنے کی کامیاب کوشش کی ہے ۔

اقبال کے فن میں ان کا خونِ جگر یا دردِ دل جس قدر شامل ہے ، اس کی ایک جھلک 'ارمغانِ حجاز' کی صورت میں مشاہدہ کی جا سکتی ہے ؛ یہاں شوخیِ گفتار کے نمونے بھی میسر آتے ہیں 'جو شکوہ' سے کسی طرح کم نہیں اور یہ تمام شوخی فکر کی رعنائی اور نیاز کی ناز کیشی کا نتیجہ ہے :

مرا گوئی کہ از شیطاں حذر کن
بگو با من کہ او پروردۂ کیست ؟ (ص ۵)

تو باش ایں جا و با خاصاں بیآمیز
کہ من دارم ہوائے منزل دوست (ص ۲۳)

ان کی دلی کیفیات ان کے آئینۂ فن میں دیکھیے ۔ کتنی دل آویز تشبیہ تلاش کی گئی ہے :

باایں پیری رہ یثرب گرفتم
نوا خواں از سرور عاشقانہ
چو آں مرغے کہ در صحرا سر شام
کشاید پر بفکر آشیانہ

مکن رسوا حضور خواجہ ما را
حسابِ من ز چشم او نہاں گیر

دیکھیے وہ ایک مظہرِ حیات کو اپنی شخصیت کے رنگ میں رنگیں کر کے کس مقام پر پہنچاتے ہیں :

سحر با ناقہ گفتم نرم تر رو
کہ راکب خستہ و بیمار و پیر است

قدم مستانہ زد چنداں کہ گوئی
بپائش ریگِ ایں صحرا حریر است

مہار اے سارباں ! او را نشاید
کہ جان او چو جان من بصیر است

من از موج خرامش مے شناسم
چو من اندر طلسمِ دل اسیر است

(ص ۲۹)

تخیل کا کمال دیکھیے :

جہانِ چار سو اندر برِ من
ہوائے لا مکاں اندر سرِ من
چو بگذشتم ازیں بام بلندے
چو گرد افتاد پرواز از پرِ من

ان کا عشق اور استغنا ملاحظہ ہو :

بکوے تو گداز یک نوا بس مرا ایں ابتدا ایں انتہا بس
خرابِ جرأتِ آں رندِ پاکم خدا را گفت ما را مصطفیٰؐ بس

یہی وہ مقام ہے جہاں سے ان کے نغمے نے 'آتش ناکی' کے خزانے لوٹے ہیں اور ان کا فن مؤثر ہؤا ہے ۔

حالت کے بدلنے سے انسانی مزاج میں بھی تبدیلی رونما ہوتی ہے ۔ سرور اور افادے کا وقت اور ضرورت کے مطابق امتزاج ہی کسی فن کو عظمت بخشتا ہے ، لیکن یہ امتزاج بڑا دشوار اور محنت طلب ہے ۔ فن کار بڑی دقت محسوس کرتا ہے اور وہ کوئی فیصلہ نہیں کر سکتا کہ فن کی نزاکت کو بڑھائے یا افادے کو وسعت دے ۔ اور اگر وہ اس دشوار گھاٹی سے گزر جائے تو اس کا فن بقاے دوام حاصل کرسکتا ہے ۔ جب حالات بدلتے ہیں تو ایسے فن کی چند خوبیاں یقیناً اس تبدیلی سے متاثر ہو کر مدھم یا ماند پڑ جاتی ہیں ، لیکن اس فن کے کئی دوسرے پہلو زیادہ اجاگر ہونے لگتے ہیں ۔ تمام کلاسیکی ادب میں اس تبدیلی کے لیے گنجائش ہوتی ہے ، اس لیے ان فنکاروں کی ہر زمانے میں نئی اور جدید توجیہ و تشریح کی جاتی ہے اور وہ ایک پہلو سے مدھم ہو کر دوسرے پہلو سے اجاگر ہو جاتے ہیں ۔ یہی ان کے لازوال حسن کی دوام آشنائی ہے اور یہ امتزاج فن کار کے اُس خلوص اور عشق کا نتیجہ ہوتا ہے جو اس کی شخصیت میں جاری و ساری رہتا ہے ۔ انسانی شخصیت جس فن میں محور کار ہو یعنی جس فن کی انسانی شخصیت نے آبیاری کی ہو ، اسے دوام ملتا ہے ۔ انسانی فطرت جیسی ابتداے آفرینش میں تھی ، ویسی ہی اب بھی ہے اور ہمیشہ رہے گی ۔ پہلا آدم عشق آشنا تھا اور آج کوئی ابن آدم عشق سے مکمل طور پر بے بہرہ نہیں ہے ۔ عہد عتیق کے انسانوں میں غم و غصہ ، حسرت و شادمانی کے جو جذبات تھے آج بھی ہر انسان ان جذبات کا مالک ہے ۔ رام چندر جی نے بچپن میں چاند کو اپنی گود میں لینا چاہا اور آج

بھی ہر بچہ اس خواہش کا ضرور اظہار کرتا ہے۔ غرضیکہ انسانی جذبات کی گہرائی تک جس فن کی رسائی ہو جائے ، وہ لازوال ہو جاتا ہے۔ ان جذبات کی شدت عشق کی بدولت ہوتی ہے اور صاحبِ عشق اپنی شخصیت سے ہی اپنے فن کو دوام بخشتا ہے ، ورنہ فطرت اس کی شخصیت کو دبانے کی کوشش کرتی ہے ، وہ اپنے حسن کے سنہری جال میں اسے پھنسا کر اپنی تصویر اتارنے پر اکساتی ہے اور اپنے ہر خد و خال کی بعینہ عکاسی کا مطالبہ کرتی ہے۔ صرف وہی فن کار اس سودے پر راضی نہیں ہوتا جسے اپنی خودی کی حفاظت کرنی ہوتی ہے ، جسے وہ خدا کے جلوے کے سودے میں بھی نہیں دینا چاہتا :

اگر نظارہ از خود رفتگی آرد حجاب اولیٰ
نگیرد با من ایں سودا بہا از بس گراں خواہی

وہ فطرت کے حسین مناظر کی تصویر اپنی مرضی کے مطابق اتارتا ہے۔ اپنی طبیعت کا رنگ دے کر یہ تصویر فطرت کے حسن کو بھی بڑھا دیتی ہے اور فنکار کی شخصیت کو بھی واضح کر دیتی ہے۔ اب فن کار خالق کے مقام پر فائز ہوتا ہے۔ یہی فن اس کی کائنات ہے جو احسن الخالقین کی تخلیق کے ہم پایہ تو نہیں ہو سکتی ، تاہم بعض صورتوں میں یہ 'نقش ثانی' بڑا دل آویز اور سحر انگیز ہوتا ہے۔ اور اس طرح فن کار خدا کے تخلیقی عمل میں ممد و معاون ہو جاتا ہے۔ اقبال نے اس نکتے کو :

تو شب آفریدی ، چراغ آفریدم

کے پیرائے میں ظاہر کیا ہے۔ لیکن بعض کم بین حضرات نے اسے ایزد انبازی قرار دیا ہے حالانکہ اس میں محض انسانی قوت تخلیق کا اظہار ہے اور فن کی عظمت کا اعلان و اقرار۔

اقبال کا فن لازوال ہے۔ ان کی شخصیت ، ان کے عشق اور خون جگر کی بدولت انھوں نے فطرت کے حسن کو بڑھایا ہے :

مرا زیں شاعری خود عار ناید ۔۔۔ کہ در صد قرن یک عطار ناید

(اکتوبر ۱۹۵۸ء)

ڈاکٹر سید عبداللہ

اقبال شعرائے فارسی کی صف میں

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

اقبال فارسی میں ایک اہم ادبی روایت کے وارث ہونے کے علاوہ ایک خاص طرز و اسلوب کے مالک بھی ہیں ۔ ادب میں ان کا بڑا کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے جدید تصورات کو فارسی شاعری کے پرانے اور مقبول عام پیرایہ ہائے اظہار میں ڈھال کر ایک عظیم الشان ادبی روایت کے تسلسل کا سامان بہم پہنچایا ۔ یہ صحیح ہے کہ ان کی زبان[1] جدید روزمرہ کے نقطۂ نظر سے بے عیب

۱- میں نے اس مقالے میں اقبال کی زبان سے بحث نہیں کی ۔ اس کے لیے میں نے ایک اور مقالہ لکھا ہے جس کا عنوان ہے ''اقبال کی فارسی ۔'' جناب آقای مجتبیٰ مینوی نے اپنی کتاب ''اقبال لاہوری'' میں اقبال کی زبان پر چند اعتراضات کا ذکر کیا ہے ۔ ان سب کا خلاصہ یہ ہے کہ اقبال کی زبان جدید روزمرہ کے مطابق نہیں اور بعض اوقات فارسی کے محاورۂ فصیح کے بھی خلاف ہوتی ہے ۔ ایک اعتراض یہ بھی ہے کہ وہ ایسی نئی تراکیب گھڑتے ہیں جن کا زبان کے ذخیرے میں پہلے سے وجود نہیں ۔ ان سب باتوں کا آقای مینوی

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

نہیں مگر اس میں کچھ شبہ نہیں کہ اُن کی زبان ذی علم ایرانیوں کے لیے نامانوس بھی نہیں ، کیونکہ ان کے محاورے پر فارسی کے قدیم بڑے شعرا کا گہرا اثر ہے اور ان کا لہجہ انھی کے رنگ خاص سے نقش پذیر اور رنگین ہے ۔ پس جو لوگ اس قدیم زبان سے نامانوس نہیں ان کے لیے اقبال کی زبان قطعاً نامانوس[1] نہیں ہو سکتی ۔ درحقیقت ان کے اسالیب مجموعاً کلاسیکی شاعری کے اسالیب ہیں جن میں

(بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ)

نے خود بھی جواب دیا ہے اور آقای بہار کے حوالے سے بھی اعتراضات کی تردید کی ہے ۔ (اس کے علاوہ ملاحظہ ہو ممتاز حسن صاحب کا مضمون مطبوعہ ماہ نو ۔ اپریل ۱۹۵۱ع ، ص ۶۱) ۔

۱۔ ہمارے خیال میں اقبال کی زبان میں عام ایرانیوں کے لیے کچھ نا مانوس عناصر مندرجہ ذیل تین اسباب سے پیدا ہو گئے ہیں :

(۱) اقبال زبان دان ہیں ، اہل زبان نہیں ۔ انھوں نے مطالعہ و اکتساب سے زبان سیکھی ہے ، وہ خود زیادہ تر تورانی ہندی لہجۂ فارسی سے مانوس ہیں ۔

(۲) انھوں نے نئے تصورات کے لیے نئی تراکیب وضع کیں (مگر اس پر کچھ زیادہ اعتراض نہیں ہو سکتا) ۔

(۳) حروف اور سابقوں اور لاحقوں کے استعمال میں عدم احتیاط ؛ یائے تنکیر کے استعمال کی کثرت اور بعض اوقات بے احتیاطی (اس معاملے میں وہ ہندوستان کے فارسی دانوں سے متأثر ہوئے) ۔

(۴) بعض خاص افعال مثلاً زدن ، گسستن وغیرہ سے بے جا دل چسپی اور بعض ثقیل الفاظ کی طرف رغبت ۔

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

ہندیم از پارسی بیگانہ ام   ماہ نو باشم تہی پیمانہ ام
حسنِ اندازِ بیان از من مجو   خوانسار و اصفہان از من مجو

(اسرارِ خودی)

فارسی کے تمام بڑے شعرا کے پیرایہ ہائے بیان کا کچھ نہ کچھ رنگ موجود ہے۔ خصوصاً رومی اور ان کے بعد حافظ اور پھر تازہ گویانِ ہند کے نقوش ان کی شاعری میں سب سے زیادہ نظر آتے ہیں۔

فارسی کے شعری اسلوب کی تاریخ میں اقبال کا امتیازِ خاص یہ ہے کہ انہوں نے فارسی شاعری کی از سر نو تطہیر کی۔ اس سے میری مراد یہ ہے کہ جس طرح ان سے کئی صدیاں پہلے صوفی اور عارف شاعروں نے فارسی شاعری کے عریاں طور پر رندانہ اور لا ابالیانہ رجحان اور اس کے مخرب اخلاق اثرات کو روکنے کے لیے خمریہ اور عاشقانہ الفاظ کے معنی بدل دیے تھے اور الفاظ کی مجازی دلالتوں کو حقیقت کے سانچوں میں ڈھال دیا تھا، اسی طرح جدید دور میں اقبال نے ادبی زبان کے ہر دل عزیز رندانہ اور خمریہ اشارات کا مرجع بدل ڈالا اور عشق کے تصور میں وسعت پیدا کرتے ہوئے نیکی، پاک نظری اور روحانی پاکیزگی کو پھر سے اہمیت دی۔ چنانچہ ان کی شاعری میں شوق اور عشق جیسے الفاظ مجاز اور ہوس کی منزلوں سے بلند تر سطح کے معانی اور تصورات کے ترجمان ہیں۔ ان کے یہاں لفظ 'عشق' طلب اور سعی کی جملہ مادی، اخلاق اور روحانی صورتوں پر حاوی ہے جس میں یہ جذبہ انفرادی دائرے تک ہی محدود نہیں بلکہ تمام اجتماعی مقاصد پر محیط ہے۔ ادب اور شاعری کی یہ تطہیر فارسی زبان اور ادب کی تہذیبی تاریخ میں بڑی اہمیت رکھتی ہے۔

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

کا یہ بھی امتیاز ہے کہ انھوں نے علم و حکمت اور شاعری کے درمیان رابطہ قائم کرتے ہوئے اُس فصل اور تفریق کو دور کر دیا جو بعض لوگوں کے نزدیک شاعری اور علم میں لابدی اور ناگزیر خیال کی جاتی ہے ۔ اُنھوں نے اس خیال کی عملی تردید کی کہ جس طرح دو تلواریں ایک نیام میں جمع نہیں ہو سکتیں اسی طرح شاعری اور علم ایک جگہ جمع نہیں ہو سکتے ۔ یہ تو مسلّم ہے کہ اقبال کا کلام حکیمانہ اور عارفانہ مباحث سے معمور ہے مگر ان مباحث کو انھوں نے جس بدیع الاسلوبی اور ہنروری سے عاشقانہ اور جذباتی الفاظ اور اسالیب میں جذب کیا ہے ، وہ ان کی اعلیٰ صلاحیتوں کا ناقابل تردید ثبوت ہے ۔

اس کے علاوہ اقبال نے شاعری کو ایک نئی زبان دی ؛ انھوں نے بیسیوں الفاظ کو نئی زندگی بخشی ، پرانی تلمیحات کے مفہوم میں توسیع کی ، پرانے استعارات کے رخ اور روپ بدل ڈالے ۔ انھوں نے فارسی شاعری کے وسیع ذخیرۂ الفاظ میں سے صدہا ایسے جذباتی پیرائے انتخاب کیے جو سوچ اور احساس کے نئے پیمانوں میں سما سکنے کی استعداد رکھتے تھے ۔ ان کے یہ منتخب الفاظ ایسے تھے جو ہمارے عصری احساسات کی تسکین کی کامل اہلیت رکھتے تھے اور بقدر ضرورت ہماری حیات فکری کے ترجمان بھی ہو سکتے تھے ۔ اقبال کی شاعری کا غزنوی اور تورانی ؛ ان کا سمرقند اور ان کا تبریز ، ان کے تورانیان شہر آشوب اور ان کا آشوب ہلاکو اور اس قسم کے دوسرے الفاظ اور جملے ہمارے بعض عصری احساسات کے مؤثر نمائندے ہیں ، ان کے آئینے میں اُنھوں نے جہانِ نو کے انقلاب انگیز تصورات کی بڑی شوخ تصویریں دکھائی ہیں ۔

یہاں اشارتاً یہ تذکرہ بھی بے محل نہ ہوگا کہ اقبال فارسی شاعری کے متعارف شعری دبستانوں میں سے کسی ایک دبستان کے پابند معلوم نہیں ہوتے بلکہ وہ اس معاملے میں انتخاب کے قائل نظر آتے ہیں ۔ مثلاً ہم دیکھتے ہیں کہ خراسانی یا ترکستانی دبستان شعر سے بہت دور ہونے کے باوجود بعض بعض موقعوں پر وہ اس دبستان کے بعض پیرایہ ہاے بیان کی پیروی بھی کرتے ہیں[1] ۔

۱- خصوصاً اس معاملے میں کہ فارسی شاعری کا خراسانی دبستان طرز بیان کے مقابلے میں سچے تجربے کو اہمیت دیتا ہے ۔ وہ "عراقیین" کی طرح الفاظ و

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

البتہ عراق دبستان کا رنگ ان کے اسالیب میں نسبتاً زیادہ نمایاں نظر آتا ہے۔ مگر اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ زبان و بیان کے معاملے میں وہ حافظ اور عہد مغلیہ کے فارسی شاعروں سے اتنے زیادہ فیض یاب اور متاثر ہوئے ہیں کہ ہم بنیادی طور پر انھیں اُس عراق ہندی روایت کا شاعر کہنے اور سمجھنے پر مجبور ہو جاتے ہیں جو حافظ سے شروع ہو کر بابا فغانی اور ان کے متبعین تازہ گویانِ ہند کے ذریعے بیدل اور غالب تک پہنچتی ہے۔ یہاں یہ کہنا بھی بے جا نہ ہوگا کہ اقبال کی طرح غالب بھی اس عظیم وراثت کے محافظ تھے۔ دونوں نے اس وراثت کو نہ صرف محفوظ رکھا بلکہ اس کے قیمتی حصے کو اپنی اعلیٰ انتخابی اور تنقیدی نظر اور قابلیت سے گم نامی اور نافہمی کے تہ خانوں سے نکالا اور ادب کے بازار میں تخلیق کی گراں مایہ متاع کے طور پر پیش کرتے ہوئے اس کی صحیح قدر و قیمت کا احساس دلایا۔

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

ایک مصنف نے لکھا ہے:

The author states and prescribes, he does not suggest and

(بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ)

تراکیب کی نعومت اور نازکی کا دل دادہ نہیں۔ ان شاعروں کے ہاں صوتی لحاظ سے ثقیل اور ''گراں'' الفاظ عام تھے اور چونکہ وہ اظہار کو بنیادی اہمیت دیتے تھے اس لیے سبک اور لطیف الفاظ کی بطور خاص جستجو نہیں کرتے تھے۔ اقبال کی شاعری میں بھی ثقیل اور ''گراں'' الفاظ کی بھرمار ہے، اور وہ پُر ہیبت اور بارعب الفاظ کے مشتاق معلوم ہوتے ہیں۔ [فارسی شاعری کے مختلف دبستانوں کے لیے ملاحظہ ہو علی اکبر شہابی کی کتاب ''روابطِ ادبی'' اور آقاے بہار کی کتاب ''سبک شناسی'' اور خان آرزو کی کتاب ''مثمر'']۔

convince. Instead of using a simile, he says, "Beauty is . . . .," and instead of making judgment emotionally felt, he says, "Art must be. . . .[1]"

عام فلسفیانہ شاعری بھی اسی نہج پر چلتی ہے ؛ ایک فلسفی شاعر حقائق کو بلا کم و کاست بیان کرنے پر توجہ مرکوز رکھتا ہے ۔ اس کے بیان میں تخیل کا عنصر کم اور تعقل کی اپیل زیادہ سے زیادہ ہوتی ہے ۔ البتہ وہ فلسفی جو بڑے شاعر بھی ہوتے ہیں ، اپنے افکار (thought) کو احساسات کی صورت میں پیش کرتے ہیں ۔ اسی وجہ سے ہربرٹ ریڈ نے کہا ہے : ''فلسفیانہ شاعری محسوس کیے ہوئے افکار (felt thought) سے عبارت ہوتی ہے[2] ۔ بڑے فلسفی شاعروں کے کلام میں کوئی نہ کوئی ''فکری نظریہ'' ضرور ہوتا ہے ۔ مگر یہ نظریہ شخصی طور پر ''محسوس کیا ہوا'' اور ''جذباتی پیرائے میں بیان کیا ہوا'' ہوتا ہے ۔ اس کے بغیر فلسفیانہ فکر شاعری کے قالب میں خوش اسلوبی سے سما ہی نہیں سکتا اور نظم کا لباس پہن لینے کے باوجود شعر کی قبا اس پر تنگ رہتی ہے ۔

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

۱- Raymond Tschumic, *Thought in 20th Century English Poetry*, pp. 16, 17.

۲- ٹی ۔ ایس ۔ ایلیٹ کے نزدیک فلسفیانہ شاعری کی تعریف یہ ہے :
"A recreation of thought into feeling." (*Selected Essays*, p. 286).

اقبال نے اپنے افکار و تصورات کے اظہار کے لیے اُن سب اسالیب سے فائدہ اٹھایا جو ان کے ''محسوس کیے افکار'' کا بوجھ برداشت کرنے کی صلاحیت رکھتے تھے ۔ ''صوفیانہ علامتیت'' کے علاوہ انھوں نے وہ اشتیاق انگیز جذباتی (اور بعض اوقات ہیجانی) پیرائے بھی اپنا لیے ہیں جن میں یہ استعداد موجود تھی کہ ایک طرف ان میں ''فکر'' اپنی پوری معنویت کے ساتھ سما جائے اور دوسری طرف ان کے افکار کی زبان جذبے کی زبان بن جائے ، اور نہ صرف جذبے کی زبان بن جائے بلکہ اعلیٰ غنائی شاعری کا انداز اختیار کرتے ہوئے شدید شخصی جذبہ بن کر ظاہر ہو ۔ اس غرض کے لیے انھوں نے اول تو فارسی کے صوفی شاعروں کے اشتیاق اور مفکر شاعروں کے علامتی پیرایہ ہائے اظہار سے فائدہ اٹھایا ۔ پھر فارسی کی عاشقانہ شاعری (خصوصاً عہد مغلیہ کی پر زور شعری روایتوں) کو اپنے سامنے رکھا اور ان کی مدد سے ایک ایسا ''اسلوب بیان'' پیدا کیا جس کے ذریعے وہ اپنے عظیم افکار کو بڑی کامیابی کے ساتھ دنیا کے سامنے پیش کر سکے ۔

پرانی فارسی شاعری میں بیان حقائق کی طرف بہت کم توجہ کی گئی ہے ۔ صوفی شاعروں کے کلام میں بلا شبہ عارفانہ اور اخلاقی حقائق موجود ہیں مگر عقلی اور حکیمانہ حقائق کا بیان کم ہے ۔ البتہ بیدل اس کلیے سے مستثنیٰ ہیں کیونکہ ان کے ہاں معارف کا غلبہ ہے ۔ اقبال کے اسالیب پر (رومی کے علاوہ) بیدل کے خاص اسالیب کا بڑا اثر ہے ۔ پُر خروش بحور اور ان کے علاوہ ''صوفیانہ علامتیت'' کے اعتبار سے بھی ہمیں اقبال کے کلام میں بیدل کی ایک جھلک نظر آتی ہے اور انھوں نے اس اثر کا واضح اعتراف بھی کیا ہے ۔ چنانچہ فارسی میں بیدل کے اشعار کی تضمینیں کی ہیں اور اردو میں ایک مستقل نظم ان کے متعلق لکھی ہے جو 'ضرب کلیم' میں موجود ہے[1] ۔

۱۔ اس کا عنوان ''بیدل'' ہے اور پہلا شعر یہ ہے :

ہے حقیقت یا مری چشم غلط بیں کا فساد
یہ زمیں ، یہ دشت ، یہ کہسار ، یہ چرخ کبود

اسی نظم میں بیدل کے اس شعر کی تضمین ہے :

دل اگر می داشت وسعت بے نشاں بود ایں چمن
رنگ مے بیروں نشست از بسکہ مینا تنگ بود

ان سب شواہد سے یہ اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ اقبال نے کلام بیدل کا وسیع مطالعہ کیا ہے اور لازماً اس ذریعے سے ان کے افکار یا کم از کم ان کے اسالیب ان کی شاعری میں منعکس ہوگئے ہیں ۔ بیدل عہد مغلیہ کے شعرا میں اپنی ''حکمت پسندی'' کے لیے شہرت رکھتے تھے اور وہ فلسفیانہ مذاق کے آدمی تھے مگر ان کا فلسفہ ''عارفانہ فلسفہ'' اور ان کی حکمت صوفیانہ حکمت ہے ۔ وہ اصولاً فلسفی نہ تھے صوفی تھے ۔ چنانچہ انھوں نے صوفیانہ عقائد ہی کو فلسفیانہ انداز میں پیش کرنے کی کوشش کی ہے ۔ جہاں تک میں نے غور کیا ہے ، اقبال کو ان کے فلسفے سے کچھ زیادہ لگاؤ نہیں ، البتہ ان کے بعض ذہنی رجحانات اور طریقہ ہائے اظہار میں انھوں نے دل چسپی ضرور لی ہے ۔ بیدل کے برعکس اقبال اصولاً فلسفی بھی ہیں (اگرچہ انھوں نے فلسفیانہ افکار کو صوفیانہ اور عارفانہ اصطلاحوں میں پیش کیا ہے) ۔ اس لحاظ سے دونوں کا موقف الگ الگ ہے ، مگر یہ درست ہے کہ بعض بنیادی اختلافات کے باوجود دونوں کے راستے کہیں کہیں آپس میں مل بھی جاتے ہیں ۔ بیدل نے تصوف کے اسرار حکمت کی زبان میں منکشف کیے اور اقبال نے تصوف کی زبان میں حکمت کی شرح کی ہے ۔ ان مراحل میں دونوں کبھی کبھی شریک حال ہو جاتے ہیں ۔ اب ان دونوں شاعروں کو جہاں ہم سفر ہونے کے موقعے ملے ہیں ان میں امر مشترک یہ ہے کہ ان دونوں کے انداز بیان میں اثباتیت کے بہت سے پہلو پائے جاتے ہیں ۔ اگرچہ یہ غلط نہیں کہ بیدل کے نقطۂ نظر میں جس قسم کی اثباتیت ہے اس کی نوعیت مادی نہیں ، روحانی اور عارفانہ ہی ہے ۔ اس کے برعکس اقبال کے کلام میں اس اثباتیت کی اساس صرف روحانی نہیں ، وہ 'اثبات خود' کے بہت بڑے ترجمان اور شارح ہیں اور ان کے اس تصور کا مفہوم اخلاقی اور روحانی ہونے کے علاوہ جسمانی اور حیاتیاتی بھی ہے ۔ تاہم یہ کہنا بے جا نہیں کہ بیدل کی عاشقانہ ترنگ اور مجذوبانہ لے میں بھی کچھ ایسا جوش پایا جاتا ہے کہ ہم ان کی آواز کو فقرا کی بے خودی یا ''نفیِ خودی'' کی آواز نہیں کہہ سکتے ۔ مثلاً ان کی بے خودی کی آواز میں بھی خودی کے انداز پائے جاتے ہیں :

اعتبار ما بخود واماندگاں آشفتگی است
خاک اگر آئینہ می‌گردد غبارش جوہر است

ان کے کلام میں تڑپ اور تب و تاب اور اضطراب آرزو کی بڑی آمیزش ہے ،

جس کا سرچشمہ جوش زندگی اور استیلائے شوق حیات کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے ؟ اسی طرح بیدل (عارفانہ اور روحانی رنگ میں ہی سہی) "فوقیت انسانی" اور انسان کی روشن تقدیر کے بھی قائل ہیں ۔ اقبال کے ہاں بھی یہ تصور بنیادی حیثیت رکھتا ہے ۔ ان سب باتوں کے علاوہ یہ بھی ہے کہ بیدل کا لہجہ پُر خروش،[1] لفظوں کی رفتار تند و تیز اور طرز بیان[2] ہیبت انگیز ہے ۔ اور شاید

۱۔ مثلاً بیدل کی ان غزلیات کی پُرجوش لے اور تند و تیز موسیقی کو پیش نظر رکھیے جن کے پہلے شعر یہ ہیں :

ستم است اگر ہوست کشد کہ بسیر سرو و سمن درآ
تو ز غنچہ کم نہ دمیدۂ در دل کشا بچمن درآ
ہمہ عمر با تو قدح زدیم و نرفت رنج خمار ما
چہ قیامتی کہ نمی رسی ز کنار ما بہ کنار ما

نشد دریں درس گاہ عبرت بفہم چندیں رسالہ پیدا
جنون سودائی کہ کردم امشب ز سیر اوراق لالہ پیدا

نبود ہستی بے اثر چہ نقاب شق کنم از حیا
تو مگر بمن نظرے کنی کہ دمے عرق کنم از حیا
بحصول مقصد عافیت نہ دلیل جو نہ عصا طلب
تو ز اشک آن ہمہ پس نہ قدمے ز آبلہ پا طلب

من آن غبارم کہ حکم نقشم بہ ہیچ عنوان در نگیرد
اگر سراپا سحر بر آیم شکست رنگم اثر نگیرد

۲۔ اس موقع پر بیدل کے طرز بیان کے متعلق زیادہ تفصیل کی گنجائش نہیں مگر یہ واضح ہے کہ بیدل کے معانی سے زیادہ ان کا طرز بیان اس حقیقت کو ثابت کرتا ہے کہ ان کی طبیعت خارا تراشی ، دشوار پسندی (بلکہ دشخوار پسندی) اور سخت کوشی کی دل دادہ ہے ۔ ان کے بیان کی تعمیر میں دقیق الفاظ و تراکیب کے علاوہ یہ بات بطور خاص نظر آتی ہے کہ وہ نئی ترکیبیں وضع کرتے ہیں اور ان ترکیبوں میں نامانوسیت اور ثقالت کا عنصر نمایاں ہے ۔

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

یہی آخری چیز ایسی ہے جس سے اقبال ان سے بہت زیادہ اثر پذیر ہوئے ہیں۔

بیان بیدل کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ اس میں حقائق کا بیان پیچیدہ اور الجھا ہوا ہوتا ہے۔ انھوں نے جن مسائل یا افکار کو پیش کرنا چاہا ہے ان کو آسان اور قابل فہم بنانے کی کوشش نہیں کی بلکہ ان کو اور بھی دشوار اور ناقابل فہم بنا دیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے کلام میں استعاروں کی بنیاد جن مشابہتوں پر رکھی گئی ہے، ان کو مشابہت تو نہیں سمجھا جا سکتا، محض مقاربت بلکہ مقاربت ''بادنٰی ملابست'' ہی قرار دیا جا سکتا ہے۔ ان کے تخیل کی دنیا میں بے جان اشیا بھی جان‌دار ہیں اور صرف یہ ہی نہیں بلکہ ان کے ہاں بے جان اشیا کی مختلف حالتیں اور عام مجرد صفات اور عقلی کیفیات کو بھی جان دار بلکہ ذی عقل قرار دے دیا گیا ہے اور ان سے وہ اعمال و افعال منسوب کر دیے گئے ہیں جو صرف انسانوں سے مخصوص ہیں۔ بیدل (دقت پسندوں کی عادت کے مطابق) مختلف اشیا میں ایسی خیالی مماثلتیں فرض کر لیتے ہیں جو حقیقت میں موجود نہیں ہوتیں۔ پھر مضمون کی بنیاد انھی فرضی مماثلتوں پر رکھ کر اور ان کی لفظی اور معنوی رعایتوں کو ابھار کر وہ اپنے شعر کو عموماً معما اور چیستاں بنا دیتے ہیں۔

بیدل کے اس پیچیدہ اور معمّائی طرز بیان کے برعکس اقبال کے کلام میں افکار و حقائق کا بیان زیادہ واضح، صاف اور مؤثر ہے۔ اقبال بیدل کی طرح ''محض بلند خیالی'' کی طرف متوجہ نہیں، ان کے افکار کی جذباتی سطح خاصی روشن ہے۔ ان کے اشعار کی احساساتی نبض خاصی تیز ہوتی ہے۔ اس کے سبب ان کے حکیمانہ شعر بھی پر اثر اور پرسوز ہو جاتے ہیں۔ اعلیٰ فلسفیانہ شاعری فلسفہ و حکمت سے شعر کے درجے تک اس وقت پہنچتی ہے جب شاعر کے ''افکار''

(بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ)

ان کا مذاق سہل، سبک، عام فہم اور صاف زبان کو گوارا نہیں کرتا۔ وہ کسی عظیم الشان، پُر ہیبت، غیر معمولی اور مرعوب کن تخلیق کی تلاش میں رہتے ہیں۔ اسلوب میں ان کا یہی امتیاز خاص ہے۔

جذبات بن کر اور خون دل میں ڈوب کر نمودار ہوئے ہوں :

بے خون دل ہے چشم میں موج نگہ غبار
یہ مے کدہ خراب ہے مے کے سراغ کا (غالب)

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

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

(پیام مشرق ، ص ۱۲۲)

بیدل کے افکار بہت سی حالتوں میں شعر کا درجہ حاصل نہیں کر سکتے ۔ ان کے افکار بلند اور دقیق ضرور ہوتے ہیں مگر وہ احساسات کی صف میں داخل نہیں ہوتے ، اگرچہ شاعر ان کو عموماً خیال و تخیل کے لباس میں پیش کرنے کی کوشش کرتا ہے ۔ اول تو ان کے افکار میں فکر اور اخلاق تلقین کا عنصر خاصا ہے ، پھر انہوں نے عموماً فلسفیانہ انداز بیان اختیار کیا ہے اور اسلوب ایسا رکھا ہے کہ اس سے ہمارے جذبات کی تحریک نہیں ہوتی ۔

اقبال (حکیم ہونے کے باوجود) بلند پایہ شاعر بھی ہیں ۔ میں جانتا ہوں کہ بعض لوگ انہیں شاعر کہنا پسند نہیں کرتے ، میں یہ بھی جانتا ہوں کہ وہ خود بھی محض شاعر کہلانا پسند نہ کرتے تھے (ع : امروز نہ شاعرم ، حکیمم) مگر میرا خیال یہ ہے کہ وہ عظیم فلسفی اور عالم ہونے کے باوجود عظیم شاعر بھی تھے ۔ ان کو اعلیٰ شاعر ماننے سے ان کی حکمت کو کوئی نقصان نہیں پہنچتا کیونکہ ان کی شاعری ان کی حکمت کی ترجمان ہی نہیں ، نگہبان اور پاسبان بھی ہے ۔ اور حق یہ ہے کہ ان کے دارالحکمت کی بہار بھی اسی آب و رنگ کے سبب سے ہے جو انہیں بازار شاعری سے حاصل ہوا ۔ میں ان احباب سے متفق نہیں ہوں جو اقبال کو ''شاعر'' ماننے کے باوجود انہیں شاعر کہنا پسند نہیں کرتے کیونکہ شاعری حکمت کی ضد نہیں ۔ اعلیٰ شاعری حکمت بھی ہے اور تخلیق حسن بھی ، اور حسن کے ساتھ خیر اور صداقت کا اجتماع ممکن ہے ۔ ان تصریحات سے مقصود یہ ہے کہ اقبال کی شاعری میں افکار و حقائق بھی ہیں اور جذبات و احساسات بھی ۔ ان کے تصورات حکیمانہ ہوں تب بھی طریق اظہار شاعرانہ ہی ہوتا ہے ۔

ان کے کلام میں جذبہ و فکر ہم رکاب چلتے ہیں یا جیسا کہ انھوں نے اپنے اشعار میں خود ہی کہہ دیا ہے :

در نهادم عشق با فکر بلند آمیختند
نا تمام جاودانم کار من چون ماه نیست

(زبور عجم ، ص ۱۲۳)

ز شعر دلکش اقبال می توان دریافت
کہ درس فلسفہ می داد و عاشقی ورزید

(پیام مشرق ، ص ۱۸۵)

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

دریں محفل کہ کار او گذشت از بادہ و ساقی
ندیمے کو کہ در جامش فرو ریزم مئے باقی

کسے کو زہر شیریں می خورد از جام زرّینے
مئے تلخ از سفال من کجا گیرد بہ ترباقی

شرار از خاک من خیزد کجا ریزم کرا سوزم
غلط کردی کہ در جانم فگندی سوز مشتاقی

مکدر کرد مغرب چشم ہائے علم و عرفاں را
جہاں را تیرہ تر سازد چہ مشائی چہ اشراقی

دلِ گیتی انا المسموم انا المسموم فریادش
خرد نالاں کہ ما عندی بترباق ولا راقی

چہ ملائی ، چہ درویشی ، چہ سلطانی ، چہ دربانی
فروغ کار می جوید بہ سالوسی و زراقی

ببازارے کہ چشم صیرفی شور است و کم نور است
نگینم خوار تر گردد چو افزاید بہ براقی

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

ایں جہاں چیست ؟ صنم خانۂ پندار من است
جلوۂ او گرو دیدۂ بیدار من است

ہمہ آفاق کہ گیرم بنگاہے او را
حلقۂ ہست کہ از گردش پرکار من است

ہستی و نیستی از دیدن و نا دیدنِ من
چہ زمان و چہ مکاں شوخیِ افکار من است

از فسونکاری دل سیر و سکون غیب و حضور
ایں کہ غماز و کشائندۂ اسرار من است

آن جہانے کہ درو کاشتہ را می درند
نور و نارش ہمہ از سبحہ و زنار من است

ساز تقدیرم و صد نغمۂ پنہاں دارم
ہر کجہ زخمۂ اندیشہ رسد تار من است

اے من از فیض تو پائندہ ، نشان تو کجاست ؟
ایں دو گیتی اثر ماست ، جہان تو کجاست ؟

(زبور عجم ، ص ۲۲)

اس غزل میں بیان شدہ افکار عقلی انداز میں سوچے ہوئے مگر جذباتی انداز میں پیش کیے ہوئے ہیں ۔ ان میں عموماً فکر منطق کی حد سے اُبھر کر جذبے کی حد میں آ گیا ہے ۔ تشبیہوں و تمثیلوں میں خیال انگیز دھندلاہٹ پائی جاتی ہے اور پڑھنے والا جب ان اشعار کو پڑھتا ہے تو شاعر کی پیش کردہ حقیقتیں اس کو خشک منطقی حقیقتیں معلوم نہیں ہوتیں بلکہ احساسات سے ہم کنار جمیل اور دل نشین حقیقتیں معلوم ہوتی ہیں ۔ خصوصاً آخری شعر کی عاشقانہ طلب اور سوال و جستجو نے غزل کی جذباتی اور اشتیاقی لے کو اور تیز کر دیا ہے ۔

میں ان خیالات کی مزید تصدیق و توثیق کے لیے اقبال کے برعکس بیدل کی ایک غزل پیش کرتا ہوں جس کی لفظیات بڑی رنگین ہیں مگر اس کے اشعار بہ حیثیت مجموعی دل نشین اور جذبہ انگیز ثابت نہیں ہوئے :

در طلسم عجز فرصت حال و استقبال کو
شش جہت یک گردش رنگ است ماہ و سال کو
جلوۂ او رنگ بر روئے خیالی بستہ است
ورنہ در آئینۂ موہوم ما تمثال کو
رو بخاک عجز می مالیم و از خود می رویم
گیر و دار سایہ ادبارش چہ و اقبال کو
دستگاہ ما عدم سرمایگان عشق است و بس
ذرہ گر بر خود طپد جز آفتابش بال کو
گفتگوئے موج غیر از شور دریا باطل است
حرفے گر از خود شنیدی اے زبانت لال کو

اس غزل یا نظم میں الفاظ کی جلوہ گری بھی ہے اور تخیل کی جولانی بھی مگر کوئی شعر دل میں نہیں اترتا ۔ وجہ یہ ہے کہ یہ وہ افکار ہیں جو احساسات بن کر نہیں نکلے ۔ ان کو پیش کرنے کے لیے صرف شاعرانہ رسم اختیار کی گئی ہے اور افکار کسی موقعے پر جذبات کے ترجمان نہیں بن سکے ۔ یہ اشعار کی حیثیت سے بھی غیر واضح ہیں کیونکہ تشبیہات فضا کی دھندلاہٹ کو دور نہیں کر سکیں ، بلکہ ابہام اور زیادہ ہو گیا ہے ؛ مثلاً جب ''ماہ و سال'' کو ''یک گردش رنگ'' قرار دیا گیا ہے تو اس مجرد خیال کو دل نشین بلکہ ذہن نشین کرنے کے لیے زیادہ واضح تشبیہات سے کام لینا ضروری تھا ۔ اس کے علاوہ ''طلسم عجز فرصت'' کی ترکیب نے ''عجز فرصت'' کا طلسم کھڑا کر کے قاری کے فہم و ادراک کو اور عاجز بنا دیا ہے اس لیے کہ فکر کی بنیادی سطح خود بھی بہت مبہم ہے مگر جب اس ابہام کو دور کرنے کے لیے شاعر کی تشبیہات بھی ابہام افزا ہوں تو پھر 'حیرت اندر حیرت است و مشکل اندر مشکل است' کا مضمون ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے دل تو خیر دل ہے دماغ بھی محفوظ نہیں ہوتا ۔ پس بیدل کا یہی انداز ہے ۔ مگر اقبال کی خالص فکری غزلوں یا نظموں میں بھی افکار اور جذبات دست بدست چلتے ہیں اور مجرد خیالات جہاں تعقل کے دائرے میں آ جاتے

ہیں وہاں دل میں بھی اتر جاتے ہیں اور اور پڑھنے والا یہ محسوس کرنے لگتا ہے کہ شاعر نے کوئی دل لگتی بات کہی ہے ۔ اس پر عقل اور جذبات دونوں کی مہر تصدیق ثبت ہو جاتی ہے ۔ اس کے علاوہ افکار اقبال کی ''دل نشینی'' کا ایک سبب یہ ہے کہ ان کی بنیاد ایک خوش گوار ''عینیت'' (Idealism) پر قائم ہے یعنی اس فلسفے پر کہ جو آگے آنے والا ہے یا جو ہو سکتا ہے وہ حال سے زیادہ مکمل اور جمیل ہوگا ۔ یہ وہ فلسفۂ زندگی ہے جس سے قلب انسانی کو تسکین حاصل ہوتی ہے۔ قلب انسانی سے اس کا یہی رشتہ اس کو ایک جذباتی تصور بنا دیتا ہے ۔ دیگر اسباب کے علاوہ اقبال کی فکری شاعری کو ان کی اس عینیت نے بھی دل نشین بنانے میں مدد دی، ہے ۔ اقبال نسل انسانی کے روشن مستقبل کے اتنے مؤثر اور دلکش تصورات پیش کرتے ہیں کہ قاری کے دل میں امنگ اور آرزو پیدا ہو جاتی ہے - اس کے برعکس بیدل اور دوسرے مفکر یا صوفی شاعروں کے کلام کو پڑھ کر عموماً یہ آرزو پیدا نہیں ہوتی ۔ اگرچہ ان میں سے بیشتر یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ انسان ایک دن خدا کی ذات میں جذب ہو جائے گا اور اس طرح روح انسانی تکلیفِ وجود سے آزاد ہو کر ابدی راحت پا لے گی ۔ مگر اقبال کا نصب‌العین واضح بھی ہے اور حیات بخش بھی ۔ اس کے علاوہ اس کی اپیل یہاں بھی جذباتی ہے اس لیے اس کے یہ نصب العینی افکار بھی دل کو متاثر کرتے ہیں اور انسان اس عالم یاس و امید میں اپنے لیے (اپنی ذات اور نوع دونوں کے لیے) خوش گوار اور پر اُمید مستقبل کے تصور سے تسلی اور اطمینان حاصل کرتا ہے ۔ یہ کیفیت ان کی حد درجہ فکری نظموں یا غزلوں میں بھی ہے ؛ مثلاً ذیل کی غزل جو یوں تو خشک اور بے تاثیر ہے مگر اسی عینیت اور اس کی پیدا کی ہوئی آرزو کے سبب احساسات کے دائرے میں داخل ہو گئی ہے :

فروغ خاکیاں از نوریاں افزوں شود روزے
زمین از کوکب تقدیر ما گردوں شود روزے

خیال ما کہ او را پرورش دادند طوفان ہا
ز گرداب سپہر نیلگوں بیروں شود روزے

یکے در معنیِ آدم نگر ، از من چہ می پرسی
ہنوز اندر طبیعت می خلد موزوں شود روزے

چناں موزوں شود ایں پیش پا افتادہ مضمونے
کہ یزداں را دل از تاثیر او پر خوں شود روزے

اس سے بھی زیادہ اس غزل میں (کہ جس میں عینیت موجود ہے)، جذبہ و احساس کار فرما معلوم ہوتا ہے:

خیال من بہ تماشاے آسماں بودہ است
بدوش ماہ و بآغوش کہکشاں بودہ است

گماں مبر کہ ہمیں خاکداں نشیمن ماست
کہ ہر ستارہ جہان است یا جہاں بودہ است

بچشم مور فرومایہ آشکار آید
ہزار نکتہ کہ از چشم ما نہاں بودہ است

زمیں بہ پشت خود الوند و بے ستوں دارد
غبار ماست کہ بر دوش او گراں بودہ است

ز داغ لالۂ خونیں پیالہ می بینم
کہ ایں گسستہ نفس صاحب فغاں بودہ است

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

خضر وقت از خلوت دشت حجاز آید بروں
کارواں زیں وادیِ دور و دراز آید بروں

من بسیائے غلاماں فرّ سلطان دیدہ ام
شعلۂ محمود از خاک ایاز آید بروں

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

شراب مے کدۂ من ز یادگار جم است
فشردۂ جگر من بشیشۂ عجم است

از نوا بر من قیامت رفت و کس آگاہ نیست
پیش محفل جز بم و زیر و مقام و راہ نیست

خیال من بہ تماشائے آسماں بود است
بدوش ماہ و بآغوش کہکشاں بود است

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

اقبال کے کلام میں 'من' اور صیغہ ہائے واحد متکلم ان کے ذہنی اور طبعی رحجانات کے لیے کلید کا حکم رکھتے ہیں۔ اگرچہ جہاں تک محض استعمال کا تعلق ہے سبھی شاعروں کے کلام میں 'من' کی کثرت نظر آئے گی مگر عام شاعروں کے کلام میں 'من' شاذ و نادر ہی ان کی شخصیت کا ترجمان ہوتا ہے، مگر اقبال کا 'من' ان کی

شخصیت کا سچا ترجمان ہے ۔ اسی وجہ سے جہاں جہاں انھوں نے 'من' کا استعمال کیا ہے اس میں مفہوم اور صوت دونوں کے اعتبار سے خاص قوت پیدا ہوگئی ہے ۔ چنانچہ معنوی لحاظ سے یقین محکم اور صوتی اعتبار سے ''شدت'' یعنی rhythm کا کڑا ہونا اسی کیفیت کی پیداوار ہے ۔ اقبال کے ہاں 'ما' اور جمع متکلم کے صیغے بھی ہیں مگر وہ بھی 'من' ہی کی بدلی ہوئی آواز ہے ۔ وہ 'ما' کا استعمال عموماً اُس وقت کرتے ہیں جب وہ ذات خداوندی کے سامنے نوع انسان کے نمائندے کی حیثیت سے مدعیانہ کھڑے ہوتے ہیں ، یا عارفانہ شوخی سے کام لیتے ہوئے خدائی کاروبار پر لطیف انداز میں لے دے کرتے ہیں ۔ مگر ایسے موقعوں پر بھی جب لہجے میں خاص قوت اور دعوے میں شدت پیدا کرنی مقصود ہوتی ہے ، وہاں 'من' اور صیغہٗ واحد متکلم ہی کا استعمال کرتے ہیں ۔[1] اقبال کے فلسفیانہ کلام میں اثباتیت اور یقین کی محکمیت اس حد تک ہے کہ ان کے ہاں سوالیہ جملے بھی (جو جستجو ، حیرت اور شک کا ثبوت ہوا کرتے ہیں) یک گونہ اثباتی کیفیت پیدا کرتے ہیں ۔ ان کے سوال بعض اوقات ایک ایسے ایجابی طنز کا پہلو لیے ہوتے ہیں جن کے اندر ایک جواب پنہاں ہوتا ہے ، گویا ان صورتوں میں بھی ان کے ہاں شک اور گمان کے عناصر موجود نہیں ہوتے بلکہ ان کا تشکک اثبات و یقین کی تائید مزید کا ذریعہ ثابت ہوتا ہے :

درون سینہٗ ما سوز آرزو ز کجاست ؟
سبو ز ما ولے بادہ در سبو ز کجاست ؟
گرفتم اینکہ جہاں خاک و ما کف خاکیم
بہ ذرہ ذرۂ ما درس جستجو ز کجاست ؟
نگاہ ما بہ گریبان کہکشاں افتد
جنون ما ز کجا ، شور ہا و ہو ز کجاست ؟

(زبور عجم ، ص ۷)

عرب کہ باز دہد محفل شبانہ کجاست ؟
عجم کہ زندہ کند رود عاشقانہ کجاست ؟

۱۔ مثلاً ''محاورہ مابین خدا و انسان'' میں انسان کا لہجہ یہ ہے :

چو موج خیز و بہ یم جاودانہ می آویز
کرانہ می طلبی بے خبر کرانہ کجاست ؟

(زبور عجم ، ص ۱۱۲)

ان سوالوں میں حیرت و استعجاب کی کیفیت نہیں پائی جاتی ۔ ان کے انداز سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ سائل سوالات کے جواب سے با خبر ہے اور اس کا سوالیہ انداز در حقیقت مخاطب میں یقین کی کیفیت :

تو شب آفریدی چراغ آفریدم سفال آفریدی ایاغ آفریدم
بیابان و کہسار و راغ آفریدی خیابان و گلزار و باغ آفریدم
من آنم کہ از سنگ آئینہ سازم من آنم کہ از زہر نوشینہ سازم

(پیام مشرق ، ص ۱۳۲)

پیدا کرنے کے لیے ہے ۔ اقبال نے بعض موقعوں پر مکمل نظموں میں بھی سوال کے ذریعے مخاطب کے یقین کو ابھارنے کی کوشش کی ہے ۔ زبور عجم کی مندرجہ ذیل غزل (یا نظم) اس کی بہترین مثال ہے ۔ اس غزل کے آخری شعر میں سوال ہے مگر باقی اشعار میں حکایتی یا ڈرامائی انداز ہے ۔ اس میں دو کردار پیش کیے گئے ہیں ایک خدا تعالیٰ ، دوسرا انسان (آدم) ۔ خدا تعالیٰ آدم گم گشتہ کی تلاش میں ہے اور جا بجا اس کو ڈھونڈتا پھرتا ہے ۔ اس کی تصویر کھینچ کر آخر میں بڑا لطیف اور پُر معنی سوال کیا ہے ۔ اس کے لیے ساری غزل ملاحظ ہو :

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

گاہے بہ برگ لالہ نویسد پیام خویش
گاہے درونِ سینۂ مرغاں بہ ہا و ہوست

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

آہے سحر گہی کہ زند در فراق ما
بیرون و اندروں زبر و زیر و چار سوست

ہنگامہ بست از پئے دیدار خاکیے
نظارہ را بہانہ تماشائے رنگ و بوست

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

در خاک دان ما گہر زندگی گم است
ایں گوہرے کہ گم شدہ مائیم یا کہ اوست ؟

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

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

چوں حبابم الفت وہم بقا زنجیر پاست
خانہ بردوش، طبیعت را ہوا زنجیر پاست

از ہوا برپاست بیدل خانۂ وہم حباب
در لباس ہستیِ ما جز نفس یک تار نیست

گر آرزو شکند می شود عمارت دل
شکست موج بود باعث بنائے حباب

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

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

بے جنبش دل راہ بجائے نتواں برد
یک سر جرس قافلۂ موج حباب است

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

بیدل کے اس قسم کے افکار سے اقبال کا مانوس ہونا بالکل قدرتی بات تھی کیونکہ ان افکار میں مسلّم منفیانہ رجحان کے باوجود طلب اور تڑپ بھی پائی جاتی ہے جو اقبال کا رجحان خاص ہے ؛ یہاں تک کہ حباب ، جو بیدل کے کلام میں "ہستیِ بے بود" کا نمائندہ ہے ، اقبال کے کلام میں زندگی کی وہ جھلک دکھاتا ہے جو اس مصرع میں ہے : ع

عین دریا میں حباب آسا نگوں پیمانہ کر

مقصود کلام یہ ہے کہ بیدل کی طرح اقبال نے بھی قدیم صوفیانہ 'علامتیت' سے فائدہ اُٹھایا ہے ، اگرچہ اقبال کے تصورات بہت سے امور میں بیدل سے مختلف ہوگئے ہیں ۔

موج و بحر کے بعد اقبال کی خاص علامتیں شاہین ، انجم اور لالۂ صحرا

ہیں - ان میں سے پرانی فارسی شاعری میں صرف حافظ نے شاہین و شاہباز سے کچھ دل چسپی لی ہے - مگر ان کے ہاں بھی ان کو علامت کا درجہ حاصل نہیں ہوا ، محض استعارہ ہی ہے - اسی طرح 'لالہ' فارسی شاعری میں نہایت مقبول عام لفظ ہے جس پر ہزاروں تشبیہات اور استعارات کی بنیاد قائم ہے ، مگر علامت کی حیثیت سے شاید کسی فارسی شاعر نے اس کو اتنی اہمیت نہیں دی جتنی اقبال نے دی ہے - باقی رہا انجم یا ستارہ ، سو یہ بھی اگرچہ شاعروں اور عاشقوں کا پرانا رفیق ہے مگر اقبال سے بڑھ کر کسی نے اس کو اپنا ندیم و ہم راز نہیں بنایا -

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

اول : مجذوب صوفی شاعروں کے اشتیاقی پیرایہ ہائے بیان -

دوم : حافظ اور تازہ گویانِ ہند کے اسالیب -

مجذوب صوفی شاعروں میں اقبال پر رومی کا اثر ایک تسلیم شدہ حقیقت ہے - مثنویوں کے علاوہ اقبال کی غزلوں اور نظموں میں بھی رومی کے اثرات موجود ہیں - چنانچہ انھوں نے رومی کی زمین میں کچھ غزلیں بھی لکھی ہیں اور بعض بعض موقعوں پر ان کے مخصوص اسالیب بھی اختیار کر لیے ہیں - اس کے علاوہ سرمستی اور تواجد کی کیفیت بھی (اگرچہ اس کی مثالیں خال خال ہیں) ان کے ہاں کہیں کہیں پیدا ہوگئی ہے - ان سب صورتوں میں ان پر رومی کے تغزل کا اثر موجود ہے ؛ مثلاً 'مسافر' کی مندرجہ ذیل غزل کا ڈھانچا رومی کی ایک غزل کے تتبع کا پتا دیتا ہے :

از دیر مغاں آیم بے گردش صہبا مست
در منزل 'لا' بودم از بادۂ 'الاّ' مست
وقت است کہ بکشایم مے خانۂ رومی باز
پیران حرم دیدم در صحن کلیسا مست

'زبور عجم' کی ایک غزل کا یہ مصرع بھی رومی کی ''مست'' والی غزل سے سوجھا ہوًا معلوم ہوتا ہے :

رقیب خام سودا مست و عاشق مست و قاصد مست
کہ حرف دلبراں دارا ے چندیں محمل افتاد است

ان سب کا منبع غالباً رومی کی یہ غزل ہے :

رعد مطرب ، برق مشعل ، ابر ساق ، آب مے
باغ مست و راغ مست و غنچہ مست و خار مست
آسمانا چند گردی گردش عنصر بہ بین
خاک مست و آب مست و باد مست و نار مست

اس کے علاوہ اقبال کی یہ غزل بھی بہ تبدیلِ قافیہ رومی کی زمین میں ہے :

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

رومی کی غزل کا مطلع یہ ہے :

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

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

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

(زبور عجم ، ص ۶۳)

اس غزل میں رومی کے اثرات کا پتا اس خاص بات سے چلتا ہے کہ اس میں اقبال نے رومی کی عادتِ تکرار و اعادہ کا تتبع کیا ہے ۔ یہ رومی کا خاص اسلوب ہے

کہ ان کے کلام میں جوش اور تواجد عموماً بعض لفظوں یا جملوں کے اعادہ و تکرار کی صورت اختیار کرتا ہے ؛ مثلاً ذیل کے اشعار میں :

اے قوم بحج رفتہ کجائید کجائید
معشوق ہمیں جا است بیائید بیائید

(ساری غزل اسی طرح ہے) ۔

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

من ایں افلاک ُنہ تو[1] را نمی دانم نمی دانم
من ایں نقاش جادو را نمی دانم نمی دانم

(ساری غزل اسی طرح ہے) ۔

مگر سرمستی کا یہ خاص انداز اور اس کے اظہار کا یہ خاص رنگ اقبال کے کلام میں صرف کبھی کبھی نمودار ہوا ہے ۔ اور عام اسالیب کے اعتبار سے اقبال کی شاعری ، خصوصاً غزل میں ، رومی کے یہ نقوش اتنے نمایاں نہیں جتنے کہ بعض نقادانِ اقبال نے فرض کر لیے ہیں[2] ۔ اقبال کا اسلوبِ بیان رومی کے مقابلے میں شستہ و رفتہ ہے مگر رومی کی غزل میں بیان کی ناہمواری ہر جگہ نمایاں ہے اور سادگی اور معصومیت کے ساتھ ساتھ لہجے کی ''بدویت'' اکثر موقعوں پر ظاہر ہو جاتی ہے جو بے ساختہ پن کی پیداوار اور تکلف سے بچنے کی کوشش کا نتیجہ ہے ۔ اس کے علاوہ رومی کے ہاں نہایت بے تکلفی اور سادگی ہے ۔ وہ زندگی کی عام اور ایسی معمولی حالتوں کا بھی تذکرہ کر دیتے ہیں جن کو ''اونچے درجے'' کی غزل میں خوش گوار نہیں سمجھا جاتا ۔ مثلاً اس شعر میں دوسرا مصرع اسی امر واقعہ کا ترجمان ہے :

ما نہ زان محتشانیم کہ ساغر گیرند
نہ ازیں مفلسگانیم کہ بز لاغر گیرند

۱- نو طبقے ، یا نو تہیں ۔
۲- جناب عبدالمالک آروی صاحب نے ''اقبال کی شاعری'' میں 'زبور عجم' کو دیوانِ شمس تبریز کا جواب قرار دیا ہے ۔

اقبال کی غزل میں یہ ناہمواری نہیں ، اس میں تکلف اور تجمل کی بہت سی صورتیں پائی جاتی ہیں کیونکہ وہ غزل کے اُن اسالیب کے دل دادہ ہیں جو حافظ کی پیروی میں وجود میں آئے ۔

رومی کے علاوہ عراقی کا پُر سوز لہجہ بھی کہیں کہیں اقبال کی غزل میں نمودار ہوا ہے اور شاید جامی کا رنگ بھی بعض غزلوں میں پیدا ہو گیا ہے ، مگر حق یہ ہے کہ ان کی غزلیات یا غزل نما نظموں میں ہمیں سب سے زیادہ حافظ اور تازہ گویانِ ہند کے اثرات کا نقش نظر آتا ہے ۔ اور گو بظاہر یہ بات عجیب معلوم ہوتی ہے کہ اقبال جس شخص کی شاعری کے خلاف اپنی زندگی میں سب سے زیادہ جہاد کر چکے ہیں ، اسی شخص کو آج ہم ان کا ادبی پیر و مرشد قرار دے رہے ہیں ، مگر کلام اقبال کا سرسری مطالعہ بھی اس بات کا ثبوت بہم پہنچا دیتا ہے کہ افکار و خیالات میں نہ سہی ، کم از کم اسالیب کے معاملے میں حافظ سچ مچ اقبال کے ادبی پیر و مرشد ہیں ، کیونکہ ان کے پیرایہ ہائے بیان اقبال کے کلام میں کچھ اس کثرت سے بکھرے پڑے ہیں کہ اقبال و حافظ کی غائبانہ کشمکش بظاہر ایک خواب اور افسانہ بن کر رہ جاتی ہے ۔ مثال کے طور پر ذیل کی چند مثالیں ملاحظہ ہوں جن میں اقبال نے حافظ کے مخصوص جملے اپنے اشعار میں جذب کرلیے ہیں :

بملازمانِ سلطان خبرے دہم ز رازے
کہ جہان تواں گرفتن بنوائے دل گدازے

(پیامِ مشرق ، ص ۱۷۶)

از ما بگو سلامے آں ترک تندخو را
کاتش زد از نگاہے یک شہر آرزو را

(پیامِ مشرق ، ص ۱۸۱)

دزدیدہ ز آسماں کہ بہ گل گفت شبنمش
بلبل ز گل شنید و ز بلبل صبا شنید

(پیامِ مشرق ، ص ۱۶۳)

مریدِ ہمتِ آں رہروم کہ پا نہ گزاشت
بہ جادۂ کہ درو کوہ و دشت و دریا نیست

(پیامِ مشرق ، ص ۱۸۹)

گہے صد لشکر انگیزی کہ خون دوستاں ریزی
گہے در انجمن با شیشہ و پیمانہ می آئی

(پیامِ مشرق، ص ۲۰۷)

غلام زندہ دلانم کہ عاشق سرہ اند
نہ خانقاہ نشینان کہ دل بہ کس نہ دھند

(زبورِ عجم، ص ۹۲)

اقبال نے حافظ کی زمین میں جو غزلیں لکھی ہیں ان میں سے بعض یہ ہیں (صرف مصرع اول درج کیا جاتا ہے) :

ہست این مے کدہ و دعوت عام است این جا (پیامِ مشرق، ص ۱۴۴)
بیار بادہ کہ گردوں بکام ما گردید (پیامِ مشرق، ص ۱۴۹)
جہان عشق نہ میری نہ سروری داند (پیامِ مشرق، ص ۲۱۰)
سر خوش از بادۂ تو خم شکنے نیست کہ نیست

(پیامِ مشرق، ص ۲۱۷)

ساقیا بر جگرم شعلۂ نمناک انداز (زبورِ عجم، ص ۴۰)
چوں چراغ لالہ سوزم در خیابان شما
اے جوانان عجم جان من و جان شما (زبورِ عجم، ص ۱۷۶)

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

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

(پیامِ مشرق، ص ۲۰۴)

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

(زبورِ عجم، ص ۳۲)

حافظ کے کلام میں اضمار کی یہ صورت بکثرت پائی جاتی ہے (جس کا تتبع بعد میں آنے والے اکثر شاعروں نے کیا ہے) کہ وہ افعال میں جمع غائب کی ضمیر

لاتے ہیں جس کا فاعل عموماً مذکور نہیں ہوتا اور فاعل کی تلاش خود تخیل کو کرنی پڑتی ہے۔ اس سے کلام میں بہت لطف پیدا ہوتا ہے، مثلاً:

سطوت از کوہ ستانند و بکاہے بخشند
کلۂ جم بہ گدائے سرِ راہے بخشند

(پیامِ مشرق، ص ۱۸۴)

تکیہ بر حجت و اعجاز بیاں نیز کنند
کار حق گاہ بہ شمشیر و سناں نیز کنند

(زبورِ عجم، ص ۱۰۰)

حافظ کے کلام میں پیام و سلام اور ساقی سے خطاب اور 'بیار بادہ' کی صدا سے جو صورتیں پیدا کی گئی ہیں، وہ اقبال کے کلام میں بھی ہیں، مثلاً:

بہ نوریاں ز منِ پا بگِل پیامے گو
بیار بادہ کہ گردوں بکامِ ما گردید

حافظ کا مندرجہ ذیل پیرایۂ بیان کاملاً اقبال کے کلام میں موجود ہے:

دل خرابی می‌کند دلدار را آگہ کنید
زینہار اے دوستاں، جانِ من و جانِ شما (حافظ)

اقبال کے ہاں اس کی صورت یہ ہے:

چوں چراغِ لالہ سوزم در خیابانِ شما
اے جوانانِ عجم جانِ من و جانِ شما (اقبال)

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

اے صبا با ساکنانِ شہر یزد از ما بگو
کاے سر نا حق شناساں گوے میدان شما

اس کے علاوہ حافظ کے چند دیگر الفاظ بھی، جو ان کے کلام میں 'علامت' کا درجہ رکھتے ہیں، اقبال نے اختیار کر لیے ہیں جن میں سے بعض میں حافظ کی ''علامتیت'' برقرار رکھی گئی ہے مگر بعض میں اقبال نے اپنی مخصوص ''علامتیت'' پیدا کر لی ہے۔ اقبال نے حافظ کے شخصی احساسات کو اجتماعی احساسات کا لباس پہنا دیا ہے مگر پیرایۂ بیان عاشقانہ اور جذبات انگیز ہی اختیار

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

۱- اقبال اور حافظ کی غزل کے موازنہ و مقابلہ کے لیے مندرجہ ذیل دو ہم طرح غزلیں ملاحظہ ہوں (صرف مطلع درج کیا جاتا ہے) :

حافظ

اگرچہ عرض ہنر پیش یار بے ادبی است
زباں خموش و لیکن دہاں پر از عربی است

خیز و در کاسۂ زر آب طربناک انداز
پیش ازانے کہ شود کاسۂ سر خاک انداز

اقبال

بشاخ زندگیِ ما نمے ز تشنہ لبی است
تلاش چشمۂ حیوان دلیل کم طلبی است

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

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

(بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ)

ساقیا! بر جگرم شعلۂ نمناک انداز
دگر آشوب قیامت بکف خاک انداز

ان غزلوں کے باہم مقابلے سے یہ واضح ہوگا کہ حافظ کا بیان لامثال ہے اور ان کی غزل میں مضمون و معنی کی بڑی رنگینی ہے۔ حافظ کے اشعار جذبات کی دنیا میں عجب ہلچل پیدا کر رہے ہیں۔ یہاں یہ تصریح بےضرورت نہیں کہ فارسی شاعری کے ترکستانی یا خراسانی دبستان کے برعکس عراق دبستان کے شاعروں نے حسن بیان کو بڑی اہمیت دی ہے۔ اُن کی غزل میں اخلاق، تصوف، فلسفہ اور عاشقانہ مضامین کچھ اس طرح شیر و شکر ہوگئے ہیں کہ عشق مجاز کا بیان نسبتاً مبہم سا ہو گیا ہے۔ حافظ کی غزل میں عشق و محبت کا مضمون ایسے انداز میں بیان ہوا ہے کہ اس سے مجاز اور حقیقت دونوں کے طلب گار مطمئن ہو جاتے ہیں۔ اس پر ان کے فلسفۂ زندگی نے ان کی غزل کو اور بھی مؤثر بنا دیا ہے، یعنی اس نقطۂ نظر نے کہ دنیا نا پائیدار ہے اور غم اس کا ناگزیر پہلو ہے، اس لیے اس عمر چند روزہ کو خوشی سے گزارنا چاہیے۔ ان سب اسباب سے حافظ کی غزل حسن، لطافت اور اثر کا عجیب و غریب مجموعہ بن گئی ہے۔

محولہ بالا غزلیات میں سے غزل اول میں حافظ نے ہمارے احساس جمال، جذبۂ جنس اور لذتِ حواس کو ابھار کر اور دلکش مذوقات اور مبصرات کا تصور دلا کر تخیل کو بڑے دل آویز مناظر کی سیر کرائی ہے، مثلاً اس شعر میں:

جمال دختر رز نور چشم ماست مگر
کہ در نقاب زجاجی و پردۂ عنبی است

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

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

ہی نہیں[1]۔ وہ تازہ گویانِ ہند کی جس صفت خاص سے متأثر ہیں ، وہ ان کی استعارہ پسندی ہے جس کا مقصود بیان میں جوش پیدا کرنا اور مخاطب کے تخیل کو (بغیر کسی حقیقی وجہِ تحریک کے) محض ہیجان خیز الفاظ کے ذریعے ابھارنا تھا ۔ اس رجحان کی وجہ سے متاخرین کی شاعری کسی قدر حقیقت سے ہٹ گئی ہے اور عمومی لحاظ سے اس میں بڑبولا پن پیدا ہو گیا ہے ۔ بدقسمتی سے اقبال کے کلام میں بھی اس کے کچھ کچھ اثرات منتقل ہو گئے ہیں ۔ چنانچہ ان کے اشعار میں مبالغہ اور بے ضرورت جوش کی کچھ صورتیں پیدا ہو گئی ہیں جس کا نتیجہ یہ

(بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ)

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

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

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

ہے کہ ان کی شاعری کا مطالعہ سکون اور راحت کا باعث نہیں ہوتا ، اس سے طبائع میں ہیجان اور اضطراب پیدا ہوتا ہے ۔ اس کے علاوہ ہر چند کہ ان کی شاعری حقائق کی شاعری ہے مگر ان کا مندرجہ بالا انداز بیان بعض اوقات خود ادراکِ حقائق کی راہ میں حائل ہو جاتا ہے ۔ میری رائے میں اس کا بڑا سبب یہی ہے کہ انھوں نے تازہ گویانِ ہند کے مذکورہ ہیجانی اسالیب کو استعمال کیا ہے ۔ اس سلسلے میں یہ ضرور یاد رہے کہ اقبال ایک بڑے پُر آشوب دور کے شاعر تھے جس میں مسلمانانِ ہند بلکہ تمام اقوامِ ایشیا مدت کے بعد پھر خواب غفلت سے بیدار ہو کر ایک عظیم تصادم کے لیے آمادہ ہو رہی تھیں ۔ یہ بڑی کشمکش اور ہلچل کا زمانہ تھا ۔ ایسے زمانے کا ادیب اور شاعر قدرتاً دل آویز اور سکون بخش لب و لہجہ کا حامل نہیں ہو سکتا ۔ ظاہر ہے کہ ایسے دور کا شاعر تہیج اور تحرک ہی کا پیغام بردار ہو سکتا ہے ۔ اس زمانے کے ہیجانات کے شاعرانہ اظہار کے لیے مغلیہ دور کے ہیجانی پیرایہ ہائے بیان خاصے موزوں اور کارآمد ثابت ہوئے اور اقبال نے ان سے پورا پورا فائدہ اٹھایا ، اگرچہ بعض اوقات اس تتبع میں ان کی حقائق پسندی کو کچھ نقصان پہنچ گیا ہے ۔ متأخرین کے طرز بیان کا خاصہ یہ ہے کہ اس میں حقائق اور اشیا کی تصویریں ناقابلِ یقین حد تک پھیل یا سمٹ جاتی ہیں ۔ سائے صرف لمبے ہی نہیں ہوتے ، بے انتہا لمبے ہو جاتے ہیں ، اشیا کی خاصیتیں منقلب ہوجاتی ہیں ، گویا رائی کا پہاڑ بن جاتا ہے اور سلسلۂ کوہ سمٹ کر پرِ کاہ بن جاتا ہے ۔ اس طرز بیان سے حقائق کا صحیح ادراک نہیں ہوتا ، حقائق کی بگڑی ہوئی صورتیں سامنے آتی ہیں ، اس میں آوازیں قدرتی نہیں رہتیں ، بے ضرورت اور بے بنیاد طور پر خوفناک یا ڈراؤنی یا پھر بے حد باریک اور دھیمی ہو جاتی ہیں ۔ یہ اس بات کا نتیجہ ہے کہ شاعر کے بیان اور مطالب کے درمیان ایک دوسرا عنصر حائل ہو جاتا ہے جو اس کوشش کی پیداوار ہے کہ کھانے کو بامزہ بنانے کے لیے بہر حال اس میں چٹپٹا پن ضرور ہونا چاہیے ، اور اگر اور کچھ نہیں تو نمک مرچ کی زیادہ مقدار سے ہی کچھ تلاف ہو جائے ، یعنی حقائق یا سچے جذبات نہیں تو نہ ہوں ، حقائق اور جذبات کے کارٹون ہی سہی ۔ ایسے کارٹون جن کے خط و خال کی شوخی ہی دلکشی کا باعث بن جائے ۔ اس کوشش میں کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ حقیقتوں کی صورت بالکل مسخ ہو جاتی ہے اور ایسی موہوم

تصویریں آنکھوں کے سامنے پھرنے لگتی ہیں کہ دل ڈرنے لگتا ہے اور ایک طرح کا توحش پیدا ہوتا ہے ۔ مغلیہ دور کے بعض فارسی شاعروں کا یہی حال ہے ۔ چند بڑے شاعروں کو اس سے مستثنیٰ کیا جا سکتا ہے مگر بھرائی ہوئی آواز کو دردمندی کا قائم مقام بنا دینا عام ہے ۔ اقبال اس معاملے میں اس حد تک تو نہیں پہنچے مگر مبالغہ و استعارہ کا جوش انگیز اور تہیج خیز انداز ان کے کلام میں بھی نمایاں ہے ۔ ان کے کلام میں بھی دل کا سوز دھیمی آنچ نہیں، شعلہ آتش بن جاتا ہے، ان کی دنیا میں بھی سائے لمبے اور فاصلے معدوم ہیں ، ان کے ہاں بھی طبیعیاتی حقیقتیں معکوس ہو جاتی ہیں ۔ نغمے خونریز ہیں اور آنسو طوفان خیز ہیں ۔ ان کا ذہن بھی افراط اور تفریط میں آسودگی پاتا ہے ۔ اس کی وجہ ان کی یہی استعارہ پسندی ہے جس کا سطور بالا میں ذکر ہوا ۔ یہ انداز عموماً وہی ہے جو متأخرین کی شاعری میں ملتا ہے ۔ اگرچہ اس کے لیے ایک وجہِ جواز بھی ہے جس کا اظہار پہلے ہوچکا ہے؛ یعنی ان کی بھرائی ہوئی آواز ان کے ہیجان طلب پیغام سے خارج از آہنگ معلوم نہیں ہوتی بلکہ اس کے عین مطابق ہے ۔

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

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

مسنج قدر سرود از نوائے بے اثرم
ز برق نغمہ تواں حاصل سکندر سوخت

بیار بادہ کہ گردوں بکام ما گردید
مثال غنچہ نوا ہا ز شاخسار دمید

ان اشعار کے استعارات یعنی ''شرر بہ مشتِ پرِ ما''، ''برقِ نغمہ'' اور ''نواہا ز شاخسار دمید'' میں .تأخرین کی سی استعاریت پائی جاتی ہے جس میں مبالغہ اتنا

بڑھ گیا ہے کہ اشیا کی ماہیت بدل گئی ہے ۔ اس کے علاوہ ان شعرا کے دوسرے تمام پیرائے بھی اقبال کے کلام میں کثرت سے ہیں ۔ مثلاً دور مغلیہ کے شاعروں کے پیرایہ ہائے اظہار میں وسعت یا کثرت کے لیے صفاتِ عددی کی بعض اس طرح کی صورتیں پائی جاتی ہیں ۔ مثلاً :

یک شہر آرزو ، یک جہاں دل ، یک نیستاں نالہ وغیرہ ۔

اقبال بھی ان صورتوں سے بہت فائدہ اٹھاتے ہیں :

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

اے سکندر سلطنت نازک تر از جام جم است
یک جہاں آئینہ از سنگے شکستن می تواں

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

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

بہار میں تختۂ لالہ یوں معلوم ہوتا ہے کہ راستے میں (راہزنوں کے ہاتھوں) مسافروں کا خون گرا ہوا ہو ۔ یہ کس نازنین کا ناز ہے جو قافلۂ بہار پر رہزنی کر رہا ہے ؟

بیدل کا یہ شعر بیان کے اعتبار سے اس کے بہت قریب ہے :

تبسمے کہ بہ خون بہار تیغ کشید ؟
کہ خندہ بر لب گل نیم بسمل افتادہ است

اقبال کے یہ اشعار بھی ملاحظہ ہوں :

حنا ز خونِ دلِ نو بہار رو بندد
عروس لالہ چہ اندازہ تشنۂ رنگ است

عروسِ لالہ کس قدر رنگ کی دلدادہ ہے کہ نو بہار کے خون دل سے حنا بندی کرتی ہے :

نم در رگ ایام ز اشک سحر ماست
ایں زیر و زبر چیست فریب نظر ماست

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

در پیرہنِ شاہدِ گل سوزنِ خار است
خار است و لیکن ز ندیمانِ نگار است

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

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

صد نالۂ شبگیرے ، صد صبحِ بلاخیزے
صد آہِ شرر ریزے ، یک شعرِ دل آویزے

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

اقبال عرفی[1] کے بے حد مداح ہیں مگر ان کی ستائش کی وجہ یہ نہیں کہ عرفی کے استعارات اور حقیقت سے دور لے جانے والے مبالغے ان کو پسند ہیں ، بلکہ انہیں

۱۔ بانگ درا میں ایک اُردو نظم عرفی کی مدح میں ہے جس میں یہ ظاہر کیا ہے کہ عرفی کا تخیل سینا و فارابی کے تفکر کا ہم رتبہ ہے ۔ اس کے علاوہ اس کے رجحانِ سخت کوشی کی بہت تعریف کی گئی ہے ۔ عرفی کا جوش حیات اور بلند نگری اور خود داری کا جذبہ بھی ان کے لیے قابل توجہ ہے مگر ان سب سے زیادہ عرفی کا ''احتجاجی'' اور جارحانہ رجحان اقبال کے لیے باعثِ کشش معلوم ہوتا ہے ۔ مثلاً اس طرح کا :

ایں رسم قدیم است کہ در گلشن مقصود
بر خاک بریزد گل و چیدن نگزارند
گر شربت و گر زہر بود چوں رسد ایں جام
باید ہمہ نوشید و چشیدن نگزارند
از تربیت آب و ہوا در چمن عشق
نخلے کہ شود خشک بریدن نگزارند

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

عرفی کی شاعری کا احتجاجی اور جارحانہ رجحان اور اس کا پُرجوش طریقِ اظہار عزیز ہے ۔ عرفی کے کلام میں آشوب و ہنگامۂ زندگی کی جنوں انگیز ، زہر چکاں اور آتش ناک حالتوں کے جو نقشے ہیں وہ اقبال کی پسند کی چیز ہے ، اور اس لحاظ سے وہ نظیری سے زیادہ عرفی کے دل‌دادہ ہیں ۔ نظیری[1] کے کلام میں عشق مجازی

(بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ)

یہ احتجاجی رجحان جب اُس رجحان سے مل جاتا ہے جو مندرجہ ذیل شعر میں ہے تو عرفی کا مجموعی نقطۂ نظر اقبال کے نقطۂ نظر کے قریب ہو جاتا ہے :

نوا را تلخ تر می زن چو ذوق نغمہ کم یابی
حدی را تیز تر می خواں چو محمل را گراں بینی

پھر جوشِ زندگی کا یہ انداز جو زندگی اور حرکت کا نقیب ہے :

رودے ز دل برآمد و خوں جوش می زند
خوں می چکد ز عقل و جنوں جوش می زند
در وادیِ گمم کہ ز دل ہائے کشتگاں
چندیں ہزار چشمۂ خوں جوش می زند

(ساری غزل ملاحظہ ہو)

مگر اقبال عرفی کے اُس تخیل اور تفکر کے مداح نہیں جو مثلاً اس شعر میں ہے :

دلم چو رنگ زلیخا شکستہ در خلوت
غمم چو تہمتِ یوسف دویدہ در بازار

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

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

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

مگر یہ ساری تحسین نظیری کے کلام کے اُس مختصر حصے کی ہے جس میں ہنگامۂ طلب اور جوشِ سعی کا مضمون ہے اور جس کا طریق اظہار پُر جوش

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

کی عام اور میٹھی میٹھی باتیں بول چال کے انداز میں بکثرت پائی جاتی ہیں ۔ اس کے کلام کی استعاریت حقیقت کے شاید زیادہ قریب ہے اور جذبات نسبتاً سادہ انداز میں ظاہر ہوئے ہیں اور لب و لہجہ نسبتاً پر سکون اور فرحت بخش ہے ۔ عرفی کا لب و لہجہ پُر خروش ، ولولہ انگیز اور آشوب خیز ہے اور ان کے استعارات میں غلو اس حد تک بڑھ جاتا ہے کہ حقیقتیں منقلب ہو جاتی ہیں ۔ اور نہ صرف بے جان اشیا جان دار بن جاتی ہیں بلکہ مجرّد صفات اور ذہنی کیفیات بھی چلتی پھرتی شخصیتیں بن جاتی ہیں ۔ اقبال کا راستہ ان دونوں کے درمیان ہے ۔ ان کے ہاں نظیری کی طرح کے بول چال کے اشتیاق پیرائے بہت کم ہیں کیونکہ ان کا مرکز عشق متعین نہیں ۔ ان کے ہاں عشق کا تصور وسیع بھی ہے اور مبہم بھی ۔ وہ سوز مشتاق کی حد تک محبوب کی بات کہتے ہیں ، اس کی اداؤں اور اس سے ملاقاتوں کا تذکرہ نہیں کرتے ۔ غرض یہ کہ نظیری کی شاعری میں وہ دل چسپی ضرور لیتے ہیں مگر وہ عرفی کی طرح ان کا محبوب شاعر نہیں ۔ اگرچہ اس میں کچھ شبہ نہیں کہ وہ عرفی کے استعارہ در استعارہ کی بلندیوں اور گہرائیوں تک نہ پہنچنا چاہتے تھے نہ پہنچ سکے ۔ کم از کم ان کے استعارہ عرفی سے زیادہ نظیری کے ہم رنگ ہیں یا پھر فیضی کے کہ ان کی لفظیات سے اقبال نے بہت فائدہ اٹھایا ہے ۔ علم و حکمت میں فیضی اقبال کے مثیل اور ہندی الاصل ہونے میں ان کے شریک حال تھے ۔ اس لیے دونوں کی بعض خصوصیات باہم مشترک معلوم ہوتی ہیں ۔ دونوں کے ہاں علم و فضل سے پیدا شدہ فکریت کا عنصر نمایاں ہے ۔ دونوں اپنی فکریت کی خشکی اور خنکی کو دور کرنے کے لیے ہیجان انگیز استعارات و کنایات سے فائدہ اٹھاتے ہیں جن سے مخاطب کو گرمانا مقصود ہوتا ہے ۔ چنانچہ پلنگ ، نخچیر ، فتراک ، قید و صید ، ناوک و سناں اور خون و آتش کا دونوں کے کلام میں بڑا مظاہرہ ہے ۔ دونوں کے کلام میں فلسفے کے مسائل بیان ہوئے ہیں ۔ چنانچہ خرد ، یقین ،

(بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ)

اور ہیجانی ہے ورنہ نظیری کے معاملات عشق اور عشق مجاز کی دھیمی دھیمی اور میٹھی میٹھی باتیں اقبال کے مذاق کی چیز معلوم نہیں ہوتی ۔ اگرچہ پُر جوش عاشقانہ پیرائے اقبال کے کلام میں بھی ہیں مگر وہ مبہم ہیں اور نظیری سے زیادہ حافظ کے مبہم تاثرات سے مشابہ ہیں ۔

ایمان ، جوہر ، طلسم ، بود و نبود ، کائنات ، آفاق ، وجود اس طرح کے بے شمار فلسفیانہ الفاظ دونوں کے اشعار میں موجود ہیں ۔ مگر دونوں میں فرق یہ ہے کہ فیضی کے ہاں کوئی منظم فلسفہ کار فرما نہیں مگر اقبال کے سب اظہارات ایک مربوط نظام فکر کے تابع ہیں[1] ۔ پھر یہ بھی ہے کہ جہاں فیضی کے کلام میں کبھی کبھی سردیِ جذبات اور خشکیِ افکار کے عوارض پیدا ہو جاتے ہیں ، اقبال اپنے اشعار میں فکریت کے غلبے کے باوجود ، مخاطبوں کے لیے کچھ ایسے جذبہ انگیز اور خیال انگیز پہلو پیدا کر لیتے ہیں کہ ان کے خالص ''علمی افکار'' بھی بے مزہ او خشک نہیں ہونے پاتے ۔ ان مباحث کا ماحصل یہ ہے کہ انہوں نے دور مغلیہ کے فارسی اسالیب کا نہ صرف گہرا مطالعہ کیا ہے بلکہ ان کا گہرا اثر بھی قبول کیا ہے ۔ چنانچہ ان کی شاعری میں اُس دور کے تقریباً سبھی اہم اسالیب کا پرتو نظر آتا ہے ۔ یہی بات مرزا غالب میں ہے ۔ اس لحاظ سے مرزا غالب کو ان کا صحیح ادبی پیش رو قرار دیا جا سکتا ہے کیونکہ انہوں نے بھی اقبال کی طرح فارسی شاعری (خصوصاً متأخرین) کی بہترین روایات کو اپنی شاعری میں جذب کر لیا تھا ۔ غالب کے کلام میں نظیری کی معاملہ بندی ، عرفی کا جوش بیان ، بیدل کی حقائق پسندی اور ظہوری کی تجمل پسندی بیک وقت موجود ہے ۔ اقبال کے کلام میں رومی اور عراق کے جذب و تواجد کے علاوہ فیضی اور عرفی کا جوش بیان اور بیدل کی علامتیت اور حقائق پسندی نکھری ہوئی صورت میں موجود ہے ۔ اس کے علاوہ اقبال اور غالب کی فطرتوں اور شخصیتوں میں بھی یک گونہ مماثلت پائی جاتی ہے ۔ غالب کا تند و تیز لب و لہجہ ، جارحانہ نقطۂ نظر ، غم میں نشاط کا پیوند ، پُر خروش اور بارعبُ آواز اور حقائق سے دل چسپی ، یہ سب باتیں غالب اور اقبال کو ایک مشترک سلسلے کا شاعر قرار دیتی ہیں ۔

۱۔ اقبال نے فیضی کی غزلوں کا جواب بھی لکھا ہے ، مثلاً ذیل کی غزل :

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

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

دہر را مژدہ کہ روز دگرے پیدا شد
کہ ز خورشید سحر خیز ترے پیدا شد

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

مثل شرر ذرہ را تن بہ تپیدن دہم
تن بہ تپیدن دہم بال پریدن دہم

(زبورِ عجم ، ص ۵۷)

یہ غالب کی اُس غزل کا جواب ہے جس کا مطلع یہ ہے :

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

چند اور غزلیات کے مطلع یہ ہیں جن میں غالب کی جھلک نظر آتی ہے :

بیا کہ خاوریاں نقش تازۂ بستند
دگر مرو بطوافِ بتے کہ بشکستند

(زبورِ عجم ، ص ۱۵۴)

موج را از سینۂ دریا گسستن می‌تواں
بحر بے پایاں بجوے خویش بستن می تواں

(پیامِ مشرق ، ص ۱۹۰)

باز بہ سرمہ تاب دہ چشمِ کرشمہ زاے را
ذوق جنوں دو چند کن شوقِ غزل سراے را

(پیامِ مشرق ، ص ۱۹۲)

چہ خوش است زندگی را ہمہ سوز و ساز کردن
دلِ کوہ و دشت و صحرا ، بہ دمے گداز کردن

(پیامِ مشرق ، ص ۹۹)

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

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

کلاسیکی روایت کے پابند، دور آخر کے ایرانی شاعروں میں سے قاآنی کی لفظی پیکر تراشی اور مصوری کے کچھ نقوش بھی اقبال کے کلام میں موجود ہیں۔ ایرانی شاعروں میں قاآنی اپنی ''رنگا رنگ'' مرقع نگاری کے لیے بے حد شہرت رکھتا ہے جس کی پیش کردہ تصویروں میں جزئیات کی فراوانی اور تفصیلات کی کثرت اس حد تک ہوتی ہے کہ منظر کا کوئی گوشہ نظر انداز نہیں ہونے پاتا۔ وہ کائنات اور فطرت کے حسن پر گہری نظر ڈالنے کا دل دادہ ہے اور محسوسات و مبصرات کی باز آفرینی پر بڑی قدرت رکھتا ہے۔ اقبال کی بعض نظموں میں اس کے خاص انداز کی جھلک نظر آتی ہے۔ مگر اقبال قاآنی کی طرح حسن کا بیان عبارت آرائی کے لیے نہیں کرتے بلکہ وہ حسن فطرت سے روحانی مسرت حاصل کرتے ہیں اور کائنات کے حسن و جمال کو بصیرتوں کا سرچشمہ خیال کرتے ہیں۔ ان کی منظر کشی خیالی اور بے مقصد نہیں ہوتی بلکہ اس کے پس منظر میں وہ انسان اور کائنات دونوں کو ایک ہی بڑے سلسلۂ عمل کا شریک کار تصور کرتے ہیں۔ اقبال کے یہاں قاآنی کی منظر نگاری کا صرف ایک ہی وصف نمایاں ہے، اور وہ ہے جزئیات و تفصیلات کی فراوانی، جن کے وصف میں شاعر

دلی جوش و نشاط کا اظہار کرتا ہے جو مثلاً ذیل کی نظم میں ہم دیکھتے ہیں :

رخت بہ کاشمر کشا ، کوہ و تل و دمن نگر
سبزہ جہاں جہاں ببیں ، لالہ چمن چمن نگر

باد بہار موج موج ، مرغ بہار فوج فوج
صلصل و سار زوج زوج ، برسر ناردن نگر

لالہ ز خاک بر دمید ، موج بہ آب جو تپید
خاک شرر شرر بہ بیں ، آب شکن شکن نگر

زخمہ بہ تار ساز زن ، بادہ بہ ساتگیں بریز
قافلۂ بہار را انجمن انجمن نگر

دخترکے برہمنے ، لالہ رخے ، سمن برے
چشم بروے او کشا ، باز بخویشتن نگر

(پیامِ مشرق ، ص ۱۵۶)

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

زمستاں را سرآمد روزگاراں
نواہا زندہ شد در شاخساراں

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

چراغ لالہ اندر دشت و صحرا
شود روشن تر از بادِ بہاراں

دلم افسردہ تر در صحبتِ گل
گریزد ایں غزال از مرغزاراں
دمے آسودہ با درد و غمِ خویش
دمے نالاں چو جوئے کوہساراں
ز بیمِ ایں کہ ذوقش کم نہ گردد
نگویم حالِ دل با رازداراں

(زبورِ عجم ، ص ۵۳)

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

ہنگامہ را کہ بست دریں دیر دیر پا
زناریان او ہمہ نالندہ ہم چو نای

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

مشروطہ کے بعد کی ایرانی شاعری سے اقبال نے اگر کچھ اثر قبول کیا ہے تو وہ یہ ہے کہ انہوں نے بعض جدید forms (نظمیہ ڈھانچوں اور سانچوں) کو پسند کرتے ہوئے ان کا تتبع کیا ہے ۔ چنانچہ مسمّطات اور مؤشّحات کے بعض سانچے ان کی تصانیف میں موجود ہیں ۔ ترجیع بند ، ترکیب بند ، مخمس ، مسدس ، مربع اور مثلث وغیرہ سب صورتیں پائی جاتی ہیں ، مگر اقبال نے ''سرود'' اور ''تصنیف'' کے بعض ایرانی سانچوں کو حقیقی اوزان اور مقبول کلاسیکی روایات سے ہٹا ہوا سمجھ کر استعمال نہیں کیا ۔ اقبال نے بعض جدتوں کے باوجود وزن اور قافیے کو ترک نہیں کیا ۔ نہ انہوں نے پرانی شعری ''صورتوں'' کو بدلنے کی ضرورت

محسوس کی ۔ البتہ انھوں نے پرانے ''یخ بستہ'' تصورِ شعر میں رد و بدل ضرور کیا ۔ انھوں نے غزل ، قطعہ اور نظم کی حدود کو ایک دوسرے کے قریب تر کر دیا ۔ انھوں نے رباعی اور مربع کے امتیاز کا خاتمہ کر دیا ۔ انھوں نے ترکیب بند اور ترجیع بند کی نئی صورتیں تجویز کیں اور پرانے مسمّط کے نئے سانچے اپنا لیے اور ان کو جوش انگیز مضامین کے لیے استعمال کیا ۔ مگر ان کے مسمّطات میں وہ دھما چوکڑی نہیں پائی جاتی جو بعض ایرانی وطنیہ ''سرودوں'' اور ''تصنیفوں'' میں ہے ۔ انھوں نے بعض دوسرے غیر ضروری تکلفات بھی ترک کر دیے جو صدیوں سے فارسی شاعری میں مروج تھے ؛ مثلاً تخلص کا بالالتزام لانا اور غزل کے آخر میں لانا ، یا مثلاً قطعات کو غیر عاشقانہ اور غزل کو عاشقانہ و عارفانہ مضامین کے لیے مخصوص کر دینا ۔ اقبال نے ان رسموں کی پابندی نہیں کی ۔ ان کی مثنویاں رومی ، سنائی اور شبستری کے تتبع کا پتا دیتی ہیں اور عموماً مسلسل ہیں ۔ بعض بعض جگہ نظامی اور رومی کے انداز پر حکایات اور تمثیلیں بھی ہیں مگر جاوید نامہ اور ''مسافر'' میں (میر تقی میر ، اثر اور میر حسن کی اردو مثنویوں کی طرح) مثنوی کے مسلسل مضمون میں مناسب غزلیات کو بھی پیوست کر دیا ہے ۔ یہی حال رباعیات کا ہے ؛ ان میں قدیم رباعی نگاروں کے اثرات ظاہر ہوتے ہیں مگر حق یہ ہے کہ اقبال کے کلام میں ''نیا پن'' ہر جگہ نظر آتا ہے جو ان کے مخصوص پیغام اور منفرد تصور شعر کا نتیجہ ہے ۔

(اپریل ۱۹۵۴ء)

پروفیسر سید وقار عظیم

اقبال کی نظموں

میں

رنگِ تغزّل

جب کوئی اقبال کو شاعر کی جگہ فلسفی یا مفکر و معلّم کہنے پر مصر ہوتا ہے تو اُسے 'مسجدِ قرطبہ' اور 'ذوق و شوق' جیسی مفکرانہ اور حکیمانہ نظموں کے یہ شعر سنانے کو جی چاہتا ہے:

آج بھی اس دیس میں عام ہے چشمِ غزال
اور نگاہوں کے تیر آج بھی ہیں دل نشیں

عین وصال میں مجھے حوصلۂ نظر نہ تھا
گرچہ بہانہ جُو رہی میری نگاہِ بے ادب

یہ صحیح ہے کہ اقبال کی شاعری کا عام انداز مفکرانہ، فلسفیانہ اور حکیمانہ ہے اور فکر، فلسفہ اور حکمت کے اس رجحان اور میلان نے انسانیت کے ایک بلند نصب العین کے جذبۂ اصلاح کے آغوش میں پرورش پائی ہے، لیکن اس بات سے بھی انکار ممکن نہیں کہ اقبال نے حکمت و اصلاح کی منطق میں احساس لطیف کا سوز اور جذبۂ صحیح کا گداز شامل کر کے اپنے شعر کو ذہن سے زیادہ دل کا ہم نوا اور اُس کی خلش کا پیامی بنایا ہے، اور اسی لیے ہمیں اُن کی شاعری کے ہر دور میں حسین شعر کے دوسرے گونا گوں مظاہر کے علاوہ ان ساری کیفیتوں کی جھلک دکھائی دیتی ہے جنھیں ہم تغزل سے تعبیر کرتے

ہیں اور جو ہمارے صدیوں کے سرمایۂ شعری اور اُس کی عزیز روایت کی اساس ہیں ۔ لیکن یہ چیز ، جسے ایک ہی سانس میں حسنِ تغزل بھی کہا جاتا ہے اور شاعری کی روایت کی اساس بھی ، آخر ہے کیا چیز ؟

تغزل کے بنیادی مفہوم اور اُس مفہوم میں ، جو غزل کے لفظ کے ساتھ وابستہ ہے ، بہت تھوڑا سا فرق ہے ۔ غزل محبوب اور محبوبی کی باتیں ہیں اور تغزل وہ مجموعی کیفیت ہے جو محبوب کے ذکر اور محبوبی کی باتوں سے پیدا ہوتی ہے ۔ لیکن غزل برابر اپنا دامن وسیع کرتی رہی ، عشق اور حسن کے ربط اور تعلق کے صدہا نازک سے نازک اور لطیف سے لطیف پہلو غزل کا موضوع رہے ۔ لیکن شیخ و محتسب ، رند و زاہد ، بادہ و ساقی ، پند و وعظ ، حکمت و دین ، حیات و ممات اور سیاست و معیشت کا دقیق سے دقیق مسئلہ ، اخلاق و اصلاح کی ہر پیچیدگی اور ذہن و دل کی ہر گتھی غزل کا موضوع بنی اور غزل میں حیاتِ انسانی کی ہر کشمکش کو ایک گوشۂ عافیت ملا ۔ اور اس طرح وہ غزل جو صرف عاشق کی زبان اور اُس کے دل کی ترجمان تھی ، واعظ ، معلّم ، حکیم ، رند ، صوفی ، سیاست دان کے تمام خیالات ، احساسات اور جذبات کی امین ، پاسبان اور مبلغ بن گئی ۔ غزل کے مضامین میں ہمہ گیر وسعت پیدا ہو گئی لیکن اپنا ایک امتیاز اُس نے ہر حال میں برقرار رکھا ؛ ایک خاص طرح کا اسلوب بیان ، جس میں وہ ساری صفات شامل ہیں جو غزل کی صدیوں کی روایت میں حافظ ، جامی ، سعدی ، خسرو ، میر ، غالب ، مومن اور حسرت کی غزل کی مدح و توصیف میں استعمال ہوتی رہی ہیں — لفظوں کی نرمی ، گداز ، حلاوت اور گھلاوٹ ، اُن کا نغمہ ، ترنم اور صوتی جھنکار ، اُن کی معنویت ، خیال آفرینی اور تصور زائی ، ترکیبوں کا صوتی آہنگ ، تشبیہوں اور استعاروں کی وسیع دامنی ، مجاز اور کنایے کی لطیف اشاریت و ایمائیت ، اُس کی مخصوص تلمیحوں کی آفاقیت — ان ساری چیزوں سے مل کر تغزل کا اُسلوب پیدا ہوتا ہے اور شاعر کا احساس ، اُس کا جذبہ ، اُس کا مشاہدہ ، اُس کا ذہنی تجربہ ، وہ خواہ زندگی کے کسی پہلو کا عکس ہو ، تغزل کے اس خاص اُسلوب میں رچ کر غزل کا شعر بنتا ہے ۔ گویا تغزل خیال ، جذبہ ، احساس یا تجربہ اور اُسلوب کی اُن ساری خصوصیتوں کی ، جو تغزل کی روایت کا جزو خاص ہیں ، رچی ہوئی شکل اور کیفیت ہے ۔ یہ رچا ہوا

تغزل شاعر میں صرف اُسی وقت پیدا ہوتا ہے جب وہ غزل کی پوری روایت کو پوری طرح اپنے اوپر طاری کر کے اُسے اپنی شخصیت کا جزو بنا لے - یہی وجہ ہے کہ شاعر کا ابتدائی کلام عموماً اس کیفیت سے خالی ہوتا ہے ، اس لیے کہ یہ کیفیت غزل کے دیوانوں کے مطالعے ، اچھی صحبت اور تربیت کے علاوہ تجربے کے خلوص اور مشقِ سخن سے پیدا ہوتی ہے -

اقبال نے اپنی شاعری کے ہر دور میں غزلیں کہی ہیں - لیکن غزل میں تغزل کا وہ رچاؤ شروع کی غزلوں میں نہیں جس میں 'بالِ جبریل' کی ہر غزل ڈوبی ہوئی ہے - یہی حال اُن کی نظموں کا ہے ؛ بالکل آخری دور کی نظمیں ، غزلیں نہ ہوتے ہوئے بھی کبھی کبھی رچے ہوئے تغزل کی اس کیفیت سے معمور ہیں - لیکن تغزل اور شعریت چونکہ اقبال کے مزاج کا ایک فطری خاصہ ہے ، اس لیے اُن کے ابتدائی کلام میں بھی تغزل کسی نہ کسی رنگ میں اپنی جھلک ضرور دکھاتا ہے - کہیں خیال غزل کا ہے ، کہیں خیال میں غزل کی سی بات نہیں ، لیکن اُس کے اظہار کے لیے ایسے لفظ ، ایسی ترکیبیں ، تشبیہیں ، تلمیحیں اور ایسے استعارے ، اشارے اور کنائے کام میں لائے گئے ہیں جو صرف غزل اور تغزل کے واسطے سے شاعری کی مِلکِ خاص بنے ہیں - شاعری کے ابتدائی دوروں میں یہ سارے عناصر بکھرے ہوئے ہیں ، کوئی کہیں اور کوئی کہیں - اور بہت کم ایسا ہوتا ہے کہ کئی چیزیں مل جل کر تغزل کا مجموعی تاثر پیدا کرتی ہوں - لیکن رفتہ رفتہ یہ حالت ہوتی ہے کہ شاعر خواہ کیسی ہی حکیمانہ اور فلسفیانہ کیفیت میں ڈوبا ہوا ہو ، اُس کی ساری حکمت ، سارے فلسفے اور سارے فکر کے پردوں کو چیر کر تغزل کا یہ رچاؤ بے اختیارانہ سامنے آ جاتا ہے اور آس پاس کی ساری فضا کو اپنے رنگ میں رچا بسا کر فکر و حکمت کو نغمہ و شعر کا اسیر اور حلقہ بگوش بناتا ہے -

'بانگِ درا' کے اُس حصے کی نظموں میں ، جسے اقبال کی شاعری کا پہلا دور کہا جاتا ہے ، غزل اور تغزل کے سارے عناصر بالکل اسی طرح بکھرے اور پھیلے ہوئے ہیں جس طرح اقبال کے فکر اور تخیل کے دو عناصر جو آگے چل کر اقبال کے مخصوص انداز نگارش اور نظام فکر و تخیل کا جزو بنے - اقبال کی حالت شاعری کے اس دور میں ایک بھٹکے ہوئے راہی کی سی ہے جس کے دل میں کسی نہ کسی منزل تک پہنچنے کی طلب اور آرزو تو ہے لیکن وہ اس چیز سے بے خبر ہے

کہ وہ کون سی منزل ہے جس پر پہنچ کر اُس کی طلب آسودہ ہوگی اور جہاں اُس کے خواب آرزو کی تعبیر پوری ہوگی ۔ یوں ہی بھٹکتے رہنا ، یوں ہی درد طلب سے تڑپنا اور سوز آرزو میں جلنا اُس کا مقسوم و مقصود معلوم ہوتا ہے ۔ اُسے جس رہبر کی جستجو ہے وہ اب تک میسر نہیں آیا اور اُس کی زندگی کے عناصر اور شخصیت کے اجزا میں اب تک ہم آہنگی کا نام و نشان نہیں ۔ وہ ان اجزا کو سمیٹ کو انہیں آپس میں سمو کر شیر و شکر نہیں کر سکا ہے ۔ جذباتی اور ذہنی زندگی کے اس انتشار اور شخصیت کے اس بکھراؤ کا عکس اُس کی نظموں میں صاف جھلکتا ہے ۔ مفکر اور معلم کی شخصیت ابھی شاعر کی ہستی میں گم نہیں ہوئی ۔ سطح ذہن کی سادگی پر ابھی رنگینیِ دل کی شفق نہیں پھولی ۔ اقبال کی بہت سی نظموں میں مضمون تو وہی عشق کا ہے جس نے غزل کو غزل بنایا ہے ، علامتیں بھی وہی استعمال ہوئی ہیں جو سدا سے عشق کی ترجمانی کا منصب ادا کرتی رہی ہیں ، لیکن شاعر کا بیان لفظوں اور ترکیبوں کے تکلف سے گراں بار ہے ۔ اس میں آورد ہے آمد نہیں ، دماغ کی گونج نہیں ، دل کی دھڑکن نہیں ۔ کچھ شعر یہاں ملاحظہ ہوں :

یک بیں تری نظر صفتِ عاشقانِ راز
میری نگاہ مایۂ آشوب امتیاز (شمع)

ہے شان آہ کی ترے دود سیاہ میں
پوشیدہ کوئی دل ہے تری جلوہ گاہ میں (شمع)

منزل کا اشتیاق ہے ، گم کردہ راہ ہوں
اے شمع ! میں اسیر فریب نگاہ ہوں (شمع)

عقدۂ اضداد کی کاوش نہ تڑپائے مجھے
حسن عشق انگیز ہرشے میں نظر آئے مجھے (آفتابِ صبح)

دل میں ہو سوز محبت کا وہ چھوٹا سا شرر
نور سے جس کے ملے راز حقیقت کی خبر (آفتابِ صبح)

آرزو نور حقیقت کی ہمارے دل میں ہے
لیلٰی ذوق طلب کا گھر اسی محمل میں ہے (آفتابِ صبح)

آئی نئی ہوا چمنِ ہست و بود میں
اے دردِ عشق اب نہیں لذت نمود میں (دردِ عشق)

پنہاں درون سینہ کہیں راز ہو ترا
اشکِ جگر گداز نہ غمّاز ہو ترا (دردِ عشق)

یہ انجمن ہے کشتۂ نظارۂ مجاز
مقصد تری نگاہ کا خلوت سرائے راز (دردِ عشق)

یا رب اس ساغر لبریز کی مے کیا ہوگی
جادۂ ملکِ بقا ہے خطِ پیمانۂ دل (دل)

ابر رحمت تھا کہ تھی عشق کی بجلی یارب
جل گئی مزرعۂ ہستی تو اُگا دانۂ دل (دل)

تو سمجھتا نہیں اے زاہد ناداں اس کو
رشکِ صد سجدہ ہے اک لغزش مستانۂ دل (دل)

ان سب شعروں میں حسن ، عشق ، دردِ محبت ، پیمانۂ دل ، لیلئ ذوق طلب اور رشکِ جگر گداز جیسے لفظوں اور ترکیبوں کی موجودگی محبت کی ایک چھپی ہوئی کیفیت کی غمازی کرتی ہے ۔ لیکن محبت کی چھپی ہوئی کیفیت دل کے کسی گوشے میں آباد ہونے کے بجائے دماغ کے خلوت خانے میں متمکن معلوم ہوتی ہے اور وہیں سے بیٹھی بیٹھی لفظوں کے طلسم بنا رہی ہے ۔ یہ سارا طلسم ، زمانے کے لیے افسونِ باطل ہے کہ اس میں نہ محبت کا سوز ہے ، نہ اُس کا گداز ، نہ اُس کی گرمی ، نہ نرمی ۔ 'تصویر درد' اس دور کی مشہور نظموں میں سے ہے ۔ اس میں شاعر نے ایک خاص جگہ کئی شعروں میں یہ بتایا ہے کہ محبت کیا ہے ؟ لیکن اُس کی ساری باتوں میں کھوکھلا پن سا ہے اس لیے کہ جو بات اُس نے کہی ہے ، وہ بات تو غزل کی ہو سکتی ہے ۔ لیکن اس کے لیے ضروری یہ ہے کہ اس کے کہنے کا اسلوب بھی غزل ہی کا سا ہو ، ورنہ ساری کاوش بے نتیجہ سی ہو کر رہ جاتی ہے ۔ وہ پانچ شعر یہ ہیں :

شرابِ روح پرور ہے محبت نوعِ انساں کی
سکھایا اس نے مجھ کو مستِ بے جام و سبو رہنا

محبت ہی سے پائی ہے شفا بیمار قوموں نے
کیا ہے اپنے بختِ خفتہ کو بیدار قوموں نے
بیابانِ محبت دشتِ غربت بھی ، وطن بھی ہے
یہ ویرانہ قفس بھی ، آشیانہ بھی ، چمن بھی ہے
محبت ہی وہ منزل ہے کہ منزل بھی ہے صحرا بھی
جرس بھی ، کارواں بھی ، راہبر بھی ، راہزن بھی ہے
مرض کہتے ہیں سب اس کو یہ ہے لیکن مرض ایسا
چھپا جس میں علاجِ گردشِ چرخِ کہن بھی ہے

اس نظم میں ایک شعر ان شعروں سے پہلے ہے :

محبت کے شرر سے دل سراپا نور ہوتا ہے
ذرا سے بیج سے پیدا ریاضِ طور ہوتا ہے

جس طرح محبت کے مضمون اور غزل و تغزل میں لازم و ملزوم کا سا رشتہ ہے ، اسی طرح درد و غم کا احساس بھی شاعری کے دوسرے اصناف سے زیادہ غزل کی خاص ِملک بن گیا ہے ۔ اقبال کی شاعری کا پہلا دور بھی اس جذبہ' خاص سے خالی نہیں ، لیکن جس طرح محبت کے ذکر میں سوز و گداز یکسر مفقود ہے ، اسی طرح درد و غم کا بیان بھی اس کی تڑپ سے نا آشنا ہے ۔ ''تصویرِ درد'' کے دو شعر ہیں :

ٹپک اے شمع ! آنسو بن کے پروانے کی آنکھوں سے
سراپا درد ہوں ، حسرت بھری ہے داستاں میری
بنائیں کیا سمجھ کر شاخِ گل پر آشیاں اپنا
چمن میں آہ کیا رہنا جو ہو بے آبرو رہنا

یا 'چاند' میں ایک شعر ہے :

پھر بھی اے ماہِ مبیں ! میں اور ہوں تو اور ہے
درد جس پہلو سے اٹھتا ہو وہ پہلو اور ہے

ان تینوں شعروں میں درد کی جس کیفیت کا اظہار ہے وہ بجائے خود چاہے کتنی ہی درد آگیں کیوں نہ ہو ، لیکن اس کے بیان میں درد کی ہلکی سی کسک بھی نہیں ۔ اور یہ بات صرف اس لیے ہے کہ اب تک شاعر کا ذہن اور اس کی شخصیت تغزل کے نور سے معمور نہیں ہوئی ۔ اور اسی لیے وہ جب کبھی اپنے دل

کی بات کہنے کے لیے وہ سارا سامان بھی پیدا کر لیتا ہے جو تغزل کے لیے مخصوص ہے تو اس کا انداز تخاطب شاعرانہ ہونے کے بجائے ناصحانہ اور خطیبانہ ہو جاتا ہے۔ چنانچہ وہ 'انسان اور بزمِ قدرت' میں انسان سے اس طرح مخاطب ہوتا ہے:

آہ! اے رازِ عیاں کے نہ سمجھنے والے
حلقۂ دامِ تمنا میں اُلجھنے والے
ہائے غفلت کہ تری آنکھ ہے پابندِ مجاز
ناز زیبا تھا تجھے، تو ہے مگر گرمِ نیاز
تو اگر اپنی حقیقت سے خبردار رہے
نہ سیہ روز رہے پھر، نہ سیہ کار رہے

جس بات کی ابتدا حلقۂ دام تمنا سے ہوئی اور جس کی تکمیل میں ناز اور نیاز کے لفظ استعمال ہوئے، اُس کا خاتمہ شعر کی طرح نہیں، وعظ کی طرح ہوا ہے۔ کچھ یہی حال 'تصویرِ درد' کے اس شعر کا ہے:

چھپا کر آستیں میں بجلیاں رکھی ہیں گردوں نے،
عنادل باغ کے غافل نہ بیٹھیں آشیانوں میں

بجلیاں، گردوں، عنادل اور آشیاں سب کچھ غزل سے مستعار ہے، لیکن ان سب علامتوں کا استعمال شاعر نے نہیں واعظ نے کیا ہے، لیکن ایک ایسا واعظ اور ایک ایسا معلم جسے فطرت کی طرف سے دماغ تو فلسفی اور حکیم کا ملا ہے لیکن دل فلسفے اور حکمت کی دانش وری سے باغی اور جنوں کا ہم راز و ہم نوا ہے۔ اسی لیے جہاں کہیں وہ فلسفہ و حکمت کے دام میں بھی گرفتار ہے، یا جہاں کہیں وہ ناصح اور معلم کا منصب ادا کرتا ہے، وہاں بھی غیر ارادی طور پر وہ علامتیں وہی استعمال کرتا ہے جو دل کی دنیا کے لیے مخصوص ہیں اور جن سے غزل اور تغزل کا جہان آباد ہے۔ اس رنگ اور کیفیت کی پردہ دری اور غمازی طرح طرح سے ہوتی ہے؛ اس کا ایک پہلو ان شعروں میں نمایاں ہے:

میں جوشِ اضطراب سے سیماب وار بھی
آگاہِ اضطرابِ دلِ بے قرار بھی

تھا یہ بھی کوئی ناز کسی بے نیاز کا
احساس دے دیا مجھے اپنے گداز کا

ہاں آشنائے لب ہو نہ راز کہن کہیں
پھر چھڑ نہ جائے قصۂ دار و رسن کہیں

خالی شراب عشق سے لالے کا جام ہو
پانی کی بوند گریۂ شبنم کا نام ہو

پنہاں درون سینہ کہیں راز ہو ترا
اشکِ جگر گداز نہ غمّاز ہو ترا

ہر دل مئے خیال کی مستی سے چور ہے
کچھ اور آج کل کے کلیموں کا طور ہے

اُس کو اپنا ہے جنوں اور مجھے سودا اپنا
دل کسی اور کا دیوانہ، میں دیوانۂ دل

عشق کے دام میں پھنس کر یہ رہا ہوتا ہے
برق گرتی ہے تو یہ نخل ہرا ہوتا ہے

یہ سارے شعر گو تغزل کی اس رچی ہوئی کیفیت اور زبان و بیان کی اُس گھلاوٹ سے خالی ہیں جو صرف غزل اور تغزل کا امتیاز ہے، تاہم ان میں سے ہر شعر نظم کا شعر ہونے پر بھی غزل کا شعر معلوم ہوتا ہے اور کہیں کہیں تو مصرعوں میں تغزل کی وہی پوری فضا پیدا ہوتی ہے جس میں ڈوب کر وہ شاعر کے احساس اور اس کے تجربے میں اس کا پورا شریک ہوتا ہے اور اس کے دل کی بات اُسے اپنے دل کی بات معلوم ہوتی ہے — حقیقت میں یہ بات کسی ایک کے دل کی نہیں، سب کے دل کی بات معلوم ہوتی ہے اور یہی ایک ایسی چیز ہے جو غزل اور

تغزل کی روایت سے اردو شاعری کو ملی ہے ۔ اقبال کی پوری شخصیت اسی روایت میں ڈوبی ہوئی ہے ۔ اس لیے شاعری کے اس دور میں بھی جب ان کے فکر اور شعریت میں صحیح ربط پیدا نہیں ہوا ہے ، نظم کے شعروں میں بعض بعض مصرعے اسی ہمہ گیر انداز کے ہیں ۔ اوپر کے شعروں کے ذیل کے مصرعوں میں یہی خصوصیت صاف نمایاں ہے :

(۱) پھر چھڑ نہ جائے قصۂ دار و رسن کہیں
(۲) پنہاں درون سینہ کہیں راز ہو ترا
(۳) کچھ اور آج کل کے کلیموں کا طور ہے
(۴) دل کسی اور کا دیوانہ ، میں دیوانۂ دل
(۵) برق گرتی ہے تو یہ نخل ہرا ہوتا ہے

غزل کی یہ رمزیت جو اوپر کے بعض مصرعوں میں جھلک رہی ہے ، کبھی کبھی اقبال کی تشبیہوں میں ظاہر ہوتی ہے :

چرخ نے بالی چرا لی ہے عروسِ شام کی
نیل کے پانی میں یا مچھلی ہے سیمِ خام کی ؟ (ماہ نو)

کیا بھلی لگتی ہے آنکھوں کو شفق کی لالی
مئے گل رنگ خمِ شام میں تو نے ڈالی
(انسان اور بزمِ قدرت)

اُجالا جب ہوا رخصت جبین شب کی افشاں کا
نسیمِ زندگی پیغام لائی صبحِ خنداں کا (پیامِ صبح)
جگایا بلبلِ رنگیں نوا کو آشیانے میں
کنارے کھیت کے شانہ ہلایا اُس نے دہقاں کا (پیامِ صبح)

سہانی نمودِ جہاں کی گھڑی تھی
تبسم فشاں زندگی کی کلی تھی
کہیں مہر کو تاجِ زر مل رہا تھا
عطا چاند کو چاندنی ہو رہی تھی
سیہ پیرہن شام کو دے رہے تھے
ستاروں کو تعلیمِ تابندگی تھی

اٹھی اول اول گھٹا کالی کالی
کوئی حور چوٹی کو کھولے کھڑی تھی (عشق اور موت)

عروسِ شام کی بالی ، جبینِ شب کی افشاں ، زندگی کی کلی کی تبسم افشانی اور حور کی چوٹی کی سیاہی—ان چیزوں میں تغزل کی روایت اور اُس کی فضا کی آغوش کی پرورش کی علامتیں موجود ہیں ۔ ان میں سے ہر شعر میں شاعر نے حسن فطرت اور تغزل میں رشتہ جوڑا ہے ۔ اس رشتے کا احساس اُس کی فطرت پرست اُفتاد طبع اور تغزل آفریں مزاج نے پیدا کیا ہے ۔ یہ رشتہ کبھی کبھی تو ایک والہانہ شیفتگی کی صورت میں جلوہ گر ہوتا ہے اور شاعر اپنے اور فطرت کے رشتوں کا ذکر کچھ ایسے انداز میں کرتا ہے کہ تغزل کا سارا حسن سمٹ کر ایک شعر میں جذب ہوتا معلوم ہوتا ہے ۔ 'رخصت اے بزم جہاں' کا ایک شعر ہے :

شام کو آواز چشموں کی سلاتی ہے مجھے
صبح فرشِ سبز سے کوئل جگاتی ہے مجھے

اور پھر ایک شعر چھوڑ کر یہ شعر :

ہے جنوں مجھ کو کہ گھبراتا ہوں آبادی میں میں
ڈھونڈتا پھرتا ہوں کس کو کوہ کی وادی میں میں
شوق کس کا سبزہ زاروں میں پھراتا ہے مجھے ؟
اور چشموں کے کناروں پر سلاتا ہے مجھے ؟

یا پھر 'صبح کا ستارہ' کے یہ دو شعر :

واں بھی موجوں کی کشا کش سے جو دل گھبراتا
چھوڑ کر بحر کہیں زیبِ گلو ہو جاتا
ہے چمکنے میں مزا حسن کا زیور بن کر
زینتِ تاجِ سرِ بانوے قیصر بن کر

یہ سارے شعر عشق کے سچے کیف اور حسن فطرت کی کشش میں ایک ایسا امتزاج ہیں جو صرف کسی شاعر کے کلام میں ممکن ہے ، حسن بیان یا حسن تغزل جس کی شخصیت میں اس طرح رچا اور بسا ہؤا ہو کہ وہ ہر بات کہتے وقت ہزار پردوں میں چھپا ڈھکا ہونے پر بھی اپنے آپ کو بے نقاب کرنے پر

مجبور ہو - جن دو نظموں میں یہ شعر آتے ہیں اُن کے پہلے اور بعد میں آنے والے شعروں میں فکر، حکمت، اصلاح اور وعظ سب کچھ ہے لیکن تغزل اس سارے ہجوم کو چیرتا پھاڑتا بہ ہزار حسن جلوہ سامنے آکر ساری فضا کو اپنے حسن کے کیف میں ڈبو دیتا ہے -

شاعرانہ مزاج اور شخصیت کا یہ پرتو اقبال کی نظموں میں ایک اور صورت میں بھی ظاہر ہوتا ہے؛ اور وہ صورت یہ ہے کہ بعض نظموں میں بیچ بیچ میں ایسے شعر آتے ہیں جو مضمون اور روایات کے اعتبار سے تغزل کی مختلف خصوصیتوں کے حامل ہیں، بس رچے ہوئے طرز اظہار اور اسلوب ادا کی کمی انھیں گہری تاثیر سے محروم رکھتی ہے - 'تصویرِ درد' کے یہ دو شعر مدتوں ہزاروں آدمیوں کا وظیفہ رہے ہیں:

یہ دستور زباں بندی ہے کیسا تیری محفل میں
یہاں تو بات کرنے کو ترستی ہے زباں میری

اڑا لی قمریوں نے، طوطیوں نے، عندلیبوں نے
چمن والوں نے مل کر لوٹ لی طرزِ فغاں میری

ذرا کمتر درجے پر یہی صورت ذیل کے شعروں کی ہے:

ہویدا آج اپنے زخم پنہاں کر کے چھوڑوں گا
لہو رو رو کے محفل کو گلستاں کر کے چھوڑوں گا

جلانا ہے مجھے ہر شمع دل کو سوز پنہاں سے
تری تاریک راتوں میں چراغاں کر کے چھوڑوں گا

مگر غنچوں کی صورت ہوں دلِ درد آشنا پیدا
چمن میں مشت خاک اپنی پریشاں کر کے چھوڑوں گا

مجھے اے ہم نشیں رہنے دے شغلِ سینہ کاوی میں
کہ میں داغ محبت کو نمایاں کر کے چھوڑوں گا

دکھا دوں گا جہاں کو جو مری آنکھوں نے دیکھا ہے
تجھے بھی صورتِ آئینہ حیراں کر کے چھوڑوں گا

ان سب شعروں میں تغزل کے نقطۂ نظر سے سب کچھ ہے، بس بیان کی تھوڑی سی رفعت انھیں حسنِ تغزل کے بہترین سرمایے سے مالا مال کر سکتی تھی -

اور یوں شاعر اس دور میں بھی ، جب کبھی بیان کی سادگی اور اُس کی رفعت میں امتزاج پیدا کرنے میں کامیاب ہوا ہے ، تو نظموں کے شعر سرتاپا غزل کے شعر معلوم ہوتے ہیں اور اُن کی ساری فضا رنگِ تغزل میں ڈوب جاتی ہے ۔ 'سرگذشتِ آدم' کا ایک شعر سنیے :

سمجھ میں آئی حقیقت نہ جب ستاروں کی
اسی خیال میں راتیں گزار دیں میں نے

یا 'صبح کا ستارہ' کے آخری تین شعر ہیں :

زرد رخصت کی گھڑی عارضِ گلگوں ہو جائے
کششِ حسن غمِ ہجر سے افزوں ہو جائے
لاکھ وہ ضبط کرے ، پر میں ٹپک ہی جاؤں
ساغرِ دیدۂ پُر نم سے چھلک ہی جاؤں
خاک میں مل کے حیاتِ ابدی پا جاؤں
عشق کا سوز زمانے کو دکھاتا جاؤں

اقبال کی نظموں میں رنگِ تغزل کے سفر اور ارتقا کی یہ دل نشیں داستان اُن کی شاعری کے پہلے دور میں نظم ''داغ'' کے اس شعر پر ختم کرنے کو جی چاہتا ہے :

لکھی جائیں گی کتابِ دل کی تفسیریں بہت
ہوں گی اے خوابِ جوانی تیری تعبیریں بہت

اقبال کی شاعری کا پہلا دور فکر کی بے ربطی ، تخیل کے انتشار اور احساس کے تذبذب کا دور ہے ۔ اور اُن کی شخصیت کے تین پہلو—فکری ، اصلاحی اور شاعرانہ—اس دور میں ایک دوسرے سے ہم آہنگ نہیں ہوئے ۔ ان میں سے کسی ایک پہلو میں بھی ابھی پورا نکھار اور ابھار نہیں پیدا ہوا ۔ ہر ایک دب دب کر ابھرتا اور ابھر ابھر کر دبتا ہے ۔ بجلی کے ایک کوندے کی طرح کہیں فکر کی گہرائی چمکتی ہے ، کہیں تخیل کی ندرت اور بلندی اپنا جلوہ دکھاتی ہے اور کہیں شعریت کی رنگینی اور لطافت ہر چیز پر غالب آ جاتی ہے ۔ لیکن یہ سب کچھ ایک شعلۂ مشتعل کی طرح نظر کو خیرہ کر کے بجھ جاتا ہے ۔ بالکل یہی صورت اقبال کے اسلوبِ نگارش اور اُن کے طرز ادا کی اُس خصوصیت کے معاملے

میں ہے جسے ان کا رنگِ تغزل کہا جاتا ہے اور جس میں کبھی خیال میں ، کبھی احساس میں ، کبھی تشبیہ ، استعارہ اور کنایہ میں ، کبھی تلمیح کے استعمال یا لفظوں کے انتخاب میں غزل کی روایت اور مزاج کی اس کیفیت کو دخل ہوتا ہے جو بہر حال اس روایت کے گرد گھومنے پر مجبور ہے۔

دوسرے دور میں جس طرح فکر ، تخیل اور احساس پر شاعر کی گرفت نسبتاً زیادہ مضبوط ہوئی ہے ، اسی طرح غزل کے لوازمات اور تغزل کی کیفیات نے بھی زیادہ پختگی حاصل کی ہے اور جو چیزیں پہلے حد سے زیادہ بکھری ہوئی تھیں وہ اب خود بخود ایک دوسرے سے قریب آتی اور ایک دوسرے میں جذب ہوتی معلوم ہوتی ہیں۔ دوسرے دور کی نظموں میں ایک چیز ، جو بالکل بدیہی طور پر اور خاصی صراحت اور وضاحت کے ساتھ ہر جگہ چھائی ہوئی نظر آتی ہے ، یہ ہے کہ یہاں شاعر نے اپنی ذات کو عشق کے ساتھ وابستہ کر لیا ہے اور ہر جگہ عشق کا ذکر بار بار اس طرح ہوا ہے جیسے وہ اپنا ہی ذکر ہے۔ جس نظم میں اقبال نے طلبۂ علی گڑھ کالج کے نام پیام دیا ہے ، اُس کا پہلا شعر ہے :

اَوروں کا ہے پیام اَور ، میرا پیام اَور ہے
عشق کے درد مند کا طرز کلام اَور ہے

اقبال نے اس شعر میں 'عشق کے درد مند' کا جو لقب اختیار کیا ہے ، وہ محض اتفاق نہیں۔ اس دور کی اکثر نظموں میں عشق کا ذکر بار بار آتا ہے اور بہت کم مقام ایسے ہیں جہاں اس ذکر کا انداز رسمی ہو۔ یہاں عشق کا نام بھی لیا جاتا ہے ، اُس کے کرشمے اور اعجاز بھی بیان ہوتے ہیں ، محبت کی بے قراری ، اُس کی گرم رفتاری اور وفا شعاری اور محبوب کی وفا آشنائی اور دلربائی میں صحیح رشتے قائم کیے جاتے ہیں۔ اس داستانِ جمیل میں حسن فطرت بھی شاعر کا ہم نوا ہے اور اُس کے قلب و جگر کو حسن و شباب کے دل دوز احساس کا دانائے راز بناتا ہے۔ ان ساری چیزوں نے مل کر اقبال کی نظموں میں تغزل کے رنگ کو پہلے دور کی نظموں کے مقابلے میں زیادہ اُبھارا اور زیادہ شوخ کیا ہے۔ اس رنگِ تغزل کی پہلی منزل ان شعروں میں طے ہوتی نظر آتی ہے :

شیشۂ دہر میں مانندِ مئے ناب ہے عشق
روحِ خورشید ہے ، خونِ رگِ مہتاب ہے عشق

دلِ ہر زرہ میں پوشیدہ کسک ہے اس کی
نور یہ وہ ہے کہ ہر شے میں جھلک ہے اس کی
کہیں سامان مسرت ، کہیں ساز غم ہے
کہیں گوہر ہے ، کہیں اشک ، کہیں شبنم ہے
(. . . . کی گود میں بلی دیکھ کر)

یہ عشق ہے ، اب اس عشق اور حسن کے رشتہ کی نوعیت ملاحظہ کیجیے :

شانِ کرم پہ ہے مدار عشقِ گرہ کشائے کا
دیر و حرم کی قید کیا ؟ جس کو وہ بے نیاز دے
تارے میں وہ ، قمر میں وہ ، جاوہ گہِ سحر میں وہ
چشمِ نظارہ میں نہ تو سرمایہٗ امتیاز دے
عشق بلند بال ہے رسم و رہِ نیاز سے
حسن ہے مستِ ناز اگر تو بھی جوابِ ناز دے
(پیام)

عشق کی آشفتگی نے کر دیا صحرا مجھے
مشتِ خاک ایسی نہاں زیر قبا رکھتا ہوں میں
دل نہیں شاعر کا ، ہے کیفیتوں کی رستخیز
کیا خبر تجھ کو ، درونِ سینہ کیا رکھتا ہوں میں
آرزو ہر کیفیت میں اک نئے جلوے کی ہے
مضطرب ہوں ، دل سکوں نا آشنا رکھتا ہوں میں
گو حسین تازہ ہے ہر لحظہ مقصودِ نظر
حسن سے مضبوط پیمان وفا رکھتا ہوں میں
زندگی الفت کی درد انجامیوں سے ہے مری
عشق کو آزاد دستور وفا رکھتا ہوں میں
محفل ہستی میں جب ایسا تنک جلوہ تھا حسن
پھر تخیل کس لیے لا انتہا رکھتا ہوں میں
(عاشقِ ہرجائی)

ان شعروں میں عشق کی زبان سے یہ باتیں :

حسن ہے مست ناز اگر تو بھی جواب ناز دے
چشم نظارہ میں نہ تو سرمۂ امتیاز دے

آرزو ہر کیفیت میں اک نئے جلوے کی ہے
پھر تخیل کس لیے لا انتہا رکھتا ہوں میں

نہ اس کی افتادگی اور نیاز مندی کے شایان شان ہیں اور نہ اس کے منہ سے بھلی لگتی ہے ۔ عشق سوچتا بھی ایک خاص طرح ہے ، محسوس بھی ایک خاص انداز سے کرتا ہے اور اپنی ہر بات کہتا بھی ایک خاص لہجے میں ہے ۔ اوپر کے مصرعوں میں فکر ، احساس اور بیان ہر چیز عشق کی ازلی فطرت کے خلاف ہے ۔ اور یہی وجہ ہے کہ جن شعروں میں یہ مصرعے آئے ہیں یا جن شعروں کے آس پاس ان کا گذر ہوا ہے ، وہاں کی ساری فضا عشق و محبت کی اثر انگیز فضا سے مختلف ہے ۔ یہاں حسن و عشق کی باتیں تو ہیں لیکن ان باتوں میں غزل کا رچاؤ ابھی نہیں ۔ لیکن انھی نظموں میں کہیں کہیں ایسا محسوس ہوتا ہے کہ شاعر پر آہستہ آہستہ تغزل کی کیفیت طاری ہو رہی ہے یا اس کی فطرت کا ایک چھپا ہوا نقش اب ابھر رہا ہے ۔ کہیں حسن کے جلوے تمنا کو بیتاب کرتے ہیں اور شاعر پکار اٹھتا ہے :

جلوۂ حسن کہ ہے جس سے تمنا بیتاب
پالتا ہے جسے آغوش تخیل میں شباب (جلوۂ حسن)

لیکن اس آواز میں وہ درد اور بے قراری نہیں جو اظہار عجز بن کر سننے والوں کے دل میں تیر و نشتر کی طرح پیوست ہوتی ہے ۔ 'عشرت امروز' کے اس شعر پر غزل کے سینکڑوں شعر نثار ہیں :

مجھے فریفتۂ ساقیِ جمیل نہ کر
بیان حور نہ کر ، ذکر سلسبیل نہ کر

نظموں میں اور بھی جا بجا تغزل کی وہ جھلک نظر آتی ہے جو محبت کی بے قراری ، عشق کی گرمی اور دل کی خانہ ویرانی کے آغوش میں پرورش پاتی ہے ۔ نظم 'وصال' کے چند شعر سنیے :

میرے پہلو میں دلِ مضطر نہ تھا ، سیماب تھا
ارتکابِ جرمِ الفت کے لیے بے تاب تھا

جرمِ الفت کی ترکیب میں شخصی جذبے کا خلوص صاف نمایاں ہے۔

نامرادی محفلِ گل میں مری مشہور تھی
صبح میری آئینہ دارِ شبِ دیجور تھی
عشق کی گرمی سے شعلے بن گئے چھالے مرے
کھیلتے ہیں بجلیوں کے ساتھ اب نالے مرے
قید میں آیا تو حاصل مجھ کو آزادی ہوئی
دل کے لٹ جانے سے میرے گھر کی آبادی ہوئی

'نامرادی محفل گل میں مری مشہور تھی'، 'کھیلتے ہیں بجلیوں کے ساتھ اب نالے مرے' اور 'دل کے لٹ جانے سے میرے گھر کی آبادی ہوئی' جیسے مصرعوں میں غمِ محبت کی پوری داستان مرقوم ہے، ایسی داستان جو کسی فرضی محبت کی کہانی معلوم ہونے کی بجائے صداقت کے جذبے سے گرم ہے۔

دل کے لٹ جانے والے مصرع کے فوراً بعد نظم میں یہ شعر آتا ہے:

ضو سے اس خورشید کی اختر مرا تابندہ ہے
چاندنی جس کے غبارِ راہ سے شرمندہ ہے

پہلے مصرع میں عاشق کے بیان کی گھلاوٹ ناپید ہے، لیکن دوسرے مصرع میں دل کی دھڑکنیں صاف سنائی دے رہی ہیں، کسی ایسے دل کی دھڑکنیں جو معلّم، مفکر اور فلسفی کا دل ہرگز نہیں - یہی دل ہے جو اپنی بے قراری میں حجاب کے سارے پردے اٹھا کر خود محبوب سے ہم کلام ہوتا ہے، جو نیاز مندی کا شیوۂ خاص ہے:

میرے خورشید! کبھی تو بھی اٹھا اپنی نقاب
بہرِ نظارہ تڑپتی ہے نگاہِ بے تاب
تیرے جلوے کا نشیمن ہو مرے سینے میں
عکس آباد ہو تیرا مرے آئینے میں
زندگی ہو ترا نظارہ مرے دل کے لیے
روشنی ہو تری گہوارہ مرے دل کے لیے
ذرہ ذرہ ہو مرا پھر طرب اندوزِ حیات
ہو عیاں جوہرِ اندیشہ میں پھر سوزِ حیات

اپنے خورشید کا نظارہ کروں دور سے میں
صفتِ غنچہ ہم آغوش رہوں نور سے میں

'میرے خورشید ! کبھی تو بھی اٹھا اپنی نقاب' اور 'اپنے خورشید کا نظارہ کروں دور سے میں' میں 'میرے' اور 'اپنے' کی نسبت عجب مزا دے رہی ہے اور یہی عجب مزا ہے جو نظم اور غزل کے بیان میں ما بہ الامتیاز ہے اور اپنے جمال ہم نشینی کے پرتو سے ان سارے شعروں کو رنگینی بخش دیتا ہے جن میں بذات خود وہ رنگینی موجود نہیں ۔

مظاہر فطرت اقبال کی شاعری کا محبوب موضوع ہیں اور ان کی شاعری کے ہر دور میں حسن فطرت کی دلبری اور دل نشینی نے کلام کو سوز و گداز کی کیفیتوں سے آشنا کیا ہے اور ہر دور میں ان کے تغزل نے حسن فطرت سے رنگینیاں چرائی ہیں ۔ لیکن اس انداز خاص کی جھلک پہلے پہل دوسرے دور کی نظموں میں نظر آتی ہے جہاں حسنِ فطرت عاشق کی بے تابیِ دل کا ہم راز اور اس کی دھڑکنوں کا مداوا بنتا ہے ۔ نظم 'فراق' میں تغزل کی تڑپ کے جلوے دیکھیے ؛ نظم کا پہلا شعر ہے :

تلاش گوشۂ عزلت میں پھر رہا ہوں میں
یہاں پہاڑ کے دامن میں آ چھپا ہوں میں

(اس شعر کو پڑھتے اور سنتے ہی پہلے دور والی نظم 'ایک آرزو' دماغ میں چکر کاٹنے لگتی ہے) ۔

دوسرے شعر کا پہلا مصرع 'شکستہ گیت میں چشموں کے دلبری ہے کمال' اور تیسرے شعر کا دوسرا مصرع 'بہشت دیدۂ بینا ہے حسن منظر شام' حسن فطرت کی کشش کے غماز ہیں ۔ لیکن اس کے فوراً بعد ہی چوتھا شعر حسن فطرت اور تغزل کا رنگین امتزاج بن کر سامنے آتا ہے :

سکوتِ شامِ جدائی ہوا بہانہ مجھے
کسی کی یاد نے سکھلا دیا ترانہ مجھے

اور اس کے بعد نظم کے آخری تین شعروں میں اسی تغزل کی کسک کسی نہ کسی روپ میں ظاہر ہوتی رہتی ہے :

یہ کیفیت ہے مری جانِ نا شکیبا کی
مری مثال ہے طفلِ صغیر تنہا کی

اندھیری رات میں کرتا ہے وہ سرود آغاز
صدا کو اپنی سمجھتا ہے غیر کی آواز
یونہی میں دل کو پیام شکیب دیتا ہوں
شب فراق کو گویا فریب دیتا ہوں

پہلے دو شعروں میں بیان میں اندازِ تغزل کی جو کمی ہے ، اس کی تلافی آخری شعر میں ہو جاتی ہے :

یونہی میں دل کو پیام شکیب دیتا ہوں
شب فراق کو گویا فریب دیتا ہوں

اور یہ بات اُسی وقت میسر آتی ہے جب قدرت ، دلِ ناشکیبا کی ہم نفس بن جائے اور محبت میں بہائے ہوئے آنسو کے قطرے ستارے بن کر آسمان پر چمکنے لگیں :

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 !

شرکتِ غم کا یہ جذبہٗ احساس یک طرفہ نہیں ۔ قدرت اشک غم کو تاروں کی چمک دمک بخشتی ہے تو عشق بھی دل کو فطرت کے اشاروں پر چلنے کی تلقین کرتا ہے ۔ نظم 'ایک شام' میں دریائے نیکر کے کنارے کی خاموشی کا سماں کھینچتے کھینچتے شاعر نظم کو اس شعر پر ختم کرتا ہے :

اے دل تو بھی خموش ہو جا
آغوش میں غم کو لے کے سو جا

شاعر کو غزل ، تغزل اور اس کے دل نشین انداز سے جو مناسبت ہے ، وہ کبھی ایک پیکر میں جلوہ گر ہوتی ہے ، کبھی دوسرے میں ۔ کہیں اس نے عشق و محبت کی دنیا کے خیال لے کر بزمِ شعر سجائی ہے ، کہیں حسن و عشق کے رشتے کی خلش اور بے قراری سے نظم کی تاثیر میں اضافہ کیا ہے اور کہیں قدرت اور دل کو ایک دوسرے کا ہم نفس اور ہم نوا بنایا ہے ، اور پھر کہیں ایسی تشبیہیں استعمال کی ہیں جن میں تغزل کی پوری فضا رچی ہوئی ہے ۔ اور یہ سب

کچھ اسی لیے ہے کہ فلسفی اور معلم کا کافر دل عاشق اور شاعر ہے اور تغزل اس کا محبوب انداز ہے۔ بانگ درا کے حصۂ دوم کی پہلی نظم 'محبت' اس مصرعے سے شروع ہوتی ہے:

عروس شب کی زلفیں تھیں ابھی نا آشنا خم سے

اس مصرعے کے پورے تیور متغزلانہ ہیں اور یہی تیور بہت سی نظموں میں تشبیہ کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے، مثلاً نظم 'حسن و عشق' کے کچھ شعر اور مصرعے یہ ہیں:

جیسے ہو جاتا ہے گم نور کا لے کر آنچل
چاندنی رات میں مہتاب کا ہم رنگ کنول
جلوۂ طور میں جیسے یدِ بیضائے کلیم
موجۂ نکہتِ گلزار میں غنچے کی شمیم

ہے ترے سیلِ محبت میں یونہی دل میرا

میرے دل میں تری زلفوں کی پریشانی ہے
تیری تصویر سے پیدا مری حیرانی ہے

انجمن ترقی اردو (ہند) نئی دہلی

یا نظم 'کلی' کا اسی انداز کا ایک شعر:

جب دکھاتی ہے سحر عارضِ رنگیں اپنا
کھول دیتی ہے کلی سینۂ زریں اپنا

یہ ایسی تشبیہوں کی مثالیں ہیں جن میں غزل اور تغزل کی پوری فضا موجود ہے اور یہ سب کچھ دیکھ کر پڑھنے والا یہ سوچنے اور سمجھنے پر مجبور ہے کہ اقبال مفکر اور معلم ہو کر بھی شاعری سے اپنا دامن نہیں بچا سکتا۔ اس لیے کہ شاعری اس کی فطرت ہے اور اس کی اس فطرت نے اسے یہ سبق دیا ہے کہ شاعری تغزل کی ذہنی اور جذباتی کیفیت کا نام ہے۔ یہ کیفیت جب لفظوں کا پیکر اختیار کرتی ہے تو فلسفہ اور منطق کی آہنی دیواریں بھی اس کے سامنے پگھل جاتی ہیں اور بات دل میں سیدھی اترتی اور وہیں گھر کرتی ہے۔

'بانگ درا' کے تیسرے دور تک پہنچتے پہنچتے اقبال کا فکر ایک خاص نہج اختیار کر چکا ہے۔ پہلے دور میں مسلسل بھٹکتے رہنے اور کسی منزل کے تعین

کے بغیر اس کی تلاش میں انتشار اور اضطراب کی جو بے بسی تھی ، وہ دوسرے دور میں کم ہوئی اور تیسرے دور میں آ کر ختم ہو گئی ۔ یہاں اقبال کے فکر کی ایک منزل ہے اور اس لیے ان کے شعر میں پیام کی گرمی اور لہجے کا یقین ہر جگہ چھایا ہؤا ہے ۔ اسی گرمی اور یقین نے ان کے بیان کے عناصر میں بھی پختگی پیدا کی ہے اور شاعر کی شخصیت میں شعریت کی جو لطیف چنگاری ہمیشہ سے چکمتی رہی ہے، اس نے بھی اب راکھ کے ڈھیر میں سے نکل کر بے حجابانہ اور بے باکانہ بھڑکنا شروع کر دیا ہے ۔ غزل اور تغزل کی روایت کا جو پرتو اس کی شخصیت کا خمیر بن چکا ہے ، وہ اب کسی پردے میں بھی چھپا نہیں رہتا ۔ تغزل کی جو علامتیں دوسرے دور میں کم اور پہلے میں کمتر نظر آتی ہیں ، تیسرے دور میں آ کر زیادہ واضح ہو گئی ہیں ۔ ان کے مفہوم میں بھی وسعت پیدا ہوئی ہے اور اس طرح دنیاے محبت کے رموز و اسرار کا ذکر اب شاعر ایک تجربہ داں اور واقف کار داناے راز کی طرح کرتا ہے ۔ ان میں اب روایت کا تصنع کم اور ذاتی احساس اور تجربے کی جھلک زیادہ ہے اور فکر کے تجربات اور عشق کے مشاہدات دونوں دل کے پیامی نظر آنے لگے ہیں ۔ عشق کی وہ مختلف منازل جو غزل کا محبوب موضوع اور تغزل کی جان ہیں ، نظموں میں اس طرح ظاہر ہوتی ہیں :

ہمیشہ صورتِ بادِ سحر آوارہ رہتا ہوں
محبت میں ہے منزل سے بھی خوشتر جادہ پیمائی

ہے ابد کے نسخۂ دیرینہ کی تمہید عشق
عقل انسانی ہے فانی ، زندۂ جاوید عشق

رخصت محبوب کا مقصد فنا ہوتا اگر
جوش اُلفت بھی دل عاشق سے کر جاتا سفر

اس جذبۂ شوق کی آخری منزل کے ذکر میں لہجہ ایک پیمبرانہ شان اختیار کر لیتا ہے :

شبنم افشانی مری پیدا کرے گی سوز و ساز
اس چمن کی ہر کلی درد آشنا ہو جائے گی
نالۂ صیاد سے ہوں گے نوا ساماں طیور
خون گلچیں سے کلی رنگیں قبا ہو جائے گی

محبت اور محبت کا متغزلانہ انداز کتنے گونا گوں عنوانوں سے نظموں میں داخل ہؤا ہے۔ اس کی مثالیں اس دور کی مختلف نظموں میں جا بجا بکھری اور پھیلی ہوئی ہیں۔ عشق کی تمنا کا عالم یہ ہے:

چاک اس بلبل تنہا کی نوا سے دل ہوں
جاگنے والے اسی بانگ درا سے دل ہوں
یعنی پھر زندہ نئے عہد وفا سے دل ہوں
پھر اسی بادۂ دیرینہ کے پیاسے دل ہوں

یہ تمنا اُس جذبۂ غم اور اُس احساس مایوسی کی پیدا کی ہوئی ہے جس کا عکس 'شمع اور شاعر' کے ان شعروں میں صاف نمایاں ہے:

وہ جگر سوزی نہیں، وہ شعلہ آشامی نہیں
فائدہ پھر کیا جو گرد شمع پروانے رہے؟

خیر تو ساقی سہی، لیکن پلائے گا کسے؟
اب نہ وہ میکش رہے باقی، نہ میخانے رہے

رو رہی ہے آج اک ٹوٹی ہوئی مینا اُسے
کل تلک گردش میں جس ساقی کے پیمانے رہے

آج ہیں خاموش وہ دشت جنوں پرور جہاں
رقص میں لیلیٰ رہی، لیلیٰ کے دیوانے رہے

خود تجلی کو تمنا جن کے نظاروں کی تھی
وہ نگاہیں نا امیدِ نور ایمن ہوگئیں

اس دور میں شاعر نے اپنے تجرباتِ عشق کو کلیوں کی شکل دی ہے۔ وہ کہتا ہے:

آرزو کے خون سے رنگیں ہے دل کی داستاں
نغمۂ انسانیت کامل نہیں غیر از فغاں

عشق کچھ محبوب کے مرنے سے مر جاتا نہیں
روح میں غم بن کے رہتا ہے مگر جاتا نہیں

ہے بقائے عشق سے پیدا بقا محبوب کی
زندگانی ہے عدم نا آشنا محبوب کی

گو سلامت محمل شاہی کی ہمراہی میں ہے
عشق کی لذت مگر خطروں کی جاں کاہی میں ہے

اس دور میں اقبال غزل کی روایت کی فرسودہ تلمیحیں بھی نظموں میں اس طرح استعمال کرتے ہیں جیسے وہ فرسودہ ہونے کے باوجود اُس کا جزو لاینفک ہیں :

ترا اے قیس ! کیونکر ہو گیا سوز دروں ٹھنڈا
کہ لیلیٰ میں تو ہیں اب تک وہی انداز لیلائی

قیس پیدا ہوں تری محفل میں یہ ممکن نہیں
تنگ ہے صحرا ترا ، محمل ہے بے لیلیٰ ترا

آج ہیں خاموش وہ دشتِ جنوں پرور جہاں
رقص میں لیلیٰ رہی ، لیلیٰ کے دیوانے رہے

مظاہر فطرت اور انسانی محبت میں اقبال نے سدا سے جو فطری رشتہ قائم رکھا ہے ، اُس نے ہر دور میں اُن کے احساس تغزل کو رنگین بنایا ہے لیکن تیسرے دور میں یہ رنگ بھی دوسری چیزوں کی طرح پختہ تر ہوگیا ہے - جواب شکوہ کا ایک شعر ہے :

ہو نہ یہ پھول تو بلبل کا ترنم بھی نہ ہو
چمنِ دہر میں کلیوں کا تبسم بھی نہ ہو

فطرت اور محبت کا یہی ازلی تعلق شاعر کے فکر اور اُس کے اظہار کو ایسی تشبیہوں کی کڑیوں سے ملاتا ہے جو فطرت کی آغوش کی پروردہ ہیں - ان کی تشبیہوں میں خیال تو وہ نہیں جو غزل اور تغزل کی روایت سے مخصوص ہے لیکن انداز بیان کی نرمی اور شیرینی میں تغزل کی اثر انگیزی کوٹ کوٹ کر بھری ہے -

گورستان شاہی کے دو شعر سنیے:

ہے رگِ گل صبح کے اشکوں سے موتی کی لڑی
کوئی سورج کی کرن شبنم میں ہے اُلجھی ہوئی
سینۂ دریا شعاعوں کے لیے گہوارہ ہے
کس قدر پیارا لبِ جُو مہر کا نظارہ ہے

پہلے شعر کے دوسرے مصرع میں تصور کی نادرہ کاری اور دوسرے شعر میں جذبے کے خلوص اور سادگی میں تغزل صاف جلوہ فگن ہے۔ اسی طرح 'فلسفۂ غم' کے ان دو شعروں میں:

آتی ہے ندی جبینِ کوہ سے گاتی ہوئی
آسماں کے طائروں کو نغمہ سکھلاتی ہوئی
آئنہ روشن ہے اس کا صورتِ رخسارِ حور
گر کے وادی کی چٹانوں پر یہ ہو جاتا ہے چور

جبین، طائر، نغمہ، رخسار حور جیسے الفاظ اور دونوں شعروں میں ایک شفاف تصویر کی دل نشینی شاعر کے شاعرانہ مزاج اور غزل اور تغزل سے اُس کی وابستگی اور شیفتگی کی مظہر ہیں۔ اس قسم کے شعر بغیر کسی کاوش کے دوسری نظموں میں بھی مل جاتے ہیں:

حسنِ ازل ہے پیدا تاروں کی دلبری میں
جس طرح عکس گل ہو شبنم کی آرسی میں

'تاروں کی دلبری' اور 'شبنم کی آرسی' توجہ طلب ہیں —— یا:

سینۂ بلبل کے زنداں سے سرود آزاد ہے
سینکڑوں نغموں سے باد صبح دم آباد ہے۔
خفتگان لالہ زار و کوہسار و رودبار
ہوتے ہیں آخر عروس زندگی سے ہم کنار

تیسرے دور کے جستہ جستہ شعروں میں اقبال کا رنگ تغزل مختلف نوعیتوں سے آشکارا ہوتا ہے۔ پڑھنے والا آسانی سے محسوس کر سکتا ہے کہ یہاں فکر اور تغزل کے امتزاج نے حسن و دلبری کی ایک اور منزل طے کی ہے اور اس کا ہر قدم رفتہ رفتہ اُس منزل کی طرف اُٹھ رہا ہے جہاں اقبال کے رنگ تغزل میں وہ پوری رچی ہوئی کیفیت پیدا ہوئی جس میں صدیوں کی روایت اور شاعر کی

شخصیت نے گھل مل کر ایک ایسے انداز تغزل کی داغ بیل رکھی ہے جو اقبال کا انفرادی اور امتیازی رنگ ہے ۔ یہ چیز اُن شعروں میں خاص کر محسوس کی جاتی ہے جہاں کسی ایک پہلو کے بجائے بہت سے پہلوؤں نے مل جل کر نظم کے شعر کو تغزل کا رنگ دیا ہے ۔ مثلاً یہ چند شعر :

وہ مست ناز جو گلشن میں جا نکلتی ہے
کلی کلی کی زباں سے دعا نکلتی ہے
الٰہی پھولوں میں وہ انتخاب مجھ کو کرے
کلی سے رشکِ گلِ آفتاب مجھ کو کرے
تجھے وہ شاخ سے توڑیں ، زہے نصیب ترے
تڑپتے رہ گئے گلزار میں رقیب ترے

(پھول کا تحفہ عطا ہونے پر)

دن کی شورش میں نکلتے ہوئے شرماتے ہیں
عزلت شب میں مرے اشک ٹپک جاتے ہیں

(رات اور شاعر)

کبھی یہ پھول ہم آغوش مدعا نہ ہوا
کسی کے دامن رنگیں سے آشنا نہ ہوا

گو کہیں کہیں یہ رنگ تغزل اظہار کے معاملے میں اُس شکوہ اور رفعت سے بیگانہ نظر آتا ہے جو اقبال کی شخصیت اور اُن کے طرز کی خصوصیت ہے ، لیکن خالص تغزل کے نقطہ نظر سے بڑا مزا دیتا ہے ۔ مثلاً 'شکوہ' کا یہ بند :

تیری محفل بھی گئی ، چاہنے والے بھی گئے
شب کی آہیں بھی گئیں ، صبح کے نالے بھی گئے
دل تجھے دے بھی گئے ، اپنا صلہ لے بھی گئے
آ کے بیٹھے بھی نہ تھے اور نکالے بھی گئے
آئے عشاق ، گئے وعدۂ فردا لے کر
اب انھیں ڈھونڈ چراغِ رخِ زیبا لے کر

کتنا گرم مصرع ہے ——— اب اُنھیں ڈھونڈ چراغِ رخِ زیبا لے کر ——— خاص کر اس طرح اور بھی کہ یہاں 'عبد' اپنے معبود کی بارگاہ میں سرگرمِ نیاز ہے ۔

کچھ یہی انداز 'شمع و شاعر' کے ان شعروں کا ہے :

تھا جنھیں ذوق تماشا وہ تو رخصت ہو گئے
لے کے اب تو وعدۂ دیدار عام آیا تو کیا
آخر شب دید کے قابل تھی بسمل کی تڑپ
صبح دم کوئی اگر بالائے بام آیا تو کیا
بجھ گیا وہ شعلہ جو مقصودِ ہر پروانہ تھا
اب کوئی سودائی سوزِ تمام آیا تو کیا
خیر تو ساقی سہی لیکن پلائے گا کسے
اب نہ وہ مے کش رہے باقی ، نہ مے خانے رہے
رو رہی ہے آج اک ٹوٹی ہوئی مینا اُسے
کل تلک گردش میں جس ساقی کے پیمانے رہے

لیکن یہ انداز 'بانگ درا' کی شاعری کے ساتھ ختم ہو جاتا ہے ۔ بانگِ درا کی پوری شاعری میں اقبال کے فکر اور تخیل دونوں میں ہمواری اور ہم آہنگی کی شدید کمی ہے اور ان دونوں چیزوں میں بلندی و پستی کے عجیب و غریب مظاہر نظر آتے ہیں ۔ اور گو اس پرَ (اُن کے مزاحیہ کلام کے بعض حصوں کو چھوڑ کر) 'بغایت پست' والا مقولہ تو کہیں صادق نہیں آتا لیکن فکر اور تخیل کی عام بلند سطح کے مقابلے میں بعض جگہ کلام کی سطح بے حد پست معلوم ہوتی ہے ۔ یہاں شاعری کے کسی دور میں بھی اقبال کی بھرپور شخصیت پوری طرح شعر پر حاوی نہیں ہو سکی ۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے رنگ تغزل میں بھی برابر یہی اونچ نیچ ، یہی اُتار چڑھاؤ اور یہی بلندی و پستی نمایاں ہے — کہیں خیال میں ، کہیں الفاظ کے انتخاب میں اور کہیں عام انداز بیان میں ۔

'بال جبریل' کی شاعری کا معاملہ اس سے بالکل مختلف ہے ۔ یہاں غزلوں اور نظموں اور ان دونوں کے فکر ، تخیل اور اظہار میں پوری ہم آہنگی اور مطابقت ہے اور اقبال نے اپنے لیے جو ایک خاص سطح بنا لی ہے ، فکر ، تخیل اور بیان کسی چیز میں اُس سے نیچے نہیں اُترتے ۔ 'نیچے نہیں اُترتے' سے یہ شبہ پیدا ہونے کا اندیشہ ہے کہ اقبال نے یہ سطح اپنے ارادے سے بنائی ہے اور ان کے سطح مرتفع سے نیچے نہ اترنے میں ان کے ارادے اور کوشش کو دخل ہے ،

حالانکہ ایسا نہیں۔ اصل صورت یہ ہے کہ اس منزل تک پہنچتے پہنچتے اُس کے فکر ، تخیل اور اسلوب بیان میں رچاؤ یا یوں کہیے کہ ان کی شخصیت کے مختلف عناصر میں کامل آہنگ پیدا ہو چکا ہے ۔ فکر ، تخیل اور بیان ، کسی میں بھی شاعر کی شخصیت سے بغاوت اور سرتابی کی مجال نہیں۔ ہر ایک کی نظر شخصیت کے اشارے پر ہے ۔ جدھر کا اشارہ ہوتا ہے وہی راہ ان تینوں کی راہ ہے اور وہی منزل ان تینوں کی منزل ہے اور شخصیت کی اسی پختگی اور رچاؤ نے بال جبریل کے مجموعی انداز میں رفعت اور لطافت کا ایسا امتزاج پیدا کیا ہے جو اس سے پہلے اقبال کی شاعری میں موجود نہیں تھا ۔ اور اس رفعت و لطافت کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ اس کی ہمواری اور اس کے آہنگ میں کہیں کمی نہیں آتی ۔ یہ شخصیت کے مختلف اجزا کے ارتقا ، تعمیر اور رچاؤ کے کرشمے ہیں اور یہ کرشمے باقی دوسری چیزوں کی طرح اقبال کے رنگ تغزل میں بھی موجود ہیں ۔ ان کا رنگ تغزل (وہ رنگ تغزل جو غزلوں سے الگ نظموں میں عکس فگن ہے) بھی ارتقا ، تعمیر اور رچاؤ کی بہت سی منزلیں طے کرکے اس منزل پر پہنچا ہے جہاں فکر ، تخیل اور انداز بیان میں جب کبھی اس کا رنگ اُجاگر ہوا ہے ، اس کی سطح کلام کی عام سطح سے نیچی نہیں ۔ محبت اور حسن فطرت کا تذکرہ اور اس ذکر میں لفظوں ، ترکیبوں ، تشبیہوں اور استعاروں کا استعمال بھی اب حسن تغزل کی کسی نہ کسی کیفیت میں ڈوبا ہوا ہے — رنگینی ، لطافت ، گھلاوٹ ۔

محبت کے لفظ کا استعمال اقبال نے 'بانگ درا' میں بے شمار جگہوں پر کیا ہے اور ہر جگہ محبت کی کوئی نہ کوئی کیفیت ، کوئی نہ کوئی تجربہ ، مشاہدہ یا احساس اس کا موضوع ہے ۔ لیکن ان کیفیتوں ، تجربوں اور مشاہدوں کے بیان میں بہت کم جگہ فکر ، تخیل اور انداز تغزل کا صحیح امتزاج اور گھلاوٹ ہے ۔ یہ فرق ضرور ہوا ہے کہ اس امتزاج نے پہلے دور سے تیسرے دور تک تاثیر اور گھلاوٹ کی منزلیں آہستہ آہستہ طے کی ہیں ۔ 'بال جبریل' اس ارتقا کی انتہائی منزل ہے ۔ یہاں پہنچتے پہنچتے شاعر نے شعر اور محبت کے جذبہ' آرزو میں لازم و ملزوم کا رشتہ قائم کر لیا ہے :

فلسفہ و شعر کی اور حقیقت ہے کیا
حرف تمنا جسے کہہ نہ سکیں رو برو

یہی حرف تمنا جابجا اُس کے رنگ تغزل کی پرورش اور نگہبانی کرتا ہے :

راہ محبت میں ہے کون کسی کا رفیق
ساتھ مرے رہ گئی ایک میری آرزو

باد صبا کی موج سے نشو و نمائے خار و خس
میرے نفس کی موج سے نشو و نمائے آرزو

یہ محبت کی حرارت ، یہ تمنا ، یہ نمود
فصل گل میں پھول رہ سکتے نہیں زیر حجاب

محبت کی حقیقت کیا ہے ؟ اور اس کے کیا کیا کرشمے ہیں ؟

دو عالم سے کرتی ہے بیگانہ دل کو
عجب چیز ہے لذت آشنائی

عالم سوز و ساز میں وصل سے بڑھ کے ہے فراق
وصل میں مرگ آرزو ، ہجر میں لذت طلب

محبت کی رسمیں نہ ترکی نہ تازی
شہید محبت نہ کافر نہ غازی
محبت ہے آزادی و بے نیازی
نہ محتاج سلطاں نہ مرعوب سلطاں

اقبال کی شاعری کے ہر دور میں اُن کا تغزل پسند مزاج اُنھیں کچھ خاص طرح کی تشبیہیں استعمال کرنے کی طرف مائل کرتا رہا ہے ۔ لیکن پچھلے ہر دور میں تشبیہ کے انتخاب میں عموماً شاعر نے ایسی چیزوں کی طرف توجہ کی ہے جو عشق و عاشقی کے ماحول اور مزاج کی ترجمان ہیں ۔ عروس ، حور ، آرسی ، زلف ، ان بہت سی تشبیہوں میں سے چند ہیں ۔ 'بال جبریل' میں وہ تغزل کے احساس کو ان پابندیوں سے آزاد کر لیتا ہے اور تشبیہ کو اس لیے نہیں استعمال کرتا کہ اس کے ساتھ پہلے سے غزل اور تغزل کی روایات وابستہ ہیں ۔ وہ تشبیہوں کے انتخاب میں پوری آزادی سے کام لیتا ہے اور ہر طرح کی تشبیہ سے ایک

ایسی فضا پیدا کرنا چاہتا ہے جو تغزل کی تاثیر کی حامل ہو۔ مثلاً :

وادیِ کہسار میں غرقِ شفق ہے سحاب
لعل بدخشاں کے ڈھیر چھوڑ گیا آفتاب
سادہ و پُرسوز ہے دخترِ دہقاں کا گیت
کشتیِ دل کے لیے سیل ہے عہدِ شباب (مسجدِ قرطبہ)

یہ تشبیہیں ذہن کو خود بخود اقبال کے اس محبوب موضوع کی طرف مائل کرتی ہیں جس میں خود بھی حسن ہے اور جس کے حسن کو شاعر کے بیان نے اور بھی سنوارا ہے۔ حسن فطرت کے متعلق اقبال جب کچھ کہتا ہے تو تغزل کے پورے رنگ میں ڈوب کر کہتا ہے۔ اُوپر کی تصویروں میں چند دلکش مرقعوں کا اضافہ اور کر لیجیے :

قلب و نظر کی زندگی دشت میں صبح کا سماں
چشمۂ آفتاب سے نور کی ندیاں رواں
حسن ازل کی ہے نمود، چاک ہے پردۂ وجود
دل کے لیے ہزار سود اک نگاہ کا زیاں
سرخ و کبود بدلیاں چھوڑ گیا سحاب شب
کوہ اضم کو دے گیا رنگ برگ طیلساں
گرد سے پاک ہے ہوا، برگ نخیل دھل گئے
رنگِ نواحِ کاظمہ نرم ہے مثلِ پرنیاں
آگ بجھی ہوئی اِدھر، ٹوٹی ہوئی طناب اُدھر
کیا خبر اس مقام سے گذرے ہیں کتنے کارواں

(ذوق و شوق)

سورج بُنتا ہے تار زر سے
دنیا کے لیے ردائے نوری
عالم ہے خموش و مست گویا
ہر شے کو نصیب ہے حضوری
دریا، کہسار، چاند، تارے
کیا جانیں فراق و ناصبوری

(جدائی)

ان مناظر میں جہاں ایک طرف تصویروں کے رنگ میں دلکشی اور دل نشینی ہے ، وہاں ہر جگہ فکر و تخیل اور انداز تغزل کا ایک لطیف امتزاج بھی ہے اور یہ امتزاج ذکر فطرت کے علاوہ بھی طرح طرح سے ظاہر ہوتا ہے -

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

(ذوق و شوق)

دیار عشق میں اپنا مقام پیدا کر
نیا زمانہ ، نئے صبح و شام پیدا کر
خدا اگر دلِ فطرت شناس دے تجھ کو
سکوتِ لالہ و گل سے کلام پیدا کر
میں شاخِ تاک ہوں میری غزل ہے میرا ثمر
مرے ثمر سے مئے لالہ فام پیدا کر

(جاوید کے نام)

اُس کی اُمیدیں قلیل ، اُس کے مقاصد جلیل
اُس کی ادا دلفریب ، اُس کی نگہ دل نواز

(مسجدِ قرطبہ)

جگر سے وہی تیر پھر پار کر
تمنا کو سینے میں بیدار کر
ترے آسمانوں کے تاروں کی خیر
زمینوں کے شب زندہ‌داروں کی خیر
جوانوں کو سوز جگر بخش دے
مرا عشق میری نظر بخش دے
مرے دیدۂ تر کی بےخوابیاں
مرے دل کی پوشیدہ بےتابیاں
مرے نالۂ نیم شب کا نیاز
مری خلوت و انجمن کا گداز

اُمنگیں مری ، آرزوئیں مری
اُمیدیں مری ، جستجوئیں مری
مری فطرت آئینہ' روزگار
غزالانِ افکار کا مرغزار

(ساقی نامہ)

اور آخر شیریں اور لطیف امتزاج شیریں تر اور لطیف تر ہو کر بعض شعروں میں وہ کیفیت پیدا کرتا ہے جس کا سرور حسنِ تغزل کے ہر عاشق کے زخم دل کا مرہم اور زندگی کی آشفتہ سری کا مداوا بنتا ہے۔

شاعر مسجدِ قرطبہ کے پانچ بندوں میں اپنے فکر اور تخیل کی پوری رنگینی سے فلسفہ ، تاریخ ، الٰہیات اور جمالیات کو ایک ہی حسن کا مرکز اور ایک ہی مقصد کا تابع فرمان بنا کر ایک ابدی اور دائمی رشتے میں جوڑ چکتا ہے تو تصور اُسے اُن مردانِ حق اور شہسوارانِ عرب کی یاد سے بے چین کر دیتا ہے جنھوں نے اندلسیوں کی سر زمین کو حرم مرتبت بنایا اور جن کی نگاہوں نے مشرق و مغرب کی تربیت کر کے ظلمتِ یورپ میں خرد کی شمع روشن کی ۔ اُن کا ذکر کرتے کرتے اقبال کی شاعرانہ فطرت پورے جوش اور ولولے کے ساتھ اُبھرتی ہے اور آس پاس کی ساری فضا کو تغزل کے کیف اور اُس کی رنگینیوں میں غرق کر دیتی ہے :

جن کے لہو کے طفیل آج بھی ہیں اندلسی
خوش دل و گرم اختلاط سادہ و روشن جبیں
آج بھی اس دیس میں عام ہے چشمِ غزال
اور نگاہوں کے تیر آج بھی ہیں دل نشیں

اور جب وہ ہسپانیہ سے مخاطب ہو کر یہ سب کچھ کہہ چکتا ہے کہ اے ہسپانیہ ! تو خونِ مسلماں کا امین ہے اور تیری باد سحر میں خاموش اذانیں گونج رہی ہیں ، تو اُس کا فکر اور تصور تغزل کا لباس پہن کر یوں جلوہ ساماں ہوتا ہے :

پھر تیرے حسینوں کو ضرورت ہے حنا کی ؟
باقی ہے ابھی رنگ مرے خون جگر میں

یا 'ذوق و شوق' میں جب اُس کا فکر آسمانوں کے تارے توڑ کر اپنے دامن میں جمع کر چکتا ہے تو اُس کا مذاقِ تغزل اُس سے یوں دل کی بات

کہلواتا ہے :

عین وصال میں مجھے حوصلۂ نظر نہ تھا
گرچہ بہانہ جُو رہی میری نگاہ بے ادب

'بال جبریل کی' نظموں اور غزلوں میں اقبال کا فکر اور تخیل اور ان دونوں کے ساتھ ساتھ اُن کا حسنِ بیان ارتقا کے بہت سے مدارج و منازل طے کر کے اپنی حدِ کمال تک پہنچتا ہے -

اقبال کو عام انسانی دنیا تک عموماً اور عالم اسلام تک خصوصاً جو پیغام پہنچانا ہے وہ پوری قوت اور پوری تاثیر کے ساتھ پہنچا چکے - اب نہ اُنھیں اس کی ضرورت ہے اور نہ خواہش کہ وہ اپنی بات کے لیے اظہار کے نئے نئے انداز اور اُسلوب تلاش کریں - اُن کے فکر کی یکسوئی اور تخیل کی بلندی نے خود بخود اپنے لیے نئے سے نئے ، لطیف ، پسندیدہ اور نکھرے اور رچے ہوئے اُسلوب پیدا کیے اور بال جبریل کو مجموعی حیثیت سے فکر ، تخیل اور اظہار کے متوازن امتزاج کا قابل رشک نمونہ بنایا - امتزاج کے توازن کا یہی حسن اور اس حسن کی تاثیر ہر جگہ اُن کے رنگ تغزل میں بھی نمایاں نظر آتی ہے - اور اس میں کسی ایک جگہ بھی شاعر کے ارادے ، کوشش یا آورد کا دخل نہیں معلوم ہوتا - اس میں ہر جگہ اُس کی رچی ہوئی شخصیت کا پرتو ہے - یوں شاعری کے کسی دور میں بھی یہ شاعرانہ شخصیت اپنے رنگ کو چھپا نہیں سکی - ہر دور میں اس نے اپنے آپ کو بے نقاب کرنے کا کوئی نہ کوئی حیلہ تلاش کر لیا ہے - انھی حیلوں میں سے ایک تغزل سے اُس کی وابستگی ہے - یہ وابستگی بہر حال اور بہر صورت ظاہر ہو کر رہتی ہے - یہاں تک کہ 'ضرب کلیم' کے نسبتاً غیر شاعرانہ طرز اظہار میں بھی یہ حیلہ اُبھرتا اور چمکتا رہتا ہے - تجزیے کی کسی کوشش کے بغیر اگر 'ضرب کلیم' پر ایک نظر ڈالی جائے تو اس طرح کے پچاسوں شعر اور مصرعے آسانی سے نکل آئیں گے جن میں ان نظموں کے عام کاروباری اسلوب سے الگ تغزل کی چاشنی موجود ہے - چند شعر اور مصرعے مثال کے طور پر پیش کیے جا سکتے ہیں :

یہ نغمہ فصل گل و لالہ کا نہیں پابند
بہار ہو کہ خزاں ، لا الہ الا اللہ

چمن میں تربیت غنچہ ہو نہیں سکتی
نہیں ہے قطرۂ شبنم اگر شریک نسیم

عجب نہیں کہ پریشاں ہے گفتگو میری
فروغ صبح پریشاں نہیں تو کچھ بھی نہیں

شاہیں کی ادا ہوتی ہے بلبل میں نمودار
کس درجہ بدل جاتے ہیں مرغان سحر خیز

لحد میں بھی یہی غیب و حضور رہتا ہے
اگر ہو زندہ تو دل ناصبور رہتا ہے
مہ و ستارہ مثال شرارہ یک دو نفس
مئے خودی کا ابد تک سرور رہتا ہے

جس نے سورج کی شعاعوں کو گرفتار کیا
زندگی کی شب تاریک سحر کر نہ سکا

نئی بجلی کہاں اُن بادلوں کے جیب و دامن میں
پرانی بجلیوں سے بھی ہے جن کی آستیں خالی

تو رہ نوردِ شوق ہے منزل نہ کر قبول
لیلیٰ بھی ہم نشیں ہو تو محمل نہ کر قبول

شاخ گل پر چہک و لیکن کر اپنی خودی میں آشیانہ

ہے میری بساط کیا جہاں میں بس ایک فغان زیر بامی

ہوائے دشت سے بوئے رفاقت آتی ہے
عجب نہیں ہے کہ ہوں میرے ہم عناں پیدا

جس ساز کے نغموں سے حرارت تھی دلوں میں
محفل کا وہی ساز ہے بیگانۂ مضراب

نگاہ شوق میسر نہیں اگر تجھ کو
ترا وجود ہے قلب و نظر کی رسوائی

مانندِ سحر صحنِ گلستاں میں قدم رکھ
آئے تہِ پا گوہرِ شبنم تو نہ ٹوٹے

ہر لحظہ نیا طُور ، نئی برق تجلی
اللہ کرے مرحلۂ شوق نہ ہو طے

انجمن میں بھی میسر رہی خلوت اس کو
شمع محفل کی طرح سب سے جدا ، سب کا رفیق

پھرا میں مشرق و مغرب کے لالہ زاروں میں
کسی چمن میں گریبانِ لالہ چاک نہیں

مری خودی بھی سزا کی ہے مستحق لیکن
زمانہ دار و رسن کی تلاش میں ہے ابھی

'بال جبریل' اقبال کے حسن فن کا شباب و کمال ہے۔ 'ضرب کلیم' میں بھی ہر جگہ فن کے کمال کی پختگی کے مظاہر موجود ہیں لیکن جیسے کوئی کھلاڑی اپنے کھیل میں شہرت کی معراج پر پہنچ کر پھر صرف اس شہرت کے نشے میں مخمور رہنا چاہتا ہے اور کھیل سے با قاعدہ تعلق اور وابستگی قائم رکھنے کے لیے اُس سے

علیحدگی کا اعلان کر دیتا ہے اور اب محفلیں اس کے تازہ اور نت نئے کمالوں کے ذکر سے گونجنے کے بجائے صرف اُس کے شاندار ماضی سے یادوں کے گلہائے رنگ رنگ چن کر اپنی رونق قائم رکھتی ہیں ، اور کھلاڑی انھی رنگوں کو دیکھتا اور خوش ہوتا ہے لیکن ساری زندگی جس کوچے میں بسر کی ہے اُسے مطلقاً فراموش کر دینا بھی آسان نہیں ہوتا ، اس لیے وہ گاہے ماہے شوقیہ اپنے شغل ماضی کی تجدید کر کے اپنے پرستاروں سے خراج تحسین وصول کر لیتا ہے ۔ اب اُس کے مظاہر کمال میں پختگی تو ہر جگہ ہوتی ہے لیکن شباب کی رعنائی اور لچک صرف کبھی کبھی اور کہیں کہیں ۔ 'ضرب کلیم' کی شاعری اقبال کے کمال کی یہی منزل ہے ، لیکن یہاں بھی رعنائیِ جمال مفقود نہیں ۔ وہ اپنے جلوے دکھاتی ہے اور اس سے ایسے مصرعے کہلوا لیتی ہے :

زمانہ دار و رسن کی تلاش میں ہے ابھی

'ارمغان حجاز' کی تھوڑی سی نظموں میں بھی جا بجا یہ رنگ چمکتا اور پوری آب و تاب سے چمکتا ہے ۔ شاعر کے انداز تغزل میں بھی شخصیت کی پختہ کاری اُسی طرح رچی ہوئی ہے جس طرح اُس کے فکر اور تخیل میں ۔ اس طرح کے شعر ارمغان حجاز میں تھوڑے سے ہیں لیکن جتنے بھی ہیں اُن میں احساس کی شدت اور تجربے کا خلوص ہر جگہ موجود ہے ۔ مثلاً :

مرے دیدار کی ہے اک یہی شرط
کہ تو پنہاں نہ ہو اپنی نظر سے

(تصویر و مصور)

مجھے رلاتی ہے اہل جہاں کی بے دردی
فغان مرغ سحر خواں کو جانتے ہیں سرود
نہ کہہ کہ صبر میں پنہاں ہے چارۂ غم دوست
نہ کہہ کہ صبر معمائے موت کی ہے کشود
قصاص خون تمنا کا مانگیے کس سے
گناہ گار ہے کون اور خوں‌بہا کیا ہے ؟ (مسعود مرحوم)
حکیم میری نواؤں کا راز کیا جانے
ورائے عقل ہیں اہلِ جنوں کی تدبیریں

حریف اپنا سمجھ رہے ہیں مجھے خدایانِ خانقاہی
اُنھیں یہ ڈر ہے کہ میرے نالوں سے شق نہ ہو سنگِ آستانہ
مری اسیری پہ شاخ گل نے یہ کہہ کے صیاد کو رلایا
کہ ایسے پُر سوز نغمہ خواں کا گراں نہ تھا مجھ پہ آشیانہ

امید نہ رکھ دولتِ دنیا سے وفا کی
رم اس کی طبیعت میں ہے مانندِ غزالہ

مری نوائے غم آلود ہے متاعِ عزیز
جہاں میں عام نہیں دولتِ دلِ ناشاد

یہی 'نوائے غم آلود' اور یہی 'دولتِ دلِ ناشاد' ہے جو فکر کے صحرا میں گل و لالہ کھلا کر اُسے باغ و بہار بناتی اور تخیل کے پیکرِ بے رنگ میں خون جگر کی رنگینی شامل کر کے اُسے نقش دوام بخشتی ہے — یہی شعریت اور یہی تغزل — اور یہی شعریت اور تغزل ہے جس نے ہر دور میں اقبال کے شعر کو تخت ذہن پر متمکن کرنے کے بجائے خانۂ دل میں جگہ دی ہے کہ تغزل کو یہی گوشۂ عافیت محبوب ہے۔

(اپریل ۱۹۵۳ء)

پروفیسر محمد عثمان

اقبال کی عظیم نثر

اقبال نے اپنی شاعری کے ذریعے جو بے مثل کارنامہ انجام دیا ہے ، اُس کا اعتراف ملک میں اور ملک سے باہر ہر جگہ کیا گیا ہے اور کیا جا رہا ہے ۔ لیکن جو کارنامہ انھوں نے اپنی عظیم نثر کے ذریعے سرانجام دیا ہے ، افسوس اور حیرت کا مقام ہے کہ اُس کا اعتراف تو درکنار اس کا علم اور اس کا احساس بھی بہت کم لوگوں کو ہے ۔

اس کوتاہی کے متعدد اسباب ہیں ؛ سب سے بڑی وجہ تو یہ ہے کہ شاعری کی دلآویزی اور جاذبیت نے لوگوں کو کسی اور طرف متوجہ ہی نہیں ہونے دیا ۔ دوسری وجہ یہ ہوئی کہ خود علامہ اقبال نے بھی کچھ اپنی طبعی بے نیازی اور تساہل کے باعث اور کچھ شاید عدم فرصت کے سبب ، اپنی نثری تحریروں کو وہ اہمیت نہ دی جس کی وہ واقعتاً حق دار تھیں ۔ نتیجہ یہ ہوا کہ نثر میں ان کا کارنامہ بالعموم نظروں سے اوجھل رہا اور ان کی زندگی کے ہر دور میں فقط اُس مضمون یا خطبے کا چند روز چرچا رہا جو خاص دور میں لکھا یا پڑھا گیا اور پھر وہ ذہنوں سے اُتر گیا ۔

لیکن آج جب ہم ان نثر پاروں کو ، جن کی تحریر کا سلسلہ عین اُن کی جوانی کے زمانے (۱۹۰۴ع) سے شروع ہوتا ہے اور ان کی زندگی کے آخری سال (۱۹۳۸ع) تک جاری رہتا ہے ، ایک ساتھ دیکھتے ہیں تو بعض نئے اور اہم نتائج ہمارے سامنے آتے ہیں ۔

اول : یہ کہ شاعری کے ساتھ ساتھ ہر دوسرے تیسرے سال یا یوں کہنا چاہیے کہ قومی زندگی کے ہر اہم موڑ پر علامہ نے اُردو یا انگریزی میں ایک

نہ ایک طویل اور جامع مضمون قریب قریب التزام کے ساتھ سپرد قلم کیا جو نہ صرف اُس دور کے ہمارے ملی مسائل اور مشکلات کی تصویر ہے بلکہ ان مسائل اور مشکلات کے بارے میں حضرت علامہ اقبال کے نہایت سوچے سمجھے ، واضح اور عمیق افکار کا حامل بھی ہے ۔

دوم : اگر ان مضامین اور خطبوں کو ماضیٔ قریب کے پس منظر میں رکھ کر دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ ان تحریروں نے نہ صرف برصغیر کے مسلمانوں ہی کے دل و دماغ پر گہرے اثرات پیدا کیے تھے بلکہ پاک و ہند کی پوری سیاسی اور معاشرتی فضا ان سے متاثر ہوئی تھی ۔ ان تحریروں کی قوت نے درحقیقت وقت کا بہاؤ اور تاریخ کا رخ متعین کرنے میں اہم حصہ لیا ہے ۔

سوم : بلاشبہ علامہ اقبال کی شاعری ہمارا بہترین سرمایۂ علم و فن ہے ؛ اس میں فکر کی ایسی ایسی نزاکتیں اور فن کی وہ وہ لطافتیں پائی جاتی ہیں کہ ایک دنیا اس کی گرویدہ ہے ، لیکن جن اصحاب نے علامہ اقبال کی نثر کا بغور مطالعہ کیا ہے ، اُن کے دل میں اس نثر نے بھی ویسی ہی جگہ پیدا کر لی ہے جو اس سے قبل شعرِ اقبال نے پیدا کی تھی ۔ اس نثر میں وہی خلوصِ اظہار ، وہی گہرائیِ فکر و خیال ، استدلال کا وہی زور اور وہی درد مندی پائی جاتی ہے جو ان کے شعر کا طرۂ امتیاز ہے ۔

چہارم : یہ مضامین اور خطبے ہمارے سامنے ایک معیار ، ایک مثال اور ایک عظیم روایت اس امر کی پیش کرتے ہیں کہ قومی مسائل پر سوچ بچار اور اظہار خیال کیونکر کرنا چاہیے ۔ جیسا کہ ہم نے اوپر کہا ہے ، اُن کی شاعری بلاشبہ ایک دنیا کا دل موہ چکی ہے ، تاہم شعر آخر شعر ہے اور اپنے تمام حسن و سحر کے باوجود اس میں وہ وضاحت و صراحت اور وہ روشنی اور قطعیت پیدا نہیں ہوسکتی جو فقط اول درجے کی نثر ہی کا حصہ ہے ۔ شعر کیسا ہی اعلیٰ پائے کا کیوں نہ ہو ، جذبات کی آنچ اور اختصار کے نقص سے پاک نہیں ہو سکتا ۔ اُدھر قومی مسائل کا ، بالخصوص جدید زمانے میں ، اقتضا یہ ہے کہ ان پر جذبات سے ہٹ کر ، ٹھنڈے دل سے ، پوری وضاحت اور روشن دلائل کے ساتھ گفتگو کی جائے تاکہ اس سے محض دل متاثر نہ ہوں بلکہ دماغ بھی قائل و مطمئن ہوں اور انھیں روشنی اور فہم نصیب ہو ۔ اقبال نے اپنے شعر سے دلوں کو گرمایا لیکن اپنی

نثر کے ذریعے انھوں نے قومی مسائل کو ٹھنڈے دل اور گہری نظر کے ساتھ سمجھنے اور متانت اور معقولیت کے ساتھ بیان کرنے کی ایک اعلیٰ روایت سے ہمیں سرفراز کیا ہے - ہمارے ہاں قومی مسائل سے حقیقت پسندی اور درد مندی کے ساتھ عہدہ برا ہونے کی روایت کا آغاز سید احمد خاں سے ہوتا ہے - درمیان میں محسن الملک ، نواب وقار الملک اور کسی حد تک مولانا حالی ، ابوالکلام آزاد اور مولانا محمد علی جوہر نے اسے زندہ رکھنے کی کوشش کی ، مگر اس روایت کو جو بلندی اور اثر و نفوذ علامہ اقبال کے ہاتھوں نصیب ہوا ہے اس کی مثال بر عظیم پاک و ہند میں مسلمانوں کی تاریخ نہ پہلے پیش کر سکتی تھی اور نہ اب کر سکتی ہے -

اقبال کی نثر کا سرمایہ صرف وقیع ہی نہیں ، مجموعی طور پر دیکھا جائے تو ہمارے بے شمار نثر نگاروں کی نگارشات سے زیادہ وسیع اور ضخیم بھی ہے -

۱۹۰۲ء میں اقبال نے ، جب وہ گورنمنٹ کالج میں اسسٹنٹ پروفیسر تھے ، اقتصادیات پر ایک بہت دلچسپ ، مفید اور فکر انگیز کتاب لکھی - یہ کتاب جس کا ایک نیا ایڈیشن چند سال پہلے اقبال اکادمی کراچی نے بڑے اہتمام سے شائع کیا ہے ، آج بھی اقتصادیات اور اردو کے طالب علموں کو اپنی طرف کھینچنے کی صلاحیت رکھتی ہے - افلاس ، آبادی ، اقتصادیات اور اخلاق کے باہمی تعلق اور تعلیم جیسے موضوعات پر اقبال نے جن خیالات کا جیسی سادہ ، مؤثر اور متین زبان میں اظہار کیا ہے اس کی افادیت اور رہنمایانہ شان آج بھی مسلّم ہے -

۱۹۰۸ء میں علامہ اقبال نے اپنی ڈاکٹریٹ کے لیے جو مقالہ ایران کے مابعدالطبیعیاتی اور متصوفانہ افکار کی تاریخ پر تحریر کیا تھا ، اُس کا بھی ایک تازہ ایڈیشن کچھ سال ہوئے بزم اقبال لاہور نے شائع کیا ہے - یہ کتاب بھی افکار کی ثروت ، لکھنے والے کی ناقدانہ نظر اور محققانہ تلاش و ترتیب کے باعث بے شمار ارباب فکر و نظر سے خراج تحسین وصول کر چکی ہے - اس کا ایک اُردو ترجمہ بھی بہت دن مقبول و معروف رہا ہے -

نثر میں علامہ اقبال مرحوم کی تیسری کاوش ان کی وہ عظیم تصنیف ہے جو The Reconstruction of Religious Thought in Islam کے نام سے ۱۹۳۴ء میں شائع ہوئی - اسلام کے افکار مذہبی کی تشکیل نو کی غرض سے پیش کیے جانے والے اقبال کے یہ سات لیکچر اب بین الاقوامی شہرت حاصل کر چکے ہیں - یورپ ،

امریکہ ، روس ، مشرق وسطیٰ اور بر عظیم پاک و ہند میں شاید ہی کوئی عالم ایسا ہوگا جو اسلام ، مذہب اور جدید مسائل حیات میں گہری اور سچی دلچسپی رکھتا ہو اور اس نے اقبال کے ان سات خطبوں کا مطالعہ نہ کیا ہو اور وہ اس کتاب کا قدردان اور مداح نہ ہو۔

اقبال کے خطوط کے اب تک آدھی درجن کے قریب مجموعے شائع ہو چکے ہیں ۔ ان میں وہ خطوط جو سید سلیمان ندوی ، اکبر الہ آبادی ، سراج الدین پال، عطیہ فیضی اور قائد اعظم محمد علی جناح کے نام لکھے گئے ہیں ، اپنے افکار کی تازگی و ندرت ، بیان کی پُر لطف سادگی اور شخصی خلوص کی کشش کے باعث نثرنگاری کے دلکش نمونے ہیں ۔ پھر اقبال کے وہ بیانات ہیں جو انہوں نے بعض سیاسی مواقع پر جاری کیے ، وہ تقریریں ہیں جو مختلف جلسوں یا پنجاب کی قانون ساز کونسل میں کیں اور وہ مضامین ہیں جو بعض رسائل و اخبارات کے لیے لکھے ۔ ان تمام نثر پاروں کو سامنے رکھا جائے تو ، جیسا کہ ہم نے اوپر کہا ہے ، اقبال کی نثر ہمارے بے شمار نثر نگاروں سے نہ صرف قدر و قیمت میں بلکہ تعداد و کمیت میں بھی بڑھ کر ہوگی ۔

تاہم ہم اس مضمون میں نہ اقبال کی کتابوں کا ذکر کریں گے ، نہ ان کے خطوط کا جائزہ لیں گے اور نہ ہی اُن بیانات اور چھوٹی بڑی تقریروں اور مضمونوں سے بحث کریں گے جو انہوں نے کسی سیاسی موقع یا ادبی و علمی موضوع پر اپنی طبیعت یا پبلک کے تقاضے سے لکھے ۔ ہم اس مضمون میں اقبال کے ان چند بڑے اور اہم نثر پاروں کا جائزہ پیش کرنا چاہتے ہیں جو انہوں نے اپنی طویل نظموں کی طرح ۱۹۰۰ع سے تا حین حیات تین تین چار چار سالوں کے وقفے سے اردو یا انگریزی میں نہایت اہم قومی مسائل پر سیر حاصل تبصروں کے طور پر لکھے اور جن کو یک جا دیکھنے سے نہ صرف اقبال کے ذہنی ارتقا پر بے مثل روشنی پڑتی ہے اور ان کے بنیادی افکار زندگی ، دین اور سیاست کے بارے میں ہمارے سامنے آتے ہیں ، بلکہ ان مضامین کی روشنی میں ہم اپنے ماضی قریب کو اور بر عظیم میں ملت اسلامیہ کی رفتار ترقی کو اور مختلف مراحل میں پیش آنے والی مشکلات و مسائل کو اس خوبی سے دیکھ سکتے ہیں کہ شاید ان مضامین سے بہتر اور زیادہ قابل اعتماد کوئی اور ذریعہ اپنی تاریخ مرتب کرنے کا ہمارے پاس نہیں ہے ۔

(۱) ''قومی زندگی'' اقبال کا پہلا اور طویل مضمون ہے جو اکتوبر اور نومبر ۱۹۰۴ع کے ''مخزن'' میں شائع ہوا تھا - یہ وہ زمانہ تھا کہ اقبال گورنمنٹ کالج میں اسسٹنٹ پروفیسر تھے اور اعلیٰ تعلیم کے لیے ابھی انگلستان نہیں گئے تھے - مضمون کے پہلے حصے سے معلوم ہوتا ہے کہ ڈارون کے نظریے کا اور بالخصوص جہد للبقا کے تصور کا ان پر گہرا اثر ہے - چنانچہ پہلے تین چار صفحوں میں انہوں نے بقائے اصلح (Survival of the Fittest) کے خیال کو بہت عام فہم انداز میں پیش کیا ہے لیکن ، جیسا کہ اقبال کا عمر بھر وطیرہ رہا ہے ، وہ خواہ کتنی ہی سائنسی یا فلسفیانہ بات کر رہے ہوں ، زندگی کے اصل اور فوری مسائل کا دامن ان کے ہاتھ سے کبھی نہیں چھوٹتا بلکہ بالعموم وہ فلسفیانہ خیالات سے آغاز ہی اس لیے کرتے ہیں کہ واقعی مسائل کے سمجھنے سمجھانے اور حل کرنے میں ان سے مدد لی جا سکے -

چنانچہ بقائے اصلح کی تمہیدی بحث کے بعد وہ زمانۂ حال کی بعض اُن قوموں کا ذکر قدرے تفصیل سے کرتے ہیں جو ان کے خیال میں محنت ، کوشش ، تنظیم اور جد و جہد کے ذریعے معمولی حیثیت سے بلند مقام پر پہنچی ہیں - وہ یہودیوں کی سخت جانی اور پختہ خیالی کے علاوہ جاپان کی حیرت انگیز صنعتی اور معاشرتی ترقی کا ذکر خصوصیت کے ساتھ کرتے ہیں اور اہل ملک کی توجہ اس طرف دلاتے ہیں کہ ''جب تک ہندوستان صنعتی ملک نہ ہوگا اور ہم جاپانیوں کی طرح اپنے پاؤں پر کھڑے نہ ہوں گے ، اُس وقت تک قدرت ہمیں قحط کے تازیانے لگاتی رہے گی اور طرح طرح کی وبائیں ہمیں ستاتی رہیں گی -''

مضمون کے درمیانی حصے کی بحث سے وہ یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ اہل ہند اور بالخصوص مسلمانوں کو اگر کار زار حیات میں کامیاب ہونا ہے تو انھیں چاہیے کہ اول اپنے ہاں تعلیم عام کریں اور دوم اپنے تمدن کی اصلاح کی طرف خصوصی توجہ دیں -

مضمون کے آخری حصے میں اقبال نے قومی ترقی کی ان دونوں ضرورتوں سے متعلق نہایت مفید اور خاصی دلچسپ بحث کی ہے ، لیکن اس بحث کے آغاز میں انہوں نے جو ایک پیرا گراف مذہبی فکر کے ارتقا اور جدید زمانے کے تمدنی تقاضوں کے باہمی تعلق پر لکھا ہے ، وہ اس قابل ہے کہ ہماری نئی اور پرانی نسل اس پر غور کرے اور اس کے مفاہیم و مطالب کو سمجھے - یہ پیرا اس بات

کی دلیل ہے کہ اقبال اس صدی کے بالکل اوائل میں ، جب وہ ابھی ''نوجوان'' ہی تھے ، مذہب و ملت کے اہم مسائل پر پوری ذمہ داری اور بصیرت کے ساتھ گفتگو کر سکتے تھے ۔ ان سطروں کی اہمیت کے پیش نظر ہم یہ حصہ بعینہ نقل کرنے پر مجبور ہیں ۔ امام ابوحنیفہؒ کی دینی خدمات کا ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں :

''اگر مذہبِ اسلام کی رو سے مجسموں کے ذریعے بڑے بڑے حکما اور علما کی یادگاریں قائم رکھنے کا دستور جائز ہوتا تو یہ عظیم الشان فقیہ اس عزت کا سب سے پہلا حق دار تھا ۔ دینی خدمت کے اس حصے ، یعنی فلسفۂ شریعت کی تفسیر و توضیح میں امیرالمومنین جناب علیؓ کے بعد جو کچھ اس فلسفی امام نے سکھایا ہے ، قوم اسے کبھی فراموش نہیں کرے گی ۔ لیکن اگر موجودہ حالاتِ زندگی پر غور و فکر کیا جائے تو جس طرح اس وقت ہمیں تائیدِ اصولِ مذہب کے لیے ایک جدید علمِ کلام کی ضرورت ہے ، اسی طرح قانونِ اسلامی کی جدید تفسیر کے لیے ایک بہت بڑے فقیہ کی ضرورت ہے جس کے قوائے عقلیہ و متخیلہ کا پیمانہ اس قدر وسیع ہو کہ وہ مسلمات کی بنا پر قانون اسلامی کو نہ صرف ایک جدید پیرائے میں مرتّب و منظم کر سکے ، بلکہ تخیل کے زور سے اصول کو ایسی وسعت دے سکے جو حال کے تمدنی تقاضوں کی تمام ممکن صورتوں پر حاوی ہو ۔ جہاں تک مجھے معلوم ہے ، اسلامی دنیا میں اب تک کوئی ایسا عالی دماغ مقنن پیدا نہیں ہوا اور اگر اس کام کی اہمیت کو دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ کام شاید ایک سے زیادہ دماغوں کا ہے اور اس کی تکمیل کے لیے کم از کم ایک صدی کی ضرورت ہے ۔ یہ بحث بڑی دلچسپ ہے مگر چونکہ قوم ابھی ٹھنڈے دل سے اس قسم کی باتیں سننے کی عادی نہیں ہے اس واسطے میں اسے مجبوراً نظر انداز کرتا ہوں[۱] ۔''

تمدنی اصلاح کے ضمن میں سب سے پہلے ''حقوقِ نسواں'' کو لیا ہے اور اس امر پر بہت زور دیا ہے کہ مسلمانوں کو اپنے مخصوص دینی اور تمدنی تقاضوں

۱۔ ''مقالاتِ اقبال'' مرتبہ سید عبدالواحد معینی ، مطبوعہ لاہور ۱۹۶۳ع ۔

کے مطابق اپنی بچیوں کی تعلیم کا فوری مناسب انتظام کرنا چاہیے اور اس کو سرکاری مدرسوں پر نہیں چھوڑ دینا چاہیے ۔ تعلیم کے بعد تعددِ ازدواج سے بحث کی ہے اور یہاں اقبال نے جن خیالات کا اظہار کیا ہے وہ قریب قریب وہی ہیں جن کو اب کہیں جا کر ہمارے ملک میں قانونی حیثیت حاصل ہوئی ہے ۔ وہ ہمارے موجودہ اقتصادی اور معاشرتی حالات میں تعددِ ازدواج کو امرائے قوم کے ہاتھ میں زنا کا ایک شرعی بہانہ قرار[1] دیتے ہیں ۔

پردے کی بحث اور بھی دلچسپ اور خیال انگیز ہے ؛ اقبال کے شعروں سے اکثر یہ تاثر لیا گیا ہے کہ وہ بالعموم آزادی نسواں کے خلاف اور ''پردے'' کے شدت سے حامی تھے ۔ اس مضمون میں بھی ''اخلاقی اور معاشرتی وجوہ'' سے انھوں نے پردے کی حمایت کی ہے ، لیکن اس میں وہ تشدد اور سختی نہیں جو بعض لکھنے والے ان کے اشعار کی مدد سے ان کی طرف منسوب کرتے ہیں ۔ اس اہم سوال پر ان کی جچی تلی رائے خاص توجہ کے قابل ہے ۔ لکھتے ہیں :

> ''. . . اس دستور کو یک قلم موقوف کر دینا میری رائے میں قوم کے لیے نہایت مضر ہوگا ۔ ہاں اگر قوم کی اخلاقی حالت ایسی ہو جائے جیسی کہ ابتدائے زمانۂ اسلام میں تھی تو اس کے زور کو کم کیا جا سکتا ہے اور قوم کی عورتوں کو آزادی سے افراد کے ساتھ تبادلۂ خیالات کرنے کی عام اجازت ہو سکتی ہے ۔''

مضمون کے آخر میں اقبال نے مسلمانوں کی اقتصادی حالت اور اُس طبقے کے تعصب اور تنگ نظری کا بھی قدرے محتاط مگر پر لطف انداز میں ذکر کیا ہے جو ہماری دینی تربیت کا اب ذمہ دار ہے ۔ ہماری گرتی ہوئی معاشی حالت کا احساس اقبال کو ابتدائے شعور ہی سے تھا ۔ چنانچہ اس مضمون میں انھوں نے فضول خرچی کی عادت اور بیاہ شادی کے موقعوں پر اپنی حیثیت سے بڑھ کر خرچ کرنے کے رجحان کی مذمت کی ہے اور مسلمانوں کو مشورہ دیا ہے کہ اور باتوں کے علاوہ محنت ، تنظیم اور کفایت شعاری سے کام لے کر وہ اپنی مالی حیثیت کو سنبھالیں اور ترقی دیں ۔

۱- ایضاً ۔

''قومی زندگی'' کا غائر مطالعہ ایک اور پہلو سے بھی اہم ہے ؛ ۱۹۰۴ع کا زمانہ اقبال کی ''نیشنلزم'' کا زمانہ خیال کیا جاتا ہے ۔ یہ وہ دور ہے جب انھوں نے ''نیا شوالہ''، ''ہندوستانی بچوں کا گیت'' ''قومی ترانہ'' اور ''تصویر درد'' جیسی نظمیں لکھیں ۔ اس دور کے متعلق عام تاثر یہ ہے کہ اقبال مذہب سے دور اور ہندوستانی قومیت کے بہت نزدیک تھے ۔ بعض اشعار سے اس تاثر کی تائید بھی ہوتی ہے ، لیکن بیس صفحات کا یہ طویل اور عمیق افکار پر مشتمل مضمون ، جو از اول تا آخر اسلامی درد اور اسلامی قومیت کے رنگ میں ڈوبا ہوا ہے ، واقعات کی مختلف نہج پر غمازی کرتا ہے ۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ۱۹۰۴ع میں بھی اقبال ''قومی زندگی'' سے مسلمانوں ہی کی زندگی مراد لیتے تھے جس کا براہ راست تعلق حضرت علیؓ ، امام ابو حنیفہؒ ، شریعت اسلامی ، پردے ، تعدد ازدواج اور مولوی حضرات سے تھا ۔

(۲) ''ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر'' ''قومی زندگی'' کے کم و بیش چھ برس بعد لکھا گیا[1] اور یہ چھ برس اقبال کی ذہنی زندگی کے غالباً اہم ترین سال تھے ۔ اُس زمانے میں وہ ایک زبردست فکری انقلاب سے گزرے جس کی مختصر روداد یہ ہے کہ وہ یورپ کے تصور وطنیت اور سیاسی طرز عمل سے سخت بیزار ہو گئے اور اسلام کے تصور قومیت سے ، جس میں جغرافیائی حدود ، نسل ، رنگ ، زبان ، کسی چیز کو بھی انسانی وحدت اور اخوت میں حائل ہونے کی اجازت نہیں دی گئی ، انھیں گہری دلچسپی اور محبت ہو گئی تھی ۔ ۱۹۰۵ع سے ۱۹۰۸ع تک وہ انگلستان اور جرمنی میں تھے اور انھوں نے اُس شدید نفرت کا بہت قریب سے مشاہدہ کیا تھا جو یورپ کے نیشنلزم کی بدولت اہل یورپ کے دلوں میں ایک دوسرے کے خلاف بھڑک رہی تھی ۔ ۱۹۰۸ع میں واپس آ کر جب اقبال نے اپنے بدلے ہوئے انداز نظر کی روشنی میں ہندوستان کی مخصوص

۱- ۱۹۱۰ع میں اقبال نے محمڈن کالج علی گڈھ کے اسٹریچی ہال میں ایک لیکچر انگریزی میں اسلام کے نظام معاشرت پر دیا تھا ۔ اس کا اُردو ترجمہ مولانا ظفر علی خاں نے بعنوان ''ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر'' اُن ہی دنوں کر کے خود اقبال کی صدارت میں لاہور کے ایک جلسے میں سنایا ۔

سیاسی صورت حال کا بغور مطالعہ کیا تو وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ بر صغیر کے مسلمانوں کے لیے جدید قومیت کو اپنانا نہ صرف ان کی اپنی جداگانہ ہستی کے لیے پیغام موت ہوگا بلکہ اس سے خود انسانیت کے بہترین مفاد کو ناقابل تلافی نقصان پہنچے گا۔ ان کے نزدیک نسل انسانی کی بہترین خدمت یہ تھی کہ اس کے سامنے اسلام کے تصور قومیت کو اجاگر کیا جائے تاکہ نفرت کی وہ دیواریں ڈھائی جا سکتیں جو جدید نیشنلزم نے قوموں اور ملکوں کے درمیان کھڑی کر دی تھیں۔ ''ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر'' دراصل اقبال کے اس تازہ یقین و ایقان کا ایک شاہکار ہے۔

مضمون کے پہلے حصے میں اقبال نے اسلام کے تصور قومیت کو نہایت خوب صورتی اور محکم دلائل کے ساتھ پیش کیا ہے۔ تاریخی اعتبار سے دیکھا جائے تو اس نظریے کے پہلے علم بردار اور پیش کار سر سید احمد خاں تھے۔ انھوں نے اپنی غیر معمولی ذہانت اور قوت ایمانی سے یہ واضح طور پر جان لیا تھا کہ مسلمان اور ہندو دو الگ قومیں ہیں اور اپنے سیاسی فکر و عمل کی بنیاد انھوں نے اسی حقیقت پر قائم کی تھی۔ مگر سرسید کی وفات (۱۸۹۸ء) کے بعد متعدد ایسے سیاسی واقعات رونما ہوئے اور برعظیم میں انگریزوں اور اہل ہند کے باہمی تعلقات نے کئی ایسے پلٹے کھائے تھے کہ ان کے باعث ''ایک قومی نظریہ'' ملک میں بہت مقبول ہونے لگا تھا اور مسلمانوں کے بعض بہترین دماغوں نے انڈین نیشنل کانگریس میں شامل ہو کر اسلام کے تصور قومیت کو دھندلا دیا تھا۔ چنانچہ اس صدی کے اوائل میں اقبال پہلے شخص تھے جنھوں نے صراحت، بڑے وثوق اور نہایت بصیرت کے ساتھ اس حقیقت کو دوست دشمن کے سامنے واشگاف بیان کیا کہ ''ہماری قومیت کا اصل اصول نہ اشتراک زبان ہے، نہ اشتراک وطن، نہ اشتراک اغراض اقتصادی، بلکہ ہم لوگ اُس برادری میں، جو جناب رسالت مآبؐ نے قائم فرمائی تھی، اس لیے شریک ہیں کہ مظاہر کائنات کے متعلق ہم سب کے معتقدات کا سرچشمہ ایک ہے اور جو تاریخی روایات ہم کو ترکے میں ملی ہیں وہ بھی ہم سب کے لیے یکساں ہیں''[1]۔ اس حصہ

۱- ''ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر'' مطبوعہ لاہور، ص ۵۔

مضمون کو اقبال نے ان لاثانی جملوں پر ختم کیا ہے :

''اسلام کی حقیقت ہمارے لیے یہی نہیں کہ وہ ایک مذہب ہے ، بلکہ اس سے بہت بڑھ کر ہے ۔ اسلام میں قومیت کا مفہوم خصوصیت کے ساتھ چھپا ہوا ہے اور ہماری قومی زندگی کا تصور اُس وقت تک ہمارے ذہن میں نہیں آ سکتا جب تک کہ ہم اصولِ اسلام سے پوری طرح باخبر نہ ہوں ۔ بالفاظ دیگر اسلامی تصور ہمارا وہ ابدی گھر یا وطن ہے جس میں ہم اپنی زندگی بسر کرتے ہیں ۔ جو نسبت انگلستان کو انگریزوں سے اور جرمنی کو جرمنوں سے ہے ، وہ اسلام کو ہم مسلمانوں سے ہے ۔ جہاں اسلامی اصول یا ہماری مقدس روایات کی اصطلاح میں خدا کی رسّی ہمارے ہاتھ سے چھوٹی ، ہماری جماعت کا شیرازہ بکھرا ۔''

مضمون کے دوسرے حصے میں اقبال نے اسلامی تہذیب کی یک رنگی و ہمہ گیری سے خیال آفریں بحث کی ہے اور تیسرے حصے میں ایک ایسے اسلوبِ سیرت اور نمونۂ کردار کی نشان دہی کی ہے جو ہمارے عہد کی ضرورتوں کو پورا کرتا ہو ۔ لیکن ہمارے خیال میں اقبال نے تیمور ، جہانگیر اور اورنگ زیب عالمگیر کے کرداروں سے جو بحث کی ہے ، وہ اتنی اہم نہیں جتنا ان کا یہ مرکزی خیال کہ ''اگر ہمارا مقصد یہ ہو کہ ہماری قومی ہستی کا سلسلہ ٹوٹنے میں نہ آئے تو ہمیں ایک ایسا اسلوبِ سیرت تیار کرنا چاہیے جو اپنی خصوصیات مختصہ سے کسی صورت میں علیحدگی نہ اختیار کرے اور 'خذ ما صفا و دع ما کدر' کے زریں اصول کو پیش نظر رکھ کر دوسرے اسالیب کی خوبیوں کو اخذ کرتے ہوئے ان تمام عناصر کی آمیزش سے اپنے وجود کو کمال احتیاط کے ساتھ پاک کر دے جو اس کی روایات مسلّمہ اور قوانین منضبطہ کے منافی ہوں ۔''

اسلامی سیرت کے مطلوبہ اسلوب کے بعد اقبال نے جدید تعلیم کے اثرات اور اس میدان میں ہماری قومی ضرورتوں کا جو جائزہ لیا ہے وہ اس قابل ہے کہ پاکستان میں تعلیم کے ''ماہرین'' اس پر خوب غور کریں اور ملک کے لیے تعلیمی پالیسی بناتے وقت ان خیالات کو اپنا رہبر بنائیں ۔ ۱۹۱۰ع کے لگ بھگ بر عظیم کے مسلمانوں کا ایک بڑا مسئلہ اور ایک بڑی آرزو یہ تھی کہ وہ اپنی ایک الگ یونیورسٹی قائم کریں ۔ ''ایک نیا مثالی دارالعلم جس کی مسند نشیں اسلامی تہذیب ہو اور جس میں قدیم و جدید کی آمیزش عجب دل کش انداز میں

ہوتی ہو۔'' اب خدا کے فضل و کرم سے ہمارے پاس درجن بھر سے بھی زیادہ یونیورسٹیاں ہیں اور اتنی ہی تعداد میں ہم مزید یونیورسٹیاں عنقریب تعمیر کرنے والے ہیں ، لیکن جو ضروری اور بنیادی باتیں ''مقصود تعلیم'' کے اعتبار سے اقبال نے بیان کی ہیں ، آج بھی ہمیں ان کی اتنی ہی ضرورت ہے جتنی اب سے نصف صدی پہلے تھی۔

مضمون کے آخر میں اقبال نے ہمارے اقتصادی احوال کا جائزہ لیا ہے؛ ہمیشہ کی طرح یہاں بھی اقبال حقیقت پسند ، درد مند اور پرزور ہیں۔ عوام کی غربت کا ایسا نقشہ کھینچا ہے کہ شاید ہی کسی اہل قلم نے ایسی مصوری کی ہو ، اور پھر قومی رہنماؤں اور کارکنوں کی توجہ اس طرف مبذول کی ہے کہ قوم کی بہترین خدمت یہ ہے کہ عوام کی اقتصادی حالت کو سدھارا جائے ، نوجوانوں کو تجارت اور صنعت کی طرف مائل کیا جائے اور صنعتی تعلیم کو اتنا ہی اہم سمجھا جائے جتنا کہ اعلیٰ اور لبرل تعلیم کو۔

الغرض اس مضمون میں مذہب ، سیاست ، تہذیب ، تعلیم اور معاشیات کے بارے میں تینتیس برس کے ڈاکٹر شیخ محمد اقبال نے ایسے پختہ اور ایمان افروز افکار کا اظہار کیا ہے اور ان افکار کا ہمارے قومی فکر و کردار پر بعد میں ایسا گہرا اثر ہوا ہے کہ مجموعی حیثیت سے ہم ''ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر'' کو پاکستان کا پہلا مینی فیسٹو (Manifesto) قرار دے سکتے ہیں۔

(۳) جیسا کہ اُوپر بیان ہوا ہے ، ولایت سے واپسی (۱۹۰۸ع) پر اقبال کا ذہن جہاں وطنیت ، مغربی تہذیب اور اسلام کے بارے میں صاف تھا وہاں بر عظیم کی سیاسی صورت حالات کے متعلق بھی ان کی سوچ ایک واضح سمت اختیار کر چکی تھی۔ چنانچہ جلد ہی انھوں نے اپنی تمام صلاحیتوں کو اس مقصد کے لیے وقف کر دیا کہ مسلمانوں کو اسلام کے نام پر متحد کیا جائے اور ان میں اسلام کا سچا فہم اور حقیقی لگن بیدار کی جائے تاکہ وہ باشعور اور مسلح ہو کر اُس جنگ کے لیے تیار ہو سکیں جو اقبال کے نزدیک سیاست کے میدان میں بر عظیم کے مسلمانوں کو اپنی ہمسایہ قوم سے ناگزیر طور پر لڑنا تھی۔

اس غرض سے ایک طرف تو انھوں نے ''ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر'' جیسا مضمون اور ''شکوہ'' ، ''جوابِ شکوہ'' اور ''شمع اور شاعر'' جیسی اسلامیت انگیز نظمیں اُردو میں لکھیں اور دوسری طرف ایک عظیم منصوبے کے

تحت فارسی نظم میں اُن افکار و خیالات کو پیش کرنے کا بیڑا اٹھایا جو اسلام کی سچی تعلیم اور مسلمانوں کی دوبارہ سربلندی کے متعلق ان کے ذہن میں کچھ عرصے سے پرورش پا رہے تھے - چنانچہ اس منصوبے کا پہلا حصہ ۱۹۱۵ء میں ''اسرار خودی'' کی صورت میں سامنے آیا - اس کتاب کا جہاں بے شمار لوگوں نے خیرمقدم کیا اور اربابِ فکر و نظر نے اس پر اچھے اچھے تبصرے شائع کیے ، وہاں کچھ لوگوں نے اس سے شدید اختلاف کیا اور یوں کہنا چاہیے کہ اقبال کے خلاف ایک مہم کا آغاز کر دیا گیا - اس مہم کی رہنمائی (حادثاتِ زمانہ سے) خواجہ حسن نظامی مرحوم نے کی جو اقبال کے عزیز دوستوں میں سے تھے اور برعظیم کے ایک نامور ادیب ، صحافی اور سجادہ نشیں تھے -

''اسرار خودی'' میں ادب اور تصوف کے بارے میں اپنا موقف بیان کرتے ہوئے اقبال نے حافظ شیرازی کی شاعری اور افلاطون کے فلسفے پر خاص طور سے نکتہ چینی کی تھی اور ان کے انداز فکر و فن کو مسلمانوں کے لیے ، بالخصوص ان کے ذوقِ عمل کے لیے ، تباہ کن قرار دیتے ہوئے نئی نسل کو ان کے زہریلے اثرات سے خبردار کیا تھا - اور جب اقبال نے دیکھا کہ کچھ لوگوں نے ان کے نقطۂ نظر کو درست طور سے نہیں سمجھا اور غلط فہمیوں کا شکار ہو گئے ہیں تو اپنے موقف کی وضاحت اور معترضین کے جواب میں ان کو کچھ مضامین لکھنا پڑے - اس معرکۂ فکر و نظر کے کچھ پہلو تو تلخ اور ناگوار بھی تھے لیکن اس کا بالآخر نتیجہ خوشگوار ثابت ہوا کیونکہ اس کی بدولت ہمارے سرمایۂ ادب میں اقبال کے تین چار مضامین کا اضافہ ہوگیا جو بصورتِ دیگر شاید کبھی نہ لکھے جاتے -

اس سلسلے کا پہلا مضمون ''اسرار خودی اور تصوف'' ہے جو ۱۵ جنوری ۱۹۱۶ء کے ''وکیل'' (امرتسر) میں شائع ہوا تھا - اس میں حافظ کی شاعری اور مسئلۂ وحدت الوجود پر مختصر لیکن بڑی عالمانہ اور دلنشیں بحث کی گئی ہے - اقبال کی تحقیق یہ ہے کہ مسئلۂ وحدت الوجود یونانی اثرات کے ذریعے اسلامی فکر و ادب میں داخل ہوا اور دیکھتے ہی دیکھتے بے شمار صوفیہ نے اس کو عقیدے کے طور پر اختیار کر لیا ، حالانکہ یہ روح اسلام کے منافی ہے اور مسلمانوں کی قوتِ عمل کو اس سے ایسا ناقابل تلافی نقصان پہنچا ہے کہ شاید ہلاکو خان کے ہاتھوں بھی اتنا نقصان مسلمانوں اور ان کی تہذیب کو نہ پہنچا ہوگا - اس

ضمن میں بعض فارسی شعرا کے علاوہ اقبال نے ایک پنجابی شاعر وحید خاں کا ذکر بھی کیا ہے اور حقیقت یہ ہے کہ وحید خاں کی مثال سے اقبال کا موقف بہت واضح ہو جاتا ہے اور ان کی بات ہر کسی کی سمجھ میں آ جاتی ہے۔

حافظ کے متعلق اپنے بیان میں اقبال نے اس بات پر زور دیا ہے کہ ہمیں ان کی شاعری کا تنقیدی جائزہ لیتے وقت اپنے آپ کو اس عقیدت سے الگ رکھنا چاہیے جو صوفیانہ مشاغل کے باعث بعض لوگوں کو حافظ کی ذات سے پیدا ہو جاتی ہے۔ ''اسرار خودی'' کے متعلقہ اشعار سے مقصود ادبی تنقید تھی، حافظ کی ذات کو زیر بحث لانا ہرگز مطلوب نہ تھا۔ اقبال حافظ کی شاعرانہ عظمت کے منکر نہ تھے مگر اس کی شاعری نے جس کم ہمتی، پست اخلاق اور یوں کہیے کہ ایک طرح کی توہم پرستی کو مسلمان معاشرے میں جنم دیا ہے، اقبال اس کے شدید مخالف تھے۔ اس بحث کے ضمن میں ایک جگہ اقبال نے اپنے نقطۂ نظر کی مندرجہ ذیل لازوال الفاظ میں وضاحت کی ہے:

''شاعرانہ اعتبار سے میں حافظ کو نہایت بلند پایہ سمجھتا ہوں، جہاں تک فن کا تعلق ہے . . . جو مقصد اور شعرا پوری غزل میں بھی حاصل نہیں کر سکتے، خواجہ حافظ اسے ایک لفظ میں حاصل کرتے ہیں، اس واسطے کہ وہ انسانی قلب کے راز کو پورے طور پر سمجھتے ہیں۔ لیکن فردی اور ملی اعتبار سے کسی شاعر کی قدر و قیمت کا اندازہ کرنے کے لیے کوئی معیار ہونا چاہیے؛ میرے نزدیک وہ معیار یہ ہے کہ اگر کسی شاعر کے اشعار اغراضِ زندگی میں ممد ہیں تو وہ شاعر اچھا ہے اور اگر اس کے اشعار زندگی کے منافی ہیں یا زندگی کی قوت کو کمزور اور پست کرنے کا میلان رکھتے ہیں تو وہ شاعر خصوصاً قومی اعتبار سے مضرت رساں ہے۔''

دوسرا مضمون، جو خواجہ حسن نظامی کے چند اعتراضات کے جواب میں لکھا گیا تھا، یہاں اس لیے قابل ذکر ہے کہ اس سے ''اسلام اور تصوف'' کے سوال پر مزید روشنی پڑتی ہے اور بے عملی اور دنیا سے کنارہ کشی (رہبانیت) کے خلاف اقبال اور اسلام کا موقف واضح تر ہوتا ہے۔ اس مضمون سے ضمناً ہم کو یہ جاننے کا موقع بھی ملتا ہے کہ اقبال کے خلاف اٹھائے گئے اعتراضات کا حدود اربعہ کیا تھا اور معترضوں کے جواب میں اقبال کس بردباری اور عالمانہ وقار

کا ثبوت دیا کرتے تھے۔

تیسرا مضمون بھی در اصل ''اسرار'' کے بعض معترضین کے جواب میں تحریر کیا گیا تھا مگر یہ معترضین انگلستان کے تھے اور یہ مضمون نامور پروفیسر نکلسن کے نام بطور خط کے بھیجا گیا تھا جنھوں نے ۱۹۲۰ء میں ''اسرار خودی'' کا انگریزی نظم میں ترجمہ کرکے یورپ میں اس کی اشاعت کا بیڑا اُٹھایا تھا۔ ایک انگریز تبصرہ نگار نے یہ خیال ظاہر کیا تھا کہ اقبال کا ''انسان کامل'' جرمن فلسفی نطشے کے فوق البشر (Superman) سے ماخوذ ہے، حالانکہ اس موضوع پر اقبال کا پہلا مضمون ستمبر ۱۹۰۰ء کے ''انڈین انٹی کیوری'' (بمبئی) میں اُس وقت چھپا تھا جب بقول اقبال وہ نطشے کے افکار سے محض ناواقف تھے۔ اس مضمون سے، جو اب سید عبدالواحد کی مرتّبہ Thouht & Reflection of Iqbal میں شامل ہے، بخوبی پتا چلتا ہے کہ یہ تصور خالص اسلامی ہے اور اقبال نے اگر کسی سے استفادہ کیا ہے تو مسلمان حکما اور بالخصوص عبدالکریم جیلی سے۔ ایک اور تبصرہ نگار مسٹر ڈکنسن نے اقبال کی قوت پسندی اور نظریۂ سخت کوشی کو جنگ پسندی اور قوت پرستی سے تعبیر کیا تھا۔ اقبال اپنے موقف کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ وہ مادی قوت کے نہیں بلکہ اخلاق اور روحانی قوت کے قائل ہیں اور ان تمام جنگوں کو مردود سمجھتے ہیں جن کا مقصد محض کشور کشائی اور ملک گیری ہو۔ اس ضمن میں اقبال نے ''تصادم'' کے سیاسی اور اخلاق پہلوؤں پر روشنی ڈالی ہے اور انسانی انا کی بقا کے سوال سے مختصر مگر دلچسپ اور خیال انگیز بحث کی ہے۔ مسٹر ڈکنسن نے ایک اور اعتراض اقبال پر یہ کیا تھا کہ ان کا فلسفہ اگرچہ عالمگیر اور دلکش ہے لیکن جہاں تک اس کے اطلاق اور براہِ راست مخاطبت کا تعلق ہے، وہ محدود ہے اور اس کا بیشتر سروکار مسلمانوں سے ہے۔ اس اعتراض کے جواب سے متعلق حصہ مکتوب کا سب سے قیمتی حصہ ہے؛ یہاں اقبال نے اسلام کے انسانی موقف یعنی اس کے تصورِ اجتماعیت کی حقیقت کو بڑی خوبصورتی سے بیان کیا ہے اور کہا ہے کہ اگر کوئی دانشور رنگ و نسل اور جغرافیائی حدود کے غیر انسانی قیود سے اپنے آپ کو آزاد کر لے اور ان افکار کو عملی صورت میں دیکھنے کا آرزومند بھی ہو تو اس کے لیے ناممکن ہے کہ وہ اسلامی معاشرے جیسی وسیع ترین بنیادوں پر قائم ہونے والی سوسائٹی سے قطع نظر کرے۔ ان کا اصرار ہے کہ مسلمانوں سے ان کی

دلچسپی جذباتی یا اس وجہ سے نہیں کہ انھوں نے اتفاق سے اس معاشرے میں جنم لیا ، بلکہ اس وجہ سے ہے کہ جن اعلیٰ ترین اخلاق اور انسانی مقاصد کو وہ عزیز رکھتے ہیں ، ان کی بہترین نگہداشت اور ترقی اسلامی معاشرے ہی کی بدولت ممکن ہے ۔

(۴) خطبۂ الہ آباد (۱۹۳۰ع)[۱] کے ساتھ ہم اقبال کی زندگی اور تحریرات کے ایک نئے اور نہایت نتیجہ خیز دور میں داخل ہوتے ہیں ؛ جیسا کہ اُوپر کہا گیا ہے ، ۱۹۰۸ع میں انگلستان سے واپسی کے بعد ان کی تمام تر توجہ مسلمانوں کو اسلام کی طرف بلانے اور ان میں ایک جداگانہ قومی شعور بیدار کرنے پر صرف ہونے لگی تھی ۔ جنگ عالم گیر اول اور بالخصوص جلیانوالہ باغ امرتسر کے سانحے (۱۹۱۹ع) کے بعد سے برصغیر کی سیاسی زندگی بڑی ہنگامہ خیز اور پُر کشش ہوتی جا رہی تھی اور مسلمانوں کے قریب قریب سب ہی رہنما ، جن میں مولانا محمد علی جوہر ، مولانا شوکت علی ، مسٹر محمد علی جناح (جو ابھی قائد اعظم نہ ہوئے تھے) ، ابو الکلام آزاد ، ڈاکٹر انصاری شامل تھے ، گاندھی اور موتی لال نہرو وغیرہ کے ساتھ مل کر سیاسی سرگرمیوں میں بڑھ چڑھ کر حصہ لے رہے تھے ، مگر اقبال عملاً ان سرگرمیوں سے الگ رہے ۔ میرے خیال میں بعض ذاتی اور نجی وجوہ کے علاوہ ایک بڑی وجہ اس ''کنارہ کشی'' کی یہ بھی تھی کہ اقبال ۱۹۰۸ع کے بعد سے برصغیر میں مسلمانوں کا (ہندوؤں سے) الگ مستقبل دیکھنے کے آرزومند اور عادی ہو چکے تھے ، لہٰذا یہ تمام سیاسی ہنگامہ آرائی جو ہندو مسلم اتحاد کے خالی خولی نعروں سے تشکیل پائی تھی ، ان کے لیے کوئی دلکشی نہ رکھتی تھی ۔ تاہم ۱۹۲۶ع میں وہ احباب کے اصرار پر پنجاب لیجسلیٹو اسمبلی کی رکنیت کے لیے کھڑے ہوئے اور انتخاب جیت کر گویا انھوں نے عملی سیاست کی طرف پہلا قدم اُٹھایا ۔ اس کے باوجود ملک کی سیاست میں عملاً وہ کم شریک ہوئے ، لیکن سیاسی مسائل میں ان کی بالغ نظری اور بصیرت کی شہرت رفتہ رفتہ بڑھ رہی تھی ، حتیٰ کہ جب ۱۹۳۰ع میں ہندوستان کے پیچیدہ سیاسی اور فرقہ وارانہ مسائل کا حل تلاش کرنے کے لیے بالآخر حکومت برطانیہ

۱۔ ''حرفِ اقبال'' مرتبہ لطیف الدین احمد شیروانی ، ص ۶۵—۸۸ ۔

نے لندن میں ایک سلسلہ کانفرنس کا انعقاد کیا تو سر آغا خاں اور مسٹر جناح کے ساتھ اقبال بھی مسلمانان ہند کے ایک ذی اثر رہنما کے طور پر اس میں بلائے گئے ۔ اس کے بعد سے اپنی وفات تک عملی سیاست میں ان کی دلچسپی برقرار رہی اور اپنے سیاسی افکار کو عملی صورت دینے اور دلانے کا کوئی موقع انھوں نے ہاتھ سے نہ جانے دیا ۔ الہ آباد کا خطبہ ان کے اسی فکر و عمل کا ایک شیریں ثمر ہے ۔

اس تاریخی خطبے کی اہمیت ایک تو یہی ہے کہ اس میں اقبال نے صاف صاف لفظوں میں پاکستان کا خیال پیش کیا ۔ یہ خیال جس لاثانی اسلوب اور جس جذبے اور یقین کے ساتھ پیش کیا گیا ہے ، آپ اُسے پاکستان کا مطالبہ اور پیشین گوئی بھی قرار دے سکتے ہیں ۔ اصل الفاظ یہ ہیں :

> "I would like to see the Panjab, North-West Frontier Provmce, Sind and Baluchistan amalgamated into a single State. Self-government within the British Empire or without the British Empire, the formation of a Consolidated-North-West Indian Muslim State appears to me to be the final destiny of the Muslims, at least of North-West India. . . ."

[میری خواہش ہے کہ پنجاب ، صوبۂ سرحد ، سندھ اور بلوچستان کو ایک ہی ریاست میں ملا دیا جائے ۔ خواہ یہ ریاست سلطنتِ برطانیہ کے اندر حکومتِ خود اختیاری حاصل کرے یا اس سے باہر ۔ مجھے تو اب نظر آتا ہے کہ اور نہیں تو شمال مغربی ہندوستان کے مسلمانوں کو بالآخر ایک منظم اسلامی ریاست قائم کرنا پڑے گی] ۔

لیکن اس تاریخی دستاویز کے ساتھ بڑی ناانصافی ہوگی اگر ہم اس کی پاکستان کے بارے میں پیشین گوئی کو تو یاد رکھیں لیکن اس کے دوسرے مطالب و مشمولات سے اغماض برتیں ۔ اس تحریر کے درمیانی حصوں میں اقبال نے اُس دور کی ہندوستانی سیاست کا منظر و پس منظر جس قابلیت سے بیان کیا اور آئینی مسائل کے بارے میں مسلمانوں کے نقطۂ نظر کو جس مدلل اور مؤثر انداز میں پیش کیا وہ تاریخی اہمیت کا حامل ہے اور ہمارے آئندہ تاریخ دان اس لحاظ سے اس خطبے کو کبھی نظر انداز نہیں کر سکتے ۔ لیکن شاید اس سے بڑھ کر اہمیت اقبال کے

اُن بیانات کی ہے جو اسلام اور اس کے موقف و منہاج کے متعلق الہامی سے انداز میں یہاں جگہ جگہ ملتے ہیں ۔ اقبال کے بارے میں عالم اسلام کی یہ متفقہ رائے ہے کہ اس دور میں ان سے بڑا مفکر اسلام کوئی اور نہ تھا ۔ اس واقعے کی تصدیق اس خطبے سے بآسانی ہو سکتی ہے ۔ قارئین کی توجہ کے لیے ایک دو اقتباس یہاں درج کیے جاتے ہیں تا کہ اندازہ ہو سکے کہ اسلامی حقائق کے میدان میں اقبال نظر و بصیرت کے کس بلند مقام پر کھڑے تھے :

”. . . آپ نے آل انڈیا مسلم لیگ کی صدارت کے لیے ایک ایسے شخص کو منتخب کیا ہے جو اس امر سے مایوس نہیں ہوا ہے کہ اسلام اب بھی ایک زندہ قوت ہے جو ذہنِ انسانی کو نسل و وطن کی قیود سے آزاد کر سکتی ہے ، جس کا عقیدہ ہے کہ مذہب کو فرد اور ریاست دونوں کی زندگی میں غیر معمولی اہمیت حاصل ہے اور جسے یقین ہے کہ اسلام کی تقدیر خود اس کے ہاتھ میں ہے ، اسے کسی دوسری تقدیر کے حوالے نہیں کیا جا سکتا ہے ۔“

”. . . اس تجویز کو سن کر نہ انگریزوں کو پریشان ہونا چاہیے ، نہ ہندوؤں کو ۔ ہندوستان دنیا میں سب سے بڑا اسلامی ملک ہے اور اگر ہم چاہتے ہیں کہ اس ملک میں اسلام بحیثیت ایک تمدنی قوت کے زندہ رہے تو اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ ایک مخصوص علاقے میں اپنی اکثریت قائم کر سکے . . .“

”. . . میں صرف ہندوستان اور اسلام کی فلاح و بہبود کے خیال سے ایک منظم اسلامی ریاست کے قیام کا مطالبہ کر رہا ہوں ۔ اس سے ہندوستان کے اندر توازنِ قوت کی بدولت امن و امان قائم ہو جائے گا اور اسلام کو اس امر کا موقع ملے گا کہ وہ ان اثرات سے آزاد ہو کر ، جو عربی شہنشاہیت کی وجہ سے اب تک اس پر قائم ہیں ، اس جمود کو توڑ ڈالے جو اس کی تہذیب و تمدن ، شریعت اور تعلیم پر صدیوں سے طاری ہے ۔ اس سے نہ صرف ان کے صحیح معانی کی تجدید ہو سکے گی بلکہ وہ زمانۂ حال کی روح سے بھی قریب تر ہوں گے . . .“

(۵) مسلم کانفرنس کا خطبۂ صدارت (مارچ ۱۹۳۱ء)[۱] الہ آباد کے خطبۂ مسلم لیگ کے تقریباً سوا سال بعد لکھا گیا تھا اور مطالب و اسلوب کے لحاظ سے اس کو اپنے پیش رو کی باز تشکیل سمجھنا چاہیے ۔ سیاسی حالات کا تجزیہ، مسلمانوں کے جذبات و موقف کی ترجمانی اور اسلامیت کا جوش و خروش جیسا خطبۂ الہ آباد میں تھا ، وہی رنگ و آہنگ اس میں بھی قائم ہے ۔ بڑی خوبی اور یک گونہ تفصیل کے ساتھ اس کے ابتدائی حصوں میں اقبال نے لندن کانفرنس کی کارگزاریوں کا جائزہ لیا اور بتایا کہ کن کن عوامل کے باعث وہ کانفرنس ناکام ہوئی اور فرقہ وارانہ مسئلے کا کوئی مناسب حل تلاش نہ کیا جا سکا ۔ یہاں برطانوی حکومت کے طرز عمل پر اقبال نے بے باک نکتہ چینی کی ہے اور گاندھی اور دیگر ہندو زعما کے طرز فکر اور طریق کار کو بے نقاب کیا ہے ، اور اس کانفرنس کی ناکامی سے مسلمانانِ ہند جس پیچیدہ صورت حال سے دو چار تھے، اس کے بنیادی پہلوؤں پر تدبر اور بصیرت کے ساتھ روشنی ڈالی ہے ۔ پھر اُن مسائل کو لیا ہے جو کل ہند سطح سے الگ صوبۂ سرحد اور کشمیر میں ہمیں در پیش تھے ۔ صوبۂ سرحد کے لیے آئینی اصلاحات کو حاصل کرنا اور اسے ایک پورے صوبے کی حیثیت دلوانا اُس وقت مسلمانوں کی سیاست کا ایک اہم مطالبہ تھا ۔ اس خطبے میں جو پیراگراف اقبال نے اس سوال پر لکھے ہیں ، وہ غور سے پڑھنے کے قابل ہیں ۔ کشمیر والا حصہ پڑھ کر ہمیں یقین ہے بے شمار قارئین کو حیرت ہوگی کہ ۱۹۳۲ء میں لکھے ہوئے اقبال کے یہ الفاظ آج کی صورت حال کو بھی ویسے ہی صداقت کے ساتھ بیان کرتے ہیں جیسے چونتیس پینتیس برس پہلے کرتے تھے :

''ایسی قوم کا دفعتاً جاگ اُٹھنا جس میں شعلۂ خودی بجھ چکا ہو ، غم اور مصائب کے باوجود اُن لوگوں کے لیے مسرت کی بات ہے جو ایشیائی قوموں کی اندرونی کشمکش سے واقف ہیں ۔ کشمیر کی تحریک انصاف پر مبنی ہے اور مجھے کوئی شبہ نہیں کہ ایک ذہین اور صناع قوم میں اپنی شخصیت کا احساس نہ محض ریاست بلکہ تمام ہندوستان کے لیے طاقت کا باعث ہوگا ۔ البتہ جس چیز کا سب سے زیادہ رنج ہے ، وہ ہندوستان کی

۱۔ ''حرفِ اقبال'' ص ۸۹—۱۲۱ ۔

فرقہ وارانہ مخاصمت ہے جس کی وجہ سے ہندوستان کے مسلمانوں کی اپنے کشمیری بھائیوں سے فطری ہمدردی کا ردعمل یہ ہوا کہ ہندو ایک ظالم نظام کو بچانے کی کوشش کر رہے ہیں جس کا نتیجہ جبر و تشدد اور بدنظمی کے سوا کچھ اور نہیں ہوگا۔''

اسلامی حقائق کا گہرا ادراک اور اسلام کے مستقبل کے بارے میں اقبال کی عمیق فکر مندی اس خطبے کے لفظ لفظ سے عیاں ہے اور ایسے کتنے ہی پیراگراف اس ضمن میں اقبال کے حقیقت بیان اور جادو نگار قلم سے ایسے نکلے ہیں کہ ان کی مثال جدید و قدیم اسلامی لٹریچر میں ذرا مشکل ہی سے ملے گی۔ خطبے کے دوسرے ہی پیراگراف کی ابتدائی سطروں میں اقبال نے مذہب، سیاست اور انسانیت کے باہمی رشتے کو ان لازوال الفاظ میں بیان کیا:

''سیاسیات کی جڑ انسان کی روحانی زندگی میں ہوتی ہے۔ میرا عقیدہ ہے کہ اسلام ذاتی رائے کا معاملہ نہیں ہے بلکہ وہ ایک سوسائٹی ہے یا پھر سوک چرچ (Civic Church) ہے۔ سیاسیات میں میری دلچسپی دراصل اس وجہ سے ہے کہ آج کل ہندوستان کے اندر سیاسی مقاصد جو صورت اختیار کر رہے ہیں، وہ آگے چل کر اسلام کی بنیادی ہیئت اور مزاج پر اثرانداز ہو سکتے ہیں۔ میں یورپ کی وطنیت کا مخالف ہوں؛ اس لیے نہیں کہ اگر اسے ہندوستان میں نشو و نما کا موقع ملے تو مسلمانوں کو مادی فوائد کم حاصل ہوں گے، میری مخالفت تو اس بنا پر ہے کہ میں اس کے اندر ملحدانہ مادہ پرستی کے بیج دیکھتا ہوں جو میرے نزدیک انسانیت کے لیے عظیم ترین خطرہ ہے۔ حب الوطنی بالکل طبعی صفت ہے اور انسان کی اخلاقی زندگی میں اس کے لیے پوری جگہ ہے لیکن اصل اہمیت اس کے ایمان، اس کی تہذیب اور اس کی روایات کو حاصل ہے اور میری نظر میں یہی اقدار اس قابل ہیں کہ انسان اُن کے لیے زندہ رہے اور ان کے لیے مرے، نہ زمین کے اُس ٹکڑے کے لیے جس سے اُس کی روح کو کچھ عارضی ربط پیدا ہو گیا ہو۔''

ایک اور جگہ جدید زمانے میں اسلامی تعلیمات کی ضرورت و اہمیت کو ایسے موثر اور خوبصورت پیرائے میں بیان کیا ہے جو صرف اقبال کر سکتے تھے۔ آج یہ طرز بیان اور یہ ذوقِ یقین کس کو نصیب ہے؟ کانفرنس کے شرکا کو

مخاطب کرتے ہوئے کہتے ہیں :

''جس مذہب کی آپ نمائندگی کرتے ہیں ، وہ فرد کی اہمیت کو تسلیم کرتا ہے تاکہ وہ اپنا سب کچھ خدا اور انسان کی خدمت میں دے ڈالے - اس کے امکانات ابھی ختم نہیں ہوئے ہیں - وہ اب بھی ایک ایسی نئی دنیا پیدا کر سکتا ہے جہاں انسان کا معاشرتی درجہ اس کی ذات ، رنگ یا اس کے کمائے ہوئے منافع کی مقدار سے نہیں بلکہ اُس زندگی سے معیّن کیا جاتا ہو جسے وہ بسر کرتا ہے - جہاں غربا مال داروں پر ٹیکس عائد کرتے ہوں ، جہاں انسانی سوسائٹی معدوں کی مساوات پر نہیں بلکہ روحوں کی مساوات پر قائم ہوتی ہو ، جہاں ایک اچھوت بادشاہ کی بیٹی سے شادی کر سکتا ہو ، جہاں نجی ملکیت ایک امانت ہو اور جہاں سرمایہ جمع کرنے کی اس طرح سے اجازت نہ دی جاتی ہو کہ وہ اصلی دولت پیدا کرنے والے پر غلبہ حاصل کر لے -''

اور اگر اسلامی حقائق کے ادارک میں اقبال کا فہم غیرمعمولی تھا تو ان محرکات و عوامل پر بھی ان کی نظر گہری تھی جو اسلامی تعلیمات کے عملی صورت میں ظاہر ہونے کی راہ میں رکاوٹ بنے ہوئے تھے اور بنے ہوئے ہیں - چنانچہ اُوپر کی سطروں کے بعد ہمیں خبردار کرتے ہوئے وہ فرماتے ہیں :

''مگر آپ کے مذہب کا یہ اعلیٰ تخیل مولویوں اور فقہ پرستوں کی دقیانوسی خیال آرائیوں سے رہائی کا طالب ہے - روحانی طور پر ہم ایسے خیالات اور جذبات کے قید خانے میں زندگی بسر کر رہے ہیں جنھیں ہم نے صدیوں کے دوران میں اپنے گرداگرد اپنے ہی ہاتھوں سے ُبن لیا ہے ، اور اس بات کے کہنے کی ضرورت ہے (اگرچہ یہ بات بوڑھی نسل کے لیے باعث شرم ہے) کہ ہم نوجوان نسل کو اقتصادی ، سیاسی اور نیز مذہبی خطرناک مواقع کے لیے ، جو موجودہ دور اپنے ہمراہ لا رہا ہے ، مسلح کرنے سے قاصر رہے ہیں -''

خطبے کے آخری حصے میں ملت کی تعمیر نو کے لیے جو بیش قیمت تجاویز پیش کی گئی ہیں ، وہ نہ صرف اقبال کے ذہن اور ان کی دردمندی کو ہم پر واضح کرتی ہیں اور ان کے تعمیری انداز فکر کی روشن دلیل ہیں بلکہ آزادی اور وسائل کے اس دور میں بھی صحیح سمت میں ہماری رہنمائی کر سکتی ہیں - اپنے عوام کی

حالت کو بہتر بنانے ، اپنے اندر جھانکنے اور غیروں پر تکیہ کیے بغیر سر بلند ہونے کی جو تعلیم اس حصے میں دی گئی ہے ، وہ آج بھی اتنی ہی غور طلب اور لائق ِ عمل ہے جتنی کل تھی ۔

(٦) جس مضمون[1] کا ہم اب ذکر کرنے والے ہیں اگرچہ ایک پیچیدہ مذہبی سوال پر روشنی ڈالنے کی غرض سے لکھا گیا تھا ، لیکن جیسا کہ اقبال کا (اور اس اعتبار سے شاید ہر بڑے مفکر اور دانشور کا) انداز رہا ہے کہ جب وہ کسی اہم مذہبی ، سیاسی یا فلسفیانہ مسئلے پر اظہار خیال کرنے اور اس کی گتھیاں سلجھانے لگتے ہیں تو پھر اپنے علم و نظر کے مطابق اس سوال کے پس منظر و پیش منظر کو اس طرح واضح کرتے ہیں اور اس سے متعلق باریک سے باریک نکتے اور مشکل سے مشکل بحث کو اپنی تحریر کے بہاؤ میں اس طرح سمیٹ لیتے ہیں کہ ان کا مضمون محض سوال کی حد تک اہم نہیں رہتا بلکہ اس کی اہمیت اور افادیت کی سرحدیں اس سوال کی حدوں سے نکل کر مشرق و مغرب اور ماضی ، حال اور مستقبل تک پھیل جاتی ہیں ۔

ہوا یوں کہ ایک مرحلے پر (۱۹۳۴ع) اقبال کے لیے یہ ناگزیر ہو گیا کہ وہ قادیانی عقائد کے مذہبی و سیاسی نتائج و اثرات پر ایک حتمی بیان جاری کریں اور جمہور مسلمانوں کے احساسات کو نہ صرف ملک کی غیر مسلم سیاسی جماعتوں بلکہ ایوان حکومت تک پہنچائیں ۔ چنانچہ ایک مختصر مگر واضح مضمون کے ذریعے اقبال نے یہ فرض انجام دیا ۔ اس مضمون کو دیگر افراد اور جماعتوں نے کس رنگ میں لیا ، اُس کا تذکرہ یہاں ضروری نہیں ، لیکن پنڈت جواہر لال نہرو نے اس سے پیدا ہونے والے سوالات پر کلکتے کے مشہور رسالے ''ماڈرن ریویو'' میں ایک چھوڑ یکے بعد دیگرے تین مضامین شائع کیے ۔ پنڈت نہرو کے وہ مضامین بھی اب اپنی اہمیت کھو چکے ہیں لیکن ان مضامین کے جواب میں علامہ اقبال نے جو مفصل اور جامع مضمون سپرد قلم کیا ، حقیقت یہ ہے کہ اس کی اہمیت ہمارے لیے ہمیشہ باقی رہے گی ۔ نہ صرف اس لیے کہ اس میں جگہ جگہ انمول اور نادر افکار کا اظہار ہوا ہے بلکہ یہ مضمون اس بات کا نمونہ ہے کہ اہم قومی

۱- حرف ِ اقبال ، ص ۱۲۲—۱۳۹ ۔

مسائل میں دوستوں اور دشمنوں کے سوالات کا جواب کس دقت نظر ، ذمہ داری اور عرق ریزی سے دینا چاہیے اور علمی بحث و نظر کی کون سی سطح پیش نظر رکھنی چاہیے۔

نبوت کے تاریخی اور نفسیاتی پس منظر کے بعض نہایت اہم ، لطیف اور عام نظروں سے اوجھل پہلوؤں پر روشنی ڈالنے کے بعد اقبال نے بڑے سادہ اور واضح لفظوں میں ختمِ نبوت کے ثقافتی مفہوم کو بیان کیا ہے :

''ختمِ نبوت کے تصور کی تہذیبی قدر و قیمت کی توضیح میں نے کسی اور جگہ کردی ہے۔ اس کے معنی بالکل سلیس ہیں ؛ محمد صلعم کے بعد ، جنھوں نے اپنے پیروؤں کو ایسا قانون عطا کرکے ، جو ضمیرِ انسان کی گہرائیوں سے ظہور پذیر ہوتا ہے ، آزادی کا راستہ دکھایا کہ کسی اور انسانی ہستی کے آگے روحانی حیثیت سے سرِ نیاز خم نہ کیا جائے۔ دینیاتی نقطۂ نظر سے اس نظریے کو یوں بیان کر سکتے ہیں کہ وہ اجتماعی اور سیاسی تنظیم ، جسے اسلام کہتے ہیں ، مکمل اور ابدی ہے۔ محمد صلعم کے بعد کسی ایسے الہام کا امکان ہی نہیں ہے جس سے انکار کفر کو مستلزم ہو۔ جو شخص ایسے الہام کا دعویٰ کرتا ہے ، وہ اسلام سے غداری کرتا ہے۔''

اس دلچسپ ، نکتہ آفریں اور ایمان افروز بحث کے بعد اقبال نے تجدید و احیا کی اُن تحریکوں کا ذکر کیا ہے جو اُنیسویں صدی کے اوائل سے اسلامی دنیا میں اُبھریں ، اور بتایا ہے کہ اصلاح و بیداری کی ان کوششوں نے ، جن کے بیشتر مآخذ اسلام کے اندر ہی تلاش کرنے چاہییں ، مسلمانوں کے جمود کو توڑا اور ان میں ایک طرف اسلامی تعلیمات کا سچا شعور اور دوسری طرف جدید زمانے سے باخبری پیدا کی۔ اس ضمن میں اقبال نے عبدالوہاب نجدی ، جمال الدین افغانی اور سر سید احمد خاں کی شخصیتوں پر نہایت وقیع اور فکر انگیز تبصرے کیے ہیں۔ مختصراً اقبال کا تجزیہ یہ ہے کہ ہمارے جدید مصلحین تین محاذوں پر جمود اور تلبیس کی طاقتوں کے خلاف نبرد آزما ہوئے ، وہ محاذ یہ ہیں :

۱- مُلائیت۔

۲- تصوف۔

۳- ملوکیت۔

مُلائیت ، تصوف اور ملوکیت کے بارے میں اقبال نے اپنے اشعار میں کئی مقامات پر اظہار خیال کیا ۔ ''جاوید نامہ'' میں ملوکیت اور ''اسرار خودی'' کے بعد کے علمی معرکوں میں تصوف خصوصیت سے زیر بحث رہا ، لیکن اس مضمون میں اقبال کی آرا جس اختصار ، توازن اور جامعیت کے ساتھ بیان ہوئی ہیں ، اُس نے مضمون کی قدر و قیمت کو بڑھا دیا ہے ۔ مُلائیت کے متعلق لکھتے ہیں : ''علما ہمیشہ اسلام کے لیے ایک قوت عظیم کا سرچشمہ رہے ہیں لیکن صدیوں کے مرور کے بعد خاص کر زوال بغداد کے زمانے سے وہ بے حد قدامت پرست بن گئے اور آزادیِ اجتہاد کی مخالفت کرنے لگے ۔'' تصوف کی مروجہ صورت پر تبصرہ کرتے ہوئے فرمایا : ''مسلمانوں پر ایک ایسا تصوف مسلط تھا جس نے حقائق سے آنکھیں بند کر لی تھیں ، جس نے عوام کی قوتِ عمل کو ضعیف کر دیا تھا اور اُن کو ہر قسم کے توہم میں مبتلا کر رکھا تھا ۔ تصوف اپنے اس اعلیٰ مرتبے سے ، جہاں وہ روحانی تعلیم کی ایک قوت رکھتا تھا ، نیچے گر کر عوام کی جہالت اور زود اعتقادی سے فائدہ اُٹھانے کا ذریعہ بن گیا تھا ۔'' مضمون کے آخری حصے میں اقبال نے عالم اسلام ، بالخصوص ترکی میں اُن تبدیلیوں اور اصلاحات سے بحث کی ہے جو مصطفیٰ کمال کی قیادت میں نافذ کی گئی تھیں اور جن کی بنا پر پنڈت نہرو اسی غلط فہمی یا خوش فہمی میں مبتلا تھے کہ ترک اسلام سے برگشتہ ہو گئے ہیں ۔ یہ حصہ مضمون بڑا خیال انگیز اور اقبال کی وسعت نظر اور حقائق بینی کی غیر معمولی صلاحیت کا ثبوت ہے ۔ قارئین سے گذارش ہے کہ وہ اس مضمون کا بہ نظرِ غائر مطالعہ کریں ، بالخصوص اُس حصے کا جس میں اقبال مذہب و سیاست کی یک جائی اور علیحدگی اور اسلام اور جدید قومیت کے نازک اور اہم مباحث سے عہدہ برآ ہوئے ہیں ۔ بہت سے اور مقاماتِ نظم و نثر کی طرح یہ حصہ مضمون بھی اس امر کی ایک روشن دلیل ہے کہ اس دور میں اسلامی حقائق کا جو فہم اللہ تعالیٰ نے اقبال کو بخشا تھا وہ صدیوں میں کسی مومن کو ارزانی ہوتا ہے ۔

(۷) ''جغرافیائی حدود اور مسلمان''[۱] اقبال کا آخری نثری مضمون تھا جو

۱۔ مقالات اقبال ، مرتبہ سید عبدالواحد معینی ، مطبوعہ لاہور ، ۱۹۶۳ع ، ص ۲۸۱—۲۹۵ ۔

اُن کی وفات سے محض چند ماہ پہلے لاہور کے ایک اردو روزنامے ''احسان'' میں شائع ہوا - یہ مضمون اس امر کی شہادت ہے کہ اقبال نے اسلام ، وطنیت اور بر عظیم کے مسلمانوں کی سیاست کے بارے میں جو موقف ولایت سے واپسی پر اختیار کیا تھا ، آخری وقت تک وہ اس کی اشاعت و استحکام میں لگے رہے اور اس پر جب اور جس جانب سے بھی کوئی وار ہوا ، اس کا جواب دینے اور اپنے موقف کی سچائی اور حقانیت ثابت کرنے میں کوئی دقیقہ ان سے فروگذاشت نہ ہوا -

۱۹۳۷ع کے اواخر یا ۱۹۳۸ع کے اوائل کی بات ہے کہ انڈین نیشنل کانگریس کے ایک ہم نوا مولانا حسین احمد مدنی نے اپنی بعض تقریروں میں اس بات پر زور دیا کہ ''اقوام اوطان سے بنتی ہیں -'' جدید مغرب زدہ افراد یا پنڈت نہرو جیسے غیر مسلموں کی زبان سے اس قسم کا جملہ شاید اقبال کے لیے باعثِ حیرت نہ ہوتا لیکن یہ کلمات جب دیوبند جیسے اہم دینی مرکز سے وابستہ ایک برگزیدہ عالم کے منہ سے نکلے تو اقبال کو حیرت کے علاوہ دکھ بھی ہوا - اس دکھ اور حیرت کا اظہار پہلے تو اُس لاجواب قطعے کی صورت میں ہوا جو چھپتے ہی زبان زدِ خلائق ہوگیا[۱] ، لیکن اس کے بعد بھی جب حسین احمد مدنی اپنی بات پر اڑے رہے بلکہ ان اشعار میں استعمال شدہ لفظ ''ملت'' اور ''قوم'' کے مفروضہ فرق میں اُلجھ گئے تو اقبال کو ناچار نثر کا پیرایہ اختیار کرنا پڑا اور اس طرح اس یادگار مضمون کا ہمارے ادبی سرمایے میں اضافہ ہوا -

اس مضمون میں ایک بار پھر اقبال نے جدید وطنیت کی انسانیت کش اصل

۱- لطفِ بیان اور حسنِ استدلال کا وہ شاہکار یوں ہے :

عجم ہنوز نہ داند رموز دیں ورنہ
ز دیوبند حسین احمد این چہ بوالعجبی است

سرود بر سر منبر کہ ملت از وطن است
چہ بےخبر ز مقامِ محمدِ عربی است

بمصطفیٰ برساں خویش را کہ دیں ہمہ اوست
اگر بہ او نرسیدی تمام بولہبی است

کو بے نقاب کیا ہے ، اور اس کے مقابلے میں اسلام نے نسلِ آدم کو جن انسانی بنیادوں پر متحد ہونے کی عملاً دعوت دی ہے ، اُس کی حقیقت بڑے موثر دلائل کے ساتھ بیان کی ہے ۔

اس بحث کے دوران بھی اقبال کے قلم سے ایسے ایسے نادر اور حقیقت کے ترجمان جملے نکلے ہیں کہ جی بے اختیار ان کی داد دینے کو چاہتا ہے ۔ مسئلہ قومیت میں اسلامی موقف کو بیان کرتے ہوئے ایک جگہ لکھتے ہیں :

"۔ ۔ ۔ جو کچھ قرآن سے میری سمجھ میں آیا ہے ، اُس کی رو سے اسلام محض انسان کی اخلاق اصلاح ہی کا داعی نہیں ، بلکہ عالمِ بشریت کی اجتماعی زندگی میں ایک تدریجی مگر اساسی انقلاب بھی لانا چاہتا ہے جو اس کے قومی اور نسلی نقطہ نگاہ کو یکسر بدل کر اُس میں خالص انسانی ضمیر کی تخلیق کرے ۔ ۔ ۔ یہ اسلام ہی تھا جس نے بنی نوع انسان کو سب سے پہلے یہ پیغام دیا کہ دین نہ قومی ہے ، نہ نسلی ہے ، نہ انفرادی ہے ، نہ پرائیویٹ بلکہ خالصتہً انسانی ہے اور اس کا مقصد باوجود تمام فطری امتیازات کے عالمِ بشریت کو متحد و منظم کرنا ہے ۔ ایسا دستور العمل قوم اور نسل پر بنا نہیں کیا جا سکتا ۔ ۔ ۔"

مضمون کے درمیانی حصے میں اقبال نے "ملت" اور "قوم" کی فرضی تفریق پر بہت دلچسپ اور ایمان افروز بحث کی ہے اور مرحوم حسین احمد مدنی اور ان کے ہم خیالوں کی غلط فہمی دور کرنے کے لیے محکم دلائل پیش کیے ہیں ۔

مضمون کے آخری دو پیرا گراف میں اقبال نے اپنے موقف کو اس قدر واشگاف لفظوں میں بیان کیا ہے کہ اس سے واضح تر الفاظ کا ملنا دشوار تھا اور جس دور سے ہم گذر رہے تھے ، اس کا تقاضا تھا کہ ہم میں سے کوئی کہنے والا اس بات کو ایسے ہی دو ٹوک اور بے باک طریق سے کہہ دیتا ۔

جب سے جدید سیاسی شعور کا برصغیر میں آغاز ہوا تھا ، مسلمانوں کا ذہن شعوری یا نیم شعوری طور پر ایک تذبذب اور تضاد کا شکار تھا ۔ یہ تذبذب اور تضاد اس کشمکش کے باعث پیدا ہوا تھا کہ ملک کی آزادی مقدم ہے یا حاصل ہونے والی آزادی میں مسلمانوں کے حقوق کا تحفظ ؟ ملک کی غلامی کے خلاف

اور جدوجہدِ آزادی کے حق میں ایسا جوش و خروش پایا جاتا تھا کہ بے شمار مسلمان یہ کہتے ہوئے ہچکچاتے تھے کہ وہ آزادی سے پہلے یہ جاننا اور طے کرنا ضروری سمجھتے تھے کہ آنے والی آزادی میں خود ان کی پوزیشن کیا ہوگی ۔ آزادی کے متوالے مسلمانوں کو یہ اندیشہ رہتا تھا کہ کہیں اس سوال کا اٹھانا حریت پسندی اور حب الوطنی کے خلاف نہ سمجھا جائے ۔ اُدھر گاندھی اور نہرو کی ہندو مسلم اتحاد کے لیے زبانی خدمت (lip-service) نے ایک ایسی فضا پیدا کر رکھی تھی کہ یہ جھجک بالکل فطری معلوم ہوتی تھی ۔ اس دباؤ کے باوجود جب کوئی حقیقت پسند اور سیاسیات کا شعور رکھنے والا مسلمان ذرا ٹھنڈے دل سے سوچتا تو اُس کی سوچ کا فیصلہ اس عام فضا اور اس عام بہاؤ کے خلاف ہوتا تھا ۔ اقبال کا کمال یہ ہے کہ انھوں نے بے جھجک اور بلا خوفِ لائم یہ کہا کہ ہمیں ایسی ''آزادی'' ہرگز مطلوب نہیں جس میں ہماری حیثیت غیر یقینی یا بے آبرو مندانہ ہو ۔ یہی حقیقت پسندی ، جرأت مندی اور بے باکی اقبال کو بے شمار دوسرے مسلمان ''رہنماؤں'' اور سیاست دانوں سے ممتاز کرتی ہے ۔ ذیل کی سطریں کتنا بڑا ثبوت اس امر کا ہیں کہ اقبال کی ذہانت و بصیرت کو فریب دینا یا اُن کی زبان و قلم کو کسی تذبذب میں اُلجھانا کس قدر ناممکن تھا ۔ موضوعِ بحث کو سمیٹتے ہوئے فرماتے ہیں :

''مسلمان ہونے کی حیثیت سے انگریز کی غلامی کے بند توڑنا اور اس کے اقتدار کا خاتمہ کرنا ہمارا فرض ہے اور اس آزادی سے ہمارا مقصد یہی نہیں کہ ہم آزاد ہو جائیں بلکہ ہمارا اول مقصد یہ ہے کہ اسلام قائم رہے اور مسلمان طاقت ور بن جائے ۔ اس لیے مسلمان کسی ایسی حکومت کے قیام میں مددگار نہیں ہو سکتا جس کی بنیادیں اُنھی اصولوں پر ہوں جن پر انگریزی حکومت قائم ہے ۔ ایک باطل کو مٹا کر دوسرے باطل کو قائم کرنا چہ معنی دارد ؟''

پھر فرمایا :

ہم تو یہ چاہتے ہیں کہ ہندوستان کلیۃً نہیں تو ایک بڑی حد تک دارالسلام بن جائے ، لیکن اگر آزادیِ ہند کا نتیجہ یہ ہو کہ جیسا

دارالکفر چاہے ہے ، ویسا ہی رہے یا اس سے بھی بد تر بن جائے ، تو مسلمان ایسی آزادیِ وطن پر ہزار مرتبہ لعنت بھیجتا ہے ۔ ایسی آزادی کی راہ میں لکھنا ، بولنا ، روپیہ صرف کرنا ، لاٹھیاں کھانا ، جیل جانا ، گولی کا نشانہ بننا ، سب کچھ حرام اور قطعی حرام ہے ۔''

الغرض اقبال کے یہ مضامین اپنے افکار کی گوناگونی ، صداقت اور گہرائی ، اسلوب کی دلکشی ، وضاحت اور بےباکی اور اپنی افادیت کے دوام کے باعث ہمارے لیے بڑی اہمیت کے حامل ہیں ۔ ان کے آئینے میں نہ صرف ہمیں اپنے ماضیِ قریب کی جد و جہد صاف دکھائی دیتی ہے بلکہ مستقبل کے لیے نشانِ منزل بھی ملتا ہے ۔

(اپریل ۱۹۶۷ء)

مرزا سلطان احمد

تبصرہ بر ''اسرارِ خودی''

قدرت کی جانب سے مختلف حکمتوں اور مصلحتوں کے ماتحت حضرت انسان کو بعض ایسی قوتیں ، خاصے اور جذبات عطا ہوئے ہیں کہ بعض اوقات ان کی صحیح تاویل اور مناسب تعبیر میں بوجوہ تضاد اور اختلاف ان کی اصلیت اور حقیقت رفتہ رفتہ اس قدر اجنبی اور پریشان کن بن جاتی ہے کہ بجائے مفاد کے ان سے عموماً نقصان ہوتا ہے اور یہ کہنا پڑتا ہے کہ حضرت انسان کے شرف اور عُلوِ شان سے انہیں کوئی نسبت نہیں ۔ وہ کمالات ، وہ فضائل ، وہ خوبیاں اور وہ برکت و دولت جنہیں ایسی قوتوں ، خاصوں اور جذبات کی بدولت قدرت ایک فیضان کی شکل میں پیش کرنا چاہتی ہے ، اور ایسے مواد سے جو فیضان وہبی مکنون قدرت تھا ، عملی رنگ میں رفتہ رفتہ اس کا نام ہی نام رہ جاتا ہے ۔ دل و دماغ اور طبائع ان سے اس قدر اجنبی ہو جاتے ہیں کہ جب کبھی کوئی ان کی حقیقت پر انفرادی اور اجتماعی رنگ میں روشنی ڈالتا اور روے حقیقت سے نقاب اٹھاتا یا اٹھانے کی کوشش کرتا ہے تو بعض لوگ یہ خیال کرنے پر مجبور ہوتے ہیں کہ یہ کوئی انوکھا دعویٰ اور جدید اجتہاد ہے ، حالانکہ بات وہی ہوتی ہے جو قدرت کی جانب سے ازلاً و ابداً طبائع میں علی قدرِ مراتب مرکوز ہے ۔

جیسے حضرت انسان کو قدرت کی جانب سے بعض قوتیں اور جذبات حاصل ہیں ، ایسے ہی دیگر مخلوق بھی قوتیں اور جذبات رکھتی ہے ۔ اکثر قوتوں اور جذبات کا انسان و حیوان میں مشترک ہونا مسلّم ہے ۔ صرف خودی ، ''میں'' اور انانیت ہی ایک ایسا شریف جذبہ ہے جس کی نسبت علماے نفسیات کا دعویٰ ہے کہ یہ صرف حضرت انسان کے ساتھ ہی مخصوص ہے ۔ یہ دعویٰ بجائے خود

صحیح ہو یا نہ ہو لیکن اس میں اس قدر صداقت ضرور ہے کہ جن حیوانات کی قوتِ فکری اور طاقتِ احساسیہ و خاصہ ادراکیہ ضعیف ہوتا ہے ، ان میں یہ جذبہ پیدا نہیں ہو سکتا ، اور میں پھر کہوں گا کہ ان کی ذات میں یہ جذبہ رکھا ہی نہیں گیا۔ اس جذبے کا پہلا زینہ یا ابتدائی منزل یہ ہے کہ انسان یہ سمجھے کہ وہ بھی انفرادی اور اجتماعی رنگ میں کوئی شخصیت رکھتا ہے۔ شخصیت کا مفہوم بالفاظ دیگر خودی ، ''میں'' اور انانیت ہے۔ جو ہستی خودی اور انانیت نہیں رکھتی [اور] اس کا احساس نہیں کرتی ، وہ اُن ہستیوں کے دائرے سے خارج ہے جو زندہ کائنات کے بازار میں خاص قیمت رکھتی ہیں۔

''میں''، خودی اور انانیت کیا ہے ؟ اس فیضان ، اس عطیے ، اس امتیاز اور اس نعمت کا عملی رنگ میں اظہار قدرت نے صرف حضرت انسان ہی کی طبیعت میں ودیعت کر رکھا ہے۔ انسان کا یہ طبعی خاصہ ہے کہ وہ ہمیشہ برتری اور فضیلت کا خواہاں اور طالب رہتا ہے۔ وہ ہمیشہ اس ٹوہ میں سرگرداں ہے کہ اُسے کسی نہ کسی رنگ میں امتیاز حاصل ہو۔ یہ خواہش ہر رنگ میں پائی جاتی ہے۔ جو لوگ دین داری اور پارسائی کی نتیجہ خیز اُمید پر ریاضت اور عبادت میں منہمک رہتے ہیں ، ان کا خیال اور مطمح نظر بھی قریباً یہی ہوتا ہے۔ ریاضت [اور] عبادت کا اعلیٰ مقصود قربِ الٰہیہ ہے۔ ہر مرتاض اور ہر عابد ہمیشہ یہی چاہتا ہے کہ اس کو بہ نسبت اوروں کے یہ رتبہ اور یہ فضیلت بالخصوص حاصل ہو۔

اگرچہ اکثر لوگ یہ کہتے ہیں کہ ہم تعریف سے خوش نہیں ہوتے ، لیکن ان کا یہ کہنا درست نہیں۔ تعریف چاہنا اور تعریف سننا انسان کا طبعی خاصہ ہے۔ بعض فلاسفروں کی یہ رائے بالکل درست ہے کہ تعریف چاہنا اور تعریف سننا ذہانت کی علامت ہے۔ ذہن کیا ہے ؟ ایک کامل حس یا ایک کامل حاسہ۔ جو طبیعت یہ بھی نہیں رکھتی اس کی حس اور اس کا ادارک کوئی قیمت نہیں رکھتا۔ وہ ایک مردہ یا بوسیدہ ہستی ہے ، وہ دنیا میں محض دوسروں کی حمایت سے یا دوسروں کے سہارے رہ سکتی ہے۔ اس کی زندگی دوسروں کی مہربانی کی محتاج ہے ، اس کی ہستی ایک ایسی بے کس [اور] بے نمود ہستی ہے جس کا حساس ہستیوں میں شمار کرنا شرمناک غلطی اور کبیرہ گناہ ہے۔

خدائے لایزال نے ہماری اشرف اور اعلیٰ ہستی اس واسطے پیدا نہیں کی کہ ہم اپنی غلطیوں کی وجہ سے اُس مرتبت ، اُس شان اور اُس علم کو رفتہ رفتہ کھودیں جو در اصل ہماری زندگی اور ہمارا مایۂ حیات ہے ۔

زندگی کیا ہے ؟ (۱) خود نمائی ، (۲) خود سازی ، (۳) خود فہمی ، (۴) خود ضبطی ، (۵) خود حسابی ، (۶) خود خواہی ، (۷) خود حفاظتی ، (۸) خود عزتی ، (۹) خود داری ، (۱۰) خود وقری ، (۱۱) خود غیرتی ، (۱۲) خود طلبی (۱۳) خود احساسی اور (۱۴) خودی ۔ جس زندگی میں یہ عناصر اور یہ اجزا نہیں ہیں وہ زندگی ہی نہیں ۔ ایسی زندگی ایک ہستی تو ہو سکتی ہے لیکن اسے زندگی نہیں کہا جا سکتا ، بمصداق :

زندگی زندہ دلی کا ہے نام
مردہ دل خاک جیا کرتے ہیں

ان اجزا کا کسی زندگی میں نہ پایا جانا دوسرے الفاظ میں ایک خود کشی ہے ۔ جو انسان اُوپر کی چودہ (۱۴) خودیاں نہیں رکھتا وہ نہ صرف روحانی خود کشی کرتا ہے بلکہ جسمانی بھی ۔ لازمی ہے کہ اس کا نام زندہ ہستیوں میں اور زندہ انسانوں میں سے کاٹ دیا جائے ۔ ایسا انسان فرومائیگی اور کفرانِ نعمت سے اُن فضائل [اور] اُن عطیات کا انکار کرتا ہے جو قدرت نے نظام عالم کی خاطر اس کی طبیعت میں علیٰ قدر مراتب ودیعت کر رکھے ہیں ۔ کیا فیضان قدرت سے جو نادر نادر قوتیں اور عجیب و غریب جذبات ہمیں حاصل ہیں ، ان کا مصرف اور ان کی قیمت صرف یہی ہے کہ ہم انہیں اپنی پست ہمتی کی وجہ سے ملیامیٹ کر دیں ؟ اور اس پست فطرتی کا نام اپنے بزدلانہ الفاظ میں تحمل ، بردباری ، استقامت ، درگزر ، فروتنی اور انکساری رکھیں ؟ حاشا و کلا یہ عمل ہمارا صریحاً ضابطۂ قدرت کے خلاف ہے ۔ قدرت ہمیں پست فطرت اور پست ہمت نہیں بنانا چاہتی کیونکہ اس نے ہماری فطرت سب فطرتوں سے اعلیٰ بنائی ہے اور ہمیں ان ہی فضائل کے اعتبار سے اشرف المخلوق کہا گیا ہے ۔ یہ صرف فریبِ تخیل اور فریبِ واہمہ ہے :

ز فیضِ صبح مشو غافل اے سیاہ دروں
صفائے ایں نفسِ بےعناد را دریاب

جو اشخاص [اور] جو قومیں فلسفۂ خودی ، فلسفۂ احساس ، فلسفۂ وقار ، فلسفۂ خود نمائی ، فلسفۂ امتیاز اور فلسفۂ عزت سے دور جا پڑی ہیں یا جن کے مطالعے اور عمل سے یہ فلسفہ رفتہ رفتہ اٹھ گیا ہے ، وہ اشخاص اور وہ قومیں اپنے ہاتھوں سے رفتہ رفتہ برباد اور زوال پذیر ہوتی ہیں ۔ ان کا یہ کفرانِ نعمت ہے کہ قدرت نے انھیں جو قوتیں [اور] جو جذبات ان کی بہتری کی خاطر بخشے تھے ، وہ ان سے اس قدر غافل رہیں کہ گویا ان کی ذات میں ان کا نام و نشان ہی نہ تھا ۔ قانون فطرت باواز بلند کہہ رہا ہے کہ دنیا میں وہی لوگ اور وہی قومیں زندہ رہنے کے قابل ہیں جو خود کو سمجھتی ہیں اور اپنا حساب آپ لیتی ہیں اور جنھیں تنازع للبقا کی خبر ہے ۔

خودی اور خود نمائی کیا ہے ؟ اپنے تئیں سمجھنا اور یہ جاننا کہ دنیا میں اس کا کیا پایہ ہے اور کیا ہونا چاہیے ؟ وہ جس مقام پر کھڑا ہے اس کا اقتضا کیا ہے ؟ وہ جس دنیا میں رہتا ہے وہ کیا رنگ رکھتی ہے اور اس کی حدودِ امتیازی کیا اور کہاں تک ہیں ؟ اور اس کا ماحول کن امور کا مقتضی ہے ؟

اسی عظیم الشان فلسفے کے سمجھانے اور ظلمت سے روشنی میں لانے کے واسطے حضرت ڈاکٹر شیخ محمد اقبال ، ایم ۔ اے بالقابہ نے مثنوی مندرجۂ عنوان فارسی زبان میں لکھی ہے ۔ اس مثنوی میں اسرار خودی ، دوسرے الفاظ میں اسرارِ زندگی ، اسرارِ وقار ، اسرارِ امتیازات ، اسرارِ حسیّات ، انفرادی رنگ میں اس خوبصورتی سے دکھائے ہیں کہ جن سے بآسانی یہ پتا لگ سکتا ہے کہ اصل زندگی کیا ہے ؟ ہم کس طرح زندہ رہ سکتے ہیں ؟ اور ہمیں کس طرح زندہ رہنا چاہیے ؟ [اس مثنوی میں] بہ لطائف الدلائل یہ ثابت کیا گیا ہے کہ عمل اور زندگی میں کیا نسبت ہے ؟ اور عملی زندگی یا زندہ ہستی کے عناصر کیا کیا ہیں ؟

خودی کی بابت اس سے پہلے بھی بحثیں ہو چکی ہیں لیکن اس نادر بحث کا رنگ ہی کچھ اور ہے ۔ پہلی بحثوں میں خودی کا بزدلانہ الفاظ میں خاکہ اڑایا اور اُسے ننگِ انسانیت قرار دیا گیا ہے اور اس بحث میں خودی کو ہی زندگی مانا گیا ہے ۔

حضرت اقبال کا بہ ظاہر یہ بڑا دعویٰ ہے اور ایک حد تک جمہور کے خلاف ، اور مشرقی جمہور میں سے بھی اُس گروہ کے خلاف جو فلسفۂ خودی کے سمجھنے سے یا تو محض قاصر رہا اور یا غلط اجتہاد کی پیروی کی ۔ ان لوگوں

سے یہ غلطی اس واسطے ہوئی کہ اُن کی نظروں میں واقعات کی کوئی قدر و قیمت نہ رہی اور اُن کے دل و دماغ سے فرطِ وہمِ بزدلانہ میں فلسفۂ حس اور واقعات کی بحث رفتہ رفتہ کنارہ گزیں ہوتی گئی ، یہاں تک کہ بہت سے لوگ اس فلسفے سے محض غافل اور نا آشنا ہو گئے ۔ حضرت اقبال مندرجہ ذیل اشعارِ مثنوی میں یہی شکایت کرتے ہیں :

بسکہ عود فطرتم نادر نواست
ہم نشین از نغمہ ام ناآشناست

عصر من دانندۂ اسرار نیست
یوسف من بہر ایں بازار نیست

نغمۂ من از جہان دیگر است
ایں جرس را کاروان دیگر است

برقہا خوابیدہ در جان من است
کوہ و صحرا بابِ جولانِ من است

ہیچ کس رازے کہ من گویم نہ گفت
ہم چو فکرِ من دُرِ معنی نہ سفت

قدرت نے جو خوبیاں [اور] جو قوتیں اس نغمہ سرائی کے واسطے ہمیں دی ہیں ، وہ رفتہ رفتہ سرد اور کم ہوتی گئیں ۔ ہم نے اپنی خوش فہمی سے ان قوتوں کا مار دینا زندگی سمجھا اور اُنہیں بیکار رکھنا ایک حیاتِ صادقہ ۔ شاعروں کی شاعری کا اکثر حصہ اسی میں آ گیا کہ خدا کی دی ہوئی قوتوں اور بخشے ہوئے جذبات کا قلع قمع کس طرح کیا جاوے ۔ دین داری کا معیار یہی قرار پایا کہ اپنی ہستی کی بلند خیالیاں جہاں تک ہو سکے مار دی جاویں ۔ جو اخیر حد پست ہمتی اور پست فطرتی کی ہے ، اُس پر انسان کا پہنچ جانا انسانی علو اور فضیلت کے واسطے ایک ممتاز طرہ قرار دیا گیا ۔ لفظی ہیر پھیر میں آ کر خودی مارتے مارتے خود داری ، خود حفاظتی ، خود فہمی ، خود عزتی ، خود سازی اور خود ضبطی کا بھی خون کر دیا گیا ۔ الف ، ب سے لے کر ہمزہ اور ی تک مکتبوں اور مدرسوں میں لڑکوں [اور] لڑکیوں کو یہی پڑھایا اور یہی سکھایا جاتا رہا [کہ] خودی مارو ، خودی مارو ، مگر یہ نہ سمجھا کہ خودی کا مفہوم کیا ہے ؟

خودی مارتے مارتے خود ہی مر گئے ۔ اِدھر یہ خود کشی اور اُدھر قرآن مجید یوں کہتا ہے ''ولا تہنوا ولا تحزنوا و انتم الاعلون'' یعنی ہمت نہ ہارو اور غم نہ کرو ، آخر تمہارا ہی پہلو بلند ہے ۔ اسی لیے حضرت اقبال کہتے ہیں :

بر گرفتم پردہ از راز خودی
وا نمودم سِرِّ اعجازِ خودی
پیکر ہستی ز آثار خودی است
ہرچہ می بینی ز اسرار خودی است
خویشتن را چوں خودی بیدار کرد
آشکارا عالم پندار کرد

اقبال کا یہ لکھنا بلا دلیل نہیں ، ذرا قرآن مجید پڑھ کر دیکھو ۔ وہ اس سِرِّ خودی اور خود نمائی کو کس خوبصورتی سے عالم و عالمیان پر واضح کرتا ہے : (۱) و انی فضلتکم علی العالمین ، (۲) و ما جعلنا کم امۃ وسطاً ، (۳) کنتم خیر امۃ اخرجت للناس ، (۴) انی جاعل فی الارض خلیفہ الخ ؛ (۵) و اذ قلنا للملئکۃ اسجدوا لادم الخ ۔

خدا انسان کو زمین پر اپنا نائب بناتا یا اپنی نیابت کا فخر بخشتا ہے اور اُسے اُس سریر خلافت پر متمکن اور سریر آرا کرتا ہے جو فرشتوں کو بھی نصیب نہ ہوا ۔ اور اسی پر بس نہیں ، فرشتوں اور کروبیوں کو حکم ملتا ہے کہ حضرت آدمؑ کو سجدہ کرو ۔ کیا یہ نوازش اور یہ مرحمت ثابت نہیں کرتی کہ حضرت انسان کو اُس خودی یا اُس خود داری کا سبق دیا گیا ہے جس کی ضرورت اُسے اپنی زندگی میں پڑتی ہے اور وہی اُس کی عین زندگی ہے ، اور جس کی تبلیغ اب حضرت اقبال اس مثنوی میں کرتے ہیں ؟ کیا فرشتوں کا سجدے میں گرنا انسان کے واسطے موجبِ فخر و عزت نہیں ہے ؟ اور کیا ایسا فخر اسرار خودی نہیں ہے ؟ ''ذلک فضل اللہ یوتیہ من یشاء'' ۔ یہی پردہ تھا جو راز خودی سے اُٹھایا گیا ۔ یہی اسرار خودی ہیں جو سجدہ کرانے میں فرشتوں کی جبینِ نیاز سے معرضِ ظہور میں لائے گئے ۔ یہی وہ بیداری ہے جس کی طرف اشارہ حضرت اقبال اس شعر میں کرتے ہیں :

خویشتن را چوں خودی بیدار کرد آشکارا عالمِ پندار کرد

مایۂ پندار جو انسان کے دل و دماغ میں رکھا گیا تھا اور جو اُس کی زندگی میں فرشتوں کی جبین سائی سے آشکارا کیا گیا اور تبلیغ کی گئی کہ ساری کائنات میں سوائے خدا کے تم ہی تم ہو ، یہ درس توحید جو تم کو دیا جاتا ہے ، یہ محمدی دامن جو تمھیں پکڑایا جاتا ہے ، اُس کا مدعا بھی یہ ہے کہ ۔ تم اخیر تک اُس خودی ، اُس خود داری اور اُس پندار کو باقی اور قائم رکھو جس کا اقرار بہ یومِ میثاق فرشتوں اور کروبیوں سے حکماً کرایا گیا ہے ۔

توحید کیا ہے ؟ تعلیمِ خودی ، تعلیمِ خود داری ، تعلیمِ خود غیرتی ۔ موحد کا ماتھا سوائے در خدا کے اور کہاں جھک سکتا ہے ؟ موحد کی آنکھ سوائے اپنے مولیٰ کے اور کسی سے دبتی نہیں ۔ یہ خودی اور خود داری نہیں تو اور کیا ہے ؟ موحد ہو کر بھی خود داری نہ رکھنا توحید کو بٹہ لگانا ہے ۔ توحید نام ہے خودداری کا ، خود داری کا مفہوم خود کو محفوظ رکھنا ہے شرک و بدعت سے ، کم زوریوں سے ، بزدلانہ اعمال سے ، کیونکہ شرک و بدعت سے آزاد ہو کر صرف ایک خدا کو ماننا اور سب قسم کی کمزوریوں سے مجتنب رہنا خودداری نہیں تو اور کیا ہے ؟ خود داری سے ہماری زندگی اور شان ہے ۔ جب سے یہ گئی ہم مُردوں سے بدتر ہو گئے ، نہ ہماری عزت رہی اور نہ ہماری شان رہی ۔ توحید خود داری سکھاتی ہے اور خود داری ایک شاندار زندگی ہے جو ہم کھو چکے ہیں ۔ اس رنگ میں حضرت اقبال فرماتے ہیں :

وا نمودن خویش را خوے خودی است
خفتہ در ہر ذرہ نیروے خودی است
چون حیات عالم از زور خودی است
پس بقدرِ استواری زندگی است
چون خودی آرد بہم نیروے زیست
می کشاید قلزمے از جوے زیست

زندگی ایک حرکت اور ایک جذبہ رکھتی ہے ۔ خودی اور خودداری میں بھی ایک حرکت اور ایک جذبہ ہے ۔ جب وہ جذبہ مشتعل ہوتا ہے تو زندگی کی برکات اور زندگی کے فضائل روشنی میں آتے ہیں ۔ جب تک انسان یہ نہ سمجھے کہ میں بھی کچھ ہوں ، تب تک وہ انسانیت کے اسرارِ عالیہ سے واقف نہیں ہو

سکتا - یہ کہنا کہ ''میں'' مارو ، ''میں'' کے گلے پر چھری پھیرو ، تب انسان بنو گے ، غلط ہے - یہ کہو کہ ''میں'' کو احسن صورتوں اور جائز وسائل سے زندہ کرو ، ''میں'' سے کام لو ، ''میں'' پر زور دو کہ تم نائب خدا ہو - تمھیں خلیفہ بنایا گیا ہے ، تمھارے سر پر خلافت کا تاج رکھا گیا ہے ، تمھارے سامنے تمھارے پندار کو قائم رکھنے کے واسطے فرشتے جھکائے گئے ہیں اور تمھیں وہ اسمائے گرامی سکھائے گئے کہ فرشتے بھی اُن سے ناواقف نکلے - اگر تمھاری وہ ''میں'' کوئی وقعت اور کوئی عزت نہیں رکھتی تھی تو فرشتوں کو جبیں سائی کا حکم کیوں دیا جاتا ؟

اگر تمھیں پاسِ خودی اور غیرتِ ملت نہیں تو تم کچھ بھی نہیں ہو - تمھاری ''میں'' اور خودی ہی کی عظمت ہے کہ تمھیں اللہ میاں یہ حکم دیتے ہیں کہ : ''تمھارا ماتھا میرے سوائے اور کسی کے سامنے نہ جھکے'' ، ''تم میرے سوا اور کسی سے واسطہ نہ رکھو'' ، ''دنیا کے تمام پندار تمھارے پندار کے مقابلے میں ہیچ اور لاشے ہیں'' - تمھیں کس وضاحت سے کہا گیا ہے کہ : ''لایخافون لومۃ لائم الخ'' تم پر کوئی خوف رکھا ہی نہیں گیا - تم کو جائز اور غیر مضر آزادی دی گئی ہے ، تمھارے دل مامون اور آزاد بنائے گئے ہیں ، تمھیں وہ زندگی دی گئی ہے جو انتقال روح پر بھی باقی رہتی ہے جسے زندگیِ ثانی سے تعبیر کرتے ہیں - تمھاری زندگی کا اصل مدعا خودی اور خود داری ہی ہے - جو زندگی یہ مدعا نہیں رکھتی وہ زندگی نہیں ہے ، ایک غبار ہے جو اڑ کر رہے گا - جو دل کوئی مدعا اور کوئی آرزو نہیں رکھتا ، وہ بھی کوئی دل ہے ؟ جس دماغ میں کوئی خیال نہیں وہ دماغ مُغزِ اخفش سے بھی زیادہ خالی ہے - جو یہ احساس اور یقینِ ذات نہیں رکھتا وہ کچھ بھی نہیں رکھتا :

ان شوخ حسینوں پہ جو مائل نہیں ہوتا
کچھ اور بلا ہوتی ہے وہ ، دل نہیں ہوتا

اس زمین میں حضرت اقبال فرماتے ہیں اور کتنا اچھا کہا ہے :

زندگانی را بقا از مدعا است
کاروانش را درا از مدعا است

چون ز تخلیقِ تمنا باز ماند
شہپرش بشکست و از پرواز ماند

آرزو ہنگامہ آرائے خودی
موج بےتابی ز دریائے خودی
آرزو صید مقاصد را کمند
دفترِ افعال را شیرازہ بند
زندہ را نفیِ تمنا مردہ کرد
شعلہ را نقصان سوز افسردہ کرد
زندگی سرمایہ دار از آرزو است
عقل از زائیدگان بطن اوست
علم از سامانِ حفظِ زندگی است
علم از اسبابِ تقویمِ خودی است
اے ز رازِ زندگی بیگانہ خیز
از شرابِ مقصدے مستانہ خیز
ما ز تخلیقِ مقاصدؔ زندہ ایم
از شعاعِ آرزو تابندہ ایم

ان اشعار میں حضرت اقبال نے فلسفۂ خودی کا جس جامعیت سے ثبوت دیا ہے، الحق وہ ان ہی کا حصہ تھا - ایک ایک شعر دفتر زندگی کی شرح اور مایۂ حیات کی تبلیغ اور مخزن ہے - کون کہہ سکتا ہے کہ بغیر کسی مدعا کے کوئی زندگی ہوتی ہے اور کوئی زندگی مدعا سے خالی بھی رہتی ہے ؟ خالی کیونکر رہے ؟ قدرت ہی نے ظرفِ زندگی میں مایۂ زندگی کو بھر رکھا ہے - تمنا اور آرزو ثبوتِ زندگی ہے - اگر تمنا اور آرزو نہیں تو زندگی ہی نہیں - زندگی خود آرزو یا مجموعۂ آرزو ہے - یہ آرزو کیا ہے ؟ وہی خودی ، خود نمائی اور خود شخصی جو حضرت اقبال کا وعظ ہے - جس شخص اور جس قوم کا کوئی مدعا اور کوئی تمنا نہ رہی ، جس کی آتشِ آرزو بجھ گئی ، جس کی شمعِ مدعا مدھم پڑ گئی ، وہ شخص اور وہ قوم ہی مردہ ہو گئی - جو زندہ قوم ہے ، جو زندہ شخصیت ہے وہ [ضرور کوئی اعلیٰ] تمنا رکھتی ہے اور اس کے دل و دماغ میں نیک اور امن پسند آرزوئیں متموج ہوتی ہیں - کسبِ فضائل ، شانِ امتیازات کب حاصل ہوتی ہے ؟ جب ہجومِ آرزو ہو - امتیاز کیا ہے ؟ اپنی ذات - اور ذات کا تعین کیا ہے ؟ احساس اور ادراک - احساس اور ادراک کیا ہے ؟ خودی یا خود داری -

حقیقی رنگ میں خودی سے کیا مراد ہے ؟ میں سمجھتا ہوں کہ میں ہوں ، دنیا میں میری بھی کوئی شخصیت ہے اور یہ میرا فرض ہے کہ میں ایسا سمجھوں ، کیونکہ یہ خیال میرے دل میں ڈالا ہی نہیں گیا بلکہ میرا ایک حصہ اور جزو اعظم ہے ۔ جب میں یہ سمجھتا ہوں اور اس سمجھنے میں غلطی پر نہیں ہوں تو دوسرے الفاظ میں اس کا یہ مطلب ہوگا کہ ''میں اپنے اردگرد نظر کروں''، ''مشاہدے اور تجربے سے کام لوں''، ''نشیب و فراز سوچوں''، ''واقعات کا مطالعہ اُس حسّ کے ساتھ کروں جو مجھ میں رکھی گئی ہے''، ''اپنی شخصیت قائم رکھوں'' ۔

کیا ان باتوں کی ہمیں ضرورت نہیں ؟ اور کیا یہ باتیں ہماری زندگی کا جزوِ اعظم نہیں ہیں ؟ اور کیا ان کے بغیر ہم زندہ رہ سکتے ہیں ؟ زندہ رہنے سے مراد سانس لینا اور کھانا پینا اور چلنا پھرنا نہیں ہے ، بلکہ زندگی سے مراد وہ زندگی ہے جو صحیح پہلو سے زندگی ہے ۔ وہ کیا ہے ؟ ''جو باوقار ہو''، ''با غیرت ہو''، ''با امتیاز ہو''، ''با خلوص ہو''، ''با اعتبار ہو''، ''با امن ہو''، ''بالشان ہو''، ''بالایمان ہو'' ۔ کیا یہ سب باتیں خودی کا مفہوم نہیں رکھتیں ؟ اور کیا خودی ان کی ممنون نہیں ہے ؟

کسی نے کبھی یہ بھی سوچا ہے کہ فرشتوں کو ہستیِ انسان کے سامنے دو زانو کیوں جھکایا اور سجدہ کرایا گیا ؟ آخر اس اعزاز و احترام کی کوئی وجہ بھی تو چاہیے ؟ یہ حرمت و عزت اس واسطے کرائی گئی کہ اس عمل سے خود انسان کے ذہن نشین کیا جاوے کہ دربار قدرت میں اُس کا یہ درجہ اور رتبہ ہے : ع

آخر آمد بود فخر اولیں

اور اس غیر مترقبہ اعزاز و احترام کا منشا یہ بھی تھا کہ انسان وجود پذیر ہو کر اپنی پوزیشن [اور] اپنا درجہ قائم رکھے ۔ اسی عزت و احترام کے بارے میں حضرت اقبال فرماتے ہیں :

ہر کہ دانائے مقاماتِ خودی است
فضلِ حق داند اگر دشمن قوی است

سنگِ رہ آب است اگر ہمت قوی است
سیل را پست و بلندِ جادہ چیست

خویش را چوں از خودی محکم کنی
تو اگر خواہی جہاں برہم کنی

گر فنا خواہی ، ز خود آزاد شو
گر بقا خواہی ، بخود آباد شو

چیست مُردن ؟ از خودی غافل شدن
تو چہ پنداری فراقِ جان و تن ؟

در خودی کن صورتِ یوسف مقام
از اسیری تا شہنشاہی خرام

از خودی اندیش و مرد کار شو
مردِ حق شو ، حاملِ اسرار شو

شرحِ راز از داستان ہا می‌کنم
غنچہ از زورِ نفس وا می‌کنم

جو شخص یہ جانتا ہے کہ میں بھی کچھ ہوں اور میری بھی کوئی پوزیشن ہے ، وہی دنیا میں بڑے بڑے علمی اور عملی کارنامے [انجام دینے] کے قابل بھی ہوتا ہے - جو شخص شروع ہی سے اپنی شخصیت اور ذات اور قوت و وقار سے بے بہرہ اور نا آشنا ہے اس کی ہمت اور اُس کا حوصلہ معلوم - ہر آدمی یہ چاہتا ہے کہ وہ ہمت اور حوصلے میں ممتاز ہو - یہی تو خودی ہے اور اس ہی کی ضرورت ہے - چونکہ خودی کا مفہوم غلط سمجھا گیا ہے ، اس لیے حوصلہ اور ہمت بھی کام نہیں دیتی - حوصلہ اور ہمت پیدا ہی اُس وقت ہو سکتی ہے جب خودی اور خودداری ہو :

نغمۂ پیدا کن از تار خودی
آشکارا ساز اسرار خودی

لوگ آبرو پر مرتے ہیں - اُن سے کوئی پوچھے کہ سوائے جذبۂ خودی کے کبھی آبرو باقی بھی رہ سکتی ہے ؟ جس میں خودی اور خودداری نہیں اس کی آبرو بھی نہیں -

خودی اور خودداری کا دوسرا نام غیرت اور حیا ہے - حضرت رسول کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فرماتے ہیں : ''الحیاء من الایمان'' گویا خودی ایمان ہے -

شخصیت کے واسطے غیرت مند ہونا ، قوم کے واسطے غیور ہونا ، دین کے واسطے غیرت مند ہونا ، اسلاف کے لیے غیور ہونا ، انسانیت کے واسطے غیرت ایک زندگی ہے اور ایسی زندگی با حیا زندگی کہی جاوے گی :

اے امانت دارِ تہذیبِ کہن
پشتِ پا بر مسلکِ آبا مزن
من نہ گویم از بتان بیزار شو
کافری شائستۂ زنّار شو
گر ز جمعیّت حیاتِ ملت است
کفر ہم سرمایۂ جمعیّت است

حضرت اقبال ان اشعار میں بھی وہی وعدہ یاد دلاتے ہیں جو بہ یومِ میثاق ہم سے لیا گیا ہے اور جس قول و قرار پر کروبیوں کی شہادت بہ صورتِ سجدہ اور کورنشات گزر چکی ہے اور جس پر قرآن کی نصوص شاہد ہیں :

این کہ دارم میل موزون قامتان
اقتضاے طبعِ موزونِ من است

خداوند کریم قرآن مجید میں فرماتا ہے : ''ان اللہ لایغیّر ما بقوم حتٰی یغیّروا ما بانفسھم ۔'' اس آیت میں بتلایا گیا ہے کہ جو نعمت کسی قوم کو خدا کی جانب سے دی جاتی ہے ، خدا اُس کو نہیں بدلتا جب تک کہ قوم اس کو خود نہ بدلے ۔ اللہ تعالیٰ نے وقار اور عز و احترام کی جو نعمت انسان کو دی تھی اور جس کا ثبوت فرشتوں کے سجدہ کرنے سے ہوتا ہے ، یہ ایک خاص نعمت تھی اور دوسرے الفاظ میں یہ خودداری ، خودی اور خودنمائی تھی اور اس نعمت سے اور کوئی نعمت زیادہ نہیں ہو سکتی ۔ اس کو ضائع کر دیا جانا گویا اس جذبۂ اشرف اور اکمل کا برباد کرنا ہے جو انسان کے کُل جذبات کا خلاصہ یا نچوڑ ہے ۔ اسی ضمن میں یہ بھی ہے کہ ''من عرف نفسہ ، فقد عرف ربہٗ'' شناختِ نفس مستلزم ہے شناختِ رب کی ؟ شناختِ رب کیا ہے ؟ اُس کی خوبیوں ، اُس کی عظمتوں اور اُس کی وسعتِ تصرفات کو دریافت کرنا اور پھر عملیات سے اُس کا ثبوت دینا ۔ ان سب فضائل اور برکاتِ نفسانی میں سے ایک خودداری بھی ہے کیونکہ اس پر بہت کچھ مدار انسانیت اور شرفِ انسانیت کا ہے ۔ شناختِ نفس یہ نہیں کہ قدرتی قوتوں [اور] قدرتی جذبات کو مار دیا جاوے ۔ یہ تو ایک قسم

کی خود کشی ہے - شناخت نفس یہ ہے کہ اُس کی قیمت لگائی جاوے اور اُس سے وہ کام لیا جاوے جو اُس کی فطرت میں رکھا ہے - نفس کی اصلی طاقتوں سے کام نہ لینا ایک قسم کی خودکشی ہے اور خود کشی اسلام میں ایک کبیرہ گناہ ہے - دیکھو اس مقولے میں نفس انسانی ، ہاں نفس اسلامی ، کی کس قدر عظمت اور وقعت بیان کی گئی ہے - گویا خدا شناسی ہی اس سے مشروط ہے - اسلام نفس کو مردہ نہیں بناتا بلکہ اُس کی زندگی کا اعتراف کراتا ہے - نفس کو زندہ کرو تاکہ اُس کی قوتیں صحیح پیمانے پر کام دے سکیں ، نہ یہ کہ اُس کی حقیقت اور اصلیت ہی کھو دو :

در عشق نہ تسبیح نہ زنّار ضرور است
تار بکف از طرۂ دل دار ضرور است

صوفیاے کرام کہتے ہیں کہ جو انسان اپنے رتبے اور مقام سے آگاہ نہیں ہے ، وہ انسانیت سے دور تر ہے - اپنے مقام اور اپنے رتبے سے کون آگاہ ہے ؟ جو یہ جانتا ہے کہ خدا نے اُس کی قوتوں میں کیا کچھ جذبات بھر رکھے ہیں اور اُن کی پرواز کہاں تک ہے - جب یہ کہا جاتا ہے کہ ''خودی مارو'' تو اس کا مفہوم یہ نہیں ہوتا کہ [''میں'' یا خودداری کو] ماردو ، بلکہ یہ کہ رعونت اور تکبر نہ کرو - خودداری کا مفہوم تکبر اور رعونت کبھی نہیں ہو سکتا - چنانچہ دیباچے میں حضرت اقبال نے یہی شبہ مختصر طور پر رفع کیا ہے - رعونت اور تکبر بے شک ایک بری روش ہے لیکن خودداری اور خوش فہمی بری نہیں ہے - یہی تو انسانیت یا جوہر انسانیت ہے اور قرآن مسلمانوں سے اس کا زور سے اعتراف کراتا ہے اور اسے ایک خصوصیت اور امتیاز قرار دیتا ہے :

از مقام خود نداری آگہی
بر زیان خویش نازی ، ابلہی
زندگی بر جاے خود بالیدن است
از خیابان خودی گل چیدن است
تو کہ از نور خودی تابندۂ
گر خودی محکم کنی ، پائندۂ

چوں خبر دارم ز ساز زندگی
با تو گویم چیست راز زندگی
خانہ سوز طاعت چل سالہ شو
طوف خود کن شعلۂ جوّالہ شو

جن اشخاص اور جن قوموں میں صحیح معنوں میں خودی اور خودداری کا جوش ہے ، وہ اشخاص اور وہ قومیں خاص امتیاز رکھتی ہیں ۔ اگر ہمیں یہ یقین ہو کہ ہم اپنی طبیعت اور ذہن میں اس قدر طاقت اور زور رکھتے ہیں تو مادی اور معاشی رنگ میں بہت کچھ کوشش کر سکتے ہیں ۔ یہ دوسری قومیں اور دوسرے اشخاص ، جو علوم و فنون میں بازی لے جا رہے ہیں ، اس کی وجہ سوائے اس کے اور کیا ہے کہ انھوں نے خوش قسمتی سے اپنی قیمت اور قدر و منزلت سمجھ کر عملی رنگ اختیار کیا ہے اور ہم ابھی تک ناواقف ہیں ۔ جن اشخاص اور جن قوموں میں صحیح معنوں میں خودی اور خودداری کا جوش ہے وہ قومیں خاص امتیاز رکھتی ہیں :

نہ دارد ہیچ کس پروائے محشر
درآں کشتی کہ غوغائے تو باشد

جو طالب علم سکول یا کالج میں امتیاز کی خواہش نہیں رکھتا اور دوسرے کلاس فیلوز کے مقابلے میں صرف اپنی فروتنی اور انکساری دکھاتا ہے وہ جماعت میں کس طرح برتری اور امتیاز حاصل کر سکتا ہے ؟ اسلامی دنیا میں علوم و فنون اور ترقی کی رفتار جو دن بدن کم ہو رہی ہے اور خصوصاً اس زمانے میں جس میں کہ بدولتِ دولتِ انگلشیہ ہر طرف کمالات کی موجیں اور لہریں اُٹھ رہی ہیں اور ہر قوم اور ہر ملت اس امن و امان کے زمانے میں دامن آرزو شوق سے بھر رہی ہے ، مسلمانوں کی تعلیمی حالت جو چنداں روشن اور مستقل نہیں ہے اور دوسری قوموں کے طلاب کے مقابلے میں ، جو ان کی گنتی بہت ہی کم ہے ، اس کی وجہ ایک یہ بھی ہے کہ مسلمان طالب علموں کے دل و دماغ سے جذبۂ خودی اور خودداری کم یا مردہ ہو گیا ہے ۔ مسلمان طالب علموں میں سے کم طالب علم یہ جانتے ہیں کہ وہ کیا ہیں اور کن کی اولاد ہیں ؟ اگر وہ یہ جانتے تو اُن کی رفتارِ کامیابی ایسی سست نہ ہوتی ۔ اس پست ہمتی کی بابت حضرت اقبال

فرماتے ہیں :

قیمتِ شمشاد خود نشناختی
سروِ دیگر را بلند انداختی

مثلِ نے خود را ز خود کردی تہی
بر نوائے دیگران دل می نہی

اے گدائے ریزۂ از خوان غیر
جنسِ خود می جوئی از دکّانِ غیر

شد پریشاں برگ گل چوں بوئے خویش
اے ز خود رم کردہ باز آ سوئے خویش

مسلمان اس خاصے سے بہت دور ہٹ گئے ہیں ۔ اُن کی باہمی منافرت اور مناقشت اس درجے تک پہنچ گئی ہے کہ گویا اُنھوں نے زمانے اور وقت پر کبھی نگاہ ہی نہیں کی ۔ حضرت اقبال کہتے ہیں :

تو کہ از اصل زماں آگاہ نہ — از حیاتِ جاوداں آگاہ نہ
این و ان پیداست از رفتار وقت — زندگی سرّیست از اسرار وقت
زندگی از دہر و دہر از زندگی است — ”لا تسبو الدھر“ فرمان نبی است

مسلمانوں میں یہ جماعت کی نماز ، عیدین اور حج کیا ہے ؟ اس میں بھی خودی اور خودداری کا سماں اور نمائش ہے ۔ دکھایا گیا ہے کہ عبادت الٰہی میں وہ جذبہ اور وہ خاصہ فطرت ہو جس کا ڈپلوما بہ یومِ میثاق دیا گیا ہے ۔ حضرت امیر المؤمنین علیؓ کا قول ہے :

أ تزعم انک جسم صغیر — و فیک انطر العالم الاکبر

(ترجمہ : کیا تم اپنے آپ کو ایک چھوٹا سا وجود سمجھ رہے ہو ؟ تم میں تو ایک بڑا عالم اور جہان مخفی ہے)

اس شان اور اس عظمت و وقعت کے سمجھنے کا نام دوسرے الفاظ میں خودی ہے ، اور یہی خودداری ہے ، اور اس سے انسان مراتبِ علیا اور مقاصدِ منتہا تک پہنچ سکتا ہے ۔ خودی اور خودداری منجملہ اُن اسرار زندگی کے ہے جن پر شخصیتوں اور قوموں کی ترقی اور عروج کا انحصار اور مدار ہے ۔ مغربی قوموں اور مغربی اشخاص نے مدت سے یہ راز پا لیا ہے اور مشرقی قوموں نے

مدت ہوئی کہ یہ کوچہ چھوڑ کر خودکشی کی راہیں اختیار کر لی ہیں ۔ تنازع للبقا کے فلسفے سے وہی شخص اور وہی قوم فائدہ اٹھا سکتی یا اسے سمجھ سکتی ہے جو فلسفۂ خودی سے واقف اور آشنا ہو ۔ تاریخ تمھیں بتا دے گی اور مختلف تذکرات تمھیں آگاہ کر دیں گے کہ خاندان اور کنبے اور اکثر شخصیتیں صرف خودی نہ ہونے ہی سے فنا ہو گئیں ۔ خودی میں ایک زندگی ہے ۔ اُس کے ترک کرنے سے عنصری زندگی بھی جاتی رہتی ہے ۔ خودی بھی ایک زندگی ہے :

گریۂ واقف شمع ساں مارا بود آب بقا
زندگی داریم تا در دیدہ نم داریم ما

آنکھ کی خودی کیا ہے ؟ بصارت ، نظر اور نم ۔ جس آنکھ میں بصارت ، نظر اور نم نہیں وہ آنکھ آنکھ نہیں بلکہ ایک ٹکڑا گوشت کا ہے جس میں نہ کوئی حسّ ہے اور نہ کوئی قوت ۔ خودی ایک نور ہے جو انسانی زندگی کی ایک آنکھ ہے ۔ جو زندگی یہ نور اور یہ آنکھ نہیں رکھتی وہ مردہ ہے ، اس میں جان اور روح نہیں ۔ ذرا خودی کی آنکھ سے دیکھ کر تو دیکھو کہ اُس میں قدرت نے کیسی بصارت اور کیسا نور بخشا ہے ۔ واقعاتِ عالم اور تصرفاتِ حیات کا مشاہدہ اسی آنکھ سے ہو سکتا ہے :

آں چشم را ببیں بہ چہ ناز آفریدہ اند
خوں ریز و مست و عربدہ ساز آفریدہ اند

ذوقِ عمل اور مشاہدۂ واقعاتِ عالم سے خودی یا چشمۂ خودی کو ایک خاص نسبت ہے ۔ جس نے اس آنکھ سے واقعات عالم کا مشاہدہ کیا وہ اس مقام پر پہنچ گیا جہاں فضائل انسانیت اور مکرم قدرت کا نظارہ ہوتا ہے ، جہاں پہنچ کر انسان روحانی رنگ میں بھی مشاہدہ کرتا ہے کہ اُس کا درجہ اور شان کس قدر ارفع اور اعلیٰ ہے ۔ جب مرتاض اور دین دار اس درجے پر فائز ہوتے ہیں تو ان پر چشمِ خودی یہ وا کر دیتی ہے کہ ان کا درجہ اور غایت مدعا کیسا اعلیٰ اور کیسا عظیم الشان ہے ۔ صوفیاے کرام نے خودی اس واسطے نہیں ماری کہ وہ خود کو خودی کی نفی سے مردہ ثابت کریں بلکہ اس واسطے کہ خودی کے ضبط اور [تزکیہ] سے خود کو پائیں اور اپنی عظمت اور وقعت سے واقف ہوں اور خودی کو اُس درجے پر لا کر دکھائیں جس پر وہ بہ یومِ میثاق تھی ۔

منصور کے منہ سے جب بے ساختہ 'انا الحق' نکلا تو اس کا سبب بھی سوائے اس کے اور کچھ نہ تھا کہ میں نے حق کو پا لیا ، جس کا اظہار اس نے انانیت کے ذریعے سے کیا اور یہی ایک ذریعہ تھا ، یعنی انانیت کے ذریعے سے یا انانیت کے سمجھنے سے حق کی حقیقت کھل گئی :

سوختن در بزم این افسردگاں بے جا بود
گرم سازم بعد ازین جائے دگر ہنگامہ را

خودی کب مر جاتی ہے ؟ جب تخلیق اور تولید مقاصد کی رو بند ہو جاتی ہے - دیکھو جب انسان مر جاتا ہے تو اُس کے تمام ارادے اور تمام خیالات ختم ہو جاتے ہیں - یہ موت کبیرہ ہے اور موت صغیرہ وہ ہے جس میں انسان کی خودی مر جاتی ہے - اور یہ نوبت کب آتی ہے ؟ جب انسان مقاصد سے منہ پھیرتا اور اغراضِ جائز کا خون کرتا ہے اور قوت عمل سے باز رہتا اور حسِّ واقعاتِ عالم کھو بیٹھتا ہے - یہی حالت ہے جو انسان کو سست ، اپاہج ، ناکارہ اور ذلیل بنا دیتی ہے اور اس کا دوسرا نام نحوست اور ادبار ہے - حضرت اقبال فرماتے ہیں :

دل ز سوز آرزو گیرد حیات غیر حق میرد چو او گیرد حیات

تمام نظام عالم کی اصل بنیاد خودی ہی ہے - یہ پُرزہ درمیان سے نکال کر دیکھ لو ، نہ عالم رہے گا اور نہ نظامِ عالم - لڑکے کا رونا کیا ہے ؟ خودی کا اظہار ؛ اگر لڑکا نہ روئے تو اُس کی آرزوؤں سے کون واقف ہو اور وہ زندہ کیونکر رہ سکے ؟ اظہار خودی ہی سے دنیا کے کاروبار چل رہے ہیں اور خودی ہی تمام ترقیات اور عملی مراحل کی چابی ہے - جو لوگ یا جو قومیں نفیِ خودی پر زور دیتی ہیں اور جن کا اکثر حصہ مشرق میں ہے ، وہ دراصل اُن بزرگان قوم کے اقوال نہیں سمجھتی ہیں جو نفیِ خودی کا ذکر کرتے ہیں - میری رائے میں وہ خودی کی نفی نہیں کرتے بلکہ خودی کا تزکیہ اور تصفیہ کرتے ہیں تاکہ اُس میں جو کچھ کثیف اور خودی شکن ذرات مل گئے ہیں ، اُن سے اُس کو پاک صاف کیا جاوے - خودی کا مارنا ایک خود کشی ہے اور خود کشی اسلام اور دیگر قوانینِ تمدن میں ممنوع اور مقبوح ہے - کیا کوئی مرتاض اور خدا پرست عبادت اور ریاضت سے انسانیت کا وقار اور احترام کھو بیٹھتا ہے ؟ نہیں بلکہ اُس کا وقار اور احترام اور بھی زیادہ ہوتا ہے - اس سے ثابت ہے کہ ایسے لوگ صرف

خودی کا ذراتِ کثیف اور ذلت سے تزکیہ کرتے ہیں :

شاید کہ بار گوش بہ فریاد من دہد
تغیر می دہم دگر آواز خویش را

مثنوی زیر تنقید میں قصہ گوسفندان و شیر سے خودی کی وقعت اور قیمت کی کیفیت معلوم ہو سکتی ہے - یہ حکایت جہاں تک کہ میں سمجھتا ہوں ، اس بحث میں لکھی گئی ہے کہ بے ہمتی ، سستی اور دوسروں پر امید رکھنے سے انسان کی کیا گت بنتی ہے ، اور جو لوگ اپنی قدر آپ نہیں کرتے یا رفتہ رفتہ اُس سے رہ جاتے ہیں ، اُن کی کیسی حالت بنتی اور کیا کچھ گت ہوتی ہے ، اور اُن کی عملی قوتیں کہاں تک رفتہ رفتہ کمزور پڑتی جاتی ہیں - تاریخ ہمیں بتاتی ہے کہ کس قدر لوگ اور کس قدر شخصیتیں اس مرض میں مبتلا ہو کر صفحۂ دنیا سے معدوم ہو چکی ہیں - جو قوم عمل چھوڑ کرصرف باتوں ہی سے کام نکالتی ہے وہ ہمیشہ گرتی ہے - حضرت اقبال کیا اچھا فرماتے ہیں :

آن جنون کوشش کامل نماند
آن تقاضاے عمل در دل نماند

شیر بیدار از فسون میش خفت
انحطاط خویش را تہذیب گفت

بہت سے لوگ محض ہمت کُش کہانیوں اور حوصلہ شکن باتوں میں آ کر خودی اور خودداری کا خون کر دیتے ہیں - بعض اس قدر انکسار اور عجز و نیاز کے عادی ہو جاتے ہیں کہ انسانی وقر اور انسانی عظمت بھی باقی نہیں رہتی اور اُن کی نگاہوں میں ایسی حالت بھی ایک وقر اور عظمت ہوتی ہے - بقول حضرت اقبال :

ضعف را نام توانائی دہد ساز او اقدام را اغوا کند

افرادِ اسلامی میں اکثر ایسے انفاس ملیں گے جو نفیِ خودی میں اس قدر مشتاق یا پریشان ہیں کہ اپنی ہستی مٹاتے مٹاتے انسانیت ہی مٹا دی ہے اور یہ اسلام کے صریح خلاف ہے ، کیونکہ قرآن مجید یہ نہیں کہتا - وہ تو انسان کی وقعت اور وقار قائم رکھنے کی ہدایت کرتا ہے - حضرت اقبال نے خودی کے تین مراحل رکھے ہیں : (ا) مرحلۂ اطاعت ، (ب) مرحلۂ ضبطِ نفس ، (ج) نیابت الٰہی -

مرحلۂ اطاعت میں کہتے ہیں :

در اطاعت کوش اے غفلت شعار
می شود از جبر پیدا اختیار[1]

کیسی اعلیٰ بات کہی ہے ؛ جب خودی اطاعت پذیر ہوتی ہے ، یعنی خود کو قائم رکھ کر فرضِ اطاعت ادا کرتی ہے ، تو اس سے اُس کا تزکیہ ہو کر اُسے ایک اختیاری ڈگری مل جاتی ہے - جیسے سونا کشتہ ہونے سے زیادہ قیمت پاتا ہے ، ایسے ہی خودی بھی [اطاعت کے بعد] زیادہ قیمت پاتی اور زیادہ با اختیار ہو جاتی ہے - یہی صوفیاے کرام کا مذہب ہے ؛ وہ اطاعت اس واسطے نہیں کرتے اور اُن کے چِلّے اور اُن کے اعتکاف اس غرض سے نہیں [ہوتے] کہ وہ خود کو درجۂ انسانیت سے گرادیں بلکہ اس واسطے [ہوتے ہیں] کہ ریاضت اور زہد میں اور بھی بڑھیں -

مرحلۂ ضبطِ نفس [میں اقبال فرماتے ہیں] :

مرد شو آور زمامِ او بکف
تا شوی گوہر اگر باشی خزف
ہر کہ بر خود نیست فرمانش روان
می شود فرمان پذیر از دیگران
خوف را در سینۂ او راہ نیست
خاطرش مرعوبِ غیر اللہ نیست

ان شعار میں ضبطِ نفس کے عمل سے یہ ثابت کیا گیا ہے کہ اس سے خودی میں ایک جِلا اور جذبہ پیدا ہوتا ہے اور انسان اُن مراحل [کو] عبور کرنے لگتا ہے جو ظاہری نگاہوں سے دور اور ارفع ہیں - یہ بھی اُس وقت حاصل ہوتا ہے جب خودی سے بحیثیت خودی کے کام لیا جاوے - اگر شمعِ خودی بجھا دی

۱- اس شعر پر مثنوی ''اسرار خودی'' میں اقبال خود یہ حاشیہ لکھتے ہیں :
''اس شعر میں الٰہیاتِ اسلامیہ کے مشہور مسئلے جبر و اختیار کی طرف اشارہ ہے - مقصود یہ ہے کہ اعلیٰ اور سچی حریت ، اطاعت یعنی پابندیِ فرائض سے ہوتی ہے''—اسماعیل

جاوے تو پھر ظلمت کے سوائے اور کیا حاصل ہو سکتا ہے ؟ یہ [ضبطِ نفس] وہ روش ہے جو علمائے اسلام اور صوفیائے کرام اور مشاہیر قوم کا معمول رہی ہے ۔
مرحلہٴ نیابتِ الٰہی [میں اقبال کہتے ہیں] :

گر شتر بانی جہانبانی کنی　　　زیبِ سر تاجِ سلیمانی کنی

نائبِ حق در جہان بودن خوش است
بر عناصر حکمران بودن خوش است

اس ردیف کے اشعار میں یہ ثابت کیا گیا ہے کہ بہ یومِ میثاق جو خلعت اور جو انعام ہستیِ انسان کو بخشا گیا تھا اُس کا دوسرا نام نیابتِ الٰہی ہے [مگر] نیابتِ الٰہی اس صورت میں قائم اور برقرار رہ سکتی ہے جب ہم اپنی حیثیت اور اپنی پوزیشن ، جو ہمیں بخشی گئی ہے ، عملی رنگ میں قائم اور برقرار رکھیں ۔ وہ حالت اور وہ انعام و احترام کس طرح قائم اور برقرار رہ سکتا ہے ؟ جب ہم خودی کے فلسفے سے واقف ہو کر خودداری کا احترام کریں ۔ ان ہر سہ اجزا سے ارکانِ خودی کو ملا کر دیکھو اور پھر کہو کہ کیا ہمیں ایسی خودی کی ضرورت نہیں ہے ؟ اور کیا یہ اسلام اور شریعت و طریقت کے خلاف ہے ؟ اور کیا مرحلہٴ نیابت کی حیثیت یہی نہیں اور کیا اسی کی کمی سے ہم زمانے کے نشیب و فراز میں مبتلا نہیں ؟ :

تا سرو من از میانہ برخواست　　　صد فتنہ ز ہر کرانہ برخواست

اس میں کچھ بھی شک و شبہ نہیں کہ انسانی زندگی کی عزت اور وقار محض خودی اور خودداری سے ہے ۔ خودی کے عرفی معانی وہ معانی ہیں جو حقیقت سے بہت دور ہیں ، ورنہ :

در جہان ہر فتح از کرداری است
آبروے مرد از خودداری است

ہر کہ در آفاق گردد بو تراب
باز گرداند ز مغرب آفتاب

ذرا اس لطافتِ بیان اور استدلالِ مرتضوی کو دیکھیے کہ کس خوبصورتی

سے خودی اور خودداری کا ثبوت دیا ہے ۔ سچ ہے :

در عمل مخفی است مضمون حیات
ذوق تخلیق است قانون حیات[1]

مرد خود دارے کہ باشد پختہ کار
با مزاج او بسازد روزگار

بعض نے خودی کے چھوڑنے کا نام قناعت رکھ چھوڑا ہے ۔ یہ عجیب قناعت ہے ! یہ قناعت نہیں ، یہ تو خود کشی ہے ۔ بقول حضرت اقبال :

ہر کہ در قعر مذلت ماندہ است
ناتوانی را قناعت خواندہ است

ملتیں اسی حالت میں زندہ رہ سکتی ہیں جب ان کی مجتمعانہ خودی اور خودداری زندہ رہے اور ان میں وہ غیرت اور وہ حمیت کام کر رہی ہو جو خودی اور خودداری کا دوسرا نام ہے ۔ جس طرح افراد سے قومیں بنتی اور ترکیب پاتی ہیں ، اسی طرح انفرادی خودی سے اجتماعی خودی بنتی اور ہستی پذیر ہوتی ہے ۔ اور ان دونوں قسموں کی خودیوں سے معادی اور معاشی رنگ میں قومیں اور شخصیتیں ترقی کرتی اور مدارجِ علیا تک پہنچتی ہیں ۔ حضرت شیخ اکبر محی الدین [ابن عربی] ایک موقع پر فرماتے ہیں :

انا القرآن والسبع المثانی
و روح الروح لا روح الدوانی

(ترجمہ : میں ہی قرآن مجید اور سبع مثانی [سورۂ فاتحہ] ہوں ۔ میں روح کی روح ہوں ، نہ کہ برتنوں کی روح) ۔

ایک حدیث شریف میں ہے : ''ان اللہ خلق آدم علی صورتہ''۔ ان اقوال اور اس حدیث سے یہ مراد نہیں کہ سچ مچ حضرت شیخ اکبر قرآن اور آیات قرآن تھے یا انسان صورت خدائی رکھتا ہے ، بلکہ ان سے وہ عظمت اور وہ وقار انسانی مراد ہے جو قدرت نے اسے بخش رکھا ہے اور جس کے طفیل وہ بہت کچھ فضائل اور

۱۔ مطبوعہ ''اسرار خودی'' میں یہ شعر اس طرح لکھا ہوا ہے :

در عمل پوشیدہ مضمون حیات
لذتِ تخلیقِ قانونِ حیات

— اسماعیل

برکات حاصل کرتا اور کر سکتا ہے - صورت خدائی سے مراد وہ جبروت اور قدرت ہے جو اُس ذات صمدی کا خاصہ ہے اور جس کے ماتحت انسان کی خلقت ہو کر اسے ایک شرف اور عظمت بخشی گئی ہے - میری رائے میں خودی کا خلاصہ غیرت ، احساس و یقین ذات ، بلند خیالی ، عمل ، مشاہدۂ واقعاتِ عالم اور تنقیدِ واقعاتِ عالم اور احساس صور تنازع للبقا ہے - جس شخص اور جس قوم میں یہ نہیں وہ شخص اور وہ قوم مردہ ہے اور وہ اس جادے سے منحرف ہے جس کی تعلیم اسلام دیتا ہے -

قرآن کی پہلی سورت میں ہی فرمایا گیا ہے : ''اھدنا الصراط المستقیم''- یہ دعا تمنا ، آرزو ، بلند خیالی ، احساسِ واقعاتِ عالم اور عمل کی کلید ہے - دعا کیا ہے؟ ایک تمنا اور ایک آرزو - گویا حضرت اقبال نے اس آیت کریمہ کی تشریح میں یہ مثنوی کہی ہے - ناظرین یہ نادر مثنوی منگا کر دیکھیں اور انصاف سے کہیں کہ حضرت اقبال نے کس خوبی اور وضاحت سے خودی اور احساس و یقین ذات کی حکمتوں پر روشنی ڈالی ہے - حضرت اقبال نے شروع ہی میں یہ شبہ رفع کر دیا ہے کہ خودی سے مراد غرور نہیں ہے جیسا کہ اُردو میں مستعمل ہے - ''اسرار خودی'' میں ان باتوں اور ان کیفیتوں کا ذکر کیا گیا ہے جو لازمۂ انسانیت ہیں اور جن پر شخصیتوں اور قوموں کی ترق اور عروج کا مدار ہے -

مجھے یہ کہنے سے شرمانا نہیں چاہیے کہ مسلمانوں کی شخصیتوں اور قوم کو اسی واسطے بہت کچھ نقصان پہنچا اور پہنچ رہا ہے کہ وہ خودی کا فلسفہ فراموش کر بیٹھے اور ان میں خودداری کا جذبہ اور مذاق نہ رہا - عملی زندگی اسی حالت میں باقی رہ سکتی ہے جب [وہ] خودی اور خودداری رکھتی ہو اور اُس میں ذوقِ عمل پایا جاتا ہو - مغربی قومیں اپنی قوتِ عمل اور ذوقِ عمل کی وجہ سے اسرارِ زندگی کے سمجھنے میں واقعی بقول حضرت اقبال اقوامِ مشرق کے لیے صادق رہنما ہیں اور خوش قسمتی سے ہم اس وقت جس انگریزی قوم کے زیر سایہ ہیں وہ اپنی عملی قوت اور ذوق عمل کے اعتبار سے گویا یورپ کی اُستاد ہے - ہمیں اس کی رفتار اور روش کی اقتدا ضروری ہے[1] - بقول حضرت اقبال انگریزی قوم کی عملی

۱- یہ بات انگریزی عہد کا ایک سرکاری افسر اُس وقت لکھ رہا ہے جب تما
(بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

نکتہ رسی اور عملی جد و جہد اور صادق اور بے لوث مساعی اور غیورانہ تحریکات کا احسان تمام دنیا کی قوموں پر ہے۔ اس قوم میں حسّ ِ واقعات اور ادراکِ متفرقات دیگر اقوامِ عالم کی نسبت زیادہ تر با موقع اور ترقی یافتہ ہے۔ اس قوم میں وہی فلسفہ قبولیت اور شہرت حاصل کر سکتا ہے جو عملی رنگ رکھتا ہو۔ ایسے لوگوں کی ماتحتی میں اگر ہم اسرارِ زندگی اور اسرارِ خودی سے واقف نہ ہوں تو اور کس وقت ہوں گے ؟

ہم اخیر پر یہ بھی کہنا چاہتے ہیں کہ خودی اور خودداری کا مسئلہ نہ صرف معاشرتی اور مادی رنگ میں ہی قابلِ تمسّک اور لائقِ توجہ ہے بلکہ معادی رنگ میں بھی اس کی لازمی ضرورت ہے۔ مسلمانوں کو سمجھایا گیا ہے کہ ان کی ہستی صرف اس جہان میں ختم نہیں ہو جاتی بلکہ مابعد الموت ایک اور زندگی بھی ملنے والی ہے۔ اس سے ثابت ہو سکتا ہے کہ حضرت انسان کی ذات کہاں تک عظمت اور وقعت رکھتی ہے اور یہ انانیت کس قدر پائنداری اور وسعت رکھتی ہے۔ یہ ''میں'' وہ ہے جو مرنے پر بھی چپ نہیں ہوتی۔ یہ انانیت اُس منزل تک ساتھ دیتی ہے جس کے بعد اور کوئی منزل نہیں ہے اور اس زندگیِ ثانی میں بھی عملی رنگ ہی خوشگوار ثابت ہوگا اور وہاں بھی خودداری ہی کام آئے گی۔ جس آرزو کی کبھی کبھی ہم خدمت کرتے ہیں، جو خودی کا گویا دوسرا رخ ہے، وہ اخیر تک ساتھ دے گی۔

جیسے ہماری شخصیتیں جداگانہ ہیں، ایسے ہی خودی بھی جداگانہ رنگ رکھتی ہے۔ اگر زید کی خودی کچھ اور اسرار رکھتی ہے تو بکر کی خودی کچھ اور۔ گو انفرادی رنگ میں خودیاں مختلف ہوتی ہیں مگر اجتماعی رنگ میں اغراض

(بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ)

ملک پر انگریزی حکومت اور انگریزی معاشرت اور انگریزی تہذیب کا سکہ بڑی مضبوطی سے بیٹھا ہوا تھا۔ مگر آج جب کہ انگریز کو یہاں سے گئے ہوئے بیس برس ہو گئے ہیں، ہم انگریزی تمدن و معاشرت کی تقلید اور اقتدا کو اپنا دین اور ایمان سمجھ رہے ہیں اور زندگی کے ہر شعبے میں انگریزوں کی پیروی لازمی اور ضروری سمجھتے ہیں۔ رفتار میں، گفتار میں، عادات میں، اطوار میں، معاشرت میں، لباس میں ہم بالکل انگریز ہیں۔ اس غلامانہ ذہنیت پر جس قدر بھی افسوس کیا جائے کم ہے — اسماعیل۔

مشترکہ [کے تحت] خودی کا رنگ تبلیغ کچھ اور ہوتا ہے ۔ شخصیتی خودی سے شخصیتیں قائم اور زندہ رہتی ہیں اور قومی خودی سے قومیں زندگی پاتی اور عروج حاصل کرتی ہیں ۔ اگر تم چاہتے ہو کہ فلسفۂ خودی اور خود انگاری کا ایک انوکھے اور دلآویز رنگ میں مشاہدہ ہو تو مثنوی ''اسرار خودی'' پڑھو ۔ صرف پڑھو ہی نہیں بلکہ اس پر عمل بھی کرو ۔ یہ وہ فلسفہ ہے جس کے ساتھ ملل اور اقوام کی موت و حیات وابستہ ہے اور جسے ہم قریباً فراموش کر چکے ہیں ۔ نہ اس کا ہماری درس گاہوں میں درس ہوتا ہے اور نہ ہی ہماری مسجدوں میں اس کی آواز سنائی دیتی ہے اور نہ اُن خانقاہوں میں جو کسی وقت اس کی درسگاہ تھیں ۔ اگر غور کرو تو معلوم کر سکو گے کہ کلمہ شریف لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ ہمیں خودی کی مکمل تعلیم دیتا ہے ۔ اس پاک جملے میں خودی کوٹ کوٹ کر بھری ہوئی ہے ۔ ذرا غور سے پڑھو اور سوچو تو اس ''آفتاب'' میں سے خودی کی کرنیں جلوہ افروز ہوتی دکھائی دیں گی ۔ اس کی یہ ضرورت ہے کہ اس اعزاز و احترام سے انسان اپنی پوزیشن سمجھے اور اس کے قیام میں ساعی اور سرگرم ہو ۔ اس ضمن میں حضرت اقبال فرماتے ہیں :

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

سنگ رہ آب است اگر ہمت قوی است
سیل را پست و بلندِ جادہ چیست

سنگ رہ گردد فسان تیغ عزم
قطعِ منزل امتحانِ تیغِ عزم

مثل حیوان خوردن آسودن چہ سود
گر بخود محکم نۂ بودن چہ سود

خویش را چون از خودی محکم کنی
تو اگر خواہی جہان برہم[1] کنی

۱- تاریخیں اُن مشاہیر کا پتا دے سکتی ہیں جنھوں نے اپنی خودداری کی بدولت دولت ، ثروت ، برکت اور اقبال کی ڈگریاں پائیں اور بڑی بڑی

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

گر فنا خواہی ز خود آزاد شو
گر بقا خواہی بخود آباد شو

چیست مُردن از خودی غافل شدن
تو چہ پنداری فراقِ جان و تن ؟

در خودی کن صورت یوسف مقام
از اسیری تا شہنشاہی خرام

از خودی اندیش و مردِ کار شو
مردِ حق شو حاملِ اسرار شو

شرحِ راز از داستانہا می کنم
غنچہ از زورِ نفس وا می کنم

لوگ تو با آبروئی اور ہمت ور ہونے پر مرتے ہیں ۔ ان سے کوئی پوچھے کہ جس دل و دماغ میں جوشِ خودی نہیں، وہ [بھی] کبھی باہمت اور با آبرو ہو سکتا ہے ؟ آنحضرت (صلی اللہ علیہ وسلم) نے فرمایا ہے : ''الحیاء من الایمان ۔'' حیا کیا ہے ؟ کرشمۂ خودی ، نغمۂ خودداری ، سرود خود سازی ۔ خودی اور خودداری سے حاصل کیا ہوتا ہے ؟ آبرو ، وقار ، غیرت ، امتیاز ، حسیّاتِ ملیہ ، حسیّاتِ شخصیہ ، حیات دائمی ۔

کوئی پوچھے [کہ] حیاتِ دائمی کس طرح ہے ؟ اس دلیل سے کہ مسلمانوں کا یہ مذہب ہے کہ وہ ایک دوسری زندگی پائیں گے جس کے بہت کچھ امتیازات ہوں گے ۔ وہ کس طرح حاصل ہو سکتے ہیں ؟ جب انسان اولوالعزم ہو [اور] اولوالعزمی اس صورت میں حاصل ہو سکتی ہے جب جذبۂ خودی صحیح رنگ میں کام کرے ۔

حسیّاتِ ملیہ کیا ہیں ؟ اسلاف اور روایات اسلاف کی عزت اور احترام کرنا اور وہ نقشِ قدم لینا جو ان کا تھا ۔ اُن راہوں پر چلنا جن پر وہ چلتے تھے جس کا اشارہ سورۃ الحمد میں کیا گیا ہے : ''اھدنا الصراط المستقیم ۔'' اس

(بقیہ حاشیہ گزشتہ صفحہ)

مشکلات سے خودی کی بدولت سرخروئی حاصل کی اور اُن مراتب پر فائز ہوئے جو زمانے میں مراتبِ عالیہ کے نام سے شہرت پذیر ہیں ۔

آیت کریمہ میں گویا خودی کے استعمال صحیح کا راستہ بتایا گیا ہے۔ یہ آیت دونوں شعبہ معادی اور معاشری کو محتوی ہے۔ قرآن مجید ان دونوں راہوں کی بابت ہادی ہے۔ حضرت اقبال اسی بحث میں فرماتے ہیں :

من نگویم از بتان بیزار شو　　کافری شائستۂ زنّار شو
اے امانت دارِ تہذیبِ کہن　　پشت پا بر مسلکِ آبا مزن
گر ز جمعیت حیات ملت است　　کفر[1] ہم سرمایۂ جمعیّت است

قوم اور ملک کے نوجوان اور وہ طبائع جو تحریکاتِ زمانہ سے زیادہ تر متاثر ہونے کا جذبہ رکھتی ہیں، یہ اشعار ذرا غیرت کے ساتھ پڑھیں۔ صرف مزہ ہی نہ لیں [بلکہ] مطالب پر بھی غور کر لیں۔ اقبال نے اشعار میں وہ پتے کی باتیں کہی ہیں جن سے قوموں—ہاں ادبار زدہ اور مفلوک اقوام— کو ترقی کی راہوں کا نشان مل سکتا ہے۔ خودی اور خودداری یہ ہے کہ مسلکِ آبائی پر سالک ہوں۔ مسلمانوں کا مسلک آبائی کیا ہے؟—مسلک محمدی :

در دل مسلم مقام مصطفیٰ است　　آبروے ما ز نام مصطفیٰ است

مسلک محمدی نرا نماز روزے کا نام ہی نہیں۔ وہ تو اُس قوت کا نام ہے جو قلبِ محمدؐ میں مودعہ تھی اور جس کا پہلا نشان لا الہ الا اللہ تھا۔

قرآن مجید میں آیا ہے : ''ان اللہ لایغیر مابقوم حتٰی یغیروا ما بانفسہم''۔ یہ وہ آیت کریمہ اور تنبیہ مطلب خیز ہے جو آج کل بعض اسلامی اخباروں اور کتابوں کی زیب و زینت ہوتی ہے۔ معمولی الفاظ میں اس کا مطلب یہ ہے کہ :

خدا نے آج تک اُس قوم کی حالت نہیں بدلی
نہ ہو جس کو خیال آپ اپنی حالت کے بدلے کا[2]

اس آیت میں دو باتوں پر روشنی ڈالی گئی ہے : (۱) جو نعمت کسی قوم کو دی جاتی ہے [وہ] قدرت واپس نہیں لیتی، جب تک خود انسان اپنی کمزوریوں سے واپس نہ دے۔ (۲) جب تک انسان خود اپنی حالت پر غور نہ کرے، تب تک قدرت بھی توجہ نہیں کرتی۔ خدا غیور ہے اور غیرت خودی کا ایک شعبہ

۱۔ مسودے میں یہاں '' کنو ہم'' لکھا ہوا ہے—اسماعیل

۲۔ یہ شعر مولانا ظفر علی خاں، ایڈیٹر ''زمیندار'' کا ہے جو اسی آیت کا ترجمہ ہے اور روزنامہ ''زمیندار'' کے سرورق پر لکھا جایا کرتا تھا—اسماعیل

ہے - [پس] خدا ان ہی لوگوں کے ساتھ ہوتا ہے جو غیرت مند ہیں ۔ انسان کب اپنی حالت بدل سکتا ہے ؟ — جب وہ اپنے جذبات سے صحیح طور پر کام لے سکے ۔

غور کرو کہ سب سے اعلیٰ جذبہ انسان کی ذات میں کیا ہے ؟ — جذبۂ نفس ؛ اسی کے تحت میں آنحضرت (صلی اللہ علیہ و سلم) کی حدیث ہے : ''من عرف نفسہ فقد عرف ربہ''۔ دیکھو اس حدیث میں شناختِ نفس، شناختِ رب کی مستلزم ہے ۔ بہ اعتبار اعتماد نفس ، نفس کی خوبیوں ، نفس کے جذبات اور نفس کے تصرفاتی طریقوں سے آگاہ ہونا اور پھر ان کو عملی رنگ میں لا کر دکھانا ایک کامل شناخت ہے ۔ وہ فضائل اور وہ برکات جو نفس کے حصے میں آ چکے ہیں ان میں سے خودی اور خودداری بھی ایک ہے ، اس پر انسانیت اور شرف انسانیت کا بہت کچھ مدار ہے ۔ خودی اور خودداری کو مار دینا ایک قسم کی بزدلانہ خود کشی ہے ۔ تعرفِ نفس تعرفِ خدا ہے اور ایسا تعرف خودی کا خاصہ ہے ۔ خودی کو چھوڑنا گویا خدائی تعارف سے منہ موڑنا ہے ۔

نفس کو زندہ کرو تا کہ اس کی قوتیں صحیح پیمانے پر کام دے سکیں ۔ اصل زندگی یہی ہے :

در عشق نہ تسبیح نہ زنّار ضرور است تارِ بکف از طرۂ دلدار ضرور است

مستند صوفیاے کرام کا قول ہے [کہ] جو انسان اپنے رتبے اور مقام سے آگاہ نہیں ، وہ دائرۂ حقیقت سے دور تر ہے ۔ جب کبھی صوفیاے کرام یہ کہتے ہیں کہ خودی مارو تو ان کا مفہوم یہ نہیں ہو سکتا کہ اس جذبے [خودی] کو مار دو جو زندگی اور مایۂ حیات ہے بلکہ یہ کہ تکبر اور غرور سے بچو ۔ ایک صادق صوفی خودی مارتا نہیں بلکہ خودی زندہ کرتا ہے اور اس عمل سے وہ حالت اور وہ مقام پا لیتا ہے جو نیابت خدا میں اس کو بخشا گیا تھا ۔ اگر خودی مارنے کا یہی مفہوم ہے کہ انسان خود کشی کر لے اور نفس کی شریف قوتوں کو مار دے تو یہ خود کو اس درجے اور وقار سے گراتا ہے جو خدا نے اسے بخشا ہے اور جس کا حوالہ فرشتوں نے سجدہ کرنے سے پہلے دیا تھا ۔ جب ایک صوفی نفس کشی کرتا ہے تو اس کی سوائے اس کے اور کیا غرض ہوتی ہے کہ نفس کا آلودگیوں اور آلائشوں سے تزکیہ ہو ۔ کیا تزکیہ کے بعد کوئی قوت

مر جایا کرتی ہے؟ نہیں ، زندہ ہوتی ہے ۔ دوسرے الفاظ میں تزکیۂ نفس سے خودی زندہ ہوتی ہے ، و ھذا کفران نعمت ۔ اسی رنگ میں حضرت اقبال کہتے ہیں :

از مقام خود نداری آگہی　　بر زبان خویش نازی ابلہی
زندگی بر جائے خود بالیدن است　　از خیابان خودی گل چیدن است
تو کہ از نور خودی تابندۂ　　گر خودی محکم کنی پائندۂ
خانہ سوز طاعت[۱] چل سالہ شو　　طوف خود کن شعلۂ جوّالہ شو

مصرع ''طوف خود کن شعلۂ جوّالہ شو'' کو بار بار پڑھو اور سوچو کہ اس میں کیا کچھ بھرا ہے ۔ ہاں اس گرم جوشی سے کام لو کہ تمھاری نفیس قوتیں اور نفیس جذبات مشتعل ہو کر اپنے عجائبات ، کرامات اور تصرفات سے تمھیں آگاہ کریں اور تم اُنھیں عملی رنگ میں لا کر اُن سے بہ پہلوئے علمیہ و عملیہ مستفید ہو ۔ جہاں ایسی گرم جوشی اور خود نمائی ہو ، وہاں اور کس بات کی ضرورت ہے ؟

ندارد ہیچ کس پروائے محشر
دران کشور کہ غوغائے تو باشد

جو طالب علم سکول اور کالج میں دوسرے طالب علموں کے مقابلے میں خودی اور خودداری کے تحت امتیاز کی خواہش نہیں رکھتا ، اُس کے واسطے بہتر ہے کہ درسگاہ سے نکل جائے اور کسی ایسے خرابے میں چلا جائے جہاں کوئی خلقت حِسّ نہ رکھتی ہو ۔ اسلامی دنیائے علمی کی کساد بازاری کا بڑا بھاری باعث اس خودی اور خودداری کا فقدان بھی ہے ۔ اس زمانے میں جب کہ بہ اقلیم ہندوستان بہ برکات دولت انگلشیہ دولتِ علوم و فنون کا خزانہ بٹ رہا ہے اور ہر ملت کے افراد اس زمانۂ امن و امان میں دامنِ شوق کے بھرنے میں مصروف ہیں ، مسلمانوں کا مِلی حِسیّات سے غافل رہ کر فساد و مناقشت ، مخالفت و معاندت میں منہمک رہنا اور اسلامی طلاب کا کامیاب نہ ہونا اس وجہ سے بھی ہے کہ جذبۂ خودی اور مایۂ خودداری سے دل و دماغ خالی ہو چکے ہیں ۔ خودی اور خودداری کا جو واسطہ اور جو نسبت زمانے اور وقت سے ہے اُس کا احساس گھٹ ہی نہیں گیا بلکہ

۱۔ مطبوعہ نسخے میں بجائے طاعت کے ''محنت'' کا لفظ لکھا ہے — اسماعیل

قریباً کھو گیا ہے۔ بلند خیالی اور بلند فطرتی کی بجائے پست فطرتی اور پست ہمتی کا دور دورہ ہے۔ خود سازی اور خود نمائی کی قوتیں بوسیدہ ہو کر بجائے خود محتاج ہو رہی ہیں۔ حضرت اقبال کیا اچھا فرماتے ہیں:

قیمتِ شمشادِ خود نشناختی
سروِ دیگر را بلند انداختی
مثلِ نے خود را ز خود[1] کردی تہی
بر نوائے دیگران دل می نہی
اے گدائے ریزۂ از خوان غیر
جنس خود می جوئی از دکّان غیر
شد پریشان برگ گل چون بوئے خویش
اے ز خود رم کردہ باز آ سوئے خویش

زمانے کی شناخت اپنی شاخت ہے اور اپنی شناخت خودی کا کرشمہ ہے۔ خودی زمانہ شناسی سے ایک لاینفک نسبت رکھتی ہے۔ جو خود کو نہیں پہچانتا [وہ] زمانے [کو] نہیں پہچانتا، اور جو زمانے سے نا آشنا ہے [وہ] خودی سے نا آشنا ہے۔ حضرت اقبال فرماتے ہیں۔

تو کہ از اصلِ زمان آگہ نۂ
از حیاتِ جاوداں آگہ نۂ
این و آن پیداست از رفتار وقت
زندگی سرّیست از اسرارِ وقت
زندگی از دہر و دہر از زندگی است
"لا تسبّو الدھر" فرمانِ نبیؐ است

سبِّ دہر سے منع کرنے میں ایک دلآویز نکتہ ہے؛ دہر دو قوتوں سے مرکّب ہے: (ا) صانع سے، (ب) مصنوعات سے۔ دہر ہے کیا چیز؟ — "افعال

۱- اپنے تئیں خالی کرنے سے یہ مراد ہے کہ جو جذبات اور جو قوتیں مختلف اغراضِ حسنہ کے ماتحت ودیعت کی گئی ہیں، اُن سے کام نہ لینا یا اُن کا ایسا بزدلانہ استعمال جس سے پست فطرتی اور بے ہمتی کی راہیں کھلتی ہوں۔ خود کچھ نہ کرنا اور دوسروں کی ہمتوں سے مستفید ہونا۔

و تصرّفات صانع ۔'' کائنات اور کائنات کے افعال و تصرّفات ۔

جب ہم دہر کو کوستے ہیں تو گویا صانع اور کائنات کو گالیاں دیتے ہیں ، حالاں کہ دہر اور اجزائے دہر میں ہم خود بھی شامل ہیں ۔ صانع اور خود کو گالی دینا غیرت اور ادب انسانیت سے بعید ہے ۔ مسلمانوں میں یہ صلٰوۃ جماعت ، صلٰوۃ عیدین اور حج کیا ہے ؟ — عابدانہ رنگ میں خود نمائی ، خود سازی ، خود اجتماعی ، خودی اور خودداری ۔ گویا یہ تعلیم دی گئی ہے کہ عبادت میں بھی وہ پوزیشن ، وہ درجہ اور وہ امتیاز دکھایا جاوے جو بہ یوم میثاق بخشا گیا تھا ۔ حج پر عرصۂ عرفات میں دیکھو کہ کس طرح ہر متنفس کے رگ و ریشہ سے صدائے خودی مساوات کے رنگ میں بلند ہو رہی ہے ۔ مسجد میں ایک ادنیٰ درجے کا نمازی جس شان اور جس دعوے سے ایک امیر اور ایک مقتدر [انسان] کے دوش بدوش کھڑا ہوتا ہے ، وہ خودی کی برکات کا ایک دلفریب نظارہ ہے ۔

حضرت علی علیہ السلام کا قول ہے : ''کیا تم خود کو ایک چھوٹا سا وجود سمجھتے ہو ؟ [حالاں کہ] تم میں تو ایک بڑا عالم اور جہان مخفی ہے ؟'' اس بات کے سمجھنے کا نام ''احساس خودی'' ہے ۔ اگر میں یہ سمجھتا ہوں کہ میری ذات بہت سی برکات کا مخزن ہے تو میں اپنی عزت آپ کروں گا ، اور اپنی عزت آپ کرنا ہی خودی اور خودداری ہے ۔ جو شخص اور جو قوم اپنی عزت آپ نہیں کرتی ، کوئی دوسرا شخص اور کوئی دوسری قوم بھی اُس کی عزت نہیں کرتی ۔ اپنی مدد آپ کا اعلیٰ مفہوم یہی ہے کہ ہم اپنی عزت آپ کریں ۔ اپنی مدد آپ کا یہ مطلب نہیں کہ ہم دو آنے چار آنے کی مزدوری کر کے پیٹ پالیں بلکہ [اس کا مطلب ہے] خود عزتی ۔

قرآن مجید میں کہا گیا ہے : ''و فی انفسکم افلا تبصرون'' یعنی جو کچھ تمہارے دلوں میں دیا اور رکھا گیا ہے ، اُسے کیوں نہیں دیکھتے اور کیوں نہیں اُس سے کام لیتے؟ وہ کون سا خزانہ اور کون سی برکات ہیں کہ جو دل کے خزانے میں رکھی گئی ہیں ۔ اس میں وہ قوتیں اور وہ جذبات ودیعت کیے گئے ہیں جن میں سے خودی ، انانیت اور ''میں'' بھی ایک ایسی طاقت ہے جس کے بل [پر] نفس کی دوسری طاقتیں روشن ہوتی اور کام دیتی ہیں ۔ یہ ایک حکومت ہے جو انسان کو بخشی گئی ہے ۔ اس حکومت کے ارکان عظیمہ سے ہم غافل ہو چکے ہیں ۔ نفس اور قلب کی برکتوں سے نا آشنا رہنا دنیا و مافیہا اور خدا سے ناآشنا

رہتا ہے ۔ قلب اسرار خودی کا ایک بے بہا دہانہ اور خزانہ ہے ۔ مغربی قومیں رفتہ رفتہ اس دہانۂ فاخرہ اور خزانۂ عامرہ سے واقف ہو کر اس پر متصرف اور قابض ہو چکی ہیں ، اور مشرق قومیں خصوصاً مسلمان اُسے کھوتے جاتے یا کھو چکے ہیں ۔ خود شناسی ، خود سازی ، خود نمائی اور خودداری کا مذاق ہی نہیں رہا ۔ خود کشی کا نام زندگی [اور] خود تلفی کا نام خود سازی ہے ۔ حوصلے پست ہو گئے ، اُمنگ مٹ گئی ، بلند خیالیوں پر پانی پھر گیا ، تنازع للبقا کی رہین ہو گئیں ۔ تاریخیں تمھیں بتا دیں گی کہ کس قدر کنبے اور کس قدر خاندان مر چکے اور مر رہے ہیں ۔ خودی مارتے مارتے اپنا ہی خاتمہ ہو گیا ۔ قلب اور نفس ہی خودی نہیں رکھتا ، یا وہی خودداری کا مرکز نہیں [بلکہ] ہر عضو انسانی خودی اور خودداری رکھتا ہے ۔ دیکھو آنکھ کی خودی اور خودداری بصارت اور نور بصارت ہے ۔ جب تک آنکھ میں بصارت نہ ہو وہ روشن اور زندہ نہیں کہی جا سکتی :

گریہ واقف شمع سان ما را بود آب بقا
زندگی داریم تا در دیدہ نم داریم ما

ذرا خودی کی آنکھ سے کائنات کا تماشا کرو ۔ واقعات عالم اور تصرفات دہر کا مشاہدہ اِسی آنکھ سے ہو سکتا ہے :

آن چشم را ببین بہ چہ ناز آفریدہ اند
خون ریز و مست و عربدہ ساز آفریدہ اند

ذوقِ عمل ، مشاہدہ اور تنقیدِ واقعاتِ عالم سے چشمِ خودی ایک خاص نسبت رکھتی ہے ۔ جس نے چشمِ خودی سے واقعاتِ عالم اور اپنے ماحول کی تنقید کی ، وہ اُس مقام پر پہنچ گیا جہاں مکارمِ انسانیت ، فضائلِ بشریت اور شرائطِ تنازع للبقا کا نبغی علم اور مشاہدہ ہوتا ہے اور جہاں کھڑے ہو کر یہ دیکھنا پڑتا ہے کہ خودی اور وضع داری میں کیسی گہری نسبت ہے ۔ صوفیاے کرام اور فلاسفرانِ عظام کے مجاہدات اور ریاضتیں اس خاطر نہ تھیں کہ اپنی ہستی ملیامیٹ کر کے دکھائی جاوے بلکہ یہ کہ خود ضبطی ، خود سازی اور خود حسابی سے اس ہستی کو اُس پایے پر لا کر دکھایا جاوے جو اُس کا اصلی مقام ہے ۔

حضرت منصور علیہ الرحمۃ نے ''انا الحق'' کہہ کر یہ تو نہیں کہا تھا کہ وہ خود خدا ہے بلکہ مایۂ انانیت کے سرور میں آ کر یہ اعلان کیا [تھا] کہ خودی

کو سمجھ کر حق [کو پا لیا]، یعنی میری خودی اور انانیت جو قدرت کی جانب سے عطا ہوئی ہے، وہ عین حق ہے اور اس انانیت کی بدولت احقاق حق ہوا: ''من عرف نفسہ فقد عرف ربہ'':

بوئے تو ز بوے گل شناسد — آن را کہ دماغ بو شناس است

تکبر و غرور کا ترک اور تزکیۂ نفس خودی کا تزکیہ ہے۔ خودی مرتی نہیں بلکہ تزکیہ پا کر اپنے اصلی مرکز پر قائم ہوتی ہے اور پھر اُن مقاصد کی تخلیق اور تولید ہونے لگتی ہے جو مقاصد لازمۂ انسانیت اور موجبِ اعتمادِ نفس ہوتے ہیں۔ مقاصد اور آرزو سے منہ پھیرنا خود کو مردہ بنانا ہے۔ یہ تزکیۂ نفس نہیں ہے بلکہ تکثیفِ نفس [ہے] کیونکہ اس عمل سے نفس کی قوتیں اور جذبات ارتقائی منازل سے گرتے گرتے انحطاطی مراحل پر پہنچ جاتے ہیں:

دل ز سوز آرزو گیرد حیات — غیر حق میرد چو او گیرد حیات

یہ ایک مسلّمہ مسئلہ ہے کہ کائناتی ترقیات ارتقائی ہیں۔ انسانی ترقیات بھی اسی ضابطے کے ماتحت ہیں۔ ارتقا کیا ہے؟—ایک خودی یا ثمرۂ خودی۔ ارتقا بلند پروازی ہے اور یہی خودی کا خاصہ ہے۔ تم ایک بچے سے بھی پوچھ کر دیکھو گے تو تمھیں پتا لگ جاوے گا کہ دنیا کے بچوں میں سے ہر ایک بچہ، بشرطیکہ وہ فریب تخیل میں اپنی قوتیں کھو نہ چکا ہو، بلند پروازی ہی کا خواہاں ہوگا۔ جنھیں تم عابد اور مرتاض کہتے ہو اور جو مدتوں یا مدت العمر اعتکافات اور چلّے میں گزارتے ہیں، کیا اُن کی عبادتیں اور ریاضتیں خود طلبی، خود سازی اور خودی سے خالی ہوتی ہیں؟ اُن کی بھی اسی لئے میں شب و روز بسر ہوتی ہے۔ اُن میں بھی انانیت پائی جاتی ہے، اور انانیت ہی اُن کی رہبر ہوتی ہے اور انانیت ہی پر اُن کو فخر ہوتا ہے۔ وہ محض تزکیہ کی خاطر خودی کی تنقید کرتے ہیں تاکہ ذراتِ کثافت اور رزالت کا تصفیہ ہو جائے:

شاید کہ یار گوش بہ فریاد من دہد
تغیر می دہم دگر آواز خویش را

جب انسان میں بلند خیالی اور بلند پروازی باقی نہیں رہتی تو طبیعت روز بروز پست ہوتی جاتی ہے۔ پست خیالی علو خیالات کی رو بند کر کے اپنا سکہ جماتی جاتی ہے، حِسّ بالکل ماری جاتی ہے، ادراک پٹ جاتا ہے۔ حضرت اقبال نے

اس کا ثبوت حکایت گوسفندان میں دیا ہے ۔ بمصداق :

صحبت صالح ترا صالح کند　　صحبت طالح ترا طالح کند

اس مطلب خیز حکایت کے پڑھنے سے تاثرات ہمت کا عملی رنگ میں اس حد تک یقین ہو سکتا ہے کہ انسان اُن سے کہاں تک متاثر ہوتا ہے اور بڑے بڑے قوی دماغوں پر بھی اُن کا اثر رفتہ رفتہ کس مضبوطی سے ہوتا ہے ۔ اس کا ثبوت بہت سے اشخاص ، بہت سے کنبوں اور بہت سی قوموں کے حالات سے مل سکتا ہے ۔ اکثر لوگ ، اکثر قومیں محض دوسروں کی تقلید اور ریس سے تباہ ہوئیں ۔ مسلکِ آبائی کے ترک سے اُن کی غیرت اور اُن کی حمیت اور اُن کی ہمت رفتہ رفتہ معرضِ زوال میں آتی گئی ، یہاں تک کہ اُن کی صفاتِ عالیہ بھی نابود اور بے اثر ہو گئیں ۔ اس بارے میں حضرت اقبال نے کیا ہی اچھا کہا ہے :

آن جنون کوشش کامل نماند　　آن تقاضاے عمل در دل نماند

شیر بیدار از فسون میش خفت　　انحطاط خویش را تہذیب گفت

دنیا میں اُس وقت تک کوئی تمدنی اور ملی ترقی نہیں ہو سکتی جب تک کہ انسان حسیّاتِ ملی اور خودداری کے ولولے اور جذبے سے کام نہ لے ۔ تمام معادی اور معاشرتی ترقیات کا صرف اس ایک [بات] پر انحصار ہے ۔ حضرت اقبال نے خودی یا خودداری کے تین مراحل رکھے ہیں : (ا) مرحلۂ اطاعت ، (ب) مرحلۂ ضبطِ نفس ، (ج) مرحلۂ نیابتِ الٰہی ۔

۱ ۔ بہ تسلسلِ مرحلۂ اطاعت فرماتے ہیں :

در اطاعت کوش اے غفلت شعار　　می شود از جبر پیدا اختیار

سچ ہے فلسفہ پڑھنے سے نہیں آتا [بلکہ] فلسفے کا درس خود طبیعت دیتی ہے ۔ اس شعر میں حضرت اقبال کے دل و دماغ اور قلم سے وہ جامع اور بے نظیر الفاظ نکل گئے ہیں جن پر خود اُنھیں بھی فخر کرنا چاہیے ۔ اطاعت کی فلاسفی اور اطاعت کا ثمرہ جس خوبی سے بیان کیا گیا ہے وہ حضرت اقبال ہی کا حصہ تھا ۔ بظاہر اطاعت ایک مجبوری اور بے کسی کا اظہار ہے ۔ بعض لوگ اطاعت الٰہی یا اطاعت گورنمنٹ وقت سے اس لیے بھی گھبراتے ہیں کہ اس میں اُن کی آزادی یا آزاد منشی کا خون ہوتا ہے ، یا اُن کے وہ اختیارات سلب ہوتے ہیں جو اُنھیں حاصل ہیں ۔ حضرت اقبال فرماتے ہیں : ''اطاعت سے طاقتیں سلب نہیں ہوتیں بلکہ

جب اس جبر کو مان کر غاشیہ اطاعت دوش ادب پر اٹھایا جاتا ہے تو اس کے صلے میں مطاع کی جانب سے اختیار کی ڈگری یا خلعت اختیار ملتا ہے'': ع

ہر کہ خدمت کرد او مخدوم شد

دیکھو! جبری تعلیم و تدریس یا بچوں کو تعلیم دینے کا، جس میں کچھ نہ کچھ جبر اور اکراہ بھی ہوتا ہے اور جو ایک مشروط اطاعت ہوتی ہے، نتیجہ کیسا نکلتا ہے۔ اس کی قدر و منزلت بعد میں معلوم ہوتی ہے۔ یہ صوفی، ولی، عابد و زاہد خودی کو قابو میں لا کر اسے مارتے نہیں بلکہ اس اطاعت اور زہد و ریاضت سے خودی کا تزکیہ کر کے یا خود ضبطی سے خودی زندہ کر کے ان مقامات تک پہنچ جاتے ہیں جو مقامات مبادی فضائل میں خصوصیت اور امتیاز رکھتے ہیں۔ لوہار لوہا آگ میں تپا کر آلات بناتا ہے، دھات لوہار کی مطیع ہوتی ہے۔ لوہار کے ہاتھ سے نکل کر وہی آلہ لوہار پر اختیاری ڈگری پاتا ہے۔ قلم سرتر شوا کر صفحہ قرطاس پر حکمرانی کرتا ہے۔ جو لوگ صوفیائے کرام کی ریاضت و زہد پر بدگمانی کر کے اسے ایک بزدلانہ عبادت یا خود کشی قرار دیتے ہیں، وہ صوفی ازم کی تحقیر کرتے ہیں۔

۲۔ اقبال بہ ضمن مرحلہ ضبط نفس کہتے ہیں:

مرد شو آور زمام او بکف
تا شوی گوہر اگر باشی خزف

ہر کہ بر خود نیست فرمانش روان
می شود فرمان پذیر از دیگران

خوف را در سینہ او راہ نیست
خاطرش مرعوب غیر اللہ نیست

ضبط نفس کیا ہے؟ خودی کا تزکیہ، خودی کا تصفیہ، خودی اور خودداری کو اس ضابطے پر لانا جس سے اس کی طاقتیں، اس کے فضائل اور اس کی برکات عملی رنگ میں وجود پذیر ہوں۔ ضبط نفس سے نفس کشی مراد نہیں بلکہ نفس کو ایک ضابطہ کے ماتحت لانا اور اس سے کام لینا۔ لوگ اس تمنا میں رہتے ہیں کہ وہ دوسروں پر حکمراں اور فرماں روا ہوں۔ بےشک یہ بھی ایک خواہش خودی کی ہے، لیکن اپنے نفس کی حکومت اس سے بھی زیادہ تر خوش آئند

اور نتیجہ خیز ہے ۔ جو شخص اپنے نفس کو قابو میں رکھتا ہے ، وہ کائنات پر حکومت کرتا ہے ۔ جو شخص اپنے نقش کے ضبط سے عاری ہے ، وہ مختلف قیود کا پابند رہ کر دوسروں کے ہاتھوں ذلیل ہوتا ہے ۔

دیکھو صوفیاے کرام اور صحیح الخیال مشاہیر دنیا ضبط نفس سے کس طرح ابناے جنس کے مخدوم بن جاتے ہیں اور [وہ] کس طرح اُن پر اعتماد کرتے ہیں ۔ جب اُنھوں نے اپنے نفس پر عملی رنگ میں اعتماد کیا تو دنیا کی نگاہوں میں وہ خود بھی معتمد ہو گئے ۔ جن لوگوں نے ضبطِ نفس [سے] کچھ اور یا بزدلانہ خودکشی مراد لی ہے وہ غلطی پر ہیں : ''لا رھبانیة فی الاسلام'' ۔

۳- بہ تذکرۂ مرحلۂ نیابتِ الٰہی ارشاد ہوتا ہے :

گر شتر بانی جہانبانی کنی
زیبِ سر تاجِ سلیمانی کنی

نائب حق در جہاں بودن خوش است
بر عناصر حکمران بودن خوش است

اس ردیف کے اشعار میں شاعر نے یہ ثابت کیا ہے کہ بہ یومِ میثاق درگاہِ ایزدی سے جو انعام و اکرام علوِ فطرت کے پیرایے میں عطا ہو کر کروبیوں اور فرشتوں سے سجدہ حضرت انسان کو کرایا گیا ہے اور جو تاج خلافت اس کے سر عبودیت پر بہایں کروفر رکھا گیا ہے ، اس کی حفاظت اور اُس کی وضع داری ہر حالت میں انسان پر لازم اور فرض ہے ۔ نیابتِ خدا ایک ایسا احترام ہے جو ساری کائنات میں کسی اور کو عطا نہیں ہوا ۔ یہ قرعہ حضرت انسان ہی کے نام نامی پر پڑا اور اُسی نے یہ بوجھ اُٹھایا :

آسمان بار امانت نہ توانست کشید
این قرعۂ فال بنامِ منِ دیوانہ زدند

اس نیابتِ الٰہی کا انصرام بخوبی اُسی صورت میں ہو سکتا ہے جب انسان کسی طاقت سے کام لے جو اس کی سب طاقتوں کی سردار ہو ، مایۂ ناز ہو ۔ وہ صرف خودی یا خودداری ہے ۔ خدا نے ہمیں جو درجہ اور جو انعام بخشا ہے ، اُس کی قدر و منزلت اُسی صورت میں ہو سکتی ہے کہ جب اُس طاقت سے کام لیا جاوے جو اُس کی کفیل و ضامن ہے ۔ اگر یہ طاقت زائل ہو جاوے تو وہ درجہ بھی نہ رہے گا ۔ بے شک نیابتِ الٰہی چھوڑ کر ہم قانع رہ سکتے ہیں ، لیکن کیا یہ

فیصلہ کر لیا گیا ہے کہ قناعت اُس حد تک، جو لوگوں کے نزدیک مزموم ہے، کوئی اچھی روش ہے؟ جس طرح خودی کے معنی غلط لگائے گئے ہیں اسی طرح قناعت کا مفہوم بھی اکثر غلط سمجھا گیا ہے۔ اگر قناعت کا وہی مفہوم ہے جو ہم میں سے بعض کا معمول ہے تو وہ قرآن کے خلاف ہے، کیونکہ قرآن تو یہ سکھاتا ہے ''ربنا آتنا فی الدنیا حسنۃ و فی الآخرۃ حسنہ۱'' یعنی دین اور دنیا میں حسنات کی خواہش رکھو اور دعا کرو۔ اسلام جیسا مذہب کبھی ایسی قناعت کی تعلیم نہیں دیتا۔ ''اھدنا الصراط المستقیم'' بار بار پڑھو گے تو ایسی بزدلانہ قناعت سے قناعت ہو جاوے گی۔ قناعت کے معنی بھی ضبطِ نفس ہی کے ہیں جو ہر حالت میں مقصود اور ضروری ہے، نہ کہ بزدلانہ خود کشی۔

شخصیتیں اور ملتیں اسی صورت میں زندہ اور قائم رہ سکتی ہیں جب ان کی شخصی اور مجتمعانہ خودی زندہ اور قائم رہے، اور بہ اصولِ ارتقا اُس میں مناسب اور موزوں نشو و نما ہوتا رہے، اور انسان اُس علم اور اُس شان کا متلاشی اور خواہاں رہے جو اس کو اس احاطہ کائنات میں مل سکتی ہے۔ جس طرح جمہوری سلطنت میں ہر شخص پریذیڈنٹ بن جانے کی امید رکھ سکتا ہے، اسی طرح ہر انسان کا ضبط نفس خودی کے ذریعے سے بجانبِ علوِ شان رہنا زہد و ریاضت اور دینداری یا تمدن کے خلاف نہیں۔ مذہب اسلام میں مساوات کا سبق اسی نقطہ نگاہ سے دیا گیا ہے کہ ہر شخص بلند پروازی اور بلند خیالی سے کام لے سکے اور ضبطِ نفس کی منزلیں طے کرتا ہوا اُس عالی مقام پر پہنچ جاوے جو ہر طبع عالی کا مطمح نظر ہو سکتا ہے۔ حضرت شیخ اکبر محی الدین علیہ الرحمہ ایک موقع پر فرماتے ہیں: ''میں ہی قرآن مجید اور سبع مثانی ہوں''، ''میں روح کی روح ہوں نہ برتنوں کی روح۔'' ان کلمات سے حضرت شیخ کا یہ مطلب ہے کہ انسان ہو کر ان کا درجہ اور ان کی امتیازی پوزیشن اس قدر ارفع اور اعلیٰ ہے، ان کا وقار اور ان کا احترام عملی رنگ میں اس درجے تک پہنچ سکتا ہے، یا یہ کہ وہ خودداری اور خود سازی کے ذریعے سے ایسے مراتب عالیہ حاصل کرنے کی استعداد

۱۔ یہاں مسودے میں جگہ خالی چھوٹی ہوئی تھی۔ آیت میں نے لکھی ہے۔
—اسماعیل

رکھتے ہیں ۔ انسان اس جذبۂ شریف کے ترک کرنے سے اپنی پوزیشن کھو کر دنیا و دین میں ذلیل ہوتا ہے :

محبت را تلف کردی بہ اغیار
چہ خواہی داد تاوان محبت

محبت اور عشق میں لوگ کہتے ہیں کہ خودی مرتی اور خودداری کھوئی جاتی ہے ۔ میری رائے میں یہ غلط ہے ۔ محبت نام ہی خودی اور خودداری کا ہے ۔ ذرا کسی حسین کو ، جس سے کوئی محبت کرتا ہو ، دیکھو سہی ۔ اُس کے چہرے [اور] اُس کی حرکات میں کس قسم کی خودی پائی جاتی ہے ؟ محبت اور حسن میں ایک خودی یا خودنمائی یا خودی کا فوٹو ہے :

بزور ہمت مردانہ گردید | زلیخا مرد میدان محبت
مسلمانان چو ایمان یاد گیرند | ز من احکام و ارکان محبت

جب تک خودداری نہ ہو عشق ہو ہی نہیں سکتا ۔ ساری دنیا عاشق کو نگاہِ نفرت سے دیکھتی ہے اور عاشق دامنِ محبت نہیں چھوڑتا ۔

مثنوی ''اسرار خودی'' کا [کلام] حامل اسرار ہونے کی وجہ سے دعوت انکشاف و اظہار مقاصد علیا کر رہا ہے ۔ قلم لکھنے سے رکتا نہیں ، لیکن طوالت کا خوف ہاتھ پکڑتا ہے ۔ شاید اب بھی بعض ناظرین کہیں کہ اتنا بھی ایک طوالت ہے لیکن جب وہ مثنوی منگا کر پڑھیں گے تو وہ اس طوالت کو بھی اختصار سمجھیں گے ۔ پڑھنے کے بعد لوگ معلوم کر لیں گے کہ شاعر نے کس خوبی اور کس جامعیت اور کس وضاحت سے اسرار خودی کے چہرے سے نقاب اُٹھائی ہے اور کس عمدگی اور متانت سے خودی کی ضرورت اور خوبیوں کا نقشہ دکھایا ہے ۔ شاید بعض بزرگ منش لوگوں کے خیال میں یہ اجتہاد خلاف روایات ملت ہو لیکن میری رائے میں یہ اجتہاد نہ تو خلاف ملت ہے اور نہ خلاف روایات ، ہاں اس کا پیرایہ اور زمین نئی ہے ورنہ وہی تبلیغ ہے جو اسلام اور فلسفۂ اسلام کر رہا یا کر چکا ہے ۔

ہستی خودی کب زوال پذیر ہوتی ہے ؟ جب خودی کے خیالات اور خودی کے جذبات یا نفسِ لوامہ اور نفس مطمئنہ ایک ضغطہ میں ہوں ۔ مغربی اقوام خصوص انگریزوں میں ایسا ضغطہ نہیں ۔ خودی ، خودداری اور خود سازی کے نشو و نما کے واسطے اُسی طرح کوئی روک ٹوک نہیں جس طرح کبھی عالم اسلام

میں بھی نہیں تھی - مغربی قومیں اپنی قوتِ عمل اور ذوقِ عمل کی وجہ سے زندگی کے بالمقابل اسرار سمجھنے کے لیے بقول حضرت اقبال مشرق اقوام سے میلوں آگے ہیں اور مشرق اقوام کے واسطے ان کا زندہ عمل ایک صادق رہنما کا درجہ رکھتا ہے - انگریزی قوم کی عملی نکتہ رسی اور احساس واقعات عالم ، خود سازی ، خود ضبطی ، بے لوث و غیورانہ ہمت و سعی تمام مشرق اقوام کے واسطے عموماً اور رعایائے ہند کے لیے خصوصاً ایک خوش آئند نمونہ ہے - انگریزی قوم کی برکات سے سب سے اعلیٰ اور ممتاز برکت وہ ضابطۂ حیات اور قانون حفاظت ہے جو ہر نفسِ ناطقہ کی خودداری کا محافظ اور کفیل ہے - یہ اس واسطے کہ انگریزی قوم میں حسِّ واقعات اور اخذ واقعات کا مادہ اور اقوام یورپ کی نسبت زیادہ تر آزاد ، استوار اور حکیمانہ واقع ہوا ہے اور بمقابلہ اقوام عالم اس کو ایک امتیاز اور احترام حاصل ہے - فلسفۂ خودی یا فلسفۂ خودداری ایک ایسا دلچسپ فلسفہ ہے کہ موجودہ حالات کے اعتبار سے اُس پر بہت کچھ لکھا جا سکتا ہے - میں بجائے اس کے کہ کچھ اور لکھوں ، یہ کہوں گا کہ مثنوی ''اسرار خودی'' مایۂ حیات اور درج اسرار ہے - اس کی ایک ایک کاپی ہر ہاتھ میں ہونی چاہیے - یہ مثنوی اخلاقی جرأت کا سراپا اظہار ہے - اس میں جس خوبی و صراحت سے نفس مطمئنہ اور خودی کا فلسفہ بحث میں لایا گیا ہے اور جس وضاحت سے یہ دکھایا گیا ہے کہ اخلاقی اور تمدنی رنگ میں کن کن امور یا خودی کی ضرورت ہے ، اس کا ثبوت اس مثنوی کے مطالعے ہی سے مل سکتا ہے - حضرت اقبال محض باعتبار شاعر ہونے یا ڈاکٹر ہونے کے ہی قابل عزت اور فخر پنجاب نہیں ہیں بلکہ اُس صادق اخلاص اور بے ریا محبت اسلام اور محبت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی وجہ سے ، جو ان کی گُھٹی میں پڑ چکی ہے اور بہ اعتبار اُس درد قومی کے جو اُن کے رگ و ریشے میں ساری ہے ، دیکھو کس درد بھرے دل سے فرماتے ہیں :

در دلِ مسلم مقامِ مصطفیٰؐ است — آبروے ما ز نام مصطفیٰؐ است
ما کہ دربان حصار ملتیم — کافر از ترک شعار ملتیم
ساقیِ دیرینہ را ساغر شکست — بزم رندانِ حجازی بر شکست
کعبہ آباد است از اصنامِ ما — خندہ زن کفر است بر اسلام ما
دل ز نقش 'لا الہ' بیگانہ' — از صنم ہائے ہوس بت خانہ'

حضرت اقبال نے بعض اشعار میں حضرت حافظ علیہ الرحمہ اور بعض خدام صوفیہ کی نسبت درد بھرے دل سے جو کچھ کہا ہے اُس کا منشا سوائے اس کے اور کچھ نہیں کہ لوگ ضروریات مسلّمہ کی طرف پُر امن اور نیک طریقوں سے متوجہ ہوں۔ غور کرنے پر معلوم ہو جاوے گا کہ حضرت اقبال کا خطاب خدا نخواستہ کسی نقطہ چینی [اور] معاندانہ جہت سے نہیں ہے، بلکہ محض خلوص اور ہمدردی کی راہ سے ہے۔ میری رائے میں حافظ علیہ الرحمہ بھی اُس خودی اور خودداری کے مخالف نہیں ہیں جس کا وعظ حضرت اقبال کر رہے ہیں۔

ہم ڈاکٹر اقبال بالقابہ کے بہ دل مشکور ہیں کہ ان کی بدولت ہمیں دولت فلسفۂ خودی سے اپنے دل و دماغ کو مالا مال کرنے کا موقع ملا اور نفس مطمئنہ کو خودی اور خودداری کا وہ عہد یاد آ گیا جو بہ یومِ میثاق ہم سے لیا گیا تھا اور جس عہد پر محمد مصطفٰی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مہر لگائی تھی اور ہمیں یہ ہدایت کی تھی کہ ''اسی آن سے اسی شان سے رہنا''۔ وہ عہد ایک فطرتی عہد تھا۔

حضرت اقبال کی مثنوی ''اسرار خودی'' اقتضائے فطرت سے جنگ نہیں کرتی بلکہ فطرت کا عہد و پیمان کمال متانت سے یاد دلاتی ہے۔ صدہا مثنویاں لکھی گئی ہوں گی، لیکن اس مثنوی کا کچھ رنگ ہی اور ہے۔ یہ صحیفۂ فطرت کی تفسیر ہے جس سے فطرت مضطرب نہیں ہوتی بلکہ ارباب ذوق دیکھیں گے کہ ہر شعر اور ہر بیت کس قدر مضامینِ اعلیٰ اور خیالاتِ ارفع کا جامع اور حامل ہے۔ اس سے پہلے ملک و قوم نے جس محبت اور جوش سے حضرت اقبال کی ادبی خدمات کا خیر مقدم کیا ہے، یہ مثنوی اُس سے بھی زیادہ خراج تحسین وصول کر کے رہے گی۔ سچ تو یہ ہے کہ حضرت اقبال نے سر زمین ادب میں ایک نئی داغ بیل ڈال دی ہے — اللھم زد فزد — : ع

ایں کار از تو آید و شعرا چنیں کنند

دل چاہتا ہے کہ ایک ایک شعر کی تفسیر کروں اور یہ دکھا دوں کہ دماغِ اقبال سے کس قسم کے لطیف اور نادر مضامین نکلے ہیں لیکن طوالت مانع ہے:

نشین بگوشۂ سعی شکار کن مرزا
کہ صید بادیہ اقبال را کمین این است

مرتبہ: شیخ محمد اسماعیل پانی پتی

(اکتوبر ۱۹۶۷ع)

سید عبدالواحد معینی

"کلّیاتِ اقبال" کی سرگذشت

۱۹۲۴ع میں جب علامہ اقبال اپنے اُردو کلام کے پہلے مجموعے "بانگ درا" کی اشاعت کا لاہور میں انتظام کر رہے تھے، تقریباً اسی وقت مولوی عبدالرزاق صاحب ان کے اُردو کلام کے ایک زیادہ مکمل مجموعے کی اشاعت کے لیے حیدر آباد میں انتظامات کرنے میں مشغول تھے ۔ نتیجہ یہ ہوا کہ "بانگ درا" اور "کلیات اقبال" تقریباً ایک ہی وقت میں شائع ہوئیں ۔ راقم الحروف کو "کلیات اقبال" پہلی بار دیکھنے کا موقع ۱۹۲۶ع میں ملا ۔ "بانگ درا" ہوتے ہوئے بھی "کلیات" اپنے دلچسپ دیباچے اور نظموں کی ترتیب اور تعداد کے لحاظ سے جملہ متعلمینِ اقبال کے لیے دلچسپی کی حامل ہے ۔ پھر بھی علامہ کی اُردو نظموں کے دو مجموعوں کی بیک وقت اشاعت کا مطلب یہی ہو سکتا تھا کہ جس وقت مرحوم لاہور میں اپنے کلامِ بلاغت نظام کا مجموعہ اشاعت کے لیے تیار کر رہے تھے، اُسی وقت مولوی عبدالرزاق بغیر علامہ کو اطلاع کیے اپنے طور پر "کلیات" کی تیاری میں دکن میں مشغول تھے ۔ قارئین کے ذہن میں یہی خیال آ سکتا تھا کہ شاید عبدالرزاق صاحب نے علامہ کی اجازت کے بغیر "کلیات" شائع کی تھی ۔ اس خیال کو دو امور سے اور بھی تقویت ہوتی تھی ؛ ایک تو علامہ کی بیشتر نظمیں مختلف رسالوں میں شائع ہو چکی تھیں اور ان کی اشاعت کے حقوق کے تحفظ میں قانونی نقطہ نگاہ سے بہت سی خامیاں تھیں، لہٰذا قانون تحفظِ حقوق کی رو سے بعض لوگوں کے خیال میں علامہ کی شائع شدہ نظموں کو دوبارہ شائع کرنے سے پہلے ان کی اجازت کی ضرورت نہ تھی ۔ دوسرے ہندوستان کا قانون تحفظِ حقوقِ اشاعت ریاست حیدرآباد میں کبھی نافذ نہیں ہوا تھا، لہٰذا اس قانون

کے اطلاق کا سوال ہی نہیں اٹھتا تھا ۔ پھر ''کلیات اقبال'' کی ہر دل عزیزی اور دلچسپی کے باوجود اس کے فاضل مرتّب نے اس کا دوسرا ایڈیشن شائع نہیں کیا ، جس کا مطلب یہ ہی ہو سکتا تھا کہ شاید علامہ نے اس کی اشاعت کو پسندیدگی کی نگاہ سے نہیں دیکھا تھا ۔ اس سے پہلے اس قسم کا ایک واقعہ مولوی احمد دین کی کتاب ''اقبال کی شاعری'' کا ہوا تھا جس میں علامہ کی بہت سی نظمیں آ گئی تھیں ۔ اسے علامہ نے ناپسند کیا تھا اور اس کے نتیجے کے طور پر مولوی احمد دین صاحب نے تمام نسخوں کو نذر آتش کر دیا تھا ۔

الغرض ضرورت اس امر کی محسوس ہوئی کہ ''کلیات اقبال'' کی اشاعت کی صحیح داستان دریافت کی جائے اور اصلی واقعات کو سپرد قلم کر دیا جائے تا کہ آئندہ نسلیں غلط فہمی میں مبتلا نہ ہوں ۔ چونکہ ''کلیات اقبال'' پر ایک نظر ڈالنے سے یہ امر روشن ہو جاتا تھا کہ جناب عبدالرزاق صاحب نے اس گراں قدر مجموعے کی ترتیب میں بے حد جگر سوزی سے کام لیا تھا اور اس کی طباعت پر ایک کثیر رقم بھی صرف کی تھی ، لہٰذا یہ ہمارا ایک فرض تھا کہ عبدالرزاق صاحب کی خدمات کا اعتراف کر لیا جائے ۔ اس کے ساتھ ہی راقم الحروف کو اپنے اس خیال پر کہ ''کلیات اقبال'' کو علامہ کی اجازت کے بغیر ہی شائع کیا گیا تھا ، اس قدر یقین واثق تھا کہ کبھی اس امر کی ضرورت ہی محسوس نہ ہوئی کہ اصل واقعات کی تحقیق کی جائے ، حالاں کہ خوبیِ قسمت سے راقم الحروف کو برسوں جناب عبدالرزاق صاحب کی ہم نشینی کی سعادت نصیب رہی ۔ مدت کے بعد علامہ کا ایک خط سر اکبر حیدری کے نام نظر سے گزرا جس میں علامہ نے اپنی اس خواہش کا اظہار کیا تھا کہ سر اکبر حیدری عبدالرزاق صاحب کو اس پر راضی کر لیں کہ وہ ''کلیات'' کو ریاست حیدر آباد سے باہر فروخت نہ کریں اور جب عبدالرزاق صاحب نے سر اکبر حیدری کی تحریک پر علامہ کی یہ تجویز منظور کر لی تو علامہ نے سر اکبر حیدری کو ایک شکریے کا خط بھی لکھا تھا ۔ ان خطوط سے یہ صاف ظاہر ہوتا تھا کہ عبدالرزاق صاحب نے ''کلیات'' کی اشاعت کی اجازت علامہ سے حاصل کر لی تھی ۔ اگر ''کلیات'' علامہ کی اجازت سے شائع ہوئی تھی تو پھر سوال پیدا ہوتا تھا کہ تقریباً ایک ہی وقت میں ''بانگ درا'' کی لاہور سے اور ''کلیات'' کی حیدر آباد دکن سے اشاعت کے کیا معنی ۔ ان تمام امور پر غور و خوض کے بعد راقم الحروف نے سوچا کہ ''کلیات'' کے متعلق

صحیح واقعات کے معلوم کرنے کی صرف ایک ہی صورت تھی اور وہ یہ کہ خود مولوی عبدالرزاق صاحب سے رجوع کیا جائے ، لہٰذا ایسا ہی کیا گیا ۔ مولوی عبدالرزاق صاحب نے اپنے اخلاق کریمانہ سے جملہ استفسارات کا جواب عنایت فرمایا اور اپنے خطوں میں صرف ''کلیات اقبال'' ہی کے متعلق نہیں بلکہ چند اور امور پر بھی نہایت سود مند روشنی ڈالی ۔ پیشتر اس کے کہ ہم ان کے متعلق کچھ تحریر کریں ، یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ''کلیات اقبال'' کی شان نزول کی بابت عبدالرزاق صاحب کا جواب ان ہی کی زبانی قارئین کرام کے گوش گزار کریں ۔

عبدالرزاق صاحب اپنے ۲۴ جون ۱۹۶۴ع کے خط میں تحریر فرماتے ہیں :

''آپ کے استفسارات کا فقرہ وار جواب یہ ہے :

(۱) 'کلیات اقبال' میں نے علامہ اقبال کی تحریری اجازت کے بعد شائع کی تھی ۔

(۲) میں نے ایک ہزار روپے علامہ کو بطور رائلٹی دیے تھے ۔ (خلیفہ عبدالحکیم کے ذریعے رقم ادا کی گئی تھی ۔ خلیفہ علی گڑھ میں میرے ہم جماعت تھے اور ہم کمرہ تھے اور حیدر آباد میں میرے مخلص دوستوں میں سے تھے) ۔

(۳) میں نے پانچ سو جلدیں چھپوائی تھیں مگر مالک مطبع نے بد دیانتی سے ایک ہزار جلدیں الگ طبع کر لی تھیں جس کا مجھے بر وقت علم نہ ہو سکا ۔

(۴) کوئی دو سو جلدیں مفت تقسیم کی گئیں ۔ باقی تین سو پبلشر کو دے دی گئی تھیں جو وہ فروخت کرتا رہا ۔

(۵) علامہ کی خواہش کے احترام میں بیرون ریاست فروخت نہ کرنے پر میں رضامند ہو گیا تھا ۔''

یہاں تک تو عبدالرزاق صاحب کا بیان ہو گیا ۔ اب اس واقعے کا حال جناب خلیفہ عبدالحکیم صاحب کی زبانی بھی سن لیجیے ؛ خلیفہ صاحب فرماتے ہیں :

''عرصے سے احباب مصر تھے کہ [علامہ] اپنا مجموعۂ کلام چھپواؤ لیکن وہ سن کر ٹال دیتے تھے ۔ اس بارے میں یہاں تک ٹال مٹول ہوئی کہ حیدر آباد میں ایک صاحب نے اخباروں اور رسالوں سے ان کی تمام مطبوعہ نظمیں جمع کر کے ، ان کی اجازت کے بغیر اور بغیر ان کو

خبر کیے ، ایک مجموعہ چھپوا کر فروخت کرنا شروع کر دیا جس سے وہ بہت برہم ہوئے ۔ کوئی اچھا شاعر اپنے مختلف زمانوں کا کلام جوں کا توں شائع کرنا نہیں چاہتا ۔ بعض نظموں کے متعلق وہ چاہتا ہے کہ دنیا انھیں فراموش کر دے ، بعض اشعار میں رد و بدل کرتا ہے ، کہیں کچھ مٹاتا ہے ، کہیں اضافہ کرتا ہے ۔ کچھ نہ پوچھیے کہ ان صاحب نے کیا غضب کیا اور اقبال کو ان پر کس قدر غصہ آیا[1] ۔''

اب عبدالرزاق صاحب اور خلیفہ عبدالحکیم صاحب کے بیانوں میں مطابقت پیدا کرنے کی ایک ہی صورت ہے ۔ یہ تو مسلّم ہے کہ عبدالرزاق صاحب نے ''کلیات اقبال'' کی طباعت تو علامہ کی اجازت کے بغیر ہی کرا لی تھی مگر جب یہ معاملہ علامہ کو معلوم ہوا تو انھوں نے ایک ہزار روپیہ معاوضہ لے کر عبدالرزاق صاحب کو باقاعدہ اجازت مرحمت فرما دی ، مگر اس اجازت کے بعد یہ شرط بھی عائد کر دی کہ ''کلیات اقبال'' صرف ریاست حیدر آباد میں فروخت کی جائے ، باہر نہ فروخت کی جائے ۔

خلیفہ صاحب کا بیان اس لحاظ سے صحیح معلوم ہوتا ہے کہ علامہ نے بارہا اکثر اصحاب کو اپنے کلام کے مجموعے کی اشاعت کی اجازت دینے سے انکار کر دیا تھا ، اور جیسا کہ ہم اوپر تحریر کر چکے ہیں ، جب مولوی احمد دین صاحب نے ان کے کلام پر تبصرے کے سلسلے میں ان کا منتخب کلام شائع کر دیا تھا تو علامہ نے اس کو بھی پسند نہیں کیا تھا ۔

یہاں پر ڈاکٹر محی الدین زور صاحب کی اس رائے کا ذکر بھی ضروری ہے جو صاحبِ موصوف نے ''رہبر دکن[2]'' میں ظاہر فرمائی تھی ؛ زور صاحب لکھتے ہیں : ''اقبالیات کے بعض ماہر اب تک اس غلط فہمی میں مبتلا ہیں کہ حیدر آباد سے جو ''کلیات'' چھپا ، وہ علامہ اقبال کے علم و اطلاع کے بغیر چھپا تھا ۔''

اب آئیے ''کلیات اقبال'' کی ترتیب پر نظر ڈالیں ؛ ''کلیات اقبال'' کی بسم اللہ مولانا عبداللہ العمادی کی پاکیزہ تقریظ سے ہوئی ہے ۔ جس وقت یہ تقریظ لکھی گئی تھی ، مولانا دارالترجمہ حیدر آباد میں ناظرِ کتبِ مذہبی کے عہدے پر

۱- اقبال ریویو ، جنوری ۱۹۶۶ع ، ص ۱۳۲ -
۲- رہبر دکن ، ۱۳ مئی ۱۹۶۰ع -

مامور تھے ۔ یہ تقریظ مختصر مگر بصیرت افروز ہے ۔ اس تقریظ میں مولانا ممدوح رقم طراز ہیں :

''لیکن اقبال کا دل وحیِ الٰہی کا آئینہ دار ہے ۔ کشفِ غطا نے اس کے سامنے سے آسمان و زمین کے پردے اٹھا دیے ہیں اور اس کو صاف نظر آ رہا ہے کہ ۵۷۰ ہجری میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے نظامی نے 'مخزن اسرار' میں جو فریاد کی تھی ، اس چودھویں صدی میں وہ دعا مستجاب ہونے کو ہے ۔ توحید کی عنقریب آنے والی عظمت کا نظارہ اس کے روبرو ہے اور وہ محوِ حیرت ہے کہ دنیا کیا سے کیا ہو جائے گی ۔ ہر ایک اسلامی زبان کی شاعری میں یہ خصوصیت اقبال ہی کے لیے ودیعت تھی اور دنیا بھر میں یہی ایک حسان الہند ہے جو گوری شنکر (ایورسٹ) سے لے کر پیرنیز (Porenees) کی چوٹیوں تک اعلائے لوائے نبوی کے لیے قوم کو آمادہ کر رہا ہے ۔''

فاضل مرتّب نے ''کلیات'' میں ایک مختصر سی تقریب اور ایک مبسوط دیباچہ بھی شامل کیا ہے ۔ تقریب چودہ صفحوں پر مشتمل ہے اور دیباچہ ۱۳۶ صفحوں پر ۔ تقریب میں جناب مرتّب فرماتے ہیں :

''لوگوں کو عام طور پر شاید یہ بات معلوم نہ ہو کہ ہندوستان کے ہر خطے میں چند اصحاب ایسے موجود ہیں جو یا تو حافظِ اقبال ہیں یا نہایت شوق سے اقبال کا کلام جمع کرتے ہیں ۔ میں بھی مدت سے ایک بیاض میں ان کی نظمیں جمع کر رہا تھا ۔ اس بیاض کو لوگ مجھ سے مانگ کر لے جاتے تھے اور ان کو فائدہ پہنچانے کی خاطر اس کے مستعار دینے میں میں کبھی تامل نہ کرتا تھا ، لیکن یہ اتفاق سے گم ہو گئی ۔ عجب نہیں جو کسی نے 'در کعبہ بدزد اگر بیابی' پر عمل کیا ہو ۔ اس میں تقریباً دو سو نظموں کے علاوہ ، جن میں غزلیں بھی شامل تھیں اور بہت سا بکار آمد مواد تھا ۔''

اس بیاض کے گم ہو جانے پر عبدالرزاق صاحب نے ہمت نہ ہاری اور انھوں نے دوبارہ کلامِ اقبال جمع کرنے پر ہمت باندھی ۔ اس صورت حال کا

تذکرہ وہ ان الفاظ میں کرتے ہیں :

''غرض یہ کہ جس بیاض میں یہ سارا مواد تھا ، اس کے کھو جانے اور کسی چھپے ہوئے مجموعے کے نہ ملنے کے باعث نظمیں دوبارہ جمع کرنے لگا ، مگر اس مرتبہ بہت کلام جو مجھے ازبر تھا ، اپنے حافظے سے لکھا۔ تھوڑی مدت میں پھر تقریباً ڈیڑھ سو نظمیں فراہم ہو گئیں ۔ مداحانِ اقبال کی خواہش یہ تھی کہ یہی نظمیں ایک مجموعے کی شکل میں چھپ جائیں ۔ مولانا عمادی ، مولوی نصیر احمد ایم ۔ اے پروفیسر عثمانیہ یونیورسٹی اور بہت سے دوستوں کی خواہش و اصرار ، میرے قیام والٹیر کے تاثرات اور چند ایسے احباب جن کی تفصیل یہاں غیر ضروری ہے ، خصوصیت کے ساتھ اس مجموعے کی طباعت کے محرّک تھے ۔''

کلیات کی ترتیب خود مرتّب کی زبانی یوں ہے : ''اس کتاب کے حسب ذیل چھ حصے ہیں :

اول : دیباچہ—جو ان ابواب پر منقسم ہے : (ا) اقبال کے مختصر حالات ، (ب) اقبال کی شاعری ، (ج) اقبال کی تصنیفات ۔

دوم : مئے دوآتشہ ، یعنی غزلیات جن میں مشرق اور مغربی شاعری کا امتزاج نہایت نفیس ہے ۔

سوم : نکات—یعنی ظرافت آمیز لیکن خرد آموز اشعار ۔

چہارم : نقش قدرت—یعنی مناظر قدرت کی جیتی جاگتی تصویریں ۔

پنجم : فانوسِ حیات } پانچویں اور چھٹے حصوں کی نظمیں حقائق و معارف کا

ششم : شمعِ طور } گنجینہ ہیں ۔ ہر حصے کی ابتدا میں وہ نظمیں ، جو عام جذبات پر مبنی ہیں اور آخر میں وہ جن میں اقبال اسلامی لباس میں جلوہ گر ہیں ۔

اس کتاب میں اقبال کے کم و بیش تین ہزار شعر ہیں ۔''

دیباچہ جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا ہے ، مفصل اور عالمانہ ہے ۔

اقبال کے حالات زندگی گو مختصر ہیں مگر ان میں بعض باتیں نہایت دلچسپ درج ہیں ؛ مثلاً علامہ کی منکسر المزاجی کا ذکر کرتے ہوئے جناب مرتّب لکھتے ہیں : ''باوجود ایسے یگانۂ روزگار ہونے کے اقبال نے مولانا عبداللہ عمادی کو

ایک خط میں لکھا تھا کہ اکبر نے تو یہ لکھا تھا کہ :

کچھ الہ آباد میں ساماں نہیں بہبود کے
یاں دھرا کیا ہے بجز اکبر کے اور امرود کے

لیکن یہاں لاہور میں نہ تو اکبر ہیں ، نہ امرود ایک اقبال ہے ، وہ بھی برائے نام۔'' اس خط کا مولانا عمادی نے خوب جواب دیا۔ فرماتے ہیں :

''تجھ پر اے پنجاب نازل ہوں خدا کی رحمتیں
اے کہ تو اقبال کی دولت سے مالامال ہے
ہم نے مانا تو نہیں مسحورِ تہذیبِ فرنگ
تجھ میں سب کچھ ہے اگر اسلام اور اقبال ہے''

اقبال کی شاعری پر جو سیر حاصل بحث مرتّب نے کی ہے ، وہ نہایت فاضلانہ اور مفصّل ہے اور تقریباً ۱۰۶ صفحات پر مشتمل ہے۔ اقبال کے طرز بیان کے متعلق جناب مرتّب فرماتے ہیں : ''اپنے استاد مرزا داغ کی سلاست و سادگیِ زبان اختیار کرنے کی بجائے ان کا فارسیت پسند اور مشکل گو ہونا بادی النظر میں یہ گمان پیدا کرتا ہے کہ وہ طرز بیان میں مرزا نوشہ کے پیرو ہیں ، لیکن بہ نظرِ غائر دیکھیے تو صاف طور پر معلوم ہوگا کہ وہ قطعی کسی کی تقلید نہیں کرتے۔ اپنا خاص اور ایسا دلآویز طرز رکھتے ہیں جو موجودہ زمانے کے بڑے بڑے شاعروں پر غالب آ گیا ہے :

ز طرز دل کش اقبال می توان دریافت
کہ درس فلسفہ می داد و عاشقی ورزید

اس بارے میں سالک کا یہ قول صحیح ہے کہ علامہ اقبال نے اپنی حیات افروز شاعری سے شعر کی دنیا میں جو انقلاب عظیم پیدا کر دیا ہے وہ کسی سے مخفی نہیں ، لیکن ان کی غلط تقلید نے بہت سے نوجوان شاعروں کی کاوشیں برباد اور عمریں تباہ کی ہیں۔ ان کے نزدیک اقبال کی تقلید صرف اس میں ہے کہ فارسی کی چند ترکیبیں جمع کر کے ایک نظم تیار کر دی جائے۔ اس میں معنی نہ ہوں ، اس میں شاعرانہ بلند خیالی اور فطرت کی صحیح مصوری نہ ہو، اس کی پرواہ نہیں لیکن 'شعر گفتن ضرور است' — حقیقت میں یہ دنیا کے بہت بڑے شاعر کی علامت ہوتی ہے کہ وہ اپنی راہ آپ نکال لے۔ کسی کی تقلید سے اس کا رنگ سخن بری ہو اور خود اس کے رنگ کی پیروی کسی سے کماحقہ نہ ہو سکے۔''

''خصوصیتِ شاعری'' کے تحت فاضل مرتّب نے کلام اقبال پر نہایت بصیرت افروز بحث کی ہے ۔ اس سلسلے میں فرماتے ہیں : ''اقبال کے کلام کا بغور مطالعہ کیجیے تو آپ محسوس کریں گے کہ ایک شعر کی دیبی نغمہ خواں ہے ۔ میر کا سوز و گداز ، غالب کی جدت و اجتہاد ، مومن کی نازک خیالی ، ذوق کی روایتی روانی و صفائی ، درد کی تاثیر و دلآویزی ، شیکسپیر کی فطرت نگاری ، ملٹن کی پروازِ فکر ، شیلے کی شیریں کلامی ، ورڈز ورتھ کی نیچر پرستی ، ٹینیسن کی فصاحت ، کولرج کی موسیقی ، کوپر کا تخیل اور گوئٹے کی حکمت شعاری ، یہ سب ان کے کلام میں جمع ہیں ۔ یہ ان کے کمال فن کی دلیل ہے کہ وہ باہمہ اور بے ہمہ ہیں ، یعنی وہ کسی کی تقلید نہیں کرتے ، تاہم دوسرے اساتذۂ فن کے رنگ میں شعر کہنے پر ایسی ہی قدرت رکھتے ہیں جیسی اپنے طرز کلام پر ۔''

الغرض دیباچہ فن تنقید کے لحاظ سے اتنا دلچسپ ہے کہ تعجب ہوتا ہے کہ کسی ناشر نے اس کو علاحدہ رسالے کی صورت میں شائع نہیں کیا ۔ فاضل مرتّب نے کلامِ اقبال پر جو رائے زنی کی ہے ، وہ ادبی تنقید کے اصولوں پر مبنی ہے اور مشرق و مغرب کی شاعری پر اس کی وسیع النظری کا ثبوت دیتی ہے ۔ تنقید کلام اقبال کے علاوہ مرتّب نے دیباچے میں بعض ایسی باتوں کا ذکر کیا ہے جن تک آج متعلمینِ اقبال کی رسائی مشکل ہے ۔ آل انڈیا محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس (۱۹۱۱ع) کے موقع پر مولانا شبلی نے علامہ کو قوم کی جانب سے پھولوں کے ہار پہنائے تھے ۔ اس موقع پر مولانا نے ایک تقریر بھی کی تھی ۔ اس تقریر میں مولانا نے فرمایا تھا : ''یہ رسم کوئی معمولی رسم نہیں ہے اور اس کو محض تفریح نہ تصور کرنا چاہیے ۔ ہم مسلمانوں کا یہ شعار رہا ہے کہ ہم جس قدر قوم کی دی ہوئی عزت اور خطابات کی قدر کرتے رہے ہیں ، اتنی کسی اور عزت کی شہرت ہمارے ناموں کے ساتھ نہیں ہوئی ۔ محقق طوسی وغیرہ کو اس زمانے کے سلاطین نے بڑے بڑے خطابات دیے لیکن آج سوا کتابوں کے اوراق کے کسی کی زبان پر نہ چڑھ سکے ، لیکن قوم کی طرف سے محقق کا جو خطاب دیا گیا وہ آج تک زبان زد خاص و عام ہے ۔ جو عزت قوم کی طرف سے آج ڈاکٹر اقبال کو دی جاتی ہے وہ ان کے لیے بڑی عزت اور فخر کی بات ہے اور حقیقت میں وہ اس عزت کے مستحق ہیں ۔ ڈاکٹر اقبال کا علم اور ان کی شاعری کا معیار غالب کی شاعری سے کیا جائے تو مبالغہ نہیں ہو سکتا ۔''

سردار امراؤ سنگھ گل علامہ اقبال کے کلام کے بہت بڑے مداح تھے اور علامہ سے ان کے تعلقات بھی نہایت دوستانہ تھے - چنانچہ علامہ کی برگستاں سے پیرس میں ملاقات کا انتظام بھی انھوں نے کیا تھا - سردار صاحب بڑے سخن فہم تھے اور وہ علامہ کی شاعری پر گاہے گاہے اپنے خیالات کا اظہار بھی کیا کرتے تھے - مولوی عبدالرزاق صاحب نے قارئین کی دلچسپی کے لیے سردار صاحب کے ایک مضمون سے اقتباس شامل دیباچہ کیا ہے - اس مضمون میں سردار صاحب فرماتے ہیں :

''اقبال کا کلام 'بھگوت گیتا' سے کم نہیں جس کا لب لباب یہ ہے کہ جماعتِ اسلامی کی بقا اور ترقی کے لیے اُس مذہبی فلسفے سے کام لینا چاہیے جس سے علٰحدہ ہو کر اور جس کو نظر انداز کر کے سوسائٹی یکسر برباد و تباہ ہو جاتی ہے . . . . اکثر اپنے دوست سر ذوالفقار کے مکان پر میں نے اقبال کو ایسی خوش گوار اور دلکش فضا میں لپٹے ہوئے دیکھا ہے جس کے محسوس کرنے کے لیے تخیل کی ضرورت نہیں - ایسے اوقات میں ان کے نغمہ ہائے شیریں کے شروع ہونے سے پہلے گفتگو خود بخود بند ہو جایا کرتی ہے - ممکن ہے کہ بعض ایسے لوگ بھی ہوں جو ان کے ترانوں سے وجد میں نہ آتے ہوں ، لیکن میرے خیال میں کوئی ایسا فرد بشر نہ ہوگا - وہاں تو یہ کیفیت ہوتی تھی کہ عالم بالا کی خالص اور چمکتی ہوئی شراب طہور کا مزا آتا تھا اور پیاپے جام کی طلب ہوتی تھی -''

الغرض دیباچہ ایک مستقل تصنیف کی حیثیت رکھتا ہے - اور گو آج ''کلیات اقبال'' کی حیثیت پرستاران اقبال کے لیے صرف تبرکانہ ہے اور بس ، مگر تقریب اور دیباچہ ایسے بیش بہا خیالات اور ایسی شاندار معلومات سے مملو ہیں کہ متعلمینِ اقبال ان کو ہمیشہ دلچسپی سے پڑھیں گے -

جب ''بانگ درا'' شائع ہو گئی تو قدرتی بات تھی کہ علامہ کو کاروباری اصول کے لحاظ سے خیال آتا کہ ''کلیات'' کی فروخت ایک محدود رقبے میں متعین کر دی جائے تا کہ اس کی اشاعت ''بانگ درا'' کی فروخت پر اثر انداز نہ ہو - اس کے علاوہ جناب حامد علی صاحب نے راقم الحروف کو بتایا کہ علامہ کا

''بانگ درا'' کی طباعت پر کافی صرفہ ہوا تھا اور اس رقم کی وصول یابی میں کافی عرصہ لگا ۔ اس کے علاوہ فروخت کی جھنجھٹوں کے لیے علامہ کے پاس وقت کہاں تھا ، لہٰذا علامہ نے پورے دو ہزار نسخے شمس العلما مولوی ممتاز علی کی فرم کے سپرد کر دیے تھے اور مولوی صاحب کی فرم نے اپنی کمیشن وضع کر کے کتابوں کی قیمت علامہ کو یک مشت ادا کر دی تھی ۔ ممتاز علی و فرزندان کی فرم کو جب معلوم ہوا ہوگا کہ دکن سے ''کلیات اقبال'' علامہ کی اجازت سے ادائیگیِ رائلٹی کے بعد شائع ہوئی ہے تو کاروباری نقطۂ نظر سے ان کو خیال آیا ہوگا کہ کوشش کی جائے کہ ''کلیات اقبال'' کی فروخت صرف ریاست حیدر آباد تک محدود کرا دی جائے ۔ علامہ نے سر اکبر حیدری کو ، جو اُس وقت حیدرآباد میں صدر المہام مالیات کے عہدے پر فائز تھے ، خط لکھا کہ مولوی عبدالرزاق صاحب کو اس شرط پر راضی کر لیں ۔ مولوی صاحب موصوف کی غرض ''کلیات'' کی اشاعت سے مالی منفعت تو تھی نہیں اور انھوں نے اپنی دانست میں تو صرف پانچ سو نسخے طبع کرائے تھے جن میں سے بھی دو سو وہ علم دوست احباب میں تقسیم کر چکے تھے لہٰذا انھوں نے علامہ کی شرط بلا تامل قبول کر لی ۔ جب اس صورت حال سے سر اکبر حیدری نے علامہ کو اطلاع دی تو علامہ نے شکریے کا جو خط لکھا تھا ، اس کا ترجمہ مرقومہ ذیل ہے !

ڈیر مسٹر حیدری !

آپ کے خط کا ، جس کے ساتھ مسٹر عبدالرزاق کا مکتوب منسلک تھا ، بہت شکریہ ۔ مجھے رقم کی ادائیگی کے سلسلے میں ان کی مہلت منظور ہے ۔ افسوس کہ مجھے اس کی برطانوی ہندوستان سے باہر فروخت پر اصرار کرنا پڑا — میرا مطلب سلطنت نظیام سے ہے — کیوں کہ جن لوگوں سے مجھے معاملہ کرنا ہے ، وہ اس شرط کے بغیر معاہدے کے لیے تیار نہ ہوں گے اور میں بھی ان کے نقطۂ نظر سے اسے درست جانتا ہوں ۔ مجھے امید ہے کہ اب وہ لوگ معاہدے کی تکمیل کر لیں گے ، حالانکہ مجھے یہ بھی خطرہ ہے کہ وہ مجھے ذاتی طور پر ایک ہزار روپے کی ادائیگی کا بھی ذمہ دار ٹھہرائیں گے ۔ مجھے امید ہے کہ عبدالرزاق صاحب نے یہ محسوس کر لیا ہوگا کہ مجھے اس فیصلے سے ، جو آپ کی مہربانی

سے طے پایا ہے ، کوئی فائدہ نہیں ہو رہا ۔ ان تمام تکلیفوں کا جو آپ نے اٹھائی ہیں شکریہ ۔

آپ کا مخلص
محمد اقبال[1]

اہل علم حضرات نے ''کلیات اقبال'' کا استقبال کس طرح کیا ، قابل غور ہے ۔ ریاست حیدر آباد سے باہر اگرچہ ''کلیات'' کی فروخت بند تھی ، تاہم عبدالرزاق صاحب نے تحفۃً ''کلیات'' کے نسخے ہندوستان میں اور بیرون ہندوستان اکثر اربابِ ذوق کو بھجوائے ۔ ان میں سے اکثر اصحاب نے اپنی رائے سے عبدالرزاق صاحب کو مطلع کیا تھا ۔ پروفیسر نکلسن (مترجم ''اسرار خودی'') نے کیمرج سے لکھا :

''آپ کے انتخابات ، اقبال کی ہمہ گیر تنقید زندگی کی ایک عمدہ تصویر پیش کرتے ہیں اور ان کی ترتیب سے آپ کے ذوق سلیم کا پتا چلتا ہے ۔''
[اصل خط انگریزی میں تھا]

ملک کے مایۂ ناز عالم نواب عماد الملک بہادر نے لکھا :

''مجھ کو 'کلیات اقبال' پڑھ کر بے حد مسرت ہوئی ۔ میرا خیال ہے گذشتہ ایام میں مجھ کو کسی کتاب کے مطالعے سے اتنی خوشی نہیں ہوئی جتنی آپ کے طویل اور پُر از معلومات دیباچے کے مطالعے سے ہوئی ۔''

نواب سر امین جنگ نے ایک خط میں اپنے تاثرات کا یوں اظہار کیا :

''میں آپ کو علامہ اقبال کی نظموں پر جو فاضلانہ دیباچہ لکھا ہے ، اس پر مبارک باد دیتا ہوں ۔ یہ دیباچہ جتنا مبسوط ہے ، اتنا ہی فاضلانہ ہے ۔ میری رائے میں آپ نے اُردو ادب کی بڑی خدمت انجام دی ہے ۔''

چونکہ نواب سر امین جنگ کے علامہ اقبال سے نہایت مخلصانہ تعلقات تھے ، انھوں نے ''کلیات'' کی بابت ایک خط علامہ کو بھی لکھا ۔ اس خط میں وہ تحریر فرماتے ہیں :

''پیارے سر محمد اقبال !—میری سمجھ میں نہیں آتا ہے کہ آپ کی نظموں

۱۔ ملاحظہ ہو ''اقبال ریویو'' جولائی ۱۹۶۲ع ، ص ۸۴ - ۸۵ ۔

کا جو دیدہ زیب ایڈیشن ہمارے نائب صدر محاسب نے ایک بصیرت افروز دیباچے کے ساتھ شائع کیا ہے ، اس پر آپ کا شکریہ ادا کروں یا مبارک باد دوں ۔ مجھ پر شکریہ اس لیے واجب ہے کہ آپ نے اپنے اشعار کو ہم ساکنانِ دکن کے دلوں پر اس طرح اثر انداز ہونے کا موقع دیا ۔ ساتھ ہی ساتھ میں یہ بھی محسوس کرتا ہوں کہ آپ کو اس خراج عقیدت پر مبارک باد دوں جو دکن نے شاعر اسلام کو اپنا کر آپ کی خدمت میں پیش کیا ہے ۔ خدا وند کریم آپ کو درازیِ عمر عطا کرے تاکہ آپ مسلمانانِ عالم کو رفعتِ سرمدی سے روشناس کرتے رہیں ۔" [اصل خط انگریزی میں تھا] ۔

عبدالرزاق صاحب کا بیان ہے کہ بابائے اُردو مولانا عبدالحق ، مولانا سید سلیمان ندوی ، مولانا مائل اور دیگر علما و فضلا نے بھی "کلیات" اور اس کے دیباچے کی بے حد ستائش کی تھی جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اکثر اصحاب ذوق کی نظروں میں "کلیات اقبال" ، "بانگ درا" کے ہوتے ہوئے بھی اقبالیات کے سلسلے میں ایک کار آمد خدمت تھی ۔ اب چونکہ علامہ کی وہ نظمیں ، جو "بانگ درا" میں نہیں رہیں ، "باقیاتِ اقبال" یا "سرودِ رفتہ" میں طبع ہو چکی ہیں "کلیات" کی ضرورت تو نہیں رہی ، مگر جیسا کہ عرض کیا جا چکا ہے ، دیباچے کی اشاعت کی ضرورت باقی ہے ۔ راقم الحروف کی رائے ہے کہ اگر پاکستان کا کوئی ناشر عبدالرزاق صاحب سے دیباچے کی اشاعت کی اجازت طلب کرے تو اُن کو اجازت دینے میں کسی قسم کا تامل نہ ہوگا (ویسے بھی قانونِ تحفظِ حقوقِ مصنفین تو حیدر آباد اور پاکستان کے مابین نافذ ہی نہیں ہے) ۔

مولوی عبدالرزاق صاحب نے "کلیات اقبال" کے متعلق استفسارات کا جواب دیتے ہوئے بعض دلچسپ باتیں تحریر فرمائی ہیں ؛ ان کو علامہ اقبال کی خدمت میں حاضری کا موقع تین بار ملا تھا ؛ پہلی ملاقات سر اکبر حیدری کے مکان پر ۱۹۱۰ع میں ہوئی تھی ۔ علامہ نے سر اکبر حیدری سے خواہش کی تھی کہ وہ ان کی حضرت نظم طباطبائی سے ملاقات کا انتظام کرا دیں ۔ چنانچہ سر اکبر نے علامہ کی حضرت نظم کے ساتھ ملاقات کا انتظام عبدالرزاق صاحب کے توسط سے کیا ۔ اس ملاقات کے وقت خود عبدالرزاق صاحب بھی موجود تھے ۔ علامہ نے جب

حضرتِ نظم سے کلام سنانے کی فرمائش کی تو انھوں نے یہ اشعار سنائے :

پردۂ ظلمت سے نکلا روے سلمائے سحر
ناقۂ گردوں کی کھینچی لیلیٰ شب نے مہار
ہے شفق یا وادیِ فیروزہ گوں میں لالہ زار
ہے سحر یا سبزہ زارِ آسماں میں آبشار
چاہ سے نکلے ہیں یوسف یا ہے تارا صبح کا
یا بنا گوشِ زلیخا میں ہے دُرِ شاہوار
آفتاب آیا نظر سر در گریبانِ افق
ہو گئی غائب شبِ یلدا ، ہوئی صبح آشکار
آتش افروزی جو کی مشرق میں پیرِ صبح نے
ہو گیا مغرب میں پنہاں ساحرِ زنّاز دار
آنکھ ابھی محو تماشا تھی کہ بجھ کر رہ گئے
یا الٰہی جلوۂ انجم تھا یا رقصِ شرار
حضرِ خاور میں ہوئی فوجِ کواکب جاگزیں
ہو گیا لشکر پہ غالب ایک ترکِ نیزہ دار

مولوی عبدالرزاق صاحب تحریر فرماتے ہیں کہ حضرت نظم کے اشعار سن کر علامہ اقبال عش عش کر رہے تھے اور ان پر اتنا اثر ہوا کہ ان کی طبیعت میں ہیجان پیدا ہوا اور انھوں نے اسی زمین میں ، اسی موضوع یعنی ''طلوعِ سحر'' پر خود بھی ایک نظم کہہ ڈالی جس میں اپنے قیامِ حیدر آباد کے دوران مہاراجا کشن پرشاد کی نوازشوں کا ذکر بھی کیا ۔ یہ نظم ''نمود صبح'' کے نام سے ''بانگ درا'' میں موجود ہے مگر اس کے بہت سے اشعار علامہ نے ''بانگ درا'' میں سے طباعت کے وقت حذف کر دیے ۔ پوری نظم ''کلیات اقبال'' میں موجود ہے ۔ اصل نظم ۱۹۱۰ع کے ''مخزن'' میں شائع ہوئی ۔ نظم کے ساتھ علامہ نے یہ شذرہ بھی تحریر کیا تھا : ''گذشتہ مارچ ۱۹۱۰ع میں مجھے حیدر آباد جانے کا اتفاق ہوا اور وہاں آستانۂ وزارت پر حاضر ہونے اور عالی جناب ہز ایکسیلنسی مہاراجا سر کشن پرشاد بہادر جی ۔ سی ۔ آئی ۔ ای ، یمین السلطنت ، پیش کار وزیر اعظم دولت آصفیہ المتخلص بہ شاد کی خدمت با برکت میں باریاب ہونے

کا فخر بھی حاصل ہوا - ہز ایکسیلنسی کی نوازشِ کریمانہ اور وسعتِ اخلاق نے جو نقش میرے دل پر چھوڑا ، وہ میری لوحِ دل سے کبھی نہ مٹے گا - مزید الطاف یہ کہ جناب ممدوح نے میری روانگیِ حیدر آباد سے پہلے ایک نہایت تلطف آمیز خط لکھا اور اپنے کلامِ شیریں سے بھی شیریں کام فرمایا - ذیل کے اشعار اس عنایتِ بے غایت کے شکریے میں دل سے زبان پر بے اختیار آ گئے - انھیں زبان قلم کی وساطت سے جناب مہاراجا صاحب بہادر کی خدمت میں پہنچانے کی جرأت کرتا ہوں -'' اس نظم میں اڑتیس اشعار تھے مگر اب ''بانگ درا'' میں صرف نو اشعار ''نمودِ صبح'' کے عنوان سے شائع ہوئے ہیں - جو اشعار حذف کر دیے گئے ہیں ان میں سے چند یہاں قارئین کرام کی تفریحِ طبع کی خاطر نقل کیے جاتے ہیں :

''کیا کہوں اُس بوستانِ غیرتِ فردوس کی
جس کے پھولوں میں ہؤا اے ہم نوا میرا گزار

جس کے ذرے مہرِ عالم تاب کو سامانِ نور
جس کی طور افروزیوں پر دیدۂ موسیٰ نثار

خطۂ جنت فضا ، جس کے ہے دامن گیر دل
عظمتِ دیرینۂ ہندوستاں کی یادگار

جس نے اسمِ اعظم محبوب کی تاثیر سے
وسعتِ عالم میں پایا صورتِ گردوں وقار

نور کے ذروں سے قدرت نے بنائی یہ زمیں
آئنہ ٹپکے ، دکن کی خاک اگر پائے فشار

آستانے پر وزارت کے ہؤا میرا گزر
بڑھ گیا جس سے مرا ملکِ سخن میں اعتبار

نقش وہ اس کی عنایت نے مرے دل پر کیا
محو کر سکتا نہیں جس کو مرورِ روزگار

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

مولوی عبدالرزاق صاحب تحریر فرماتے ہیں کہ حضرت نظم طباطبائی سے گفتگو کے دوران میں علامہ ''جی ہاں'' کی بجائے ''ہاں جی'' فرماتے تھے - اس کے

متعلق ملاقات کے بعد حضرت نظم نے فرمایا تھا کہ یہ پنجاب کی بود و باش کا اثر ہے۔

یہاں ایک اور امر قابل ذکر ہے؛ جیسے کہ قارئین کرام کو معلوم ہوگا علامہ نے اُسی زمانے میں ایک اور نظم حیدر آباد میں لکھی تھی جس کا عنوان ہے ''گورستانِ شاہی''۔ اس نظم کے بعض اشعار میں انگریزی شاعر گرے کی مشہور نظم ''گورِ غریبان'' کا اثر نمایاں ہے۔ اس نظم کا ایک بے نظیر ترجمہ حضرت نظم طباطبائی نے کیا ہے۔ نظم ''گورستانِ شاہی'' تو علامہ نے گولکنڈا کے قبرستانِ شاہی کے ماحول سے اثر پذیر ہوکر لکھی تھی، مگر اغلب یہ ہے کہ گرے کی نظم میں جن احساسات کا اظہار کیا گیا ہے، ان کی طرف علامہ کی توجہ جناب نظم طباطبائی کی ملاقات سے ہی ہوئی ہوگی۔ الغرض یہ ہماری خوش قسمتی ہے کہ حضرت نظم سے ملاقات نے علامہ کی طبیعت میں ہیجان پیدا کیا جس نے دو معرکۃ الآرا نظمیں ان سے لکھوا دیں اور کم سے کم ''طلوع سحر'' (جو بعد میں ''بانگِ درا'' میں ''نمودِ صبح'' کے عنوان سے شائع ہوئی) کی شانِ نزول کی داستان تو ہم تک جناب عبدالرزاق کی وساطت سے پہنچی ہے۔

الغرض ہر متعلمِ اقبال کو جناب عبدالرزاق صاحب کا تہِ دل سے شکر گزار ہونا چاہیے کہ انھوں نے جناب نظم طباطبائی اور حضرت اقبال کی دلچسپ ملاقات کا حال اور علامہ کی ایک مشہور نظم ''نمودِ صبح'' کی شانِ نزول کے متعلق بیش بہا معلومات بہم پہنچائیں۔

جب علامہ ''خطباتِ مدراس'' کے سلسلے میں حیدر آباد ۱۹۲۹ء میں تشریف لے گئے تو مولوی عبدالرزاق صاحب ان کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ صاحب موصوف کا بیان ہے کہ علامہ مرحوم نے ان سے بوقت ملاقات فرمایا: ''آپ نے جو میری نظموں کا دیباچہ لکھا ہے، آپ کے کلچر اور نصب العین کا پتا دیتا ہے۔ میں اس کے لیے آپ کا کماحقہ شکریہ ادا کرنے سے قاصر ہوں۔'' مولوی عبدالرزاق صاحب تحریر فرماتے ہیں کہ علامہ کے اصل فقرات انگریزی میں تھے۔ اس کے جواب میں عبدالرزاق صاحب نے عرض کیا: ''آپ نے ''کلیات'' کی اشاعت کی جو اجازت عطا کی اس کے لیے میں سراپا سپاس ہوں، اور حقیقت یہ ہے کہ ''کلیات'' شعرائے دکن کے حق میں اکسیر ثابت ہوئی ہے اور انھوں نے اس سے کماحقہ استفادہ کیا ہے۔ اس کے مطالعے سے شعرائے دکن

کی کایا پلٹ ہو گئی ہے اور شاعری کی پگڈنڈی ہی بدل گئی ہے - جیسا کہ ہم پہلے لکھ چکے ہیں ، مولوی عبدالرزاق صاحب نے دیباچہ ۱۹۲۳ع میں تحریر فرمایا تھا - اس وقت علامہ کے متعلق بہت کم تصنیفات شائع ہوئی تھیں اور ان کے متعلق معلومات حاصل کرنے میں کافی دشواریاں تھیں - لٰہذا عبدالرزاق صاحب سے چند غلطیاں بھی سرزد ہوگئی ہیں ؛ مثلاً انھوں نے علامہ کا سنہ ولادت ۱۸۷۵ع لکھ دیا ہے - بہر کیف یہ امر مسلّم ہے کہ متعلمین اقبال کے لیے ''کلیات اقبال'' میں بڑی دلچسپی کا سامان موجود ہے ، خصوصاً مولانا عمادی کی تقریظ اور جناب عبدالرزاق صاحب کے دیباچے میں -

''کلیات'' کے متعلق جو معلومات حاصل ہو سکیں ، وہ ہدیۂ ناظرین کر دی گئی ہیں - اگر آئندہ کچھ مزید تحریری شواہد دستیاب ہوئے تو منقولہ بالا خیالات و آرا کی مناسب ترمیم و تصریح کر دی جائے گی -

(اپریل ۱۹۶۶ع)

نوادر

رحمان لطیف

اقبال کے دو خطوط[1]

یہ دونوں خطوط مولوی انشاء اللہ خان ایڈیٹر ''اخبار وطن'' لاہور کے نام لکھے گئے تھے اور اسی اخبار کی اشاعت ۶ اکتوبر ۱۹۰۵ء اور ۲۲ دسمبر ۱۹۰۵ء میں بالترتیب شائع بھی ہوئے تھے۔ ان کے مندرجات سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ دونوں خطوط اسی مقصد سے لکھے بھی گئے تھے کہ اخبار میں چھاپے جائیں اور قارئین کے لیے معلومات اور دلچسپی کا باعث بنیں۔ دوسرے خط سے ایک غزل ''مثال پرتو مے طوف جام کرتے ہیں'' کی تاریخ اور شان نزول بھی معلوم ہوتی ہے۔

اس سفر سے متعلقہ ایک اور تحریر بھی اگر ان خطوط کے ساتھ پیش نظر رہے تو بہتر ہے، جو یہاں ''مخزن'' اکتوبر ۱۹۰۵ء سے نقل کی جاتی ہے۔ یہ عبارت علامہ اقبال کے ایک قریبی دوست غلام بھیک نیرنگ کی ہے۔ ملاحظہ ہو:

''۲ ستمبر ۱۹۰۵ء ہمارے خاص احباب کی تاریخ محبت میں ایک قابل یادگار دن ہے۔ صبح کا سہانا سماں ہے، بمبئی میل دہلی کے ریلوے اسٹیشن پر پہنچی ہے۔ خواجہ سید حسن نظامی دہلوی اور منشی نذر محمد بی۔ اے اسسٹنٹ انسپکٹر مدارس حلقہ دہلی اسٹیشن پر استقبال کو آئے ہیں۔ استقبال

۱- سہ ماہی ''صحیفہ'' لاہور، ''ماہ نو'' کراچی اور ''نیا دور'' لکھنؤ وغیرہ کے ذریعے پانچ چھ قسطوں میں اکبر علی خاں، علامہ اقبال سے متعلقہ نوادر پیش کر چکے ہیں۔ یہ نئی قسط اُسی سلسلے کی ایک کڑی سمجھی جانی چاہیے۔ اس میں دو خط ہیں جو علامہ اقبال کے سفر یورپ کی یادگار ہونے کی وجہ سے مزید اہم ہیں۔ یہ خطوط جناب فضل الرحمٰن نعیمی صاحب گوجرانوالہ کا عطیہ ہیں۔ اُن کے اس لطف و کرم کا میں بے حد ممنون ہوں۔

کس کا ہے ؟ جدید شاعری کے روح و رواں اقبال یا اقبال اور اس کے ہمراہیوں کا ۔ وہ کیسے ؟ اقبال بغرضِ تعلیمِ علوم و فنون انگلستان کو روانہ ہوئے ہیں ۔ نیرنگ اور اکرام اپنے پیارے دوست کو رخصت کرنے کے لیے دہلی تک ساتھ گئے ہیں ۔ ریل سے اتر کر اول منشی نذر محمد صاحب کے مکان پر تھوڑی دیر آرام کیا ۔ بعد میں سب دوست مل کر حضرت محبوب الٰہی خواجہ نظام الدین اولیا قدس سرہ العزیز کی درگاہِ آسمان پائیگاہ کی طرف روانہ ہوئے ۔ راستے میں شہنشاہ ہمایوں کے مقبرے کی زیارت اور سیر کی ۔ درگاہ میں پہنچ کر مزار مبارک پر حاضر ہوئے ۔ اول اقبال نے عالم تنہائی میں مزار مبارک کے سرہانے بیٹھ کر ذیل کی نظم پڑھی اور ان کی درخواست پر سب احباب باہر صحن میں ٹھہرے رہے ۔ بعد میں دوستوں کے اصرار پر اقبال نے اس نظم کو درگاہ کے صحن میں بیٹھ کر مزار مبارک کی طرف منہ کر کے دوبارہ ایک نہایت درد انگیز اور دل نشین لہجے میں پڑھا ۔ سب احباب اور دیگر سامعین نہایت متاثر ہوئے اور بے تحاشا زبان سے موقع بموقع کلماتِ تحسین و آفرین و آمین نکلتے تھے ۔ ایک محویت کا عالم تھا کہ جس کی تصویر حاضرین کے تصور ہی کر سکتے ہیں ۔ درگاہ سے واپس ہو کر خواجہ حسن نظامی کے مکان پر قیام کیا اور حضرت محبوب الٰہی کے لنگر کی مہمانی سے بہرہ اندوز ہوئے ۔ ولایت نامی ایک نو عمر قوال خواجہ صاحب کی خدمت میں حاضر تھا ۔ نو تعلیم تھا مگر خوش گلو اور با طبیعت ۔ وہ کچھ گاتا رہا اور وقت نہایت مزے اور کیفیت سے گزرا ۔ اس کے بعد شہر کو واپس ہوئے ۔ واپسی کے وقت خاتم الشعرا مرزا اسد اللہ خان غالب کی تربت پر حاضر ہوئے ۔ عجیب کیفیت تھی ۔ بندہ نیرنگ مرزا صاحب کی تربت کے سرہانے لوحِ تربت پر ہاتھ رکھے ہوئے بیٹھا تھا ۔ میرے دائیں اقبال عالمِ محویت میں بیٹھے تھے اور تربت کے گردا گرد تمام پارٹی حلقہ باندھے ہوئے تھی ۔ دو بجے دن کا وقت اور دن بھی ستمبر کا ، دھوپ تیز اور ہوا میں گھمس ، مگر اسی قبر کی زیارت کا اثر تھا کہ کسی کو گرمی کا خیال تک نہ تھا ۔ قوال زادے کو عجیب وقت کی سوجھی ؛ بولا "حضور ! مرزا غالب کی ایک غزل یاد آئی ، اگر اجازت ہو تو سناؤں ؟"

سرود بستاں یاد دہانیدن ، یہاں عذر کس کو تھا ۔ چنانچہ اُس نے یہ غزل گائی :

دل سے تری نگاہ جگر تک اُتر گئی
دونوں کو اک ادا میں رضامند کرگئی

ذیل کے دو شعروں پر عجیب کیفیت رہی :

اُڑتی پھرے ہے خاک مری کوئے یار میں
بارے اب اے خدا ہوسِ بال و پر گئی
وہ بادۂ شبانہ کی سرمستیاں کہا
اُٹھیے بس اب کہ لذتِ خوابِ سحر گئی

غزل کے ختم ہونے پر جب ایک دو منٹ میں ذرا ہوش بجا ہوئے تو سب چلنے کو اُٹھے ۔ اقبال نے جوشِ محویت میں مرزا صاحب کے مزار کو بوسہ دیا اور سب شہر کو روانہ ہوئے ۔

اچھا پیارے اقبال !

بہ سفر رفتنت مبارک
بسلامت روی و باز آئی

زندہ رہیں گے تو تین سال بعد تیرے کلام کو تیری پیاری زبان سے پھر سنیں گے ۔
ناظرینِ ''مخزن'' کی ضیافتِ طبع کے لیے یہ نظم اس نوٹ کے ساتھ بھیجتا ہوں ۔
نیرنگ''

(۲)

مخدوم و مکرم مولوی صاحب ! السلام علیکم

آپ سے رخصت ہو کر اسلامی شان و شوکت کے اُس قبرستان میں پہنچا جس کو دہلی کہتے ہیں ۔ ریلوے اسٹیشن پر خواجہ سید حسن نظامی اور شیخ نذر محمد صاحب اسسٹنٹ (انسپکٹر) مدارس موجود تھے ۔ تھوڑی دیر کے لیے شیخ صاحب موصوف کے مکان پر قیام کیا ، بعد ازاں حضرت محبوب الٰہی کے مزار پر حاضر ہوا اور تمام دن وہیں بسر کیا ۔

اللہ اللہ ! حضرت محبوب الٰہی کا مزار بھی عجیب جگہ ہے ۔ بس یہ سمجھ لیجیے کہ دہلی کی پرانی سوسائٹی حضرت کے قدموں میں مدفون ہے ۔ خواجہ

حسن نظامی کیسے خوش قسمت ہیں کہ ایسی خاموش اور عبرت انگیز جگہ میں قیام رکھتے ہیں ۔ شام کے قریب ہم اس قبرستان سے رخصت ہونے کو تھے کہ میر نیرنگ نے خواجہ صاحب سے کہا کہ ذرا غالب مرحوم کے مزار کی زیارت بھی ہو جائے کہ شاعروں کا حج یہی ہوتا ہے ۔ خواجہ صاحب موصوف ہم کو قبرستان کے ایک ویران سے گوشے میں لے گئے جہاں وہ گنجِ معانی مدفون ہے جس پر دہلی کی خاک ہمیشہ ناز کرے گی ۔ حسنِ اتفاق سے اُس وقت ہمارے ساتھ ایک نہایت خوش آواز لڑکا ولایت نام تھا ۔ اس ظالم نے مرزا کے مزار کے قریب بیٹھ کر :

دل سے تری نگاہ جگر تک اُتر گئی

کچھ ایسی خوش الحانی سے گائی کہ سب کی طبیعتیں متاثر ہو گئیں ۔ بالخصوص جب اُس نے یہ شعر پڑھا :

وہ بادۂ شبانہ کی سرمستیاں کہاں
اٹھیے بس اب کہ لذت خواب سحر گئی

تو مجھ سے ضبط نہ ہو سکا ۔ آنکھیں پُرنم ہوگئیں اور بے اختیار لوح مزار کو بوسہ دے کر اس حسرت کدہ سے رخصت ہوا ۔ یہ سماں اب تک ذہن میں ہے اور جب کبھی یاد آتا ہے تو دل کو تڑپا جاتا ہے ۔

اگرچہ دہلی کے کھنڈر مسافر کے دامنِ دل کو کھینچتے ہیں مگر میرے پاس اتنا وقت نہیں تھا کہ ہر مقام کی سیر سے عبرت اندوز ہوتا ۔ شہنشاہ ہمایوں کے مقبرے پر فاتحہ پڑھا ۔ داراشکوہ کے مزار کی خاموشی میں دل کے کانوں سے ھوالموجود کی آواز سنی اور دہلی کی عبرت ناک سر زمین سے ایک ایسا اخلاق اثر لے کر رخصت ہوا جو صفحۂ دل سے کبھی نہ مٹے گا ۔

۳ ستمبر کی صبح کو میر نیرنگ اور شیخ محمد اکرام اور باقی دوستوں سے دہلی میں رخصت ہو کر بمبئی کو روانہ ہوا اور ہم کو خدا خدا کر کے اپنے سفر کی پہلی منزل میں پہنچا ۔ ریلوے اسٹیشن پر تمام ہوٹلوں کے ٹکٹ ملتے ہیں مگر میں نے ٹامس کک کی ہدایت سے انگلش ہوٹل میں قیام کیا اور تجربے سے معلوم کیا کہ یہ ہوٹل ہندوستانی طلبا کے لیے جو ولایت جا رہے ہوں نہایت موزوں ہے ۔ ریلوے اسٹیشن یہاں سے قریب ہے ، گھاٹ یہاں سے قریب ہیں ، ٹامس کک کا دفتر یہاں سے قریب ، غرض کہ ہر قسم کا آرام ہے اور سب سے بڑھ کر یہ کہ شہر کے باقی تمام ہوٹلوں

کی نسبت ارزاں ہے ۔ صرف تین روپے یومیہ دو اور ہر قسم کا آرام حاصل کر لو ۔ یہاں کا منتظم ایک پارسی پیر مرد ہے جس کی شکل سے اس قدر تقدس ظاہر ہوتا ہے کہ دیکھنے والے کو ایران کے پرانے خشور (نبی) یاد آ جاتے ہیں ۔ دکانداری نے اُس کو ایسا عجز سکھا دیا ہے کہ ہمارے بعض علما میں باوجود عبادت اور مرشد کامل کی صحبت میں بیٹھنے کے بھی ویسا انکسار پیدا نہیں ہوتا ۔ کارلائل نے کیا خوب کہا ہے کہ :

''محنت ہی بہت بڑی عبادت ہے''

میرے دل پر اس پیر مرد کی صورت کچھ ایسا اثر کرتی تھی کہ بعض اوقات اُسے دیکھ کر میری آنکھیں پُرنم ہو جاتی تھیں ۔ لیکن جب اُس کی وقعت میرے دل میں اندازہ سے زیادہ ہو گئی تو ایک عجیب واقعہ پیش آیا جس کا بیان بعض وجوہ سے ضروری ہے ، میں ایک شام نیچے کی منزل میں کرسی پر بیٹھا تھا کہ پارسی پیر مرد کمرے سے باہر نکلا ۔ اس کی بغل میں شراب کی ایک بوتل تھی ۔ جب اُس نے مجھے بیٹھے ہوئے دیکھا تو اس کو چھپانے کی کوشش کی اور میں نے دور سے تاڑ کر آواز دی کہ سیٹھ صاحب ! ہم سے کیوں چھپاتے ہو ، خوشی سے اس کا شوق کرو ۔ ذرا مسکرایا اور کچھ پیے ہوئے بھی تھا بولا :

سراب شوک پینے سے سبھی گم دور ہو جائے[1]

میں نے سن کر کہا ''واہ رے بڈھے خدا تیری عمر دراز کرے اور تیری پرانی شاخ سے بہت سا میوۂ نو رس پیدا ہو کر ہمیں کھیت باڑی میں بکتا پھرے ۔''

اس ہوٹل میں ایک یونانی بھی آ کر مقیم ہوا جو ٹوٹی پھوٹی سی انگریزی بولتا تھا ۔ میں نے ایک روز اُس سے پوچھا ''تم کہاں سے آئے ہو ؟'' بولا ''چین سے آیا ہوں ۔ اب ٹرانسوال جاؤں گا ۔'' میں نے پوچھا ''چین میں تم کیا کام کرتے تھے ؟'' کہنے لگا ''سوداگری کرتا تھا لیکن چینی لوگ ہماری چیزیں نہیں خریدتے ۔'' میں نے سن کر دل میں کہا ''ہم ہندیوں سے تو یہ افیمی ہی عقلمند نکلے کہ اپنے ملک کی صنعت کا خیال رکھتے ہیں ۔ شاباش افیمیو ، شاباش ! نیند سے بیدار ہو جاؤ ۔ ابھی تم آنکھیں ہی مل رہے ہو کہ اُس سے دیگر قوموں کو اپنی اپنی فکر پڑ گئی ہے ۔ ہاں ہم ہندوستانیوں سے یہ توقع نہ رکھو کہ ایشیا کی تجارتی عظمت کو

۱- پارسی بڈھے نے اس مصرع میں شراب ، شوق اور غم کی مٹی پلید کی ہے ۔

از سرنو قائم کرنے میں تمہاری مدد کر سکیں گے - ہم متفق ہو کر کام کرنا نہیں جانتے - ہمارے ملک میں محبت اور مروت کی بو باقی نہیں رہی - ہم اُس کو پکا مسلمان سمجھتے ہیں جو ہندوؤں کے خون کا پیاسا ہو اور اس کو پکا ہندو خیال کرتے ہیں جو مسلمان کی جان کا دشمن ہو - ہم کتاب کے کیڑے ہیں اور مغربی دماغوں کے خیالات ہماری خوراک ہیں - کاش خلیج بنگالہ کی موجیں ہمیں غرق کر ڈالیں ! مولوی صاحب ! میں بے اختیار ہوں ، لکھنے تھے سفر کے حالات اور بیٹھ گیا ہوں وعظ کرنے - کیا کروں ، اس سوال کے متعلق تاثرات کا ہجوم میرے دل میں اس قدر ہے کہ بسا اوقات مجھے مجنون سا کر دیا اور کر رہا ہے -

ایک شب میں کھانے کے کمرے میں تھا کہ دو جنٹلمین میرے سامنے آ بیٹھے - شکل سے معلوم ہوتا تھا کہ یورپین ہیں - فرانسیسی میں باتیں کرتے تھے - آخر جب کھانا کھا کر اُٹھے تو ایک نے کرسی کے نیچے سے اپنی ترکی ٹوپی نکال کر پہنی جس سے مجھے یہ معلوم ہوا کہ یہ کوئی ترک ہے - میری طبیعت بہت خوش ہوئی اور مجھے یہ فکر پیدا ہوئی کہ کسی طرح ان سے ملاقات ہو - دوسرے روز میں نے خواہ مخواہ باتیں شروع کیں - یورپ کی اکثر زبانیں سوائے انگریزی کے جانتا تھا - میں نے پوچھا ''فارسی جانتے ہو ؟'' بولا ''بہت کم -'' پھر میں نے فارسی میں اُس سے گفتگو شروع کی ، لیکن وہ نہ سمجھتا تھا - آخر بہ مجبوری ٹوٹی پھوٹی عربی میں اُس سے باتیں کیں -

یہ نوجوان ترک ینگ ٹرک پارٹی سے تعلق رکھتا ہے اور سلطان عبدالحمید کا سخت مخالف ہے - باتوں باتوں میں مجھے معلوم ہوا کہ شاعر بھی ہے - میں نے درخواست کی کہ اپنے شعر سناؤ - کہنے لگا ''میں کمال بے (ترکی کا سب سے مشہور زندہ شاعر) کا شاگرد ہوں اور اکثر پولیٹیکل معاملات پر لکھا کرتا ہوں -'' کمال بے کے جو اشعار اُس نے سنائے ، وہ سب کے سب نہایت عمدہ تھے لیکن جو شعر اپنے سنائے ، وہ سب کے سب سلطان کی ہجو میں تھے - اُن میں سے ایک شعر یہاں درج کرتا ہوں :

ظلم و جورن تو سفوجہ بر ملتے محوا یلیور
آدمیت ملک و ملت دشمن عبدالحمید

یعنی کبیر ظلم و جور نے تمام قوم کو مٹا دیا ہے - عبدالحمید آدمیت اور ملک و قوم سب کا دشمن ہے -

اس مضمون پر اُس سے بہت گفتگو ہوئی اور میں نے اسے بتایا کہ ینگ پارٹی کو انگلستان کی تاریخ سے فائدہ اٹھانا چاہیے ، کیونکہ جس طریق سے رعایاے انگلستان نے بتدریج اپنے بادشاہوں سے پولیٹیکل حقوق حاصل کیے ہیں وہ طریق سب سے عمدہ ہے ۔ بڑے بڑے عظیم الشان انقلابوں کا بغیر کشت و خون کے ہو جانا ، یہ کچھ خاکِ انگلستان ہی کا حصہ ہے ۔ ایک روز سر شام میں اور یہ ترک جنٹلمین بمبئی کا اسلامیہ مدرسہ دیکھنے چلے گئے ۔ وہاں اسکول کی گراؤنڈ میں مسلمان طلبا کرکٹ کھیل رہے تھے ۔ ہم نے اُن سے ایک کو بلایا اور اسکول کے متعلق بہت سی باتیں اُس سے دریافت کیں ۔ میں نے اُس طالب علم سے پوچھا کہ انجمن اس اسکول کو کالج کیوں نہیں بنا دیتی ؟ کیا فنڈ نہیں ہے یا اور کوئی وجہ ہے ؟ اس نے جواب دیا کہ فنڈ تو موجود ہے اور اگر ضرورت ہو تو ایک آن میں موجود ہو سکتا ہے کیوں کہ خدا کے فضل سے یہاں بڑے بڑے متمول مسلمان سوداگر موجود ہیں ، مگر مشکل یہ ہے کہ مسلمان طلبا پڑھنے کے لیے نہیں آتے ہیں ۔ اس کے علاوہ اور اچھے اچھے کالج بمبئی میں موجود ہیں ، جیسی تعلیم اُن میں ہوتی ہے ، ویسی سردست ہم یہاں دے بھی نہیں سکتے ۔ یہ جواب سن کر میں بہت خوش ہوا ۔ میرا خیال تھا کہ بمبئی جیسے شہر میں مسلمانوں کا کالج ضرور ہوگا کیونکہ یہاں کے مسلمان تمول میں کسی اور قوم سے پیچھے نہیں ہیں ۔ لیکن یہاں آ کر معلوم ہوا کہ تمول کے ساتھ اُن میں عقل بھی ہے ، ہم پنجابیوں کی طرح احمق نہیں ہیں ۔ ہر چیز کو تجارتی نگاہ سے دیکھتے ہیں اور نفع و نقصان پر ہر پہلو سے غور کر لیتے ہیں ۔

غرض کہ بمبئی (خدا اسے آباد رکھے) عجب شہر ہے ۔ بازار کشادہ ، ہر طرف پختہ سربفلک عمارتیں ہیں کہ دیکھنے والے کی نگاہ ان سے خیرہ ہوتی ہے ۔ بازاروں میں گاڑیوں کی آمد و رفت اس قدر ہے کہ پیدل چلنا محال ہو جاتا ہے ۔ یہاں ہر چیز مل سکتی ہے ۔ یورپ امریکہ کے کارخانوں کی کوئی چیز طلب کرو ، فوراً ملے گی ، ہاں البتہ ایک چیز ایسی ہے جو اس شہر میں نہیں مل سکتی ، یعنی فراغت ۔

یہاں پارسیوں کی آبادی اسّی نوے ہزار کے قریب ہے ، مگر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تمام شہر ہی پارسیوں کا ہے ۔ اس قوم کی صلاحیت نہایت قابل تعریف ہے اور ان کی دولت و عظمت بے اندازہ ۔ مگر اس قوم کے لیے کسی اچھی فیوچر (Future)

کی پیشین گوئی نہیں کر سکتا ۔ یہ لوگ عام طور پر سب کے سب دولت کمانے کی فکر میں ہیں اور کسی چیز پر اقتصادی پہلو کے سوا کسی اور پہلو سے نگاہ ہی نہیں ڈال سکتے ۔ علاوہ اس کے نہ کوئی ان کی زبان ہے ، نہ ان کا لٹریچر ہے اور طرہ یہ کہ فارسی کو نفرت اور حقارت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں ۔ افسوس ! یہ لوگ فارسی لٹریچر سے غافل ہیں ورنہ ان کو معلوم ہوتا کہ ایرانی لٹریچر میں عربیت کو فی‌الحقیقت کوئی دخل نہیں ہے ، بلکہ زردشتی رنگ اس کے رگ و ریشے میں ہے اور اسی پر اس کے حسن کا دار و مدار ہے ۔ میں نے سکول کے پارسی لڑکوں اور لڑکیوں کو بازار میں پھرتے دیکھا ۔ چستی کی مورتیں تھیں ، مگر تعجب ہے کہ ان کی خوبصورت آنکھیں اسّی فی صدی کے حساب سے عینک پوش تھیں ۔ دریافت کرنے پر معلوم ہوا کہ عینک پوشی پارسیوں کا قومی فیشن ہوتا جاتا ہے ۔ معلوم نہیں کہ ان کے قومی ریفارمر اس طرف توجہ کیوں نہیں کرتے ۔ اس شہر کی تعلیمی حالت عام طور پر نہایت عمدہ معلوم ہوتی ہے ۔ ہمارے ہوٹل کا حجام ہندوستان کی تاریخ کے بڑے بڑے واقعات جانتا تھا ، گجراتی کا اخبار ہر روز پڑھتا تھا اور جاپان اور روس کی لڑائی سے پورا باخبر تھا ۔ نوروجی دادا بھائی کا نام بڑی عزت سے لیتا تھا ۔ میں نے اُس سے پوچھا : ''نورو جی انگلستان میں کیا کرتا ہے ؟'' بولا ''حجور ! کالوں کے لیے لڑتا ہے ۔'' ہوٹل کے نیچے مسلمان دکاندار ہیں ۔ میں نے دیکھا ہر روز گجراتی اخبار پڑھتے تھے ۔ میں نے ایک روز اُن سے پوچھا ''تم اُردو پڑھ سکتے ہو ؟'' کہنے لگے ''نہیں ، سمجھ سکتے ہیں ، پڑھنا نہیں جانتے ۔'' میں نے پوچھا کہ جب مولوی تمھارے نکاح پڑھاتا ہے تو کون سی زبان بولتا ہے ؟ مسکرا کر بولا ''اُردو !'' یہاں پر ہر کوئی اردو سمجھ سکتا ہے اور ٹوٹی پھوٹی بول بھی لیتا ہے ۔ ہمارے ہوٹل کا سیٹھ (وہی بوتل والا پیر مرد) کبھی ہندوستان نہیں گیا مگر اُردو خاصی بولتا تھا ۔

میں بمبئی یعنی باب لنڈن کی کیفیت دیکھ کر حیران ہوں ، خدا جانے لنڈن کیا ہوگا جس کا دروازہ ایسا عظیم‌الشان ہے ۔ اچھا دیدہ خواہد شد ۔ ۷ ستمبر کو ۲ بجے ہم وکٹوریہ ڈاک (گھاٹ) پر پہنچے جہاں مختلف کمپنیوں کے جہاز کھڑے ہیں ۔ اللہ اکبر ! یہاں کی دنیا ہی نرالی ہے ۔ کئی طرح کے جہاز اور سینکڑوں کشتیاں ڈاک میں کھڑی ہیں اور مسافر سے کہہ رہی ہیں کہ سمندر کی وسعت سے نہ ڈر ۔ خدا نے چاہا تو ہم تجھے صحیح و سلامت منزلِ مقصود پر پہنچا دیں گے ۔

خیر طبی معائنے کے بعد میں اپنے جہاز پر سوار ہوا ۔ لالہ دھنپت رام وکیل لاہور اور ان کے ایک دوست ڈاکٹر صاحب اس روز حسنِ اتفاق سے بمبئی میں تھے ۔ میں اُن کا نہایت سپاس گذار ہوں کہ یہ دونوں صاحب مجھے رخصت کرنے کے لیے ڈاک پر تشریف لائے ۔ بہت سے اور لوگ بھی جہاز پر سوار ہوئے اور اُن کے دوستوں اور رشتے داروں کا ایک ہجوم ڈاک پر تھا ۔ کوئی تین بجے جہاز نے حرکت کی اور ہم اپنے دوستوں کو سلام کہتے اور رومال ہلاتے ہوئے سمندر پر چلے گئے ، یہاں تک کہ موجیں ادھر اُدھر سے آ آ کر ہمارے جہاز کو چومنے لگیں ۔ فرانسیسی قوم کا مذاق اس جہاز کی عمدگی اور نفاست سے ظاہر ہے ۔ ہر روز صبح کو کئی آدمی جہاز کی صفائی میں مصروف ہوتے ہیں اور ایسی خوبی سے صفائی کرتے ہیں کہ ایک تنکا تک جہاز پر نہیں رہنے دیتے ۔ ملازموں میں مصر کے چند حبشی بھی ہیں جو مسلمان ہیں اور عربی بولتے ہیں ۔ جہاز کے فرانسیسی افسر نہایت خوش خلق ہیں اور اُن کے تکلفات کو دیکھ کر لکھنؤ یاد آ جاتا ہے ۔ ایک روز ایک افسر تختۂ جہاز پر کھڑا تھا کہ ایک حسین عورت کا اُدھر سے گزر ہوا ۔ اتفاق سے یا غالباً ارادتاً یہ عورت اُس افسر کے شانے پر ہاتھ رکھتی ہوئی گزری ۔ ہمارے نوجوان افسر نے اس توجہ کے جواب میں ایک ایسی ادا سے جنبش کی کہ ہمارے ملک کے حسین بھی اس کی نقل نہیں اُتار سکتے ۔

کھانے کا انتظام بھی نہایت قابلِ تعریف ہے ۔ میز بھی فرانسیسی تکلف کی گواہی دے رہا ہے ۔ مگر اس جہاز پر ہم ہندوستانیوں کے لیے ایک بڑی دقت ہے اور وہ یہ کہ جہاز کے تقریباً سب مسافر فرانسیسی بولتے ہیں ، انگریزی کوئی نہیں بولتا ۔ جہاز کے تمام ملازم فرانسیسی بولتے ہیں اور بعض اوقات اُن کو اپنا مطلب سمجھانے میں بڑی دقت ہوتی ہے ۔ اگرچہ فرانسیسی جہازوں میں ہر طرح کی آسائش ہے ، تاہم میری رائے یہی ہے کہ ہم لوگوں کو انگریزی کمپنیوں کے جہازوں میں سفر کرنا چاہیے ۔ ان کے مسافر سب کے سب انگریزی دان ہوتے ہیں اور علاوہ اس کے مسافروں کی کثرت کی وجہ سے جہاز پر بڑی رونق ہوتی ہے ۔ ہمارے اس جہاز میں ساٹھ سے زیادہ مسافر نہیں ہیں ۔

ہم لوگ رات کو اپنے اپنے کمروں میں سوتے ہیں اور صبح سے شام تک تختۂ جہاز پر کرسیاں بچھا کر بیٹھے رہتے ہیں ۔ کوئی پڑھتا ہے ، کوئی باتیں کرتا ہے ، کوئی پھرتا ہے ۔ کیبن میں جہاز کی جنبش کی وجہ سے طبیعت بہت گھبراتی ہے

مگر تختۂ جہاز پر بہت آرام رہتا ہے۔ میرے تمام ساتھی دوسرے ہی روز مرض بحری میں مبتلا ہو گئے مگر الحمدللہ کہ میں محفوظ رہا۔ مجھ سے اکثروں نے دریافت کیا کہ کیا تم نے پہلے بھی بحری سفر کیا ہے؟ جب میں نے جواب دیا کہ نہیں تو وہ حیران ہوئے اور کہا کہ تم بڑے مضبوط آدمی ہو۔ بمبئی سے ذرا آگے نکل کر سمندر کی حالت کسی قدر متلاطم تھی۔ خواجہ خضر صاحب کچھ خفا سے معلوم ہوتے تھے۔ اتنی اونچی اونچی موجیں آتی تھیں کہ خدا کی پناہ! دیکھ کر دہشت آتی تھی۔ ایک شب ہم کھانا کھا کر تختۂ جہاز پر آ بیٹھے۔ کچھ عرصے کے بعد سمندر کی سرد ہوا نے ہم سب کو سلا دیا، مگر دفعتاً ایک خوفناک موج نے اُچھل کر ہم پر حملہ کیا اور تمام مسافروں کے کپڑے بھیگ گئے۔ عورتیں، بچے اور مرد نیچے بھاگ کر اپنے اپنے کمروں میں جا سوئے اور ہم تھوڑی دیر کے لیے جہاز کے ملازموں اور افسروں کے تمسخر کا باعث بنے رہے۔ رستے میں ایک آدھ بارش بھی ہوئی جس سے سمندر کا تلاطم نسبتاً بڑھ گیا اور طبیعت اس نظارے کی یکسانیت سے اُکتانے لگی۔ سمندر کا پانی بالکل سیاہ معلوم ہوتا ہے اور موجیں جو زور سے اُٹھتی ہیں، اُن کو سفید جھاگ چاندی کی ایک کلغی سی پہنا دیتی ہے اور دور دور تک ایسا معلوم ہوتا ہے گویا کسی نے سطح سمندر پر روئی کے گالے بکھیر ڈالے ہیں۔ یہ نظارہ نہایت دلفریب ہے، اگر اس میں موجوں کی دہشت ناک کشا کش کی آمیزش نہ ہو۔ ان کی قوت سے جہاز ایک معمولی کشتی کی طرح جنبش کرتا ہے۔ آسمان اوپر تلے ہوتا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ مگر چونکہ آنکھیں اس نظارے سے کسی قدر مانوس ہو گئی ہیں اور نیز جہاز والوں کے چہروں کا اطمینان یہ ظاہر کرتا ہے کہ یہ ایک معمولی بات ہے، اس واسطے ہم کو بھی خوف کا احساس نہیں ہوتا۔ یورپین لڑکے لڑکیاں تختۂ جہاز پر دوڑتے پھرتے ہیں اور محسوس بھی نہیں کرتے کہ جہاز میں ہیں۔

ہمارا ہم سفر ایک پادری ہے جو جنوبی ہندوستان سے آیا ہے اور اب اٹلی کو جا رہا ہے۔ گذشتہ رات مجھ سے کسی نے کہا کہ یہ فرانسیسی پادری بہت سی زبانیں جانتا ہے اور روسی زبان خوب بولتا ہے۔ میں اُس کے پاس جا کھڑا ہوا اور اِدھر اُدھر کی باتوں کے بعد پوچھا کہ کونٹ ٹالسٹائی کی نسبت تمھارا کیا خیال ہے؟ اُس نے میرے سوال پر نہایت حیرانی ظاہر کی اور پوچھا کہ کونٹ ٹالسٹائی کون ہے؟ مجھے یہ دیکھ کر نہایت تعجب ہوا کہ یہ شخص روسی زبان جانتا ہے اور کونٹ

کے مشہور نام سے واقف نہیں ہے ! میں یہ لکھنا بھول گیا کہ جہاز پر دیاسلائی استعمال کرنے کی اجازت نہیں ہے ۔ تختہ' جہاز کی ایک طرف ایک کمرے کی دیوار پر پیتل کی ایک انگیٹھی سی لگا رکھی ہے جس میں چند لکڑیاں آگ لگا کر رکھ دیتے ہیں ۔ جن لوگوں کو سگریٹ یا سگار رووی کرنا ہو اس انگیٹھی سے ایک لکڑی اٹھا لیں ۔

جہاز کے سفر میں دل پر سب سے زیادہ اثر ڈالنے والی چیز سمندر کا نظارہ ہے ۔ باری تعالیٰ کی قوت نامتناہی کا جو اثر سمندر دیکھ کر ہوتا ہے ، شاید ہی کسی اور چیز سے ہوتا ہو ۔ حج بیت اللہ میں جو تمدنی اور روحانی فوائد ہیں اُن سے قطع نظر کر کے ایک بڑا اخلاقی فائدہ سمندر کی ہیبت ناک موجوں اور اس کی خوفناک وسعت کا دیکھنا ہے جس سے مغرور انسان کو اپنے ہیچ محض ہونے کا پورا پورا یقین ہو جاتا ہے ۔ شارع اسلام کی ہر بات قربان ہو جانے کے قابل ہے ۔ بابی انت و امی یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۔

آج ۱۲ ستمبر کی صبح ہے ۔ میں بہت سویرے اٹھا ہوں ۔ جہاز کے جاروب کش ابھی تختے صاف کر رہے ہیں ۔ چراغوں کی روشنی دھیمی پڑ گئی ہے ۔ آفتاب چشمہ' آب میں سے اُٹھتا ہوا معلوم ہوتا ہے اور سمندر اس وقت ایسا ہی ہے جیسے ہمارا دریائے راوی ۔ شاید صبح کے پُرتاثیر نظارے نے اس کو سمجھا دیا ہے کہ سکون قلب بھی ایک نایاب شے ہے ۔ ہر وقت کی اُلجھن اور بے تابی اچھی نہیں ۔ طلوع آفتاب کا نظارہ ایک درد مند دل کے لیے تلاوت کا حکم رکھتا ہے ۔ یہی آفتاب ہے جس کے طلوع و غروب کو میدان میں ہم نے کئی دفعہ دیکھا ہے مگر یہاں سمندر میں اس کی کیفیت ایسی ہے کہ :

نظارہ ز جنبیدن مژگاں گلہ دارد

حقیقت میں جن لوگوں نے آفتاب پرستی کو اپنا مذہب قرار دے رکھا ہے ، میں اُن کو قابلِ معذوری سمجھتا ہوں ۔ ناسخ مرحوم کیا خوب فرما گئے ہیں :

ہے جی میں آفتاب پرستوں سے پوچھیے
تصویر کس کی ہے ورقِ آفتاب میں

کوئٹے کے ڈپٹی کمشنر صاحب ، جو اٹھارہ ماہ کی رخصت لے کر ولایت جا رہے ہیں اور وہ پادری صاحب جو ٹالسٹائی کے نام سے ناواقف معلوم ہوتے تھے ،

اس وقت جہاز کی اوپر کی چھت پر کھڑے اس نظارے کا لطف اٹھا رہے ہیں ۔ یہ پادری صاحب بڑے مزے کے آدمی ہیں ۔ ان میں ایک خاص ہنر ہے اور وہ یہ کہ ہر کسی کو باتوں میں لگا لیتے ہیں ۔ انگریزی بولتے ہیں مگر بہت شکستہ اور مجھ کو جب بلاتے ہیں تو ٹالسٹائی کے نام سے ۔ کل مجھ سے پوچھتے تھے تم ہندوستان کا ٹالسٹائی بننا چاہتے ہو ؟ میں نے جواب دیا "ٹالسٹائی بن جانا آسان نہیں ہے ۔ زمین سورج کے گرد لاکھوں چکر لگاتی ہے ، تب جا کے کہیں ایک ٹالسٹائی پیدا ہوتا ہے ۔" کوئٹہ کے ڈپٹی کمشنر صاحب بڑے باخبر آدمی معلوم ہوتے ہیں ۔ کل رات اُن سے ہندوستان کے پولیٹیکل معاملات پر بہت دیر تک گفتگو ہوتی رہی ۔ عربی اور فارسی جانتے ہیں ۔ سر ولیم میور کی تصانیف کے متعلق گفتگو ہوئی تو کہنے لگے "کاش یہ شخص ذرا کم متعصب ہوتا ۔" عمر خیام کے بڑے مداح ہیں مگر میں نے اُن سے کہا کہ اہل یورپ نے ابھی سحابی نجفی کی رباعیات کا مطالعہ نہیں کیا ورنہ عمر خیام کو کبھی کے فراموش کر گئے ہوتے ۔

اب ساحل قریب آتا جاتا ہے اور چند گھنٹوں میں ہمارا جہاز عدن جا پہنچے گا ۔ ساحلِ عرب کے تصور نے جو ذوق و شوق اس وقت دل میں پیدا کر دیا ہے ، اُس کی داستان کیا عرض کروں ۔ بس دل یہی چاہتا ہے کہ زیارت سے اپنی آنکھوں کو منور کروں :

اللہ رے خاک پاک مدینہ کی آبرو
خورشید بھی گیا تو ادھر سر کے بل گیا

اے عرب کی مقدس سر زمین ! تجھ کو مبارک ہو ! تو ایک پتھر تھی جس کو دنیا کے معماروں نے رد کر دیا تھا مگر ایک یتیم بچے نے خدا جانے تجھ پر کیا افسوں پڑھ دیا کہ موجودہ دنیا کی تہذیب و تمدن کی بنیاد تجھ پر رکھی گئی ۔ باغ کے مالک نے اپنے ملازموں کو مالیوں کے پاس پھل کا حصہ لینے کو بھیجا لیکن مالیوں نے ہمیشہ ملازموں کو مار پیٹ کے باغ سے باہر نکال دیا اور مالک کے حقوق کی کچھ پروا نہ کی ۔ ہہ آہ ! اے پاک سر زمین ! تو وہ جگہ ہے جہاں سے باغ کے مالک نے خود ظہور کیا تا کہ گستاخ مالیوں کو باغ سے نکال کر پھولوں کو اُن کے ناسعود پنجوں سے آزاد کرے ۔ تیرے ریگستانوں نے ہزاروں مقدس نقش قدم دیکھے ہیں اور تیری کھجوروں کے سائے نے ہزاروں ولیوں اور سلیمانوں کو تمازتِ آفتاب سے محفوظ رکھا ہے ۔ کاش میرے بد کردار جسم کی خاک تیرے

ریت کے ذروں میں مل کر تیرے بیابانوں میں اڑتی پھرے اور یہی آوارگی میری زندگی کے تاریک دنوں کا کفارہ ہو! کاش میں تیرے صحراؤں میں لٹ جاؤں اور دنیا کے تمام سامانوں سے آزاد ہو کر تیری تیز دھوپ میں جلتا ہوا اور پاؤں کے آبلوں کی پروا نہ کرتا ہوا اس پاک سر زمین میں جا پہنچوں جہاں کی گلیوں میں آذان بلال کی عاشقانہ آواز گونجتی تھی۔

از عدن مورخہ ۱۲ ستمبر

راقم محمد اقبال

(اخبار ''وطن'' لاہور۔ نمبر ۳۹ ، جلد ۵ ، مورخہ ۶ اکتوبر ۱۹۰۵ء)

۲

مولوی صاحب ، مخدوم و مکرم! السلام علیکم

میں نے آپ سے وعدہ کیا تھا کہ سویز پہونچ کر دوسرا خط لکھوں گا مگر چونکہ عدن سے سویز تک کے حالات بہت مختصر تھے ، اس واسطے میں نے یہی مناسب سمجھا کہ لندن پہونچ کر مفصل واقعات عرض کروں گا۔ میرے پاس ایک کاغذ تھا جس پر میں نوٹ لیتا جاتا تھا ، مگر افسوس ہے کہ منزل مقصود پر پہونچ کر وہ کاغذ کہیں کھویا گیا۔ یہی وجہ میرے اب تک خاموش رہنے کی تھی۔ شیخ عبدالقادر صاحب کی معرفت آپ کی شکایت پہونچی۔ کل ایک پرائیوٹ خط میں نے آپ کو لکھا تھا۔ دونوں خط آپ کو ایک ہی وقت ملیں گے۔

عدن میں قدیم ایرانی بادشاہوں کے بنائے ہوئے تالاب ہیں اور یہ اس طرح بنائے گئے ہیں کہ ایک دفعہ بارش کا تمام پانی ہر جگہ سے ڈھل کر اُن میں جا گرتا ہے۔ چونکہ ملک خشک ہے ، اس واسطے ایسی تعمیر کی سخت ضرورت تھی۔ میں بوجہ گرمی کے اور نیز قرنطینہ کے عدن کی سیر نہ کر سکا۔ انجنیری کے اس حیرت ناک کرشمے کی نگاری سے محروم رہا۔ جب ہم سویز پہونچے تو مسلمان دکانداروں کی ایک کثیر تعداد ہمارے جہاز پر آ موجود ہوئی اور ایک قسم کا بازار تختہ' جہاز پر لگ گیا۔ ان لوگوں کی فطرت میں میلانِ تجارت مرکوز ہے اور کیوں نہ ہو ، ان ہی کے آبا و اجداد تھے جن کے ہاتھوں میں کبھی یورپ اور ایشیا کی تجارت تھی۔ سلیمان اعظم انھی میں کا ایک شہنشاہ تھا جس کی وسعتِ تجارت نے اقوامِ یورپ کو ڈرا کر ان کو ہندوستان کی ایک نئی راہ دریافت کرنے

کی تحریک کی تھی۔

کوئی پھل بیچتا ہے، کوئی پوسٹ کارڈ دکھاتا ہے، کوئی مصر کے پرانے بت بیچتا ہے اور ساتھ ہی یہ بھی کہتا ہے کہ یہ ذرا سا بت اٹھارہ ہزار برس کا ہے جو ابھی کھنڈر کھودنے پر ملا ہے۔ غرض کہ یہ لوگ گاہکوں کو قید کر لیتے ہیں، کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کرتے۔ انھی لوگوں میں ایک شعبدہ باز بھی ہے کہ ایک مرغی کا بچہ ہاتھ میں لیے ہے اور کسی نامعلوم ترکیب سے ایک کے دو بنا کر دکھاتا ہے۔ ایک نوجوان مصری دوکاندار سے میں نے سگریٹ خریدنے چاہے اور باتوں باتوں میں میں نے اُس سے کہا کہ میں مسلمان ہوں، مگر چونکہ میرے سر پر انگریزی ٹوپی تھی، اُس نے ماننے میں تامل کیا اور مجھ سے کہا کہ تم ہیٹ کیوں پہنتے ہو؟ تعجب ہے کہ یہ شخص ٹوٹی پھوٹی اردو بولتا تھا۔ جب وہ میرے اسلام کا قائل ہو کر یہ جملہ بولا: ”تم بھی مسلم ہم بھی مسلم“ تو مجھے بڑی مسرت ہوئی۔ میں نے اُسے جواب دیا کہ ہیٹ پہننے سے کیا اسلام تشریف لے جاتا ہے؟ کہنے لگا کہ اگر مسلمان کی داڑھی منڈی ہو تو اس کو ترکی ٹوپی یعنی طربوش ضرور پہننا چاہیے، ورنہ پھر اسلام کی علامت کیا ہو گی۔ میں نے دل میں کہا کہ کاش ہمارے ہندوستان میں بھی یہ مسئلہ مروج ہو جاتا تاکہ ہمارے دوست موسمی علما کے حملوں سے مامون و مصئون ہو جاتے۔ خیر آخر یہ شخص میرے اسلام کا قائل ہوا اور چونکہ حافظ قرآن تھا، اس واسطے میں نے چند آیات قرآن شریف کی پڑھیں تو نہایت خوش ہوا اور میرے ہاتھ چومنے لگا۔ باقی تمام دوکان داروں کو مجھ سے ملایا اور وہ لوگ میرے گرد حلقہ باندھ کر ماشاءاللہ، ماشاءاللہ کہنے لگے اور میری غرض سفر معلوم کر کے دعائیں دینے لگے یا یوں کہیے کہ دو چار منٹ کے لیے وہ تجارت کی پستی سے اُبھر کر اسلامی اخوت کی بلندی پر جا پہونچے۔

تھوڑی دیر کے بعد مصری نوجوانوں کا ایک نہایت خوبصورت گروہ جہاز کی سیر کے لیے آیا۔ میں نے نظر اُٹھا کر دیکھا تو اُن کے چہرے اس قدر مانوس معلوم ہوتے تھے کہ مجھے ایک سیکنڈ کے لیے علی گڑھ کالج کے ایک ڈیپوٹیشن کا شبہ ہوا۔ یہ لوگ جہاز کے ایک کنارے پر کھڑے ہو کر باتیں کرنے لگے اور میں بھی دخل در معقولات اُن میں جا گھسا۔ دیر تک باتیں ہوتیں رہیں۔ اُن میں سے ایک نوجوان ایسی خوبصورت عربی بولتا تھا کہ جیسے حریری کا کوئی مقامہ پڑھ رہا ہو۔

آخر مسلمانوں کے اس گروہ کو چھوڑ کر ہمارا جہاز رخصت ہوا اور آہستہ آہستہ سویز کنال میں جا داخل ہوا۔ یہ کنال جسے ایک فرانسیسی انجنیر نے تعمیر کیا تھا، دنیا کے عجائبات میں سے ایک ہے۔ عرب اور افریقہ کی جدائی ہے اور مشرق و مغرب کا اتحاد ہے۔ دنیا کی روحانی زندگی پر مہاتما بدھ نے بھی اس قدر اثر نہیں کیا جس قدر اس مغربی دماغ نے زمانۂ حال کی تجارت پر اثر کیا ہے کسی شاعر کا قلم اور کسی سنگ تراش کا ہنر اس شخص کے تخیل کی داد نہیں دے سکتا جس نے اقوام عالم میں اس تجارتی تغیر کی بنیاد رکھی، جس نے حال کی دنیا کی تہذیب و تمدن کو اور سے کچھ اور کر دیا۔ بعض بعض جگہ تو یہ کنال ایسی تنگ ہے کہ دو جہاز مشکل سے اس میں گذر سکتے ہیں اور کسی کسی جگہ ایسی بھی ہے کہ اگر کوئی غنیم چاہے کہ رات بھر میں اسے مٹی سے پُر کر دے تو آسانی سے کر سکتا ہے۔ سینکڑوں آدمی ہر وقت کام کرتے رہتے ہیں جب ٹھیک رہتی ہے اور اس کا ہمیشہ خیال رکھنا پڑتا ہے کہ دونوں جانب سے جو ریگ ہوا سے اڑ کر اس میں گرتی رہتی ہے، اس کا انتظام ہوتا رہے۔ کنارے پر جو مزدور کام کرتے ہیں، بعض نہایت شریر ہوتے ہیں؛ جب ہمارا جہاز آہستہ آہستہ جا رہا تھا اور جہاز کی چند انگریز بی بیاں کھڑی ساحل کی سیر کر رہی تھیں تو اُن میں سے ایک مزدور از سرتاپا برہنہ ہوکر ناچنے لگا۔ یہ بے چاری دوڑ کر اپنے اپنے کمروں میں چلی گئیں۔

جہاز سے گذرتے ہوئے ایک اور دلچسپ نظارہ بھی دیکھنے میں آیا اور وہ یہ کہ ہم نے ایک مصری جہاز گذرتے ہوئے دیکھا جو بالکل ہمارے ہی پاس سے ہو گذرا۔ اس پر تمام سپاہی ترکی ٹوپیاں پہنے ہوئے تھے اور نہایت خوش الحانی سے عربی غزل گاتے جاتے تھے۔ یہ نظارہ ایسا پُر اثر تھا کہ اس کی کیفیت اب تک دل پر باقی ہے۔

ابھی ہم پورٹ سعید نہ پہنچے تھے کہ ایک بارود سے بھرے ہوئے جہاز کے پھٹ جانے اور ٹکڑے ٹکڑے ہو کر غرق ہو جانے کی خبر آئی۔ تھوڑی دیر میں اس کے ٹکڑے کنال سے گذرتے ہوئے دکھائی دیے۔ جان و مال کا بے اندازہ نقصان ہوا اور تھوڑی دیر کے لیے ہماری طبیعت اس مصیبت پر بہت متاثر رہی۔ پورٹ سعید پہونچ کر پھر مسلمان تاجروں کی دکانیں تختۂ جہاز پر لگ گئیں۔ میں ایک کشتی پر بیٹھ کر مع پارسی ہم سفر کے بندرگاہ کی سیر کو چلا گیا۔ پورٹ سعید جہازوں کو کوئلہ مہیا کرنے والے بندرگاہوں میں سب سے بڑا ہے اور سعید پاشا

کے نام سے مشہور ہے جس نے سویز کنال بنانے کی اجازت دی تھی۔ عمارات کا نظارہ نہایت ہی خوبصورت ہے اور شہر چھوٹی سی بمبئی ہے جس کی نسبت خیال ہے کہ یہ کبھی دنیا کے تجارتی مرکزوں میں سے ایک ہوگا۔ مدرسہ دیکھا، مسجدوں کی سیر کی۔ اسلامی گورنر کا مکان دیکھا۔ موجد سویز کنال کا مجسمہ دیکھا۔ غرض کہ خوب سیر کی۔ یہاں کے مدرسے میں عربی اور فرانسیسی پڑھاتے ہیں۔ جس حصے میں انگریز آباد ہیں وہ حصہ خصوصیت سے خوبصورت اور پاکیزہ ہے۔ لیکن افسوس ہے کہ جہاں مسلمان آباد ہیں وہ جگہ بہت میلی ہے۔ یہودی، فرانسیسی، انگریز، یونانی، مسلمان غرض کہ دنیا کی تمام اقوام یہاں آباد ہیں۔ سب کے محلے جدا جدا ہیں، ہوٹل بھی جدا جدا ہیں اور چرچ بھی۔ شہر کی سیر کر کے پورٹ آفس میں آیا۔ ملازم قریباً سب مسلمان ہیں اور خوب انگریزی اور عربی بولتے ہیں۔ اس عمارت میں داخل ہو کر میں نے ''نوٹس بورڈ'' سے کئی نئے عربی الفاظ سیکھے جن کو ایک کاغذ پر میں نے نوٹ کر لیا، لیکن افسوس ہے کہ بعد میں وہ کاغذ بھی کھو گیا۔ کچھ ٹکٹ پوسٹ آفس سے خرید کیے اور خطوں پر لگا کر ڈاک میں ڈالے۔ تعجب ہے کہ اُن میں سے کسی خط کی رسید نہیں آئی۔ آخر اپنے مسلمان راہ نما کو، جو اکثر زبانیں جانتا تھا، کچھ انعام دے کر جہاز کو لوٹا۔ یہاں جو پہونچا تو ایک اور نظارہ دیکھنے میں آیا؛ تختۂ جہاز پر تین اطالین عورتیں اور دو مرد وائلن بجا رہے تھے اور خوب رقص و سرود ہو رہا تھا۔ ان عورتوں میں ایک لڑکی جس کی عمر تیرہ چودہ سال کی ہوگی، نہایت حسین تھی۔ مجھے دیانت داری کے ساتھ اس بات کا اعتراف کرنا چاہیے کہ اس کے حسن نے تھوڑی دیر کے لیے مجھ پر سخت اثر کیا، لیکن جب اُس نے ایک چھوٹی سی تھالی میں مسافروں سے انعام مانگنا شروع کیا تو وہ تمام اثر زائل ہو گیا، کیونکہ میری نگاہ میں وہ حسن جس پر استغنا کا غازہ نہ ہو، بد صورتی سے بھی بدتر ہو جاتا ہے۔

القصہ فردوس گوش اور کسی قدر جنت نگاہ کے حظوظ اٹھا کر ہم روانہ ہوئے اور ہمارا جہاز بحر روم میں داخل ہوگیا۔ یہاں سے بہت سے جزیرے رستے میں ملتے ہیں جن میں سے بعض کسی نہ کسی بات کے لیے مشہور ہیں۔ لیکن ان کے نظارے کی کیفیت ذہن سے اتر گئی۔ یہ جتنے سطور لکھے ہیں، حافظے سے لکھے ہیں۔ اگر میرے نوٹ ضائع نہ ہو جاتے تو امید ہے کہ میں آپ کے ناظرین کو زیادہ کامیابی کے ساتھ خوش کرسکتا۔

بحر روم کے ابتدائی حصے میں سمندر کا نظارہ بہت دلچسپ تھا اور ہوا میں ایسا اثر تھا کہ غیر موزوں طبع آدمی بھی موزوں ہو جائے ۔ میری طبیعت قدرتاً شعر کی طرف مائل ہوگئی اور میں نے چند اشعار کی غزل لکھی جو حاضر ہے :

مثالِ پرتوِ مے طوفِ جام کرتے ہیں
یہی نماز ادا صبح و شام کرتے ہیں

خصوصیت نہیں کچھ اس میں اے کلیم تری
شجر حجر بھی خدا سے کلام کرتے ہیں

نیا جہاں کوئی اے شمع ڈھونڈیے کہ یہاں
ستم کش تپش ناتمام کرتے ہیں

عجب تماشا ہے مجھ کافر محبت کا
صنم بھی من کے جسیے رام رام کرتے ہیں

ہوا جہاں کی ہے پیکار آفریں کیسی
کہاں عدم کے مسافر قیام کرتے ہیں

نظارہ لالے کا تڑپا گیا مرے جی کو
بہار میں اسے آتش بجام کرتے ہیں

رہینِ لذتِ ہستی نہ ہو کہ مثلِ شرار
یہ راہ ایک نفس میں تمام کرتے ہیں

بھلی ہے ہم نفسو اس چمن میں خاموشی
کہ خوش نواؤں کو پابندِ دام کرتے ہیں

غرض نشاط ہے شغلِ شراب سے جن کی
حلال چیز کو گویا حرام کرتے ہیں

الٰہی سحر ہے پیران خرقہ پوش میں کیا
کہ اک نظر سے جوانوں کو رام کرتے ہیں

میں اُن کی محفل عشرت سے کانپ جاتا ہوں
جو گھر کو پھونک کے دنیا میں نام کرتے ہیں

جہاں کو ہوتی ہے عبرت ہماری ہستی سے
نظام دہر میں ہم کچھ تو کام کرتے ہیں

بھلا نبھے گی تری ہم سے کیونکر اے واعظ
کہ ہم تو رسم محبت کو عام کرتے ہیں

ہرے رہو وطن مازنی کے میدانو!
جہاز پر سے تمھیں ہم سلام کرتے ہیں

جو بے نماز کبھی پڑھتے ہیں نماز اقبال
بلا کے دیر سے مجھ کو امام کرتے ہیں

(مازنی اٹلی کے محسنین کا سرگروہ تھا۔ یہ شعر اُس وقت لکھا گیا جب کہ اُس ملک کا ساحل نظر کے سامنے تھا)

مارسیلز تک پہنچنے میں چھ روز صرف ہوئے۔ کچھ تو اس وجہ سے کہ سمندر کا آخری حصہ بہت متلاطم تھا اور کچھ اس خیال سے کہ اصلی راستے میں طوفان کا اندیشہ ہوگا، ہمارا کپتان جہاز کو ایک اور راستے سے لے گیا جو معمولی رستے سے کسی قدر لمبا تھا۔ ۲۳ کی صبح کو مارسیلز یعنی فرانس کی ایک مشہور تاریخی بندرگاہ پر پہنچے اور چونکہ ہمیں آٹھ دس گھنٹے کا وقفہ مل گیا تھا اس واسطے بندرگاہ کی خوب سیر کی۔ مارسیلز کا نوٹر ڈام گرجا نہایت اونچی جگہ پر تعمیر ہوا ہے اور اس کی عمارت کو دیکھ کر دل پر یہ بات منقوش ہو جاتی ہے کہ دنیا میں مذہبی تاثیر ہی حقیقت میں تمام علوم و فنون کی محرّک ہوئی ہے۔ مارسیلز سے گاڑی پر سوار ہوئے اور فرانس کی سیر بھی ''حسن رہگذرے'' کے طریق پر ہو گئی۔ کھیتیاں جو گاڑی کے ادھر اُدھر آتی ہیں، ان سے فرانسیسی لوگوں کا نفیس مذاق مترشح ہوتا ہے۔ ایک رات گاڑی میں کٹی اور دوسری شام ہم لوگ برٹش چینال کو کراس کر کے ڈوور اور ڈوور سے لندن پہنچے۔ شیخ عبدالقادر کی باریک نگہ نے باوجود میرے انگریزی لباس کے مجھے دور سے پہچان لیا اور دوڑ کر بغل گیر ہو گئے۔

مکان پر پہنچ کر رات بھر آرام کیا۔ دوسری صبح سے ''کام'' شروع ہوا یعنی اُن تمام فرائض کا مجموعہ جن کی انجام دہی نے مجھے وطن سے جدا کیا تھا اور میری نگاہ میں ایسا ہی مقدس ہے جیسے عبادت۔ والسلام

از کیمبرج ۲۵ نومبر ۱۹۰۵ء

آپ کا
اقبال

(''اخبار وطن'' لاہور، نمبر ۴۹، جلد ۵، مورخہ ۲۲ دسمبر ۱۹۰۵ء)

(اپریل ۱۹۶۲ء)

بزمِ اقبال کی مطبوعات

اردو

۱- اقبال اور مُلّا : از خلیفہ عبدالحکیم — 0.75
۲- مکاتیبِ اقبال : بنام خان نیاز الدین خان مرحوم — 1.25
۳- تقاریرِ یومِ اقبال : (۱۹۵۴ء) مرتبّہ بزمِ اقبال — 1.25
۴- علامہ اقبال : آقائے مجتبیٰ کی کتاب 'اقبال لاہوری' کا اردو ترجمہ ، از صوفی غلام مصطفیٰ تبسم — 1.50
۵- ذکرِ اقبال : (طبع دوم) از عبدالمجید سالک — 30.00
۶- منشوراتِ اقبال : (علامہ اقبال پر چند نشری تقاریر کا مجموعہ) 2.00
۷- فکرِ اقبال : (طبع دوم) از ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم — 50.00
۸- تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ : (طبع دوم) مترجمہ سید نذیر نیازی 35.00
۹- حیاتِ اقبال کی گم شدہ کڑیاں : از مولانا محمد عبداللہ قریشی 40.00
۱۰- قرونِ وسطیٰ کے مسلمانوں کے سیاسی نظریے : مرتبّہ بزمِ اقبال 4.00
۱۱- شعرِ اقبال : (طبع دوم) از سید عابد علی عابد — 35.00
۱۲- مطالعۂ اقبال : (طبع دوم) مرتبّہ گوہر نوشاہی — 45.00
۱۳- اقبال درونِ خانہ : (طبع دوم) مؤلفہ خالد نذیر صوفی — 3.00
۱۴- ایران نامہ : مرتبہ گوہر نوشاہی — 12.00
۱۵- نذرِ اقبال : مرتبّہ محمد حنیف شاہد — 7.00
۱۶- اقبال ممدوحِ عالم : از پروفیسر سلیم اختر — 40.00
۱۷- اقبال کا فنی ارتقا : از پروفیسر جابر علی سید — 13.00
۱۸- اقبال اور سید سلیمان ندوی : از پروفیسر اختر راہی — 20.00

ENGLISH BOOK

1. **The Development of Metaphysics in Persia**
by Dr. Sir Mohammad Iqbal (Reprint) 5.00
2. **Bibliography of Iqbal**
by Abdul Ghani and Khawaja Nur Ilahi 1.00
3. **Al-Mawardi's Theory of State**
by Qamar-ud-Din 0.75
4. **Image of the West in Iqbal**
by M. Mazhar-ud-Din Siddiqi 2.00
5. **Iqbal and Post-Kantian Voluntraism**
by B.A. Dar 10.00
6. **Iqbal's Philosophy and Education**
by Mian Mohammad Tufail 5.00

بزمِ اقبال

کلب روڈ ، لاہور