اقبال اور معاصر ادبی تحریکیں

خالد اقبال یاسر

اقبال اور معاصر ادبی تحریکیں

خالد اقبال یاسر

اقبال اکادمی پاکستان

جملہ حقوق محفوظ

ناشر: ڈاکٹر وحید قریشی
ڈائریکٹر
اقبال اکادمی پاکستان، لاہور

مطبع: سعادت آرٹ پریس ۱۹ ۔اے ایبٹ روڈ لاہور

اشاعت اول: جولائی ۱۹۹۴ء

تعداد اشاعت: ۵۰۰

صفحات: ۲۴۸

قیمت: ۱۰۰ روپے

مندرجات

تعارف ۔ صفحہ ۵

باب اول:

ادبی تحریک سے کیا مراد ہے؟ صفحہ ۹

ادبی تحریک ۔۔۔ ادبی تحریک اور سیاسی، سماجی تحریکات ۔۔۔ تحریک اور رجحان کا فرق ۔۔۔ ادبی تحریک اور عصریت ۔۔۔ اعتقادات، فلسفے، سیاست، معاشرت اور علوم کا ادبی تحریک پر اثر ۔۔۔ ادبی تحریک اور شخصیات ۔۔۔ ادبی تحریک اور نصب العین ۔

باب دوم:

شعریات اقبال کا علمی و ادبی پس منظر ۔ صفحہ ۲۳

برصغیر کا مادر سری مزاج ۔۔۔ آریاؤں کی آمد اور پدر سری اثرات ۔۔۔ بدھ مت اور جین مت ۔۔۔ ویدانت ۔۔۔ بھگتی تحریک ۔۔۔ اسلامی تصوف ۔۔۔ سیرامپور پادری مشن (مذہب کے متعلق ایسٹ انڈیا کمپنی اور حکومت برطانیہ کی پالیسی) ۔۔۔ سید احمد شہید بریلویؒ کی تحریک ۔۔۔ سید احمد خان اور نیا علم الکلام ۔۔۔ اقبال کے نسلی و آبائی میلانات ۔

باب سوم:

ادبی تحریکیں اور اقبالؒ کی شاعری ۔ صفحہ ۶۱
بعض کلاسیکی شعراء اور اقبال ۔۔۔ اقبالؒ اور مخزن ۔۔۔ اور علی گڑھ تحریک ۔۔۔ انجمن حمایت اسلام اور اقبالؒ ۔۔۔ انجمن پنجاب کی تحریک نظم گوئی اور اقبالؒ ۔۔۔ تصور وطنیت ، قومیت اور اقبالؒ ۔۔۔ اقبالؒ پر قیام یورپ کے اثرات ۔۔۔ اقبالؒ ، جمال الدین افغانیؒ اور اتحاد عالم اسلامی کی تحریک ۔۔۔ علم الکلام اور اقبالؒ ۔۔۔ اقبالؒ ، تحریکوں کا امتزاج ۔

باب چہارم:

شعریات اقبال کا فکری و فنی جائزہ ۔ صفحہ ۱۱۷
اقبال کی غزل ۔۔۔ اقبال کی طویل نظمیں ۔۔۔ چند اور نظمیں اور دیگر اصناف

باب پنجم:

تحریک اقبال کے ثمرات ۔ صفحہ ۱۸۷
اقبالؒ کا نظریہ سخن ۔۔۔ ادبی ثمرات: کلاسیکی غزل سے انحراف ۔۔۔ اسلوب کی تازگی ۔۔۔ نئے شعری تلازمات اور علامات و استعارات ۔۔۔ مضامین نو ۔۔۔ غزل مسلسل ۔۔۔ نظم کی معنوی وسعت ۔۔۔ زور بیان ۔۔۔ اوزان اور بحور کا تنوع ۔۔۔ فکری ثمرات : اقبالؒ کا نظریہ وطنیت و قومیت ۔۔۔ اقبالؒ اور عظمت انسان ۔۔۔ اقبالؒ اور الہیات ۔۔۔ اقبالؒ اور تصوف ۔۔۔ اقبالؒ اور تصور زمان و مکان
کتابیات: صفحہ ۲۴۳

تعارف

جب میں نے اپنی کتاب کا موضوع ""اقبال اور معاصر ادبی تحریکیں" منتخب کیا تو اس سے میرا عندیہ یہ تھا کہ کسی روایتی موضوع کے بجائے ایک قدرے تازہ مفروضہ (HYPOTHESIS) قائم کر کے اس کے اثبات کے لیے کام کیا جائے۔ ارادہ اپنی جگہ اور اس کی بخوبی تکمیل کا مرحلہ اپنی جگہ' میں اپنے اس مفروضے کو پایہ ثبوت تک پہنچا کر اس THESIS میں کہاں تک کامیاب رہا ہوں' اس کا فیصلہ یہ کتاب پڑھنے والے' خاص طور پر اقبال کے سنجیدہ قارئین اور اہل دانش ہی کر سکیں گے۔ بایں ہمہ میری کاوش کا حاصل آپ کے سامنے ہے۔

دیکھا جائے تو یہ موضوع کچھ ایسا نیا بھی نہیں ہے' البتہ اسے ایک نئے زاویے سے اقبال کا مطالعہ کہا جا سکتا ہے۔ علامہ اقبال کی شاعری اور افکار کا تجزیہ عام طور پر بہت سے مفکرین اور شعرا کے افکار سے تقابل کے ذریعے کیا جاتا ہے' لیکن یہاں آپ کا واسطہ انہی شخصیات سے پڑے گا جو کسی ادبی تحریک کا محور و مرکز رہی ہیں۔ یہاں شخصیات سے زیادہ تحریکات اہم ہیں' اور تحریکات بھی وہ جنہوں نے اقبال کے زمانے میں نشوو نما پائی اور جنہیں اقبال نے متاثر کیا یا اقبال جن سے متاثر ہوئے۔ اس مطالعے کا حتمی نتیجہ یہ ہے کہ اقبال بجائے خود ایک تحریک اور اس تحریک کی روح رواں تھے۔ وہ اپنی وضع کردہ تحریک کا سر آغاز ہی نہیں' اس کی مرکزی شخصیت ہیں اور یہ تحریک ان کی وفات سے نصف صدی بعد محض فعال ہی نہیں' وسعت پذیر بھی ہے۔

یہ مقالہ پانچ ابواب پر مشتمل ہے۔اس کے پہلے باب میں ۔۔۔۔ ادبی تحریک کو سیاسی، سماجی تحریکوں سے علیحدہ طور پر دیکھنے اور مختصر طور پر اس کی تعریف، حدود اور خصوصیات متعین کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔اس کے ساتھ ساتھ یہ بتایا گیا ہے کہ اعتقادات، فلسفیانہ نکات، سیاسی اتار چڑھاؤ، معاشرتی عوامل اور علوم ادبی تحریک پر کیونکر اثر انداز ہوتے ہیں۔ نیز یہ کہ ادبی تحریک میں کسی عہد کا باطنی مزاج اور ظاہری سمتیں کیسے منعکس ہوتی ہیں۔ تحریکات کے پس منظر میں کار فرما محرکات اور شخصیتوں کے حوالے سے ادبی تحریکوں کی افزائش اور فروغ پر بھی اس باب میں اجمالی طور پر بحث کی گئی ہے۔ رجحان کو ہمارے ہاں تحریک کا مترادف خیال کیا جاتا ہے جبکہ رجحان کسی تحریک کا پیش خیمہ تو ہو سکتا ہے، اسے بذاتہ تحریک نہیں کہا جا سکتا۔زندگی کی حقیقتوں کے مابین ادبی تحریک کسی مقصد کے بغیر وجود میں نہیں آتی۔اس مقصد کے ارفع ہونے میں ہی اس تحریک کی پائندگی مضمر ہے۔

ہمارے ہاں شعراء اور ادباء کے فن اور شخصیات کے انفرادی مطالعے تو ملتے ہیں، لیکن ان عوامل کا ذکر نہیں ملتا جن کے تسلسل میں کسی خاص ادبی شخصیت نے ظہور پایا۔اقبال جیسے نابغہ روز گار شاعر کے فن کے ادراک کے لیے از بس ضروری ہے کہ اس کی شاعری کے علمی و ادبی پس منظر سے کماحقہ، واقفیت حاصل کی جائے۔چنانچہ ہند اسلامی تہذیب کے ارتقاء کے حوالے سے دوسرے باب میں برصغیر کے مادرسری مزاج، پدری اثرات، بدھ اور جین مت، ویدانت اور بھگتی تحریک سے گزرتے ہوئے ہم اسلامی تصوف تک چلے آتے ہیں۔ درمیان میں ایسٹ انڈیا کمپنی اور حکومت برطانیہ پڑتی ہے اور ہم اقبالؒ کے نسلی و آبائی میلانات کی تخصیص تک آتے آتے سید احمد شہید بریلویؒ کی تحریک جہاد اور سید احمد خان کی علی گڑھ تحریک اور نئے علم الکلام کو چھو کر گزرتے ہیں۔

مذکورہ بالا دو ابواب کی حیثیت الحاقی ہے لیکن موضوع کے حوالے سے ان

کی نظری اہمیت اپنی جگہ ہے۔ ان سے گزرے بغیر ہم معاصر ادبی تحریکوں کی روشنی میں اقبال کو نہیں سمجھ سکتے۔ اقبالؒ محض اردو ادب ہی نہیں بلکہ بین الاسلامی ادب کا وہ مینارہ نور ہیں جس سے پورا عالم اسلام بالواسطہ یا بلاواسطہ طور پر متاثر ہوا۔ ان کا کمال یہ ہے کہ انہوں نے اپنے زمانے کی سماجی، سیاسی اور مذہبی تحریکوں کو اپنی لامتناہی تخلیقی فعالیت کے بل پر ادبی تحریکیں بنا دیا اور ان کے امتزاج سے ایک نئی تحریک کی داغ بیل ڈالی۔ انھوں نے کسی مغربی یا مشرقی فلسفے کو بعینہٖ قبول نہیں کیا بلکہ اپنی حد درجہ تجزیاتی صلاحیت کو بروئے کار لاتے ہوئے ان کے امتزاج سے اپنے فن کی بنیادیں استوار کیں۔ اس باب میں انہی زاویوں سے اقبال کی شاعری کا جائزہ لیا گیا ہے۔ اس حصے کو مقالے کے قلب کی حیثیت دینی چاہیے۔ آنے والے ابواب چہارم اور پنجم در حقیقت اسی باب کی توسیع ہیں اور ایک بار جب اقبال کو بذاتہ ایک تحریک کے طور پر قبول کر لیا جائے تو پھر ان کی اپنی تحریک باقی تمام تحریکوں کا حاصل قرار پاتی ہے۔ اقبال کی غزلوں، طویل نظموں اور رباعیات وغیرہ کے تنقیدی مطالعے سے اقبال کا اپنا نظریہ سخن واضح تر ہوتا ہے۔ اقبالؒ اپنی تحریک کی مرکزی شخصیت ہیں اور وہی اپنی تحریک کو رجحان کی سطح پر اٹھا کر تحریک کا درجہ دینے پر قادر تھے۔ وہی اپنی شاعری سے اپنی تحریک کا نصب العین وضع کرتے ہیں اور اپنے زمانے سے اس تحریک کے مقاصد کا تقابل کرتے ہیں۔ وہ اپنی تحریک کے نتائج دیکھنے کے لیے زندہ نہیں لیکن اس تحریک کی کامیابیاں اقبال کی اپنی پیش گوئیوں کی روشنی میں اور زیادہ معنی خیز ہیں اور اقبال کی تحریک کی زرخیزی اور ہمہ گیر اثرات کے ادراک کے لیے کافی ہیں

اقبال نے اصناف ادب پر بھی گہرے اثرات مرتب کیے اور اردو کے بعد میں آنے والے شعراء نے ان سے سب سے زیادہ روشنی حاصل کی۔ آخری باب میں اقبال کی تحریک کے ادبی ثمرات کے ساتھ ساتھ فکری حوالے سے بھی اقبال کے

اثرات کی نشاندہی کی گئی ہے اور ان کے افکار کے زاویے دریافت کیے گئے ہیں جو آج بھی اہل فکر و دانش کی روزمرہ بحثوں کا مستقل موضوع ہیں اور جن پر کوئی اور مفکر قابل ذکر اضافہ نہیں کر سکا۔

اوپر جن ذیلی موضوعات کا ذکر اجمالاً کیا گیا ہے، وہ درحقیقت اپنی اپنی جگہ اتنے اہم ہیں کہ ایک ایک مکمل کتاب ہی ان کا علیحدہ علیحدہ احاطہ کر سکتی ہے۔ میرا موضوع مختلف الجہات، وسیع اور متنوع ہے اور اس کے صرف پس منظر کے بیان کے لیے دفتر درکار ہیں۔ تاہم میں نے ان موضوعات کو سمیٹ کر اپنے موضوع کے ساتھ وفادار رہنے کی اپنی سی کوشش کی ہے۔ اس مقالے کی تیاری میں بے شمار کتابیں نظر سے گزریں لیکن حوالہ صرف انہی کتابوں کا دیا گیا ہے جو بالواسطہ یا بلاواسطہ اس موضوع کے دائرے میں آتی ہیں۔ میں نے بہرحال گزشتہ مطالعات کی روشنی میں اپنے طور پر غیر جانبدارانہ نتائج تک پہنچنے کی سعی کی ہے۔ اس مقالے کا پہلا خاکہ ۱۹۸۹ء میں پروفیسر ڈاکٹر محمد ریاض صدر شعبہ اقبالیات، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی کی زیر ہدایت تیار ہوا اور اس کی تیاری میں ان کی حوصلہ افزائی اور مشاورت ہر مرحلے پر میرے ساتھ رہی۔ انہوں نے نہ صرف یہ کہ تحقیق کے امور میں رہنمائی کی، بلکہ اپنے ذاتی کتب خانے کی کتابوں تک رسائی کی سہولت بھی بہم پہنچائی۔

اس مقالے کی تکمیل سے مجھے ایک گونہ مسرت حاصل ہو رہی ہے۔ اگر اہل فکر و نظر نے اسے قبولیت سے مشرف کیا تو میں سمجھوں گا کہ مجھے اپنی محنت کا پھل مل گیا ہے۔

خالد اقبال یاسر

اسلام آباد

۱۰۔ مئی ۱۹۹۲ء

باب اول

ادبی تحریک سے کیا مراد ہے؟

تحریک میں حرکت اور متحرک ہونے کے معنی پوشیدہ ہیں یعنی ہم اسے جمود کا الٹ قرار دے سکتے ہیں۔ تخلیق کائنات کے بارے میں ایک نظریہ یہ بھی ہے کہ ابتداء میں محض ایک جمود تھا۔ پھر اس جمود ہی سے حرکت پیدا ہوئی جس کے سبب اس کائنات کی ابتداء ہوئی۔ کائنات کے ساتھ ساتھ انسانی زندگی بھی تحرک ہی سے عبارت ہے، شاید اسی وجہ سے مفکرین نے زندگی کو "رو میں ہے رخش عمر" سے تعبیر کیا ہے۔

فلسفہ میں شروع ہی سے یہ بحث موجود ہے کہ مطلق حرکت ہے یا سکون! اور اس سلسلے میں طرفین نے زور دار دلائل کے ساتھ اپنے اپنے موقف کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ جدید دور میں حرکت کو مطلق تصور کرنے اور سکون کو اضافی جاننے کا رویہ نمایاں ہے۔

دوسری طرف اگر ادب کا جائزہ لیں تو اس سے مراد وہ فن ہے جس کے اظہار کے لیے الفاظ کو وسیلہ بنایا جاتا ہے، ادب کو ہم زندگی کا آئینہ قرار دے سکتے ہیں کہ جو کچھ کسی معاشرے میں ہو رہا ہے ادب اسے بالواسطہ طور پر منعکس کر دیتا ہے۔ حال کے ساتھ ساتھ ادب کے آئینے میں اپنے ماضی کے نقوش اور مستقبل کے امکانات بھی دیکھے جا سکتے ہیں۔ ہر لکھنے والا ایک مخصوص معاشرے میں پروان چڑھتا ہے اور اس میں زندگی بسر کرتا ہے۔ کسی بھی ادیب کی تحریر اس کے ذاتی تجربات، مشاہدات، تاثرات، تصورات اور شخصی ترجیحات کے ساتھ ساتھ معاشرتی احوال، معاشی کیفیات، تاریخ کے نشیب و فراز، الغرض بہت سی انفرادی

اور اجتماعی کیفیات کی ترجمان ہوتی ہے ۔یہی مختلف اجزاء مل کر ادب میں آفاقیت پیدا کرتے ہیں جس کی بدولت کسی مخصوص عہد میں ایک خاص ثقافت میں بولی جانے والی زبان میں ایسی تحریریں سامنے آتی ہیں جو زمان و مکان کی قید سے آزاد ہوتی ہیں ۔

ادبی تحریک:

تحریک کا بنیادی کام جمود کو توڑنا اور ٹھہرے ہوئے پانی میں ہلچل پیدا کرنا ہے ۔ ادب میں جب ایک لمبے عرصے تک خیالات ، اسلوب ، ہیئت اور لفظیات کی سطح پر یکسانیت طاری رہے تو ایسے میں اس بات کی ضرورت محسوس کی جاتی ہے کہ کسی نئی تحریک کے ذریعے ادب کے ٹھہرے ہوئے پانی میں ارتعاش پیدا کیا جائے ۔

ادبی تحریک اپنے سامنے دیگر تحریکوں کی طرح ایک واضح ادبی نصب العین رکھتی ہے ۔اس کے تحت یہ بات غیر محسوس طور پر یا ارادی طور پر طے کرنے کی کوشش کی جاتی ہے کہ ادب کیا ہے ؟اس کے اجزائے ترکیبی کیا ہیں ؟ کسی صنف یا فن پارے کے لیے ہیئت اور اسلوب کی سطح پر کون کون سی تبدیلیاں ممکن ہیں یا ناگزیر ہیں ؟اور موضوعاتی سطح پر ادب کو اب کس نوعیت کے امکانات کو اپنے دائرے میں سمیٹنے کی ضرورت ہے ؟

تحریک کا لفظ ادب میں ایک دوسرے مفہوم میں بھی استعمال ہوتا ہے اور وہ یہ کہ لکھنے والا اپنے لیے لکھنے کی تحریک کس چیز سے حاصل کرتا ہے ۔ ان معنوں میں ہم لکھنے والوں کو دو گروہوں میں تقسیم کر سکتے ہیں : ایک قسم کے وہ ادیب ہوتے ہیں جو خارج کو زیادہ اہم خیال کرتے ہیں اور اپنے لکھنے کی تحریک خارجی واقعات اور مشاہدات سے حاصل کرتے ہیں ، دوسرے وہ جو اپنے باطن میں غوطہ زنی سے اس کے اسرار کی نقاب کشائی کو ادب کا مقصود قرار دیتے ہیں اور

انہی سے متاثر ہوتے ہیں ۔ لیکن اس معاملے میں کوئی واضح لکیر کھینچنا آسان نہیں ہے ۔ کوئی بھی لکھنے والا اپنے تخلیقی عمل میں خارج یا باطن دونوں سے تحریک حاصل کر سکتا ہے ۔ وہی غالب جو یہ کہتا ہے کہ:

آتے ہیں غیب سے یہ مضامیں خیال میں

وہی یہ کہتا ہوا بھی پایا جاتا ہے کہ:

تیری وفا سے کیا ہوا تلافی کہ دہر میں
تیرے سوا بھی ہم پہ بہت سے ستم ہوئے
(۱)

دوسری صورت مکمل شعوری بیداری کی ہے جس کے بالکل سامنے کی مثال ترقی پسند ادب ہے ۔

ڈاکٹر انور سدید نے ادبی تحریک کی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے:

" ادبی تحریک فی الاصل ادب کے جمود کو توڑنے اور اس کی کہنگی کو زائل کر کے تنوع اور نیرنگی پیدا کرنے کا عمل ہے ۔" (۲)

اگر ڈاکٹر انور سدید کی تعریف کو مدنظر رکھا جائے تو ادبی تحریک کے تین مقاصد نظر آتے ہیں جو ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہوئے بھی باہم پیوست ہیں پہلا مقصد یہ ہے کہ ادب پر سکون کی جو کیفیت طاری ہو چکی ہے اور جس کے زیر اثر تکرار اور یکسانیت تخلیقات میں راہ پا چلی ہے ، اس کا سدباب کرتے ہوئے نئے اسالیب اور موضوعات کو ادب کے دائرے میں لایا جائے ۔ نئے عناصر کی شمولیت کے ساتھ ساتھ اس بات کی ضرورت بھی محسوس کی جاتی ہے کہ قدیم اور فرسودہ خیالات ، زبان اور استعارات سے ممکن حد تک اجتناب برتتے ہوئے خود کو کہنہ پن سے دور رکھا جائے ۔ اس طرح ادب میں تنوع اور نیرنگی پیدا ہوتی ہے ۔

ان مقاصد کے ساتھ ساتھ ادبی تحریک ایک اور مقصد بھی سرانجام دیتی ہے اور وہ ہے منتشر عناصر کو یکجا کرنا ۔ یہ کام افراد ، تخلیقات اور افکار ہر سطح پر

وقوع پذیر ہوتا ہے ۔ چونکہ تحریک کسی ایک مرکزی نکتے کے گرد اپنا تانا بانا بنتی ہے اور اس سلسلے میں جو افراد یا لکھنے والے خود کو نئی ادبی تحریک کے بنیادی معاملات سے متفق خیال کرتے ہیں ، وہ اس تحریک میں شامل ہو جاتے ہیں جس سے ادب کی صورت گری ، انفرادی سطح کا معاملہ نہیں بلکہ ایک اجتماعی فعل کی شکل اختیار کر جاتا ہے جس سے اشتراک خیال ظاہر اور مترشح ہوتا ہے ۔ اس کے علاوہ ہر تازہ ادبی تحریک کلاسیکی اور متقدم ادب میں سے ان اجزاء کی چھان بین کرتی ہے جو اس ادبی تحریک کے مزاج کے قریب ہوتے ہیں ۔ اس طرح وہ جدت خیال اور ندرت فکر کے بین بین ماضی کے ادبی ورثے کے ساتھ نئے سرے سے نئی ترجیحات اور توضیحات کی روشنی میں رشتہ استوار کرتی ہے ۔

ادبی تحریک اور سیاسی ۔۔ سماجی تحریکات

ادبی تحریک کا مقصد معاصر ادب میں تبدیلی پیدا کرکے اسے نئی شکل و صورت دینا ہے جبکہ معاشرے کو تبدیل کرنا ، موجودہ سماجی ڈھانچے کو توڑ کر نیا سماجی ڈھانچہ تشکیل دینا ، موجودہ سیاسی نظام یا سیاسی حکومت کو ختم کرکے اس کی جگہ نئے سیاسی نظام یا نئی حکومت کا قیام ، سیاسی اور سماجی تحریکات کے مقاصد میں شامل ہوتے ہیں ۔ یوں یہ تحریکیں عموماً اپنے معاشرے کی ناہمواریوں کو نشانہ بناتی ہیں اور لوگوں کو روشن اور بہتر مستقبل کے خواب دکھاتی ہیں ۔ صرف یہی نہیں بلکہ سیاسی اور سماجی تحریکیں عوام سے یہ مطالبہ بھی کرتی ہیں کہ وہ بہتر مستقبل کے حصول کے لیے آواز بلند کریں اور اپنی پوری توانائیوں کو بروئے کار لاتے ہوئے پرانے اور شکستہ نظام کے ستونوں کو گرا دیں تاکہ ان کی جگہ ایک نئے اور بہتر نظام کی داغ بیل ڈالی جاسکے ۔ اس تبدیلی کے لیے سیاسی اور سماجی تحریکیں منفی اور تخریبی ہتھکنڈے استعمال کرنے سے بھی دریغ نہیں کرتیں ۔ ان کے برعکس ادبی تحریک کا مقصد ظاہری ڈھانچے کی شکست و ریخت نہیں ہوتا بلکہ ایسی

تحریک تو معاشرے کے باطن میں موجود اس جوہر کو غیر محسوس طور پر تبدیل کرنا چاہتی ہے جس کے سہارے اس معاشرتی نظام کی عمارت کھڑی ہوتی ہے ۔ اس لیے یہ تحریک فرد کو خارجی سطح پر متحرک کرنے کی بجائے اس کے باطن کو متاثر کرنے کی کوشش کرتی ہے تاکہ اس سے زیادہ دیر پا اور گہری نوعیت کی تبدیلی لائی جاسکے سیاسی اور سماجی تحریک فرد کی زندگی کی خارجی سطح کو اپنی گرفت میں لاتی ہے اور اسے تبدیل کرنے کی کوشش کرتی ہے ۔ دوسری طرف ادبی تحریک فرد کی شخصیت میں بنیادی نوعیت کی تبدیلی لانے کا باعث ہوتی ہے تاکہ پرانے ڈھانچے میں سے ایک نئے انسان کو برآمد کیا جاسکے ۔ پروفیسر مجتبیٰ حسین نے ادبی تحریک کی کارکردگی اور اس کی افادیت کے بارے میں بجا طور پر اشارہ کیا ہے:

" سماجی زندگی ایک مسلسل منشور ہے اور ہر ادیب کے پاس برطانوی دستور کی طرح ایک غیر تحریری دستور ہوتا ہے جس سے اس کی فکر مرتب ہوتی ہے ۔ " (۳)

مندرجہ بالا بیان سے یہ بات ظاہر ہو جاتی ہے کہ تحریک لگے بندھے اصول و ضوابط اور کسی مقررہ منشور کی شعوری پابندی نہیں کرتی بلکہ اس کا ڈھانچہ بہت حد تک لچکدار ہوتا ہے جس میں ترمیم ، اضافے یا تبدیلی کی ہمہ وقت اور کسی بھی حد تک گنجائش موجود ہوتی ہے ۔ لیکن ہمیں ادب میں ایسی تحریکیں بھی ملتی ہیں جن کے باقاعدہ طور پر تحریر شدہ مینی فیسٹو اس پر دستخط کرنے والوں یا محض منفق ادیبوں کو اس بات پر مجبور کرتے ہیں کہ وہ ادراک اور شعور کی سطح پر ایک خاص قسم کا ادب تخلیق کریں ۔ ان تحریکات کے پس پشت واضح سیاسی عزائم ہوتے ہیں ۔ یہ فرد کو مستقبل کے سنہرے خواب دکھاتی ہیں لیکن تعبیر نہ ملنے کی صورت میں ان تحریکات سے وابستہ افراد مایوسی اور افسردگی کا شکار ہو جاتے ہیں جس کے نتیجے میں تھوڑے عرصے کے بعد ہی تحریک تنظیمی سطح پر دم توڑ دیتی ہے ۔ ڈاکٹر انور سدید نے ادبی اور سیاسی تحریک کے فرق کو واضح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

"سیاسی تحریک میں تغیر کا عمل خارج سے شروع ہوتا ہے اور معاشرے کی صرف ایک پرت یعنی اس کے خارجی مظہر کو اثرات قبول کرنے پر مائل کرتا ہے۔ دوسری طرف ادبی تحریک قلب ماہیت کے جس عمل کو بروئے کار لاتی ہے وہ فرد کے داخل میں ظہور پذیر ہوتا ہے اور آہستہ آہستہ پورے خارج کو اپنی لپیٹ میں لے لیتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ سیاسی تحریک کے اثرات پیش منظر بدلتے ہی بالعموم اپنی افادیت کھو دیتے ہیں اور نئی انتظامیہ اقتدار سنبھالتے ہی ان کی کایا پلٹ میں مصروف ہو جاتی ہے۔ لیکن ادبی تحریک کے اثرات دیر پا ہوتے ہیں اور انہیں بیک جنبش قلم حرف غلط کی طرح مٹانا ممکن نہیں ہوتا۔" (۴)

اس اقتباس سے اس نقطہ نظر کی بہتر طور پر وضاحت ہو جاتی ہے کہ ادبی اور سیاسی تحریکیں اپنے طریقہ کار، عمل اور اثرات کے اعتبار سے ایک دوسرے سے کیونکر مختلف ہیں۔

تحریک اور رجحان کا فرق:

تبدیلی کی خواہش کسی بھی فرد کے ذہن میں جنم لے سکتی ہے اور وہ فرد تبدیلی لانے کے لیے اپنے طور پر جدوجہد بھی کر سکتا ہے۔ لیکن جب تک اس خواہش میں دوسرے لوگ شریک نہ ہوں اور اجتماعی طور پر واضح اور شعوری لحاظ سے اپنی اس آرزو کا اظہار نہ کریں، اس وقت تک اس نئے طرز احساس کو اپنے قدم جمانے کا موقع نہیں ملتا۔ جب ادباء کا ایک پورا گروہ ارادی یا غیر ارادی طور پر اپنی اپنی تخلیقات میں کسی خاص طرز احساس کو اجاگر کرنے لگے تو عموماً ایسی کیفیت کو رجحان کا نام دیا جاتا ہے۔ جب یہ رجحان رفتہ رفتہ پھیلنے لگتا ہے اور اس کے زیر اثر ادباء اور شعراء کی تعداد میں اضافہ ہوتا چلا جاتا ہے تو پھر یہ رجحان اپنی توسیعی صورت میں تحریک کا روپ دھار لیتا ہے بشرطیکہ یہ نیا ادبی رجحان مبنی بر

حقائق ہو ، اثر پذیر ہو اور اسے عصری صورت حال کا معروضی تجزیہ کرکے پروان چڑھایا گیا ہو۔

رجحان اور تحریک میں بنیادی فرق یہ ہے کہ رجحان اکثر نمایاں اور تیز رفتار نہیں ہوتا۔ اس کے برعکس تحریک تند و تیز ہوتی ہے۔ تحریک سمت نمائی کا فریضہ بھی انجام دیتی ہے جبکہ رجحان کی سمت واضح نہیں ہوتی اور اس کا نصب العین پہلے سے طے شدہ نہیں ہوتا۔

تحریکات کا آغاز عام طور پر افراد اپنی اپنی سطح پر کرتے ہیں جو آہستہ آہستہ اجتماعی صورت اختیار کر لیتی ہیں، یعنی تحریک کا آغاز رجحان کے طور پر ہوتا ہے۔ رجحان کو ہم بہت حد تک انفرادیت اور تحریک کو اجتماعیت سے وابستہ کر سکتے ہیں۔ ادب میں کوئی بھی نیا رجحان ایک خیال یا واضح اشارے کی صورت میں سر اٹھاتا ہے۔ اس کی نشو و نما کے لیے اس امر کی ضرورت ہوتی ہے کہ دوسرے ادباء بھی اس خیال یا اشارے سے اپنی وابستگی کا اظہار اپنی تحریروں کے ذریعے کرنے لگیں۔ یعنی اشارہ رجحان کا عکاس ہوتا ہے جبکہ تحریک اپنے آپ کو علامت کے روپ میں ظاہر کرتی ہے، ایسی علامت جو معنی آفریں اور ہمہ گیر ہوتی ہے۔

ادبی تحریک اور عصریت:

ادبی تحریک کا عصریت کے ساتھ جو تعلق قائم ہوتا ہے اس کی توضیح ہم دو پہلوؤں سے کر سکتے ہیں۔ ایک یہ کہ کسی بھی ادبی تحریک کے پنپنے کے لیے اس تحریک کے عصر میں ایسے عناصر کا وجود ضروری ہے جو ادبی تحریک کے پھلنے پھولنے کے لیے سازگار ماحول اور مناسب فضا تیار کر سکیں۔ اردو زبان و ادب کے میدان میں اس کی ایک واضح اور بین مثال نظیر اکبر آبادی کی شاعری ہے۔ نظیر اکبر آبادی نے مولانا الطاف حسین حالی اور ترقی پسند شعراء کے عہد سے کہیں پہلے ایسی نظمیں تخلیق کیں جو ان کے زمانے کے عوام کے حالات اور کیفیات کی

خوبصورتی سے عکاسی کرتی تھیں ۔یہی نہیں بلکہ انہوں نے اپنی شاعری کے لیے جو زبان استعمال کی وہ بھی عوامی لہجے اور عام بول چال سے مطابقت رکھتی تھی ۔ لیکن ہم نے دیکھا کہ اپنے عصر میں نظیر کی شاعری کو زیادہ پذیرائی نصیب نہ ہو سکی یہاں تک کہ اس دور کے تذکرہ نویسوں نے بھی ان کا شمار اس وقت کے اہم شعراء میں نہیں کیا بلکہ ان کے نام اور کام پر ایک سرسری نگاہ ڈالتے ہوئے آگے بڑھ گئے ۔ اس کے برعکس موجودہ صدی میں مولانا الطاف حسین حالی کے زیر اثر ترقی اور ترقی پسند تحریک سے وابستہ اہل قلم نے بنیادی طور پر ان عناصر کو ہی اپنی شاعری میں جگہ دی جن سے نظیر کی شاعری کا خمیر اٹھا تھا ۔اس سے نہ صرف یہ کہ نظیر اکبرآبادی کے انداز فکر کا احیاء ہوا ، بلکہ ان کی شاعری نے جس رجحان کی ابتدا کی تھی ، اس نے اس عہد میں آکر باقاعدہ طور پر تحریک کی صورت اختیار کرلی ۔ چنانچہ نظیر کی شاعری کو از سر نو پڑھنے ، سمجھنے اور اس کی قدر و قیمت کے تعین کی کوشش کی جانے لگی ۔اس کی بنیادی وجہ یہ تھی کہ بیسویں صدی میں سائنس اور معاشرتی علوم کے پھیلاؤ کے ساتھ ساتھ انسانی ذہن اور شعور کے ارتقاء نے زمین کو ہموار کر دیا تھا اور اب اس نوعیت کی عوامی شاعری کے بیج کے لیے ایسی فضا پیدا ہو گئی تھی کہ وہ تناور درخت بن سکے ۔

ادبی تحریک اور عصریت کا ایک تعلق تو وہی ہے جس کی نشاندہی اوپر کی سطور میں کی گئی ہے ۔اس کے علاوہ دونوں میں ایک رشتہ اور بھی ہے جو پہلے رشتے کے معکوس ہے ۔ یعنی یہ کہ ادبی تحریک کی کامیابی کے لیے صرف عصری حالات کا سازگار ہونا ہی ضروری نہیں ہے بلکہ دوسری جانب ہر ادبی تحریک کے لیے اپنے زمانے کے نمایاں احساسات ، خیالات ، رجحانات بلکہ یہ کہنا زیادہ صحیح ہو گا کہ روح عصر کو اپنی بنت میں سمونا بھی اتنا ہی لازمی ہوتا ہے ورنہ ادبی تحریک کی نشو و نما رکنے کا اندیشہ ہو سکتا ہے ۔یہی وجہ ہے کہ اگر کسی دور کے معاشرتی ، سیاسی اور معاشی احوال کی زیریں لہروں کو جاننے کی ضرورت پیش آئے اور کسی

معاشرے کے نمایاں رجحانات کو سمجھنا ہو تو اس زمانے کے ادب کا مطالعہ بے حد معلومات افزا اور فکر انگیز ثابت ہوتا ہے ، کیونکہ ادب میں عصری رجحانات ، معاشرتی اتار چڑھاؤ اور تاریخ کے نشیب و فراز بالواسطہ طور پر منعکس ہوتے ہیں ۔

اعتقادات ، فلسفے ، سیاست ، معاشرت اور علوم کا ادبی تحریک پر اثر:

کوئی بھی ادب جس ثقافت کی پیداوار ہوتا ہے ، اپنے اندر اس تہذیب اور ثقافت کے اجزائے ترکیبی بالواسطہ طور پر شامل کر لیتا ہے ۔ ثقافت کی تعریف پر بشریات کے علماء آج تک متفق نہیں ہو سکے تاہم اس کی تعمیر میں اعتقادات ، مذاہب ، فلسفہ ، سیاست ، طرز معاشرت اور سائنسی علوم سب اہم کردار ادا کرتے ہیں ۔ ثقافت کی مقبول تعریف کے مطابق چونکہ اس میں کسی مخصوص تمدنی گروہ کے رسوم و رواج ، توہمات ، آداب زندگی اور روز مرہ معمولات سے لیکر زندگی کے اعلیٰ حقائق کے بارے میں ان کے طرز عمل تک تمام پہلو شامل ہوتے ہیں ، اس لیے ثقافت بہت سے عناصر اور عوامل سے مرتب ہوتی ہے ۔ ادب عالیہ اپنے اندر ثقافت کے ان تمام نمایاں اجزاء کو اس طرح سمیٹتا ہے کہ جوڑ کہیں پر دکھائی نہیں دیتا اور اس طرح وہ ان کی دائمی بقا کا ضامن بن جاتا ہے ۔ یہ ایک فطری عمل ہے کہ ادب جس معاشرے میں جنم لیتا ہے اسی معاشرے کے خدوخال نمایاں کرتا ہے ۔

کسی قوم کے ادب کا مطالعہ کرتے ہوئے اس کے مخصوص عصر میں ، جس میں وہ ادب تخلیق ہوا ہو ، مروج رسومات ، روایات ، توہمات ، عادات فلسفیانہ خیالات ، نظریات ، طرز معاشرت ، انداز فکر ، اس معاشرے میں فروغ پانے والے علوم غرضیکہ ہر اس بات کو جان سکتے ہیں جو اس تمدن سے مخصوص ہو ۔ مثال کے طور پر اگر ہم خاص طور پر خواجہ میر درد اور دیگر شعراء کے کلام کا عام طور پر مطالعہ کریں تو ہمیں اس معاشرے پر تصوف کے گہرے اثرات ملتے ہیں کیونکہ اس

معاشرے کے عقائد پر تصوف بہت حد تک چھایا ہوا تھا۔ مزید برآں فنا اور جبریت کے فلسفے نے اس پورے عہد کو اپنے حصار میں لے رکھا تھا۔ یہ دونوں عناصر میر اور اس کے معاصر شعراء کے کلام میں بے حد نمایاں ہیں۔ اس زمانے میں ہندوستان معاشرتی اور سیاسی سطح پر ایک بڑی تبدیلی سے گزر رہا تھا اور انگریز مغلیہ سلطنت کی بساط پر اپنے مہرے آزماتے چلے جا رہے تھے۔ ملک طوائف الملوکی کا شکار تھا۔ سکھ، مرہٹے اور جاٹ اپنی اپنی کارروائیوں میں مصروف تھے۔ مغل حکمرانوں کا اقتدار دہلی اور قلعہ معلیٰ تک محدود ہوتا جا رہا تھا۔ میر تقی میر، ان کے معاصر شعراء اور ان کے مابعد شعراء کے کلام میں اس تغیر و تبدل اور زوال آمادہ تہذیب کی جانب واضح اشارے ملتے ہیں۔

چند لچے ہیں مستعد کار
دس تلنگے جو ہوں تو ہے دربار
(میر تقی میرا) (۵)

میں تنگ ہوں اتنا کہ قبیلے میں سے کوئی
میراث کے بھی لینے کو وارث نہ کہایا
(میرزا محمد رفیع سودا) (۶)

یوں ہم دیکھتے ہیں کہ ادب اپنے مخصوص دور کے مروجہ علوم کے جوہر کو اپنے اندر سمیٹنے کی کوشش کرتا ہے، لیکن اس سلسلے میں اس کا طریقہ کار دوسرے علوم سے مختلف ہوتا ہے کیونکہ ادب تفصیل کی بجائے اجمال بلکہ جمالیات کا راستہ اپناتا ہے۔ امور اور اشیاء کا تجزیہ کرتے ہوئے وہ ان کے اجزاء پر توجہ دینے کی بجائے ان اجزاء کی کلیت پر نظر رکھتا ہے۔ اس طرح یہ کثرت میں وحدت کی جستجو کا عمل بن جاتا ہے جو کہ فلسفے اور جدید سائنسی طرز فکر اور طرز عمل کے الٹ ہے۔ لیکن طریقہ کار کے اس اختلاف کے باوجود ادب کا دیگر علوم کے ساتھ رشتہ اٹوٹ اور پختہ ہے اور دونوں ایک دوسرے کی ترقی کے لیے مددگار ثابت ہوتے ہیں۔

ادب نہ صرف یہ کہ سائنس اور فلسفے سے اثرات قبول کرتا ہے بلکہ یہ سائنس اور فلسفے کو متاثر بھی کرتا ہے۔ سائنس کے میدان میں متعدد انکشافات اور ایجادات ایسی ہیں جن کے ابتدائی نقوش ہمیں ان انکشافات اور ایجادات سے بہت پہلے مختلف ادباء اور شعراء کی تحریروں میں مل جاتے ہیں۔ اس لیے ہم کہہ سکتے ہیں کہ چونکہ ادب پڑھنے والوں کے تخیل کو مہمیز لگاتا ہے، اس لیے یہ مختلف میدانوں میں تخلیقی کام کرنے والے افراد کو نت نئی راہیں سجھانے میں اہم کردار ادا کرتا ہے

ادبی تحریکیں اور شخصیات:

اگرچہ تحریک ہمیشہ اجتماعی فکر و عمل سے پروان چڑھتی ہے لیکن جب تک سوچنے والوں اور لکھنے والوں کا ایک قابل لحاظ گروہ کسی مرکزی خیال پر شعوری یا غیر شعوری طور پر متفق ہو کر اور مل جل کر ہیئت، اسلوب، لفظیات اور موضوعات کی سطح پر اشتراک فکر و عمل کا ثبوت مہیا نہ کرے، ادبی تحریک وجود میں نہیں آسکتی۔ اس کے باوجود یہ ایک طے شدہ امر ہے کہ ہر تحریک کے پس پشت کوئی نہ کوئی قد آور علمی و ادبی شخصیت ضرور موجود ہوتی ہے جس کے افکار و نظریات تحریک کے لیے اینٹ اور گارے کا کام دیتے ہیں۔ یوں تحریک فرد سے شروع ہوتی ہے اور اجتماعی صورت میں پروان چڑھتی ہے۔ مثال کے طور پر ہم علم نفسیات کے میدان میں تحلیل نفسی کی تحریک کا حوالے دے سکتے ہیں جس نے نفسیات کے علم کے ساتھ ساتھ بشریات، ادب، فنون لطیفہ اور دوسرے کئی علوم کو بھی متاثر کیا ہے۔

تحلیل نفسی کی اس تحریک سے اس عہد کے بڑے بڑے نام وابستہ ہیں۔ ان نامور شخصیات میں ژنگ، ایڈلر، فرام، سیلون، راخ اور ایرکسن شامل ہیں۔ لیکن اس بات سے انکار بہت مشکل ہے کہ یہ سب لوگ جس مرکز کے گرد جمع ہوئے وہ سگمنڈ فرائیڈ کی ذات تھی۔ اگر فرائیڈ نہ ہوتا تو تحلیل نفسی کی تحریک

شاید اس طرح پروان نہ چڑھتی کیونکہ اس تحریک کا سارا مواد فرائیڈ کے نظریات کی تشریح و توضیح یا رد و قبول کے باعث وجود میں آیا۔

اگر ہم اردو ادب میں سے کوئی سامنے کی مثال لینا چاہیں تو علی گڑھ تحریک کا حوالہ بہت بامعنی اور برمحل ہے۔ اردو ادب میں یہ پہلی باقاعدہ تحریک تصور کی جاتی ہے جو علمی اور نظریاتی خطوط پر استوار ہوئی۔ اس تحریک میں اس دور کے اہم لکھنے والے کسی نہ کسی حیثیت میں شامل تھے۔ ان میں مولانا الطاف حسین حالی، مولانا محمد حسین آزاد، ڈپٹی نذیر احمد، مولانا شبلی نعمانی اور مولوی ذکاء اللہ نمایاں تھے۔ لیکن یہ تمام سیارے جس ستارے کے گرد گردش کرتے رہے وہ سرسید احمد خان کی شخصیت ہے۔ اگر سرسید احمد خان ان خلاق ذہنوں کو ایک مرکز پر جمع نہ کرتے تو شاید علی گڑھ تحریک وجود میں نہ آتی جس نے اردو شعر و ادب ہی نہیں، برصغیر پاک و ہند کے مسلمانوں کی تاریخ پر بھی انمٹ نقوش ثبت کیے۔

ذرا اور آگے بڑھیں تو اس اثر آفریں تحریک کی اگلی اور منطقی کڑی خود اقبال کی شخصیت اور شاعری ہے۔ اقبال کی شخصیت ہمہ جہت، ہمہ گیر اور پراثر تھی ان کی شاعری اپنے اسلوب، لفظیات اور موضوعات کے اعتبار سے ایک نئی تحریک کا آغاز ثابت ہوئی۔ ان کی پیروی میں لاتعداد لکھنے والوں نے اسی اسلوب، لفظیات اور موضوعات کو اپنی شاعری اور نثری ادب میں جگہ دی جو پہلے پہل اقبال کے ہاں اپنی پوری شدت، جدت اور ندرت کے ساتھ ظاہر ہوئے تھے۔ یوں اقبال اردو میں ایک نئی تحریک کے پیشرو اور نقیب ہوئے جسے "اقبال کی تحریک" کے علاوہ کوئی دوسرا نام دینا اتنا آسان نہیں ہے۔

اقبال کے بعد اگر اردو ادب کا جائزہ لیا جائے تو ہمیں بہت سی تحریکیں پہلو بہ پہلو نظر آتی ہیں۔ ان میں سے مثال کے لیے ترقی پسند تحریک کا حوالہ دیا جا سکتا ہے۔ ترقی پسند تحریک فکری اور نظری لحاظ سے کارل مارکس اور اینگلز کے معاشی، سماجی اور تاریخی افکار کے گرد گھومتی ہے۔

چنانچہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ مختلف ادبی تحریکیں اپنے عروج کے دوران بے شمار افراد کو اپنے جلو میں لے لیتی ہیں، اگرچہ وہ بنیادی طور پر کسی ایک یا ایک سے کچھ زیادہ علمی و ادبی شخصیت کے افکار سے خوشہ چینی کرتی ہیں۔

ادبی تحریک اور نصب العین:

جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے، جب کوئی ادبی رجحان ادبی تحریک میں ڈھلتا ہے تو اس میں کئی واضح تبدیلیاں آتی ہیں۔ ان میں سے ایک تبدیلی تو یہ ہوتی ہے کہ ادبی رجحان کے برعکس ادبی تحریک ایک ٹھوس نصب العین کی حامل ہوتی ہے۔ ادبی تحریک کا آغاز کرنے والے کے سامنے اس تحریک کا فکری پس منظر واضح ہوتا ہے اور اپنی منزل کے حصول کا طریقہ کار معین ہوتا ہے۔ لیکن ایسا بہت کم ہوتا ہے کہ ادبی تحریکیں اپنے نصب العین کو حاصل کرنے میں کامیاب و کامران ہو جائیں۔ شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ نصب العین کو حاصل کرتے وقت مثالیت پسندی سے کام لیا جاتا ہے جسے حاصل کرنا چاہے ممکن نہ ہو لیکن جس تک پہنچنے کی خواہش اقوام کو مسلسل جدوجہد پر آمادہ رکھتی ہے۔

نصب العین ہی سے تحریک کی سمت کا تعین ہوتا ہے جس سے مختلف افراد کو کسی مرکزی نکتے پر مجتمع ہونے میں سہولت ہوتی ہے اور پھر وہ سب مل کر اپنے متعین مقصد کے حصول کے لیے اپنے قلم کے ذریعے کوشش کرتے رہتے ہیں۔

حواشی

۱ - میرزا اسد اللہ خان غالب: "نئے پرانے" انتخاب، از امجد اسلام امجد، التحریر، لاہور ۱۹۹۱ء ص ۲۵۹ -

۲ - انور سدید "اردو ادب کی تحریکیں" انجمن ترقی اردو پاکستان، کراچی، ۱۹۸۵ء ص ۶۰ -

۳ - مجتبیٰ حسین: تحریک اور ادب، مقالہ مشمولہ مجلہ پاکستانی ادب کراچی، شمارہ نومبر ۱۹۸۴ء ص ۵ -

۴ - انور سدید: کتاب مذکور، ص ۶۶ -

۵ - میر تقی میر: "انتخاب میر" از ناصر کاظمی، مکتبہ خیال، لاہور، ۱۹۸۹ء ص ۵۲۶ -

۶ - میرزا محمد رفیع سودا: "نئے پرانے" انتخاب از امجد اسلام امجد، مذکور ص ۸۵ -

باب دوم

شعریاتِ اقبال کا علمی و ادبی پس منظر

کسی بھی شاعر یا تخلیقی فنکار کی عظمت کا اندازہ لگانے کے لیے اور تاریخ ادب میں اس کے مقام کے تعین کی خاطر اس خطے کے ادبی اور ثقافتی ورثے سے آگاہی حاصل کرنا ضروری تصور کیا جاتا ہے ۔ تاریخ ادب کا مطالعہ زنجیر کے مشاہدے کے مماثل ہے ۔ جیسے زنجیر میں بہت سی کڑیاں ایک ترتیب سے پروئی ہوئی ملتی ہیں اور اگر درمیان میں سے کوئی کڑی غائب ہو جائے تو زنجیر ٹوٹ جاتی ہے ، بالکل اسی طرح تاریخ ادب بھی ادباء کی کڑیوں کے تسلسل سے مرتب ہوتی ہے ۔ ہر ادیب کا رشتہ اپنے سے ماقبل اور بعد میں آنے والے ادیبوں سے جڑا ہوا ہوتا ہے ۔ کسی بھی ادیب کے طرزِ اسلوب ، اندازِ بیان اور موضوعات کا جائزہ لینے کے لیے یہ بات ضروری ہوتی ہے کہ اس زیرِ مطالعہ ادیب سے پیشتر آنے والے ادیبوں کے کام سے واقفیت پیدا کی جائے تاکہ صحیح معنوں میں اندازہ ہو سکے کہ زیرِ نظر ادیب یا شاعر نے ادب کے ارتقاء میں کیا کردار ادا کیا ۔

اس امر کو ملحوظ خاطر رکھتے ہوئے اگر ہم اقبال کی شاعرانہ اہمیت کا اندازہ لگانا چاہیں تو ہمیں نہ صرف اردو ادب کی تاریخ اور اقبال سے قبل اردو کے اہم شاعروں کے کلام سے واقف ہونا چاہیے ، بلکہ اس سے بھی بڑھ کر فارسی شعر کی عظیم روایت ، غیر منقسم ہندوستان کے تمدن ، ہند ۔۔۔ اسلامی تہذیب کے عناصر ترکیبی اور ہندوستان میں تخلیق ہونے والے شعری ادب کے ورثے کا علم حاصل کرنا ضروری ہے تاکہ ہم حتمی طور پر یہ اندازہ لگا سکیں کہ اقبال نے اپنے کلام سے اردو شاعری کے دامن کو کس حد تک مالا مال کیا ہے ۔ اس لیے اقبال کے بارے میں کچھ کہنے سے پہلے ہندوستان کے تہذیبی مزاج پر گفتگو ہو گی ۔

برصغیر کا مادر سری مزاج:

ہندوستان ایک قدیم خطہ ارض ہے جہاں انسانی تہذیب نے زمانہ قدیم سے اپنے نقوش چھوڑے ہیں ۔ برصغیر کا شمالی حصہ جس میں وادی سندھ مرکزی اہمیت کا حامل ہے ، از منہ قدیم سے تہذیب و تمدن کا مرکز رہا ہے ۔ موئنجوڈارو اور ہڑپہ کی تہذیبیں اسی سرزمین پر پروان چڑھیں جن کا زمانہ آج سے پانچ ہزار سال قبل بتایا جاتا ہے ۔ اس تہذیب کی پرداخت کرنے والوں کے بارے میں عرصے سے تحقیق جاری ہے جس سے ان کے رسوم و رواج ، طرز بود و باش اور مذہبی عقائد پر روشنی پڑتی ہے ۔ ماہرین آثار قدیمہ کے مطابق یہ علاقہ زمانہ قدیم سے مختلف تہذیبوں کی باہمی آمیزش کے نتیجے میں نشو و نما پانے والے نئے تہذیبی سانچوں کی آماجگاہ رہا ہے ۔ اس تہذیب کے بارے میں تحریری معلومات نہیں ملتیں اور اب تک اس کے کھنڈروں سے دریافت ہونے والی مہروں پر رقم تصویری رسم الخط کو پڑھنے کی کوششوں کا کوئی نتیجہ برآمد نہیں ہوا ۔ اس لیے اس تہذیب کے بارے میں تحقیق کا بنیادی ماخذ آثار قدیمہ کی کھدائی سے برآمد ہونے والی اشیاء اور سازو سامان ہے ۔ ڈاکٹر وزیر آغا نے لکھا ہے کہ یہ پروٹو آسٹرلائیڈ نسل کے لوگ تھے اور یہ قدیم مذہب الارواح کے ماننے والے تھے (۱) ۔ دراوڑی تہذیب ایک مستقل ، پرسکون اور آہستہ رو تہذیب تھی کھیتی باڑی کے لیے ساز گار فضا اور موسمی حالات نے ان لوگوں کو ضروریات زندگی کی طرف سے مطمئن کر دیا تھا

برصغیر کی تاریخ کا آغاز زمانہ ماقبل تاریخ سے ہوتا ہے ۔ اس دور کے حالات کے بارے میں ڈی ڈی کوسمبی نے لکھا ہے کہ:

"ہندوستان کے زمانہ ماقبل تاریخ کی دو امتیازی خصوصیات کو ذہن نشین کرنا ضروری ہے ۔ عصر برفانی کا آخری دور ہندوستان کے برصغیر میں نہ اتنا شدید تھا نہ ، اتنا وسیع جتنا یورپ میں .... اس بات کا امکان موجود

ہے کہ ہندوستان، خاص کر اس کے مشرقی حصوں میں ماقبل تاریخی لوگ یونان اور برما سے داخل ہوئے ہوں۔ ہو سکتا ہے کہ یہ نقل و حرکت تاریخی زمانے میں بھی کافی بعد تک جاری رہی ہو۔ اس مشرقی علاقے کے حجری اوزان میں ایک قسم کا پتھر لگا ہوا ہے اور ایک ہی قسم کی تکنیک نظر آتی ہے دوئم یہ کہ شکار کرنے اور مچھلیاں پکڑنے کے علاوہ دیگر اقسام کی غذا جمع کرنا بہت زیادہ آسان تھا اور یورپ یا براعظم ایشیاء کے کسی بھی دوسرے مقام کی بہ نسبت کہیں زیادہ وسیع علاقوں میں ممکن تھا۔" (۲)

کوسمبی کی کتاب سے جو اقتباس نقل کیا گیا ہے اس سے بآسانی یہ اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ برصغیر بیرونی حملہ آوروں کے لیے کیوں اس قدر پرکشش رہا ہے چونکہ اسی کشش کی وجہ سے ہندوستان میں حملہ آور ایک تسلسل کے ساتھ وارد ہوتے رہے اور اپنے ساتھ نت نئے عقائد، مذاہب اور بودوباش کے انداز لاتے رہے، اس لیے یہاں کی تہذیب مسلسل تغیر کے عمل سے دوچار رہی۔ اس جانب ڈاکٹر انور سدید نے واضح اشارہ کیا ہے:

"ہندوستان کی قدیم تاریخ شاہد ہے کہ اس ملک میں پہلے ہر نئی رو کے خلاف رد عمل پیدا ہوا لیکن جب نئی رو زیادہ طاقت ور ثابت ہوئی تو اس ملک کی مٹی نے اسے اپنی خوشبو اور ذائقے میں جذب کرنے کی سعی کی اور یوں بالآخر اسے مطیع فرمان بنا لیا۔ برصغیر میں پیوندکاری کا یہ عمل متعدد تاریخی ادوار میں ہوا۔ چنانچہ فاتحین اور مفتوحین کے اختلاط سے پروان چڑھنے والی تہذیبیں اہمیت اختیار کرتی گئیں۔ بالفاظ دیگر یہ سرزمین بیرونی اثرات کے بیج کو اپنی زرخیز مٹی میں سینچنے اور اس سے ایک خوبصورت پودا پیدا کرنے کی پوری صلاحیت رکھتی ہے لیکن اس میں لپکنے اور تسخیر کرنے کا جذبہ نسبتاً کمزور ہے۔" (۳)

ڈاکٹر انور سدید نے بڑی خوبی سے قدیم ہندوستان کے مزاج کو گرفت میں

لینے کی کوشش کی ہے۔ آخر میں جو بات انہوں نے کی، اس کا جواب اور وجہ یہ ہے کہ چونکہ یہاں کی آبادی کے لیے ضروریات زندگی با افراط دستیاب رہی ہیں، اس لیے یہاں کے باسیوں کو اپنے خطے کے بارے میں زیادہ جاننے کی ضرورت ہی محسوس نہ ہوئی۔ آریاؤں کی آمد سے پہلے برصغیر کے قدیم باشندوں کے عقائد کے بارے میں ول ڈیورانٹ (Will Durant) نے تحریر کیا ہے کہ:

The oldest known religion of India, which the invading Aryans found amongst the *Nagas*, and which still survives in the ethnic nooks and crannies of the great Peninsula, was apparently an animistic and totemic worship of multitudinous spirits dwelling in stones and animals, in trees and streams, in mountains and stars, snakes and serpents, were divinities-idols and ideals of virile reproductive powers and the sacred 'Bodhi' tree at Budha's time was a vestige of the mystic but wholesome reverence for the quiet majesty of trees. Naga, the dragon-god, Hanuman, the monkey-god, Nandi, the divine-bull and the Yakshas or tree-gods passed down into the religion of Historic India.

Since some of these spirits were good and some evil, only great skill in magic could keep the body from being possessed or tortured, in sickness or mania, by one or the more of the innumerable demons that filled the air.

Hence the medley of incantations in the Atharva-Veda or the "Book of Knowledge" of magic one must recite, spells to obtain children, to avoid abortion, to prolong life, to ward off evil, to sleep, to destroy or harrass the enemies."

ول ڈیورانٹ کے بیان سے ہمیں قدیم ہندوستان کے لوگوں کے مذہبی عقائد کو سمجھنے میں کافی مدد ملتی ہے ۔اس معاشرے کا بنیادی مرکز عورت یا ماں تھی ۔خاندان کے معاملات عورت ہی طے کرتی تھی اس لیے اس معاشرے کو سماجی اصطلاح میں مادرسری معاشرے کا نام دیا جاتا ہے ۔زمین اور عورت کا رشتہ ان قدیم باشندوں کے ذہن میں بالکل واضح تھا کیونکہ دونوں تخلیق کی علامت ہیں اور ان دونوں کی وجہ سے زندگی کا تسلسل قائم ہے ۔اسی لیے عورت کو زندگی کے اہم معاملات میں حتمی فیصلے کرنے کا اختیار بھی حاصل تھا ۔اس معاشرے کا مرکزی نقطہ نگاہ حال اور آج تھا ۔ماضی اور مستقبل کے تصورات سے ان کا دماغ بالکل خالی تھا یا واضح نہ تھا ۔وہ لوگ آج زندہ رہو کل دیکھا جائے گا کے اصول پر زندگی بسر کر رہے تھے ۔اگرچہ یہ لوگ جنگل اور بیابان کی زندگی کو خیر باد کہتے جا رہے تھے اور انہوں نے دریاؤں اور جھیلوں کے کنارے اپنی باقاعدہ بستیاں آباد کر لی تھیں ، لیکن زمین سے گہری وابستگی کے سبب ان کے ہاں تحرک کے عوامل کم تھے یہ تمدن ٹھہراؤ اور سکون کی علامت تھا ۔ہر ٹھہرے ہوئے معاشرے کی طرح قدیم ہندوستان کے معاشرے میں بھی سماجی اقدار کو زیادہ اہمیت حاصل تھی ۔معاشرتی اقدار پر اپنے پختہ یقین کی وجہ سے ہی وہ ایک مستحکم اور دیرپا تہذیب و تمدن کو استوار کرنے میں کامیاب رہے ۔ان لوگوں کے رسوم و رواج ، تہواری روایات اور سماجی کردار کے بارے میں جاننے کے لیے ہمیں ایک بار پھر ڈی ڈی کوسمبی کی طرف رجوع کرنا پڑے گا ۔

"تحقیق سے معلوم ہوتا ہے کہ جو مذہبی رسوم زیادہ معروف ہیں ، ان کے آغاز کے نشانات بھی ابتدائی اور زمانہ ما قبل تاریخ میں موجود ہیں ۔ ہولی کا بہاریہ تہوار ایک فحش اور فی زمانہ کچھ بدکارانہ رنگ رلیوں کا جشن ہے ۔ایک بڑے سے الاؤ کے گرد ناچنا اس کی مرکزی خصوصیت ہے ۔اس

کے بعد کبھی کبھی کچھ منتخب لوگ انگاروں پر چلتے ہیں لیکن اس سے اگلے دن ہمیشہ ہی ایک ہنگامہ پرور اور بلند بانگ عوامی فحاشی کا مظاہرہ ہوتا ہے جس کے دوران الگ تھلگ مقامات پر جنسی بے لگامی اور بلا امتیاز شہوت رانی کے تجربات بھی ہوتے ہیں۔ معلوم تاریخ کے عہد میں خوراک ناقص تھی۔ زندگی سخت تھی اور تولید و افزائش ایسی آسان چیز نہیں تھی۔ اس وقت ایک محرک کے طور پر فحاشی ضروری تھی۔ اس کا بگڑ کر سیاہ کاری کی شکل اختیار کر لینا ایک جدید تبدیلی ہے۔ اس تبدیلی کا ایک سبب بہتر خوراک بھی ہے جو کسانوں کی زیادہ بھاری محنت کی رہین منت ہے اور اس تبدیلی کا نتیجہ ہے ایک یکسر بدلی ہوئی جنسی بھوک اور جنسیات کے معاملے میں ایک قطعی دوسرا انسانی رویہ ــــــ ہولی زمانہ ماقبل تاریخ کی یادگار معلوم ہوتی ہے، جب عورت؛ قبیلے کی سردار ہوتی تھی۔ بعض جگہ آج بھی ایک آدمی کو (جسے "کولنا" کہتے ہیں) عورت کے کپڑے پہن کر ہولی کی آگ کے گرد رقص کرنے والوں میں شامل ہونا ضروری ہوتا ہے۔ بنگلور میں عظیم سالانہ تیوہار "کوگا" کے موقع پر رسوم میں شریک پیشوا کو اپنے فرائض منصبی ادا کرنے سے پہلے زنانہ لباس پہننا پڑتا ہے۔ یہی صورت حال مغربی ہندوستان میں بٹیر پکڑنے والے پاردھی لوگوں کے پروہت کی ہے جو پاردھی نسل کی افزائش کی خاطر منتر پڑھنے اور گرم کھولتے ہوئے تیل کے ذریعے جسمانی اذیت سہنے کے لیے عورتوں کے کپڑے پہنتا ہے۔ یہ رسمیں اور تیوہار اب مردوں نے اپنا لیے ہیں حالانکہ اصلاً ان پر عورتوں کی اجارہ داری تھی۔ اسی طرح دیوی ماتا کی نسبت سے متبرک سمجھے جانے والے درختوں کا ذکر برہمنی اساطیر و حکایات میں آتا ہے۔ سڑک سے دور دیہات میں ایسے کنج ابھی تک موجود ہیں لیکن عورتوں کا وہاں جانا ممنوع ہے، بجز ان چند مقامات کے جہاں پروہتائی قدیم لوگوں کے ہاتھوں میں باقی رہ گئی ہے اور باہر سے آنے

والے نو آباد کاشتکاروں کے قبضہ میں منتقل نہیں ہوئی ہے۔ ابتداء میں تو ممانعت مردوں کے جانے پر تھی لیکن جب سماج کا اقتدار مادری ، اقتدار پدری میں تبدیل ہو گیا تو پروہتائی اور رسوم بھی اس کی مناسبت سے تبدیل ہو گئیں۔" (۵)

کوسمبی نے مندرجہ بالا اقتباس میں ہولی کے تہوار کی مذہبی اور سماجی حیثیت پر روشنی ڈالی ہے۔ اس سے تاریخی عمل کے دوران اس میں رونما ہونے والی تبدیلیوں کا اندازہ بھی لگایا جا سکتا ہے۔ ہولی کا تہوار آج بھی ہندوؤں کے اہم ترین تہواروں میں شمار ہوتا ہے اور تمام دنیا میں موجود ہندو اس تہوار کو جوش و خروش سے مناتے ہیں۔ ہم محض ایک تہوار ہولی کی جزئیات میں آنے والی تبدیلیوں سے ہندوستان کے مادرسری مزاج میں وقت کے ساتھ رونما ہونے والی تبدیلیوں کو سمجھ سکتے ہیں۔ ہندوستان کے ماحول ، تہذیب اور رسومات میں پہلی اہم تبدیلی آریاؤں کی آمد کے ساتھ شروع ہوئی جس نے آہستہ آہستہ اس خطے میں جڑ پکڑ لی۔

آریاؤں کی آمد اور پدرسری اثرات:

"آریہ" کے لغوی معنی "پیدائشی آزاد" یا تین اعلیٰ ذاتوں کا ایک رکن ہیں۔ آریہ افراد کے بارے میں تحقیق سے معلوم ہوا ہے کہ یہ لوگ وسطی ایشیا کے رہنے والے تھے۔ یہیں سے انہوں نے دوسرے علاقوں کی طرف ہجرت کی جن علاقوں کو آریاؤں نے تاراج کیا ان میں برصغیر ہندوستان کا علاقہ بھی شامل ہے۔ وہ اس سرزمین پر افغانستان اور ایران کے رستے وارد ہوئے اس لیے ان کا مقابلہ پہلے پہل وادی سندھ کے لوگوں سے ہوا اور اسی خطے پر انہوں نے سب سے پہلے اپنی سلطنت قائم کی۔ رفتہ رفتہ وہ برصغیر کے دوسرے علاقوں میں پھیلتے چلے گئے۔

"آریہ" مختلف قبائل پر مشتمل تھے اور ان سب کے درمیان واحد قدر مشترک زبانوں کا ایک خاندان تھی۔ سنسکرت، لاطینی اور یونانی کلاسیکی آریائی زبانیں تھیں۔ برصغیر ہندوستان کی مختلف زبانیں مثلاً پنجابی، بنگالی، مرہٹی وغیرہ سنسکرت ہی سے نکلی ہیں۔

آریاؤں کی زندگی مسلسل حرکت سے عبارت تھی اس لیے زمین کے ساتھ ان کی وابستگی گہری نہیں تھی۔ آریا لوگ جنگجو اور خانہ بدوش تھے۔ آثار قدیمہ بتاتے ہیں کہ ان لوگوں کی غذا کا انحصار زیادہ تر مویشیوں پر تھا۔ آریائی قبائل کا ڈھانچہ مرد کی حاکمیت پر قائم تھا۔ مرد قبیلے کا سربراہ، جائیداد کا مالک اور خاندان کا بڑا ہوتا تھا۔

برصغیر ہندوستان کے قدیم باشندے جنہیں مؤرخوں نے دراوڑ کہا ہے، آریاؤں کی یلغار کا مقابلہ نہ کر سکے اور جنوب کی طرف پسپا ہوتے چلے گئے۔ آریاؤں نے مفتوحین سے اپنی نفرت اور حقارت کے اظہار کے لیے انہیں داس یعنی غلام کے نام سے پکارنا شروع کر دیا۔ انہوں نے نہ صرف یہ کہ اپنے آپ کو سماجی سطح پر مقامی لوگوں سے دور رکھا، بلکہ اپنی نسلی برتری کو برقرار رکھنے کے لیے اپنے اور مقامی آبادی کے درمیان حد فاصل کھینچ دی۔ یہ ایسی حد تھی جسے عبور کرنا دونوں کے لیے ناممکن تھا۔ اس سلسلے میں جی ٹی گیرٹ نے لکھا ہے:

> "یہ طبقاتی تقسیم دراصل خالص نسلی اثرات کے تحفظ کا نتیجہ تھی اور یہ اس وقت ظہور میں آئی جب سفید فام آریاؤں کو سیاہ فام مقامی باشندوں سے اختلاط کا اندیشہ پیدا ہو گیا۔" (۶)

آریاؤں کے اسی نسلی رویے کے سبب ہندوستان میں نسلی بنیاد پر ذات پات کا نظام وجود میں آیا۔ اس نظام کی جڑیں اتنی گہری ہیں کہ تین ہزار سال کے طویل دور میں ماسوائے بدھ مت کے غلبے کے، سالوں میں اس نظام پر کبھی آنچ نہیں آئی۔ آج بھی ہندوستان میں اس نظام پر اتنی سختی سے عمل کیا جاتا ہے کہ نچلی

ذات کا ہندو اعلیٰ ذات کے ہندو کے ساتھ بیٹھ کر کھانا نہیں کھا سکتا۔ ذات پات کا یہ غیر انسانی نظام ہندوستان کے سیکولر نظریہ حیات کے منہ پر ایک طمانچے کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس نظام میں ذاتوں کے ساتھ سماجی نوعیت کے کام بھی وابستہ کر دیے گئے تھے۔ مذہبی رسومات اور فرائض کی ادائیگی برہمن قوم کے سپرد تھی جو سب سے اونچی ذات تھی۔ اس کے بعد کھشتری تھے جن کے ذمے ملک کی حفاظت تھی۔ تیسرا نمبر ویش کا تھا جو کاروبار چلاتے تھے اور زمینوں کے لگان کا حساب کتاب رکھتے تھے۔ اس ترتیب میں سب سے نچلے درجے پر شودر تھے جن کی حیثیت غلاموں کی تھی اور ان کے ذمے اعلیٰ ذات کے ہندوؤں کی خدمت تھی۔ اس تقسیم میں آریا برہمن اور شودر دراوڑ تھے۔

آریاؤں نے ہندوستان کو زیر نگیں لانے کے بعد نہ صرف یہ کہ سماجی سطح پر اپنی برتری قائم رکھی، بلکہ تخلیقی سطح پر بھی اپنی تہذیبی فوقیت کو برقرار رکھا۔ آریاؤں کی تخلیقی جہت کا بیان ڈاکٹر انور سدید کے ہاں یوں ملتا ہے:

> "۹۰۰ قبل مسیح کے لگ بھگ آریاؤں کی داخلی برانگیختی کا تخلیقی اظہار اپنشدوں کی تصنیف میں ہوا اور فنا اور بقا کے تصورات کو اہمیت ملی .... اس عہد کی دو کتابیں جنہیں ہندوستانی دیومالا کی حیثیت حاصل ہے "رامائن" اور "مہابھارت" ہیں۔ ان کتابوں کی رزمیہ کہانیاں اب تاریخ کا حصہ بن چکی ہیں۔" (۷)

دراوڑی اور آریائی تہذیبوں میں بنیادی نوعیت کے اختلافات پائے جاتے تھے۔ جب فاتح قوم نے حتمی طور پر فوج کے ذریعے برتری حاصل کر لی تو تہذیبی طور پر بھی آریہ برتر قرار پائے۔ ان دونوں تہذیبوں کے ملاپ سے اندرونی کشمکش کا آغاز ہوا۔ ڈاکٹر انور سدید نے دراوڑی اور آریائی تہذیب کے مزاج کے بارے میں لکھا ہے:

> "دراوڑی تہذیب مزاج کے اعتبار سے کلاسیکی نوعیت کی تھی، چنانچہ

اس تہذیب نے خود کو اونچی پرواز پر مائل کرنے کی بجائے اپنے داخل میں سمٹ جانے کی تلقین کی اور سماجی رسوم و قیود کا پختہ نظام قائم کیا۔ برصغیر میں برہمنیت کا فروغ بھی اسی کلاسیکی مزاج کا نتیجہ ہے اور جین مت اور بدھ مت کی افزائش اس سنگلاخ کلاسیکیت کے خلاف ایک واضح رد عمل کی حیثیت رکھتی ہے۔" (۸)

ہندوستان میں آریاؤں کی آمد کے بعد جو تہذیبی اتار چڑھاؤ شروع ہوا، اس کا ایک بڑا اور اہم موڑ بدھ مت سمجھا جاتا ہے۔

بدھ مت اور جین مت:

بدھ مت کا آغاز شہزادہ گوتم نے کیا مگر مرنے کے بعد گوتم سدھارتھ کے نام سے مشہور ہوا۔ گوتم ساکیہ قبیلے میں پیدا ہوا۔ ساکیہ لوگ اپنے معاملات کا انتظام و انصرام خود کیا کرتے تھے۔ اس قبیلے کے اندر برہمنیت نہیں تھی بلکہ ذات پات کے طبقات موجود تھے۔ نوعمر گوتم نے قبائلی رسم و رواج کی پیروی میں عام ساکیہ کھشتریوں کی طرح ہتھیار چلانے، گھوڑا دوڑانے اور رتھ کی سواری کی تربیت حاصل کی۔ اس کی شادی ایک کھشتری خاتون کچانا سے کر دی گئی جس سے ایک لڑکا راھل پیدا ہوا۔ اپنے عہد کے فلسفیوں کے افکار سے متاثر ہو کر اس کے دل میں یہ خیال جاگزیں ہوا کہ زندگی کے مسائل کو حل کرے اور نسل انسانی کے غم و اندوہ کو دور کرنے کے طریقے معلوم کرے۔ انتیس سال کی عمر میں گوتم نے اپنے گھر اور قبیلے کو خیر باد کہا۔ اپنے بال منڈوا دیے، بیراگی کا بھیس اپنایا اور بنی نوع انسان کی نجات کی جستجو شروع کر دی۔ (۹)

بدھ کے نزدیک یہ دنیا مصائب کا گھر ہے۔ خواہشات انسان کو دکھی کر دیتی ہیں۔ اگر انسان اس دنیا میں نروان (سکون) حاصل کرنا چاہتا ہے تو اسے چاہیے کہ وہ دنیا اور اس سے وابستہ خواہشات ترک کر دے۔ بدھ نے اپنے عہد

کے ذات پات کے نظام کے خلاف آواز اٹھائی ۔ اس نے انسانی مساوات اور بھائی چارے کا پیغام دیا ۔ اس کے مطابق انسانی جسم روح کا زندان ہے جس سے رہائی ضروری ہے ۔ بظاہر یہ نظر آتا ہے کہ بدھ کا فلسفہ ترک دنیا اور فرار کا فلسفہ ہے ، زندگی کی حقیقتوں سے منہ موڑ کر جنگلوں کی راہ لینے کا فلسفہ ۔ ڈاکٹر وزیر آغا کے مطابق بدھ مت اصل میں دراوڑی تہذیب کے دائرے یا عورت کے زندان سے آزاد ہونے کی سعی اور آریائی رد عمل کی ایک صورت تھی ۔ (۱۰)

بدھ کے تصور مذہب کے بارے میں ول ڈیورانٹ نے لکھا ہے:

"His conception of religion was purely ethical; he cared everything about conduct, nothing about ritual or worship, metaphysics or theology. When a Brahman proposed to purify himself of his sins by bathing at Gaya, Bukha said to him: "Have thy bath here, even here. O' Brahman. Be kind to all beings. If thou killest not life, if thou takest not what is not given to thee, secure in self denial—what wouldst thou gain by going to Gaya? Any water is Gaya to thee."

مندرجہ بالا اقتباس بدھ مت اور بدھ مت کے تصور مذہب کی عکاسی کرتا ہے ۔ بدھ مت نے برصغیر کی تہذیب پر دیرپا نقوش ثبت کیے ۔ برصغیر سے باہر چین ، جاپان ، سری لنکا ، برما ، تھائی لینڈ ، ملایا ، فلپائن اور بہت سے دوسرے ممالک میں اسے پذیرائی حاصل ہوئی ۔ لیکن برصغیر میں چند صدیوں بعد دوبارہ برہمنوں کے قوت پکڑنے سے بدھ مت رفتہ رفتہ سمٹتا چلا گیا لیکن اس خطہ ارضی کے فنون لطیفہ پر اس کے اثرات آج تک باقی ہیں ۔

بدھ مت کے مختصر بیان کے بعد ہم جین مت کی طرف آتے ہیں ۔ جین مت کا بانی مہاویر تھا ۔ اس نے فرد کو جسمانی اور حسیاتی لذتوں سے کنارہ کش ہونے کی تلقین کی ۔ بدھ مت کی طرح جین مت میں بھی ارضی زندگی کو تیاگنے کی تعلیم دی گئی ہے ۔ جین مت نے ویدوں کی سند سے انکار کیا ۔ اس کے پیروکار سادہ زندگی بسر کرتے تھے اور ضروریات زندگی حاصل کرنے کے لیے بھیک مانگا کرتے تھے ۔ ان کا سامان عموماً ایک جوڑا کپڑے ، کمبل ، بھیک مانگنے کے کاسے اور زمین جھاڑنے کے لیے جھاڑو جیسی اشیاء پر مشتمل ہوتا تھا ۔ جینی راہبوں کو بال منڈوانا پڑتے تھے ۔

برصغیر میں بدھ مت اور جین مت کے عروج کا زمانہ کم و بیش ایک ہی ہے ۔ بدھ مت کے مفکرین کی اکثر کتابوں میں جین مت کا حوالہ حریف فرقے کے طور پر آتا ہے ۔ برصغیر سے باہر بھی جین مت نے اپنے اثرات ثبت کیے ۔ ان میں جاپان اور ہند چینی کے ممالک خاص طور پر قابل ذکر ہیں ۔ جاپان میں بدھ مت اور جین مت کے ملاپ سے زین بدھ ازم کا فلسفہ وجود میں آیا جسے جاپان کے سرکاری مذہب کی حیثیت حاصل ہے ۔

بدھ مت اور جین مت در حقیقت برہمنیت کے خلاف احتجاج کی علامت ہیں لیکن برصغیر میں وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ یہ خود بھی ہندو مذہب کا حصہ بن گئے ۔ برہمنیت نے جس طرح آہستہ روی سے بدھ مت اور جین مت پر دوبارہ غلبہ پایا اس کا بیان ڈاکٹر رادھا کرشنن کے ہاں ملتا ہے ۔ بیان اگرچہ بدھ مت کے بارے میں ہے لیکن اس کا اطلاق جین مت پر بھی ہوتا ہے ۔

" برہمن مت نے اپنی نشاۃ ثانیہ میں بدھ کو وشنو کا اوتار تسلیم کیا ۔۔۔۔

اور بدھ عقیدے کے بہترین اوصاف کو برہمنیت میں ضم کر لیا (۱۲)۔

ویدانت:

ویدانت سے مراد فلسفے کا وہ نظام ہے جس کی بنیاد ویدوں پر ہو۔ ویدک ادب میں اپنشد آخری وید ہے اس لیے مابعد فلسفوں پر اس کے اثرات سب سے زیادہ گہرے ہیں۔ واسو بندھو نے پانچویں صدی عیسوی میں حقیقت کے پس پشت لازوال حقیقت کا تصور اجاگر کیا۔ نویں صدی عیسوی میں شنکرا چاریہ نے ویدانت کے فلسفے کو نئے سرے سے فروغ دیا۔ (۱۳)

اسی باب میں رائے شوموھن لعل ماتھر نے لکھا ہے:

"شنکر کا یہ دعویٰ نہیں ہے کہ وہ کسی اصلی نظام کا موجد یا شارح ہے بلکہ وہ تو اپنشدوں اور برہمہ سوتر کی تعبیر اس ترتیب سے کرتا ہے جس سے یہ معلوم ہو کہ اپنشدوں میں ایک مربوط اور باقاعدہ فلسفہ موجود ہے۔" (۱۴)

شنکرا چاریہ نے جس طرح ویدانت کی تشریح کی ہے اس کے مطابق یہ خارجی عالم مایا یا فریب ہے۔ خدا نے اس عالم کو کھیل کے طور پر پیدا کیا ہے۔ علت اور معلول میں کوئی فرق نہیں ہے۔ آخری علت یا حقیقت برہمہ ہے جس کے سبب سے یہ عالم قائم ہے۔ شنکر نے اپنے فلسفے کے ذریعے ویدانت کا پرچار کیا یعنی اس نے ادویت اور ثنویت کے تصورات کو رد کر دیا اور یہ کہا کہ مطلق صداقت واحد آتما ہے۔ شنکر کے مطابق ہم اس عالم سے اس لیے واقفیت حاصل نہیں کر سکتے کہ جب صحیح علم پیدا ہو جائے تو بود و نمود دونوں باطل ہو جاتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ عالم خارجی تو ایک التباس ہے اور جب کسی فرد کو صداقت کا علم ہو جائے تو التباس بے معنی ہو جاتا ہے۔

شنکراچاریہ نے صرف بتیس سال کی عمر پائی لیکن اس مختصر عمر کے دوران ہی اس نے ایک صوفی، ایک عالم اور ایک عاقل شخص کی حیثیت سے شہرت حاصل کرلی۔ وہ مالابار کے ایک برہمن گھرانے میں پیدا ہوا۔ ابتداء ہی میں اس نے زندگی کا عیش و آرام ترک کر دیا اور گیان دھیان میں مشغول ہو گیا۔ اس کے مطابق اعلیٰ مذہب اور اعلیٰ ترین فلسفہ ویدوں میں موجود ہے۔ شنکر عقل کے محدود ہونے کے تصور کا قائل ہے۔ ول ڈیورانٹ نے لکھا ہے:

"It is not logic that we need, says Shankara, it is insight, the faculty (akin to art) of grasping at once the essential out of irrelevant, the eternal out of the temporal, the whole out of the part: this is the first pre-requisite to philosophy. The second is willingness to observe, inquire and think for understanding's sake,not for the sake of invention, wealth or power; it is withdrawal of the spirit from all the excitement, bias and fruits of action. Thirdly, the philosopher must acquire self-restraint, patience and tranquility; he must learn to live above physical temptation or material concerns. Finally, these must burn deep in his soul, the desire for *maksha*, for liberation from ignorance, for an end to all consciousness of a separate self, for a blessful absorption in the Brahman of complete understanding and infinite unity. In a word, the student needs not the logic of reason so much as cleansing and deepening discipline of the soul. This perhaps, has been the secret of all profound education."

شنکرا چاریہ کے حوالے سے جو باتیں ول ڈیورانٹ نے لکھی ہیں، ان سے شنکرا چاریہ کی تعلیمات کے ساتھ ساتھ خود شنکر کے اپنے افکار کی تعمیر پر بھی روشنی پڑتی ہے۔ عقل اور منطق کو ضمنی تصور کرنے کے باعث شنکر وجدان کو زیادہ اہمیت دیتا ہے جس سے اس کے ذہن پر ہندو فلسفے کے اثرات کا اندازہ ہوتا ہے۔

ویدانت کی تعلیمات وحدانیت، مساوات اور مایا کا پرچار ہیں۔ شنکر نے نویں صدی میں ہندو مت کے احیاء کے لیے جو کام کیا اس نے آگے چل کر فکری سطح پر ہندو مت کی بنیادوں کو گہرا کیا۔ اس نے اپنے عہد میں جدید ہندو مت کے فروغ میں دوسرے مفکرین کی نسبت مرکزی کردار ادا کیا۔ آج کا ہندو مت زیادہ تر شنکرا چاریہ کی تعلیمات پر مبنی ہے۔

بھگتی تحریک:

بھگتی تحریک کی ابتداء جنوبی ہند سے ہوئی۔ اس کو شروع کرنے کا سہرا رامانج کے سر ہے۔ شنکرا چاریہ کے بعد رامانج کی کتاب "شری بھاشیہ" ویدانت کی سب سے بہتر کتاب تصور کی جاتی ہے۔ اس کے مطابق اس دنیا کا خالق برہما حقیقت مطلق ہے۔ برہما کا قرب حاصل کرنے کے لیے صرف عبادت ہی کافی نہیں بلکہ محبت، پیار اور بھگتی اصل چیز ہے۔ بھگتی تحریک کے ماننے والے بھگت کہلاتے تھے۔ ان میں دیوچاریہ، ہری نند، راگھو نند، رامانند، بھگت کبیر، تلسی داس اور میرا بائی زیادہ اہمیت کے حامل ہیں۔ بعد میں آنے والے لوگوں اور خاص طور پر رامانند نے رامانج کے برعکس عوامی زبان میں اپنے تصورات پیش کیے رامانند کے عہد تک اسلام برصغیر میں پوری طرح پھیل چکا تھا۔ اسلام کے اثرات کے تحت بھگتی تحریک صرف ایک تحریک نہ رہی بلکہ ایک عملی فلسفہ بن گئی۔ رامانند ہندوستان میں اشاعت اسلام کا مخالف تھا۔ اس نے ہندوؤں کی نچلی ذاتوں

کو اپنی تعلیمات سے متاثر کرنے کی بھرپور کوششیں کیں تاکہ وہ اسلام کی طرف مائل نہ ہوں۔

بھگتی تحریک نے برصغیر کی مذہبی اور فکری تاریخ پر گہرے اثرات مرتب کیے۔خاص طور پر اس تحریک سے ہندو مذہب کو جلا ملی۔اس تحریک کے زیر اثر بہت کامیاب اور اثرآفریں شاعری کی گئی۔یہ شاعری اپنے اندر محبت، یگانگت اور مساوات کا پیغام لیے ہوئے ہے۔اس مذہبی اور روحانی شاعری نے جو اکثرعام بول چال کی زبان میں تخلیق ہوئی، نچلی ذات کے عوام کو اپنی جانب متوجہ کیا اور انہیں اس تحریک کے روپ میں سکون کی ایک صورت سے آشنائی ہوئی۔اس تحریک سے وابستہ شاعروں میں دادو چتنیز، میرا بائی، بھگت سورداس، نام دیو، پریم تند، تلسی داس، بھگت کبیر، سنت تکارام، ودیا پتی اور بہت سے دوسرے نام شامل ہیں۔ڈاکٹر انور سدید نے بھگتی تحریک اور اس کے اثرات پر یوں جامع اور پر مغز تبصرہ کیا ہے:

"بھگتی تحریک نے فرد کو سکون، اعتدال اور توازن کی فضا میں روحانی رفعت حاصل کرنے کا سبق دیا۔اس تحریک کا اساسی مقصد اخلاقی اور اصلاحی تھا۔بھگتی تحریک نے خدا کے شخصی تصور میں اپنائیت پیدا کی اور کبھی آقا اور غلام، کبھی خاوند اور بیوی اور کبھی عاشق اور معشوق کا تعلق ابھارا۔اس سے خدا کے تجریدی تصور کو شدید زک پہنچی لیکن تخلیقی اعتبار سے اس تصور نے جذباتی زاویے کو عمدہ کروٹ دی۔ودیا پتی، میرا بائی اور چنڈی داس کی شاعری میں اس تصور کی طرف نازک، لطیف اور گدرائے ہوئے اشارے ملتے ہیں۔بھگتی تحریک کی شاعری نے عورت کے جذبات کو سلگتی ہوئی زبان دے دی اور یوں گیت کو بالخصوص فروغ حاصل ہوا۔"

(۱۶)

اسلامی تصوف:

مسلمانوں میں تصوف کا باقاعدہ آغاز لگ بھگ تیسری صدی ہجری میں ہوا۔ بعض محققین نے اس کی ابتداء کو اصحاب صفہ سے منسوب کیا ہے۔ تصوف کا لفظ صوف سے مشتق خیال کیا جاتا ہے۔ صوفیاء وہ برگزیدہ افراد تھے جو خدا سے لو لگاتے تھے۔ دنیاوی معاملات میں کم سے کم شریک ہوا کرتے تھے اور ایک خاص قسم کے سادہ کپڑے پہنتے تھے۔ صوفیاء کے مختلف سلسلے اپنا رشتہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ اور حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالی عنہ سے جوڑتے ہیں۔ صوفیاء شریعت کی پابندی کو لازمی قرار دیتے تھے لیکن وہ شریعت کی پابندی کے ساتھ ساتھ روز و شب عبادت اور یادِ الہیٰ میں مصروف رہتے تھے۔ وہ ہمہ وقت اللہ کی یاد میں مستغرق رہنے کو زندگی کا ماحصل جانتے۔ باطن کی طہارت کو افضل سمجھتے، خلقِ خدا سے محبت کرتے اور لوگوں کے کام آنے کو عبادت کا درجہ دیتے۔ ایک وقت ایسا بھی آیا جب مسلمانوں کی سلطنت میں دو دو دربار ہوتے تھے، ایک خلیفہ وقت کا اور ایک اولیاء اللہ کا۔ چونکہ صوفی خود کو حکومتی گورکھ دھندوں سے الگ رکھتے تھے، اس لیے مسلم حکمران ان کے دربار میں حاضری اور ان کی خوشنودی کے متمنی رہتے تھے۔ ایسی بے شمار مثالیں تاریخ میں موجود ہیں جن میں خلیفہ وقت اپنے عہد کے اولیاء کی خدمت میں حاضری دیتا رہا۔

برصغیر میں مسلمان فاتحین آٹھویں صدی عیسوی میں داخل ہوئے لیکن ان کی آمد سے بہت پہلے مسلمان صوفیاء اور تاجر اس خطے میں اسلام کی شمع روشن کر چکے تھے۔ مسلمان صوفیاء وسطی ایشیاء، ایشیائے کوچک اور عرب کے مختلف حصوں سے ہجرت کر کے ہندوستان آتے رہے۔ ان کے سامنے پہلا اور آخری مقصد تبلیغ و اشاعت اسلام ہوتا تھا لیکن صوفیاء کی خدمت میں حاضر ہونے کے لیے مسلمان ہونے کی شرط نہیں تھی۔ ان کے ہاں ہر مذہب، فرقے، رنگ، نسل اور مکتبہ خیال کے لوگ حاضری دیا کرتے تھے اور یہ صوفیاء، ولی، ابدال، قطب اپنے

حسن اخلاق سے لوگوں کے دل موہ لیا کرتے تھے۔ تبلیغ اسلام کے اس ارفع نصب العین کے حصول میں صوفیاء کو بے شمار مشکلات کا سامنا کرنا پڑا۔ انہوں نے اسلام کا پیغام لوگوں تک پہنچانے کے لیے اپنی ساری توانائیاں صرف کر دیں علامہ سید سلیمان ندوی نے مسلمان صوفیاء کی ان خدمات کے بارے میں درست کہا ہے:

"اگر یہ کہنا صحیح ہے کہ ہندوستان کو غزنی اور غور کے بادشاہوں نے فتح کیا تو اس سے زیادہ یہ کہنا درست ہے کہ ہندوستان کی روح کو خانوادہ چشت کے روحانی سلاطین نے فتح کیا۔" (۱۷)

صوفیاء چونکہ عام لوگوں کے درمیان زندگی بسر کرتے تھے اور ان کے دن رات عوام الناس کے ساتھ گزرتے تھے، اس لیے انہوں نے اپنے ارد گرد بسنے والوں کی زبانیں اور بول چال کے لہجے اپنا لیے۔ صوفیاء جس خطے میں بھی گئے وہاں کے لوگوں کی زبان میں ان سے کلام کیا جس سے۔ صوفیاء اور مقامی آبادی میں ایک مضبوط رشتہ قائم ہو گیا۔ صوفیاء نے نہ صرف یہ کہ مقامی لہجوں پر عبور حاصل کیا بلکہ ان زبانوں میں اپنی تصنیفات اور تخلیقات سے اضافے بھی کیے۔ صوفیاء نے جو شاعری کی یا نثر لکھی، اس کا مقصد محض ادب کی تخلیق نہ تھا بلکہ وہ ادب کے وسیلے سے لوگوں کے دلوں تک رسائی حاصل کرتے تھے۔ چنانچہ بالواسطہ طور پر صوفیاء کی مسلسل سعی سے بہت سی مقامی غیر ادبی زبانوں میں ادب کے انمول اور بیش بہا نمونے تیار ہو گئے۔ ڈاکٹر انور سدید صوفیاء کی تحریک کے بارے میں لکھتے ہیں:

"صوفیاء کی تحریک نے اسلامی تصوف کو ہندوستان میں ایک فکری اور عملی لہر کی صورت میں رائج کیا اور اردو زبان کو عوام تک پہنچا کر قابل قدر خدمات انجام دیں۔" (۱۸)

شعر و ادب کے ساتھ ساتھ صوفیاء نے دوسرے فنون مثلاً موسیقی وغیرہ کی

ترویج میں بھی گرانقدر حصہ لیا۔ فکری سطح پر صوفیاء نے خدا کی وحدانیت کا پرچار کیا۔ مقامی زبانوں کے ساتھ ساتھ صوفیاء نے اردو کے دامن کو بھی مالا مال کیا اور اردو نثر و نظم کے ابتدائی نمونے صوفیاء ہی کے مہیا کردہ ہیں۔

ہندوستان میں مسلمان صوفیاء کی خدمات اور مقامی تہذیب و ثقافت پر اسلامی تہذیب کے ہمہ گیر اثرات کے بارے میں تفصیلی معلومات اور تجزیے کے لیے شیخ محمد اکرام کی اہم کتابوں "آب کوثر"، "رود کوثر" اور "موج کوثر" سے رجوع کیا جا سکتا ہے۔

سیرامپور پادری مشن (مذہب کے متعلق ایسٹ انڈیا کمپنی اور حکومت برطانیہ کی پالیسی):

برصغیر ہندوستان سولہویں اور سترھویں صدی عیسوی میں تاجروں کے بھیس میں یورپی حملہ آوروں کی ریشہ دوانیوں کے نتیجے میں بتدریج مغربی طاقتوں کی نو آبادیات کا حصہ بن گیا۔ ابتداء میں پرتگالی، ولندیزی، فرانسیسی اور انگریزوں کے علاوہ کئی دوسری قوموں نے بھی برصغیر میں اپنے قدم جمانے کی کوشش کی لیکن حتمی کامیابی انگریزوں نے حاصل کی۔ ۱۸۵۷ء تک تقریباً تمام ہندوستان پر انگریزوں کا بلاواسطہ یا بالواسطہ قبضہ ہو چکا تھا۔ جنگ آزادی کی ناکامی کے بعد ہندوستان کا انتظام براہ راست حکومت برطانیہ نے سنبھال لیا۔ انگریزوں نے یہاں کے سماجی، معاشی اور سیاسی نظام ہی کو تبدیل نہیں کیا بلکہ عیسائیت کی تبلیغ و اشاعت کے لیے منظم کوششیں کیں۔ علی عباس جلالپوری کا اس سلسلے میں یہ کہنا ہے:

"ملوکیت پسندوں اور تاجروں نے سترھویں صدی سے مذہبی تبلیغ کی اہمیت کو محسوس کر لیا تھا چنانچہ سینکڑوں مشنری ادارے قائم کیے گئے اور مشنری عیسائیت کی تبلیغ کے لیے جوق در جوق مشرقی ممالک کو جانے لگے۔ یہ سلسلہ

ابھی تک ختم نہیں ہوا۔ عیسائیت کی تبلیغ سے اہل مغرب کا مقصد یہ تھا کہ دیسیوں نے عیسائیت قبول کر لی تو وہ اپنے مغربی آقاؤں کو اپنا ہم مذہب سمجھ کر ان کی معاشی لوٹ کھسوٹ کے خلاف احتجاج نہیں کریں گے۔ اس طرح اہل مغرب نے مذہب کے نام پر اپنا اقتصادی تسلط برقرار رکھنے کی کوشش کی۔ جنوبی افریقہ کے ایک قبائلی سردار نے کہا تھا "جب سفید آدمی آیا تو اس کے پاس بائیبل تھی اور ہمارے پاس اراضی، اب اس کے پاس اراضی ہے اور ہمارے پاس بائیبل!" (۱۹)

جلالپوری کے اس بیان سے جزوی طور پر اتفاق کیا جا سکتا ہے کیونکہ یہ بات پرتگالی، ولندیزی اور فرانسیسی تجارتی کمپنیوں کے بارے میں تو درست ہے اور ان کے ہندوستان میں ناکام ہونے کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ انہوں نے مقامی لوگوں کے مذہبی جذبات کو برانگیختہ کیا جس سے لوگوں کے دلوں میں ان کے خلاف نفرت کے جذبات پیدا ہو گئے۔ ان کے برعکس ایسٹ انڈیا کمپنی، جس کا تعلق انگلستان سے تھا، کی مذہبی پالیسی بہت مختلف تھی۔ ایسٹ انڈیا کمپنی نے عیسائیت کی تبلیغ کرنے والوں کی مدد کرنے کی بجائے کسی حد تک ان کی حوصلہ شکنی کی جس سے مقامی آبادی کو یہ تاثر ملا کہ انگریز ان کے مذہبی عقائد کو ختم کرنے کا کوئی ارادہ نہیں رکھتے۔

جنوبی ہندوستان میں عیسائیت کی تبلیغ سب سے پہلے لوتھرن (Luthern) فرقے کے پادریوں نے ۱۷۰۷ء میں کی۔ یہ مشن جرمن پادریوں پر مشتمل تھا جن کی تبلیغ کے نتیجے میں محدود تعداد میں مقامی آبادی نے عیسائیت کو قبول کر لیا۔ شمالی ہندوستان میں پہلا اعلیٰ ذات کا ہندو جس نے عیسائیت اختیار کی، بابو گنیش داس تھا۔ جن اداروں نے برصغیر میں مسیحیت کی تبلیغ کی کوشش کی ان میں چرچ مشن اور بپٹسٹ مشنری سوسائٹی خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ ان اداروں نے تواتر کے ساتھ مبلغین برصغیر بھیجے جنہوں نے مقامی آبادی میں اثر و

رسوخ پیدا کرنے کی مسلسل کوششیں کی۔

جس علاقے میں سب سے پہلے عیسائی پادری اپنے قدم جمانے میں کامیاب ہوئے اس کا نام سیرامپور تھا۔ سیرامپور کا علاقہ کلکتہ کے قریب واقع ہے۔ یہ قصبہ اس وقت ڈنمارک کی حکومت کے زیر نگیں تھا یہ ایک گنجان آباد علاقہ تھا۔ جس میں وشنو کی پوجا کی جاتی تھی اور اسے سارے ہندوستان میں ایک اہم تیرتھ شمار کیا جاتا تھا۔

سیرامپور میں تبلیغ میں مصروف مشن کو ایسٹ انڈیا کمپنی کی مذہبی حکمت عملی کی وجہ سے مسلسل مشکلات کا سامنا کرنا پڑا۔ ایسٹ انڈیا کمپنی کی مذہبی پالیسی میں تبدیلی لارڈ ولزلی کے زمانے میں آئی۔ اس نے دارالامراء میں خود پیش ہو کر ان الفاظ میں قرار داد پیش کی:

"ہر جگہ کہ ہندوستان کے برطانوی مقبوضات کے باشندوں کی سود و بہبود کو ترقی دینا ہمارے ملک کا عین فرض ہے، یہ ضروری سمجھا گیا کہ ایسے ذرائع و وسائل اختیار کیے جائیں کہ جن سے ان باشندگان ہند میں کار آمد علوم کی ترقی اور مذہبی واخلاقی اصلاح و تحریک کی صورتیں پیدا ہوں۔ پس بایں وجہ لازم آیا کہ ان مقاصد کے حصول کے لیے جو لوگ ہندوستان جانا اور وہاں بود و باش اختیار کرنا چاہیں، ان کو معقول قانونی سہولتیں بہم پہنچائی جائیں تاکہ یہ لوگ اپنے ارادوں کی تکمیل کر سکیں۔ (۲۰)

دارالامراء کی باقاعدہ منظوری کے بعد برطانیہ کے پادریوں کے لیے ہندوستان کے دروازے کھل گئے اور برصغیر میں پہلے سے موجود تبلیغی مشنریوں کو قانونی تحفظ حاصل ہو گیا جس نے مناظروں اور مذہبی مباحث کی ایک ایسی دوڑ شروع کی جو آئندہ ڈیڑھ دو صدیوں تک جاری رہی۔

عیسائیت کی تبلیغ کے بارے میں پالسی میں تبدیلی تو ایسٹ انڈیا کمپنی کے دور میں ہی ہو چکی تھی۔ جب ۱۸۵۷ء میں برصغیر تاج برطانیہ کے تحت ہوا تو تب

بھی ہندوستان میں عیسائیت کی تبلیغ کے مشن اپنا کام کرتے رہے ۔ لیکن مقامی آبادی کو مذہب میں تبدیلی کے لیے مجبور نہیں کیا گیا اور اس سلسلے میں حکومت کی پالیسی بہت حد تک نرم ہی رہی ۔

سید احمد شہید بریلوی کی تحریک:

برصغیر میں مغلیہ سلطنت کے زوال کے بعد آہستہ آہستہ مقامی حکمرانوں اور یورپی تجارتی کمپنیوں نے اپنے اپنے طور پر طاقت حاصل کرنے اور اس ملک پر قبضہ کرنے کی کوشش کی ۔ اس میں مرہٹے ، جاٹ ، سکھ ، انگریز اور فرانسیسی خاص طور پر قابل ذکر ہیں ۔ نادر شاہ درانی اور احمد شاہ ابدالی کے حملوں نے مغل اور مرہٹہ اقتدار کا سورج غروب کر دیا جس کے بعد پنجاب کے وسیع علاقے پر سکھوں کی حکمرانی قائم ہو گئی اور جنوبی ہند میں انگریز اپنے اقتدار کی حدود کو وسیع کرتے چلے گئے ۔ مسلمانوں کی اس زبوں حالی کے دور میں جس شخص نے اسلام کو درپیش خطرات کی طرف پہلے پہل مسلمان حکمرانوں اور عوام کی توجہ مبذول کروانے کی کوشش کی اس کا نام حضرت شاہ ولی اللہ تھا ۔

شاہ ولی اللہ نے ایک طرف امت مسلمہ کو سیاسی زوال سے نکلنے کی راہیں تلاش کیں اور دوسری طرف مسلمانوں میں عام طور پر راہ پانے والی مذہبی بدعتوں اور عقائد میں در آنے والی کمزوریوں اور ضعف کا علاج کرنے کی پوری دلجمعی اور دردمندی سے جدوجہد جاری رکھی ۔ اس طرح اٹھارھویں صدی عیسوی میں شاہ ولی اللہ برصغیر کی واحد مسلم شخصیت ہیں جنہوں نے مسلمان قوم کی بقا کے لیے ایک سے زیادہ محاذوں پر جنگ کی ۔ ان کی تعلیمات اور افکار نے برصغیر کی مسلم فکر پر دور رس اثرات مرتب کیے ۔ اس سلسلے میں انور سدید کا یہ بیان قابل غور ہے:

" شاہ ولی اللہ نے دین اور دنیا ، مذہب اور سیاست میں کوئی حد

فاصل قائم کیے بغیر اجتہاد پر زور دیا۔ شاہ صاحب کے اس عمل میں تخریب بالکل نہیں تھی اور تعمیر کا عنصر زیادہ تھا۔ چنانچہ ان کے اثرات صرف ان کے عہد تک محدود نہ رہے بلکہ انہوں نے حزب اللہ کا جو تصور پیش کیا تھا وہ ان کی اولاد کو منتقل ہو گیا اور برصغیر میں اخلاقی ، سیاسی اور اسلامی نشاۃ ثانیہ کے لیے ان کے لائحہ عمل کو ان کے فرزند حضرت شاہ عبدالعزیز نے جاری رکھا۔" (۲۱)

شاہ عبدالعزیز نے اپنی زندگی علوم اسلامی کے لیے وقف کر رکھی تھی۔ ان کا مذہبی نقطہ نظر بے حد کشادہ تھا۔ اس زمانے کے لوگ مذہبی معاملات میں آپ کی رائے کو فوقیت دیتے تھے۔ شاہ صاحب نے برصغیر میں مسلم قوم کے دوبارہ غلبے کے لیے ہندوستان کو دارالحرب قرار دے کر ایک تحریک چلائی اور اپنے دور کے مسلمان حکمرانوں کو متحد ہو کر انگریزوں کا مقابلہ کرنے کی تلقین کی۔ ان سب باتوں نے مل کر سید احمد شہید کی تحریک کے لیے راستہ ہموار کیا۔

" سید احمد بریلوی کی تربیت میں بھی شاہ عبدالعزیز کا بہت زیادہ حصہ تھا۔ شیخ محمد اکرام کے مطابق انہوں نے بائیس سال کی عمر میں شاہ عبدالعزیز سے سلسلہ نقشبندی میں بیعت کی اور اس کے کچھ عرصہ بعد دہلی کی ان مبارک ہستیوں سے کوئی چار سال اخذ فیض کر کے رائے بریلی واپس چلے گئے۔" (۲۲)

ان دوسری مبارک ہستیوں میں شاہ عبدالعزیز کے بھائی شاہ عبدالقادر بھی شامل تھے جن سے سید احمد شہید بریلوی نے قرآن و حدیث اور فارسی زبان کی تعلیم حاصل کی۔ محققین کے مطابق سید احمد کی فطرت میں شروع ہی سے عسکریت غالب تھی۔ فوجی تربیت حاصل کرنے کے بعد سید احمد نے ٹونک کے حکمران نواب امیر خان کی ملازمت اختیار کر لی ، جہاں انہوں نے لگ بھگ سات برس فن سپہ گری کی تحصیل و تکمیل میں صرف کیے۔ جب نواب نے انگریزوں کی بالادستی تسلیم کر لی تو انہوں نے ملازمت چھوڑ دی اور تمام ہندوستان بالخصوص بنگال کا

دورہ کر کے اپنے حامی اور کارکن جمع کر کے اپنی تحریک جہاد کا آغاز کیا۔ جب سید احمد نے جہاد کا اعلان کیا تو ان کے ساتھ پانچ سو سپاہی تھے جنہیں لے کر وہ شمالی ہندوستان کی طرف روانہ ہوئے۔ انہوں نے درہ بولان کے راستے قندھار اور پھر کابل اور پشاور کا رخ کیا۔ پشاور پہنچ کر انہوں نے پنجاب کے سکھ حکمران رنجیت سنگھ کے خلاف علم جہاد بلند کر دیا۔ سید احمد شہید کا منصوبہ یہ تھا کہ شمالی ہندوستان میں جہاں مسلمان اکثریت میں ہیں، اپنا مرکز قائم کیا جائے اور پھر طاقت پکڑ کر دہلی کی جانب پیش قدمی کی جائے لیکن ان کا یہ منصوبہ کامیاب نہ ہو سکا۔ پشاور کا مقامی سردار یار محمد خان سکھ حکمرانوں کے ساتھ مل گیا اور اس نے سید صاحب کو زہر دے کر ہلاک کرنے کی کوشش کی۔ (۲۳)

آخر کا سید صاحب نے بالا کوٹ کو اپنا مرکز بنایا لیکن کسی غدار نے بالا کوٹ میں داخلے کا خفیہ راستہ دکھانے میں سکھوں کی رہنمائی کی۔ بالا کوٹ میں سید صاحب کے دل شکستہ لشکر اور سکھوں کے درمیان فیصلہ کن معرکہ ہوا جس میں سید احمد، شاہ اسمٰعیل اور بے شمار مسلمان مجاہدین شہید ہوئے۔

بظاہر سید احمد کی تحریک ناکام ہو گئی لیکن اس نے جو چراغ مسلمانوں کے دلوں میں روشن کیا وہ مدتوں جگمگاتا رہا۔ اس تحریک نے مسلمانوں کے ایک طبقے کو انفرادی سطح سے بلند ہو کر اجتماعی مفاد کے لیے غور و فکر کرنے اور اس کے مطابق عمل کرنے پر آمادہ کیا۔ شمالی ہندوستان میں سید احمد کی شہادت کے بعد بھی سکھوں اور اس کے بعد انگریزوں کے خلاف جہاد جاری رکھا گیا، یہاں تک کہ جنگ آزادی ۱۸۵۷ء میں بھی اس تحریک سے وابستہ افراد نے انگریزوں کے خلاف حصہ لیا۔ اس تحریک کا دوسرا فائدہ یہ ہوا کہ مسلمان قوم نے حکمرانوں کی طرح سیکھنے کی بجائے اپنے طور پر جدوجہد کرنے کی عملی کوشش کی۔ بنگال میں مولوی شریعت اللہ کی فرائضی تحریک بھی اسی فکر سے متاثر تھی جسے سید احمد نے فروغ دیا اسی طرح تیتو میر شہید نے بھی بنگال میں سید احمد کے زیر اثر اپنی تحریک چلائی۔

سید صاحب کی تعلیمات کا اثر دوسرے اہم افراد پر بھی ہوا اور مومن خان مومن جیسا شاعر بھی آپ کے افکار سے متاثر ہو کر آپ کے حلقہ ارادت میں شامل ہو گیا۔

سر سید احمد خان اور نیا علم الکلام:

۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی میں ناکامی کے بعد ہندوستان کے مسلمان دل برداشتہ ہو چکے تھے اور از حد مایوسی کا شکار تھے۔ جنگ آزادی میں فتح پانے کے بعد انگریز حکمرانوں نے مسلمانوں کو خاص طور پر انتقام کا نشانہ بنایا اور انہیں سیاسی، سماجی اور معاشی سطحوں پر کچلنے کی منضبط کوششیں کیں۔ ایسے کٹھن دور میں جب مسلمان ہر جانب سے محصور ہو چلے تھے، سر سید احمد خان نے اپنے افکار اور کارناموں سے مسلمانوں میں ایک نئی روح پھونک دی۔

سر سید احمد خان اپنے عہد کی نمایاں ترین اور متنازعہ فیہ شخصیت تھے۔ اگر ایک طبقہ انہیں مسلمانوں کا نجات دہندہ سمجھتا تھا تو دوسرا طبقہ انہیں سرے سے مسلمان کہنے کے لیے ہی تیار نہ تھا۔ لیکن ان سب باتوں کے باوجود ہندوستان کی فکری تاریخ اور روایت کو صحیح طور پر سمجھنے کے لیے سر سید احمد خان کے افکار اور ان کی علی گڑھ تحریک کا مطالعہ ناگزیر ہے۔ ڈاکٹر شیخ محمد اکرام کہتے ہیں کہ:

"مسلمانوں کے مصائب اگر تمام تر اقتصادی ہوتے، تب بھی ان کا حل آسان نہ تھا لیکن اس زمانے میں انہیں جو نئے مسائل پیش آ رہے تھے وہ زندگی کے ہر شعبے سے متعلق تھے۔ اقتصادی اور ذہنی پستی کی اصلاح کے لیے ضروری تھا کہ مسلمان انگریزی تعلیم حاصل کریں، اور وہ اس سے بدکتے تھے۔ اب تک ان کی ادبی زبان فارسی رہی تھی لیکن اس زبان کا مستقبل تاریک تھا اور اردو میں غزل کو شعراء کے دواوین کے سوا کوئی قابل ذکر لٹریچر نہ تھا۔ نثر میں گنتی کی چند کتابیں تھیں اور ابھی اس میں علمی مسائل پیش کرنے کی صلاحیت نہیں آئی تھی۔ اردو شاعری بھی نقائص سے پر تھی

اور قوم کی نشو و نما میں کسی طرح کارآمد نہ ہو سکتی تھی۔ قوم کی اصلاح کے لیے ضروری تھا کہ ایک نئی زبان تیار ہو جو فارسی کی جگہ لے۔ ایک نیا لٹریچر پیدا ہو جو شاندار ماضی اور موجودہ زبوں حالی کی تصویر قوم کے سامنے کھینچ کر رکھ دے۔ شاعری اور شاعرانہ تنقید کے بالکل نئے اصول مرتب ہوں۔ ایک نئی نثر رائج ہو جو زور انشاء دکھانے کے لیے نہیں بلکہ عام روزمرہ کے واقعات بیان کرنے کے لیے کام آئے۔ علی گڑھ کی تحریک نے یہ سب کچھ کیا۔" (۲۴)

لیکن علی گڑھ کی اس ناقابل فراموش دین کے ساتھ ساتھ سرسید احمد خان کی تحریروں میں تضادات کی فراوانی ہے۔ رسالہ اسباب بغاوت ہند میں انہوں نے بہادر شاہ ظفر اور مسلمان مجاہدین کی کردار کشی میں کوئی کسر اٹھا نہیں رکھی۔ ایک زمانے میں وہ ہندو مسلم اتحاد کے اس قدر حامی تھے کہ امتناع گاؤ کشی پر تیار ہو گئے تھے اور ہندو اور مسلمان کو ایک قوم تصور کرتے تھے لیکن رفتہ رفتہ ان کے افکار میں پختگی اور تبدیلی آتی چلی گئی۔

اگر سرسید کی مذہبی تحریروں کا جائزہ لیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے اپنے دور میں جدید علم الکلام کی بنیاد رکھی۔ سرسید نے مذہبی عقائد کی نئی تفسیر اور تعبیر کرنے کی سعی کی۔ انہوں نے عقل کو بنیاد قرار دے کر قرآن کی عقلی توجیہات کی طرف توجہ کی۔ عقلیت پر زور دینے کی وجہ سے انہیں بہت سے ایسے عقائد کا انکار کرنا پڑا جن کی عقلی توجیہہ ان سے ممکن نہ ہو سکی مثلاً روز قیامت، ملائکہ اور جنات وغیرہ۔ ان کے علاوہ دوسرے عقائد پر ان کے خیالات کی بناء پر علماء ان کے خلاف کمر بستہ ہو گئے۔ تعلیمی سطح پر انہوں نے مسلمانوں کے لیے انگریزی زبان اور جدید مغربی علوم کو لازمی قرار دیا۔ مسلمانوں میں تعلیم کے فروغ کے لیے ایک سوسائٹی بنائی اور علی گڑھ میں ایک مدرسے کی بنیاد رکھی جو بعد میں کالج اور پھر یونیورسٹی کے درجے تک پہنچ گیا۔ اس کے ساتھ ساتھ انہوں نے

ایک عہد ساز اردو رسالہ " تہذیب الاخلاق " کے نام سے جاری کیا جس کا مقصد مغربی علوم کو اردو میں منتقل کرنا اور مقامی لوگوں میں بالعموم اور مسلمانوں میں بالخصوص جدید علوم کی روشنی پہنچانا تھا ۔ سرسید احمد خان نے اپنے دور کی مذہبی تعلیم اور دینی مدارس کے نصاب پر بھی شدید اعتراضات کیے:

" میں نہایت ادب سے پوچھتا ہوں کہ جو جو کتب مذہبی اب تک ہمارے ہاں موجود ہیں ، اور پڑھنے پڑھانے میں آتی ہیں ان میں سے کون سی کتاب ہے جس میں فلسفہ مغربیہ اور علوم جدیدہ کے مسائل کی تردید یا تطبیق مسائل مذہب سے کی گئی ہے ۔ وجود سماوات سبع کی ابطال پر جو دلیلیں ہیں ان کی تردید کس کتاب میں لکھی ہے ۔ اثبات حرکت زمین اور ابطال حرکت و دوری آفتاب پر جو دلیلیں ہیں ، ان کی تردید کس سے جا کر پوچھیں ؟ ۔ عناصر اربعہ کا غلط ہونا جو اب ثابت ہو گیا ہے ، اس کا کیا علاج کریں ؟ پس ایسی حالت میں ان (مذہبی) کتابوں کا نہ پڑھنا ان کے پڑھنے سے ہزار درجے بہتر ہے ۔ " (۲۵)

موجودہ مذہبی فکر کو رد کرنے سے یہ لازم آیا کہ مذہبی عقائد کی نئی توجیہہ کی جائے ۔ چنانچہ سرسید نے قرآنی آیات کی سائنسی اور عقلی تاویلات تلاش کرنے کی کوشش کی ۔ انہوں نے قرآن کو نیچر کے حوالے سے سمجھنے پر زور دیا جو اس وقت خاص طور پر انگلستان میں ایک غالب تحریک تھی ۔ اسی سبب سے ان کے مخالفین انہیں نیچری کہنے لگے ۔

اس دور میں جن علماء ، مفکرین اور ادباء نے سرسید کی فکر سے اتفاق کیا اور ان کی طرف دست تعاون دراز کیا یا اپنے طور پر ان کی تحریک کو آگے بڑھانے کے لیے کوششیں کیں ، ان میں مولانا شبلی نعمانی ، ڈپٹی نذیر احمد ، مولانا الطاف حسین حالی ، مولوی چراغ علی ، مولوی ذکاء اللہ اور محسن الملک خاص طور پر نمایاں حیثیت کے حامل ہیں ۔

سرسید کے بعد مذہبی فکر کو جس شخص نے اوروں سے زیادہ متاثر کیا وہ شبلی نعمانی تھے ۔ وہ ابتداء میں سرسید کی فکر سے متاثر تھے لیکن بعد میں انہوں نے سرسید کی فکر سے کسی قدر انحراف کرتے ہوئے اس بات پر زور دیا کہ مسلمانوں کو جدید مغربی علوم کی تحصیل کے ساتھ ساتھ دینی فکر سے بھی آگاہ ہونا چاہیئے ۔ اس مقصد کے حصول کے لیے انہوں نے ندوہ میں ایک ایسے مدرسے کی بنیاد رکھی جہاں دینی علوم کے پہلو بہ پہلو جدید مغربی علوم بھی سکھائے جاتے تھے ۔ اس ادارے سے فارغ التحصیل افراد ندوی کہلواتے تھے ۔

شبلی نے مسلمانوں کے تابندہ ماضی کو پھر سے زندہ کرنے کے لیے اور مسلمانوں کے ذہنوں پر پڑے ہوئے قنوطیت کے پردے کو چاک کرنے کے لیے عظیم مسلمان شخصیتوں پر عالمانہ کتابیں تحریر کیں ۔ ان میں سے حضرت عمر فاروق اور مامون الرشید پر کتابیں خاص طور پر قابل ذکر ہیں ، لیکن شبلی کا سب سے بڑا کارنامہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت طیبہ کی تدوین ہے ۔ اس کے علاوہ انہوں نے علم الکلام کو بھی نئے سرے سے تازہ فلسفیانہ حوالوں سے مرتب کرنے کی کوشش کی ۔

غرضیکہ علی گڑھ کی تحریک نے اردو زبان و ادب پر گہرے نقوش مرتب کیے ۔ اردو کی شاعری میں جدیدیت کے ابتدائی نقوش علی گڑھ ہی سے ظاہر ہونا شروع ہوئے ، اگرچہ جدید اردو شاعری کی جنم بھومی لاہور کو سمجھا جاتا ہے ۔ نئے طرز بیان کے ساتھ تازہ موضوعات پر نظمیں پہلے پہل علی گڑھ میں یا علی گڑھ تحریک کے زیر اثر ہی تصنیف ہوئیں ۔ یہیں پر اردو کے نامور شاعروں اور ادیبوں کی خفتہ صلاحیتوں کو جلا ملی اور ان کی شخصیتوں کے نقوش واضح ہوئے ۔

اس تحریک کا مقصد قوم کو اس کی دینی و دنیوی زبوں حالی کا احساس دلا کر خواب غفلت سے بیدار کرنا بھی تھا جس میں اس تحریک نے ناقابل بیان کامیابی حاصل کی ۔

اقبال کے نسلی و آبائی میلانات:

اس سے پہلے جن تحریکات کا ذکر آیا وہ اجتماعی حافظے کا حصہ ہیں۔ یہاں انفرادی سطح پر اقبال کے نسلی و آبائی پس منظر کا ذکر بھی ضروری ہے کیونکہ کسی فرد کی شخصیت مختلف عناصر ترکیبی سے مل کر تشکیل پاتی ہے۔ اس میں نسلی ورثہ اور ماحول بھی تقریباً برابر حصہ لیتے ہیں۔ والدین اور بزرگوں کی شخصیات اور گھریلو تربیت فرد پر زیادہ گہرے اور دیر پا اثرات مرتب کرتی ہے کیونکہ نسلی وراثت اور ابتدائی ماحول انہی کی وساطت سے اولاد تک پہنچتا ہے۔

اقبال کے اجداد کا تعلق کشمیری پنڈتوں کے سپرو گھرانے سے تھا۔ اقبال نے محمد دین فوق کے نام اپنے ایک خط میں لکھا ہے:

"کشمیری پنڈتوں کی جو گوت سپرو ہے۔ اس کے اصل سے متعلق میں نے جو کچھ اپنے والد مرحوم سے سنا تھا، عرض کرتا ہوں: جب مسلمانوں کا کشمیر میں دور دورہ ہوا تو براہمہ کشمیری مسلمانوں کے علوم و زبان کی طرف قدامت پرستی یا اور وجوہ کے باعث توجہ نہ کرتے تھے۔ اس لیے جس گروہ نے سب سے پہلے فارسی زبان کی طرف توجہ کی اور اس میں امتیاز حاصل کر کے حکومت اسلامیہ کا اعتماد حاصل کیا، وہ سپرو کہلایا۔ اس لفظ کے معنی ہیں وہ شخص جو سب سے پہلے پڑھنا شروع کرے۔ "س" تقدم کے لیے کئی زبانوں میں آتا ہے اور "پرو" کا روٹ وہی ہے جو ہمارے مصدر پڑھنا کا ہے۔ والد مرحوم کہتے تھے کہ یہ نام کشمیر کے برہمنوں نے اپنے ان بھائی بندوں کو از راہ تعریض و تحقیر دیا تھا جنہوں نے قدیم رسوم و تعصبات قومی و مذہبی کو چھوڑ کر سب سے پہلے اسلامی زبان و علوم کو سیکھنا شروع کیا تھا جو رفتہ رفتہ ایک مستقل گوت ہو کر مشہور ہو گیا۔" (۲۶)

اقبال کے جد اعلیٰ " بابا لول حج " یا " لولی حاجی " کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ انہوں نے سب سے پہلے اسلام قبول کیا ۔ آپ کی قبر چرار میں شریف میں احاطہ مزار شیخ نور الدین ولی کے اندر ہے جہاں ان کے مرشد بابا نور الدین بھی مدفون ہیں ۔ " (۲۷)

اقبال کی رگوں میں برہمن خون تھا جس میں اعلیٰ فلسفے اور مذہبی تعلیمات کو اپنے اندر سمونے کی بے پناہ سکت موجود تھی ۔ بابا لول حج کے قبول اسلام کے بعد برہمن رگوں میں اسلام کی تعلیمات گردش کرنے لگیں اور اقبال کے اجداد نے اسلام کی رشد و ہدایت کا وظیفہ شروع کر دیا ۔ جاوید اقبال نے سید نذیر نیازی کے حوالے سے علامہ کا یہ بیان نقل کیا ہے :

" ہمارے والد کے دادا یا پردادا پیر تھے ، ان کا نام تھا شیخ اکبر ۔ انہیں پیری اس طرح ملی کہ سنکھترا میں سادات کا ایک خاندان تھا جسے لوگ سید نہیں مانتے تھے اور اس لیے ان پر ہمیشہ طعن و تشنیع ہوا کرتی تھی ۔ اس خاندان کے ایک بزرگ کو ایک روز جو غصہ آیا تو ایک سبز کپڑا اوڑھ کر آگ پر بیٹھ گئے جس کے متعلق روایت تھی کہ حضرت امام حسین علیہ السلام کی یادگار ہے ۔ اس کی برکت سے آگ نے ان پر کوئی اثر نہ کیا ۔ مخالفین نے یہ دیکھا تو انہیں یقین ہو گیا کہ فی الواقعہ سید ہیں ۔ ان کا انتقال ہوا تو شیخ اکبر نے ان کے مریدوں کو سنبھالا اور ان کے خاندان کی خدمت کرنے لگے ۔ ایک مرتبہ اسی خاندان کا ایک فرد والد ماجد کے پاس آیا اور کہنے لگا کہ آپ دھسوں کی تجارت کیوں نہیں کرتے ؟ ان زمانے میں معمولی دھسوں کی قیمت دو روپے فی دھسہ سے زیادہ نہیں تھی ۔ والد ماجد نے کوئی دو چار سو دھسے تیار کیے تو قدرت خدا کی ایسی ہوئی کہ سب کے سب اچھے داموں پر بک گئے حالانکہ فی دھسہ آٹھ آنے سے زیادہ لاگت نہیں آئی تھی ۔ دو چار سو دھسے فروخت ہو گئے تو کافی روپیہ جمع ہو گیا ۔ پس یہ ابتدا تھی ہمارے دن پھرنے کی ۔ پھر بھائی صاحب بھی ملازم ہو گئے ۔ " (۲۸)

اوپر کے اقتباس سے یہ اندازہ لگانا چنداں دشوار نہیں کہ روحانی فیض اقبال کی خاندانی میراث رہا اور یہ میراث اقبال کو بھی منتقل ہوئی ۔ خود اقبال اللہ کے نیک بندوں سے جو محبت رکھتے تھے وہ کسی سے پوشیدہ نہیں ، جو یقیناً انہیں اپنے اجداد سے ودیعت ہوئی تھی ۔ اقبال کے والد ماجد بھی اہل باطن میں شمار ہوتے تھے ۔ ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی ان کے احوال میں رقم طراز ہیں :

" شیخ نور محمد جو اپنے خاندان میں " میاں جی " اور عرف عام میں " نتھو کہلاتے تھے ، ایک صاحب دل درویش اور صوفی مشرب انسان تھے ۔ لیکن اپنی پیری مریدی یا اپنے کمالات باطنی کے اظہار سے محترز رہتے ہوئے دل بیار و دست بکار پر عمل پیرا رہے ۔۔۔ شیخ نور محمد اپنی ذاتی وجاہت ، متانت اور پاکیزگی سیرت کی بنا پر شہر میں بڑی عزت کی نگاہ سے دیکھے جاتے تھے ۔ علم و عرفان کا ذوق اور دینی جذبہ انہیں علماء و صلحا کی مجالس میں کشاں کشاں لے جاتا تھا اور وہ ان صحبتوں سے برابر استفادہ کیا کرتے تھے " (۲۹)

اقبال نے اپنے والد کی صحبت سے بہت فیض حاصل کیا ۔ وہ ہمیشہ ان کا ذکر احترام اور محبت کے ساتھ کیا کرتے تھے ۔ اقبال اپنی گفتگو کے دوران اکثر اپنے والد کے روحانی احوال کے واقعات بیان کرتے ۔

" شیخ نور محمد سلسلہ قادریہ میں ایک بزرگ سے بیعت تھے اور اقبال بھی کم عمری میں سلسلہ قادریہ سے وابستہ ہو چکے تھے ۔ " (۳۰)

اقبال کے ذہن پر ان کے نسلی اور آبائی میلانات کے اثرات ان کی شخصیت کے اجزائے ترکیبی سے اور واضح ہو کر سامنے آتے ہیں اور ان سے اقبال کے شعری رویوں کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے ۔ ان کی ایک نظم " ایک فلسفہ زدہ سید زادہ کے نام " ان کی ذاتی واردات معلوم ہوتی ہے ۔

میں اصل کا خاص سومناتی

آبا مرے لاتی و مناتی
تو سید ہاشمی کی اولاد
میری کف خاک برہمن زاد
ہے فلسفہ میرے آب و گل میں
پوشیدہ ہے ریشہ ہائے دل میں
(۳۱)

اقبال کی پرورش ، تربیت اور شخصیت کی تعمیر میں ان کے گھریلو ماحول کا بے پایاں اثر تھا۔ سید نذیر نیازی نے "دانائے راز" میں میر حسن کی زبانی ان کے والد شیخ نور محمد کو ان پڑھ فلسفی قرار دیا ہے۔ اقبال کے اپنے بیان کے مطابق ابن عربی کی فصوص الحکم اور "فتوحات مکیہ"، ان کے گھر میں باقاعدگی سے پڑھی جاتی تھیں۔ اقبال اپنی ابتدائی تعلیم کے بارے میں کہتے ہیں کہ میرے والد کی بڑی خواہش تھی کہ مجھے تعلیم دلوائیں۔ انہوں نے اول تو مجھے محلے کی مسجد میں بٹھا دیا پھر شاہ صاحب کی خدمت میں بھیج دیا۔ (۳۳)

مسجد میں عمر شاہ درس دیتے تھے۔ بعد میں انہیں غلام حسن کے مدرسے میں داخل کروایا گیا جہاں سے میر حسن نے انہیں دیکھا اور اپنی شاگردی میں لے لیا اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ شیخ نور محمد، اقبال کی سیرت اور کردار کو شروع ہی سے اسلام کے سانچے میں ڈھالنے کی فکر میں رہتے تھے۔ ایک واقعہ میں انہوں نے اپنے بیٹے کی سرزنش اس بات پر کی کہ اس نے سائل کو چھڑی سے ضرب کیوں پہنچائی ہے کیونکہ یہ رسول اکرمؐ کے اسوہ حسنہ کی خلاف ورزی ہے۔ اقبال کو ایک بار ان کے والد قرآن مجید پڑھتے دیکھ کر کہنے لگے کہ "قرآن مجید اسی کی سمجھ میں آتا ہے جس پر اس کا نزول ہو۔۔۔۔ اس کی تلاوت اس طرح کیا کرو جیسے یہ تم پر نازل ہو رہا ہے۔ ایسا کرو گے تو یہ رگ و پے میں سرایت کر جائے گا۔" (۳۴)

سحر خیزی کی عادت جو ساری عمر اقبال کے ساتھ رہی ، اقبال کے گھریلو

ماحول کی وجہ سے ہی ان کی طبیعت اور مزاج میں راسخ ہوئی۔

شیخ نور محمد ایک بار اقبال کو ان کے لاہور جانے سے پہلے اوان شریف لے کر گئے تھے اور گمان کیا جاتا ہے کہ اسی سفر کے دوران اقبال کو قاضی سلطان محمود کی خدمت میں پیش کر کے ان سے بیعت کروایا گیا۔ قاضی سلطان محمود سلسلہ قادریہ کے بزرگ تھے۔(۳۵)

اقبال کی نظر میں " ہزار کتب خانہ ایک طرف اور باپ کی نگاہ حقیقت ایک طرف " تھی۔(۳۶)

سید میر حسن مسلمانوں کو جدید تعلیم کی طرف مائل کرنا چاہتے تھے۔ وہ ایک روشن خیال بزرگ تھے۔ انہی کے مشورے پر اقبال کو سکاچ مشن ہائی سکول میں داخل کروایا گیا تھا۔ وہ خود بھی وہیں تعلیم دیتے تھے۔

والدہ کی محبت نے بھی اقبال میں ترقی کی خواہش بیدار رکھی۔ ماں کی خصوصی شفقت اور تربیت کا ذکر اقبال نے اپنی نظم " والدۂ مرحومہ کی یاد میں " بہت موثر انداز میں کیا ہے۔

تربیت سے تیری میں انجم کا ہم قسمت ہوا
گھر مرے اجداد کا سرمایہ عزت ہوا
دفتر ہستی میں تھی زریں ورق تیری حیات
تھی سراپا دین و دنیا کا سبق تیری حیات
(۳۷)

والدہ کی وفات پر مہاراجہ سرکشن پرشاد کو ایک خط میں جو صحیفہ کے شمارہ اکتوبر ۱۹۷۳ء میں شائع بھی ہوا، اقبال نے لکھا تھا کہ " میرے لیے دنیا کے معاملات میں دلچسپی لینا اور دنیا میں بڑھنے کی خواہش کرنا صرف مرحومہ کے دم سے وابستہ تھا۔" (۳۸)

خاندانی طور پر تصوف اور دینی علوم سے دلچسپی کے سبب ہی جب اقبال

۱۹۰۵ء میں یورپ کے لیے روانہ ہوئے تو اس سے پہلے دلی میں حضرت خواجہ نظام الدین اولیاء کی درگاہ پر حاضری دی اور ان کے مزار مبارک پر دلی جذبات سے بھرپور اور مقصد سفر پر مبنی ایک اثرآفریں نظم بھی پڑھی ۔(۳۹)

اقبال اور ان کے بڑے بھائی شیخ عطا محمد کی عمروں میں اٹھارہ برس کا فرق تھا ۔انہیں اقبال سے بے پناہ محبت تھی اور وہ ان کی تعلیم کی بارے میں ہمیشہ فکر مند رہے ۔ نظم " والدہ مرحومہ کی یاد میں " کا ایک شعر انہی کے حوالے سے تخلیق ہوا ہے ۔

کاروبار زندگانی میں وہ ہم پہلو مرا
وہ محبت میں تیری تصویر وہ بازو مرا
(۴۰)

انہی کی ملازمت اور انجینئرنگ کی تعلیم سے اقبال کے خاندان کے مالی حالات بہتر ہوئے ۔ اقبال کی تعلیم کے اخراجات کا زیادہ تر بار انہی نے اٹھایا ۔ " اقبال کامل " میں عبدالسلام ندوی نے ایک لطیفہ درج کیا ہے جس میں اقبال کی زبانی اس بات کا ذکر موجود ہے کہ ان کے قیام انگلستان اور اعلیٰ تعلیم کے اخراجات زیادہ تر شیخ عطا محمد ہی نے برداشت کیے تھے ۔ اقبال نے بھی ساری عمر ان کا ذکر محبت سے کیا اور ان کے احسانات کو یاد کرتے تھے ۔ ان کے کلام میں بڑے بھائی کے لیے دعائیہ اشعار ملتے ہیں ۔ ان واقعات اور شواہد سے واضح ہے کہ اگر اقبال کے خاندانی حالات ان کی شخصیت کو صحیح رخ پر تعمیر کرنے کے لیے ساز گار نہ ہوتے تو وہ اقبال ہرگز نہ بنتے ۔

اپنے آبائی شہر سیالکوٹ میں اقبال کا دوران تعلیم چودہ پندرہ برس کے لگ بھگ نکلتا ہے یہاں پر انہوں نے علم و حکمت ، کلام و الہیات ، تفسیر و حدیث اور فقہ و تصوف میں درک حاصل کیا اور اس تہذیب و تمدن کے عروج کا بھی جائزہ لیا جو پوری دنیا پر اپنا تسلط جما چکی تھی ۔ اس دور میں اقبال انگریزی ادب کا مطالعہ

بھی ذوق و شوق سے کرنے لگے تھے جس کا ثبوت شکسپیئر کے ڈرامے کنگ رچرڈ کے متن پر ان کے تحریر کردہ حواشی سے ملتا ہے۔(۴۱)

انہوں نے اسی دور میں اپنا تخلص اقبال بھی نام کے علاوہ رقم کرنا شروع کر دیا تھا۔ زبان دہلی کے شمارہ نومبر ۱۸۹۲ء میں ان کی شائع شدہ غزل اس امر کی غماز ہے کہ وہ سکول کے زمانے سے شعر کہنے لگے تھے۔ ان کی ایک اور غزل اسی رسالے کے فروری ۱۸۹۴ء کے شمارے میں چھپی۔(۴۲)

یہ غزلیں داغ کے رنگ میں رنگی ہوئی ہیں اور ان میں کلاسیکی رومانویت پائی جاتی ہے۔ الفاظ کے در و بست پر ان کی نظر ہے اور محسوس ہوتا ہے کہ انہیں شعر کہنے کا سلیقہ ہے۔ سیالکوٹ کے زمانہ تعلیم میں ان کے ذہن کی تشکیل اس صورت میں ہوئی کہ خیالات میں وسعت اور جامعیت آئی اور حقائق اور مسائل کے شعور اور ان پر خلوص نیت سے غور و فکر کی صلاحیت کو جلا ملی۔ عربی زبان پر عبور کی بنیاد بھی یہیں پر پڑی۔ اس زبان کا ان کی شاعری پر گہرا اثر ہے۔ اس کی بلاغت اور فارسی کا حسن بیان اور لطافت اقبال کے لیے سیالکوٹ کی دین ہے۔ یہ دور ایک روشن مستقبل کا آغاز اور اس کی اساس تھا۔

حواشی

۱۔ وزیر آغا: "اردو شاعری کا مزاج" جدید ناشرین، لاہور، ۱۹۶۵ء، ص ۵۸۔

۲۔ کوسمبی، ڈی ڈی، قدیم ہندوستان کی تہذیب و ثقافت، فیمس بکس، لاہور، ۱۹۸۹ء ص ۵۳، ۵۴۔

۳۔ انور سدید: اردو ادب کی تحریکیں انجمن ترقی اردو پاکستان، کراچی ۱۹۸۵ء، ص ۱۴۶۔

4. Durant, Will; *The Story of Civilization*. Vol: I Our Oriental Heritage, Simon and Schuster, New York, 1954, pp. 402.

۵۔ کوسمبی، ڈی ڈی، کتاب مذکور، ص ۷۱، ۷۲۔

6. Garret G.T.; *Legacy of Inaia*, Oxford, 1938, pp. 97.

۷۔ انور سدید: کتاب مذکور، ص ۱۴۸۔

۸۔ ایضاً: ص ۱۵۰۔

۹۔ کوسمبی، ڈی ڈی، کتاب مذکور، ص ۱۶۳ تا ۱۶۶

۱۰۔ وزیر آغا: کتاب مذکور، ص ۷۷۔

11. Durant Will; op cit, pp. 431.

12. Radha Krishnan; *The Vedanta*, London, 1928, pp. 36.

۱۳۔ انور سدید، کتاب مذکور، ص ۱۵۱۔

۱۴۔ ماتھر، رائے شیو موہن لعل: قدیم ہندی فلسفہ، ترقی اردو بیورو، نئی دہلی ۱۹۸۰ء ص ۳۰۲۔

15. Will Durant; op cit, pp. 547

۱۶۔ انور سدید: کتاب مذکور، ص ۱۵۸۔

۱۷ ۔ سید سلیمان ندوی: نقوش سلیمانی ، دار المصنفین ، اعظم گڑھ ، ۱۹۳۹ء ص ۲۶ ۔
۱۸ ۔ انور سدید : کتاب مذکور ، ص ۱۷۷ ۔
۱۹ ۔ علی عباس جلالپوری : روح عصر، کتاب نما ، راولپنڈی ، ۱۹۶۹ء ص ۱۰۷ ۔
۲۰ ۔ ولیم کیری / ایس ایم سنگھ : " انکوائری " نوٹنگھم ، ۱۷۹۲ء ص ۱۵۳ ۔
۲۱ ۔ انور سدید : کتاب مذکور ، ص ۲۸۲ ۔
۲۲ ۔ شیخ محمد اکرام ، موج کوثر ، ادارہ ثقافت اسلامیہ ، لاہور ، ۱۹۸۶ء ، ص ۱۵ ۔
۲۳ ۔ ایضاً : ص ۲۶ ۔
۲۴ ۔ ایضاً : ص ۷۷ ۔
۲۵ ۔ سر سید احمد خان : مقالات سرسید ، جلد اول ، مجلس ترقی ادب ، لاہور ، ۱۹۶۳ء ص ۹۷ ۔
۲۶ ۔ بشیر احمد ڈار (مرتب) : انوار اقبال اقبال اکادمی ، کراچی ، ص ۷۵ ، ۷۷ ۔
۲۷ ۔ محمد دین فوق : تذکار اقبال مرتبہ محمد عبداللہ قریشی ، بزم اقبال ، لاہور ، ۱۹۸۸ء ص ۱۰۷ ۔
۲۸ ۔ جاوید اقبال : 'زندہ رود حیات اقبال کا تشکیلی دور ، شیخ غلام علی اینڈ سنز ، لاہور ، ۱۹۸۵ء ، ص ۹ ۔
۲۹ ۔ افتخار احمد صدیقی : عروج اقبال بزم اقبال ، لاہور ، ۱۹۸۷ء ، ص ۱۱ ، ۱۲ ۔
۳۰ ۔ ایضاً : ص ۱۳ ۔
۳۱ ۔ اقبال : ضرب کلیم مشمولہ 'کلیات اقبال اردو ، شیخ غلام علی اینڈ سنز ، لاہور ، ۱۹۸۹ء ، ص ۴۸۰ ۔
۳۲ ۔ سید نذیر نیازی 'دانائے راز اقبال اکادمی ، لاہور ، ۱۹۸۸ء ص ۱۶ ۔
۳۳ ۔ سید نذیر نیازی 'اقبال کے حضور اقبال اکادمی ، لاہور ، ۱۹۸۱ء ، ص ۹۴ ۔
۳۴ ۔ ایضاً : ص ۶۰ ، ۶۱ ۔
۳۵ ۔ سید نذیر نیازی : دانائے راز ، ص ۱۹ ۔
۳۶ ۔ شیخ عطاء اللہ (مرتب) 'اقبالنامہ : مکتوب بنام لسان العصر اکبر الہ آبادی شیخ محمد اشرف ،

لاہور، ص ۳۵ -

۳۷ - اقبال: 'بانگ درا مشمولہ کلیات اقبال اردو، ص ۲۲۹ -

۳۸ - محمد عبد اللہ قریشی (مرتب) اقبال بنام شاد، بزم اقبال، لاہور، ۱۹۸۶ء، ص ۱۰۹ -

۳۹ - عبد السلام ندوی: 'اقبال کامل مطبع معارف، اعظم گڑھ، ۱۹۴۸، ص ۱۰-

۴۰ - اقبال: بانگ درا مشمولہ کلیات اقبال اردو، ص ۲۲۹ -

۴۱ - خالد نظیر صوفی: 'اقبال درون خانہ بزم اقبال، لاہور، ۱۹۸۳ء، ص ۱۰۶ -

۴۲ - جاوید اقبال: کتاب مذکور، ص ۶۹، ۷۰ -

باب سوم

ادبی تحریکیں اور اقبال کی شاعری

پچھلے باب میں ہندوستان کی فکری روایت کا جائزہ لیا گیا ہے جس کے اثرات کسی نہ کسی صورت میں اقبال کی شاعری پر مرتب ہوئے ۔ اس باب میں ہندوستان کی شعری روایت کا جائزہ لیا جائے گا ، اور اس بات کا اندازہ لگانے کی کوشش کی جائے گی کہ اقبال نے اپنے عہد سے پہلے آنے والے کس کس شاعر سے فکری اور فنی سطح پر اکتساب فیض کیا ہے ۔

اس کا مقصد اردو شاعری کے ارتقاء کے حوالے سے اقبال کے شعری قدو قامت اور اہمیت کا اندازہ لگانا ہے ۔

دنیا کے تمام جانے پہچانے عظیم شعراء اپنے پیش رو شاعروں سے مختلف ہوتے ہوئے بھی ان سے فکری اور فنی سطحوں پر متاثر ہوتے رہے ہیں ، اس سلسلے میں اقبال بھی دوسروں سے مختلف نہیں ۔ اپنے پیش رو شعراء کے اثرات قبول کرنے سے شاعری توانا اور معنی آفریں ہوتی ہے اور شاعر ایک بھرپور شعری روایت کے تسلسل میں زیادہ نمایاں ہو کر سامنے آتا ہے ۔ ماضی کے عظیم شعراء کی فکری اور شعری دین پر بات کرنے کے ساتھ ساتھ اس باب میں بعض معاصر ادبی و فکری تحریکات کا ذکر بھی آئے گا جن سے اقبال متاثر ہوئے ۔ یوں اقبال کی شاعری کو ایک وسیع تناظر میں دیکھنے کی کوشش کی جائے گی ۔

بعض کلاسیکی شعراء اور اقبال:

اقبال کی شاعری کا مطالعہ کرتے ہوئے ہمیں خود کو صرف اردو شاعری کی روایت تک ہی محدود نہیں رکھنا پڑتا بلکہ اس سے بھی بڑھ کر فارسی اور

انگریزی ادب کو بھی مدنظر رکھنا ہوتا ہے۔ اس میں خصوصیت سے فارسی ادب دو وجوہات کی بنیاد پر ضروری ہے۔ پہلی وجہ تو یہ ہے کہ اقبال نے فارسی شعر سے فکری اور فنی سطح پر اکتساب فیض کیا ہے اور اس کا اقرار اقبال نے متعدد مقامات پر کیا ہے۔ دوسرے خود اقبال کی شاعری کا ایک بڑا حصہ فارسی زبان میں ہے جس سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ وہ فارسی شعروادب کو کتنی اہمیت دیتے تھے اور نہ ہی اس کے جائزے کے بغیر اقبال کا مطالعہ مکمل کہا جا سکتا ہے۔

بات کو اگر فارسی شعرا سے شروع کریں تو سب سے پہلا اور اہم نام مولانا روم کا آتا ہے جسے خود اقبال پیر رومی کہتے ہیں اور ان کا شاگرد ہونے پر فخر محسوس کرتے ہیں۔ اقبال نے فکری سطح پر مولانا سے بہت فیض اٹھایا ہے۔ مولانا کی مثنوی صدیوں تک مسلم گھرانوں میں ایک معتبر کتاب رہی ہے اور بعض لوگوں نے تو اسے قرآن در زبان پہلوی بھی قرار دیا ہے۔ چونکہ اقبال کا مسئلہ بھی مسلم امہ کو زوال سے نکال کر بلندی سے ہمکنار کرنا تھا، اس لیے ان کا مولانا روم سے متاثر ہونا یقینی امر تھا۔ اپنی طویل نظم "جاوید نامہ" میں وہ اپنے مرشد کے ہمراہ جس سیر پر نکلتے ہیں، اس کی بدولت ہی ہم ان پر مولانا کے اثرات کو سمجھ سکتے ہیں

حافظ دوسرا اہم شاعر ہے جس کا اقبال کے ساتھ موازنہ ضروری ہے۔ اقبال جب ہندوستان سے یورپ گئے[۱] تو حافظ کے بے شمار اشعار انہیں ازبر تھے، اسی لیے ایک بار عطیہ فیضی نے انہیں حافظ کا حافظ قرار دیا۔ حافظ کے شعری کمالات سے متاثر ہونے کے ساتھ ساتھ اقبال ان کی فکر سے بھی متاثر تھے جس میں تصوف کے وحدت الوجودی مکتبہ فکر کے تصورات خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ لیکن یورپ سے واپسی کے بعد ان کے تصورات میں گہری تبدیلی واقع ہوئی۔ جب انہوں نے اسباب زوال امت پر غور کیا تو ایک وجہ انہیں مسلم معاشرے پر وحدت الوجودی فکر کی صورت میں نظر آئی۔ سو اقبال نے حافظ اور وحدت الوجود کے مکتبہ فکر کو رد

کیا ۔ مثنوی اسرار خودی اور خاص طور پر اس مثنوی کے دیباچے پر (جسے بعد میں حذف کر دیا گیا) ہونے والی بحث ، جس میں اکبر الہ آبادی اور خواجہ حسن نظامی جیسے افراد نے اقبال کے خلاف قلم اٹھایا ۔ اقبال نے اس حوالے سے کھل کر اپنے تصورات کا اظہار کیا ۔ (۱)

اسی طرح ہم سنائی ، عرفی ، فیضی اور بیدل کے ساتھ بھی بعض حوالوں سے اقبال کا موازنہ کر سکتے ہیں ۔ لیکن چونکہ ہمارا بنیادی موضوع اقبال کی اردو شاعری ہے اس لیے ہم گریز کرتے ہوئے اردو کی شعری روایت کی طرف آتے ہیں ۔

اگر ہم اردو شاعری کے ابتدائی نقوش کی بازیافت کی کوشش کریں تو بات صدیوں پیچھے تک جا سکتی ہے اور خصوصی طور پر امیر خسرو کے ہاں ایسے کئی اشعار مل جاتے ہیں جنہیں ہم اردو کی ذیل میں رکھ سکتے ہیں ۔ مگر ولی ایک ایسا شاعر ہے جس کی ادبی حیثیت مسلم ہے اور جس سے اردو کی شعری روایت کا باقاعدہ آغاز ہوتا ہے ۔ ولی ہی نے ابتدائی اردو غزل کے ایسے سانچے فراہم کیے جو صدیاں گزرنے کے بعد آج بھی ہمیں معاصر شاعری میں نظر آتے ہیں ۔ ولی کے بعد میر تقی میر آتے ہیں کہ شاعروں اور نقادوں نے انہیں خدائے سخن قرار دیا ہے ۔ میر کا رنگ شاعری اتنا پختہ اور ارفع ہے کہ موجودہ صدی میں فراق ، ناصر، ابن انشاء اور بے شمار شاعر ان کے رنگ میں رنگے نظر آتے ہیں ۔ حتیٰ کہ غالب جیسا شاعر بھی ان کے اثرات سے خود کو محفوظ نہیں رکھ سکا ۔ اس کی وجہ میر کا شعری اسلوب اور تخلیقی ترفع ہے جس کا جواب اردو میں پیدا نہیں ہو سکا ۔ اقبال کے ہاں ہمیں میر کے اثرات نظر نہیں آتے ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اپنی ابتدائی زندگی میں اقبال نے داغ کی شاگردی اختیار کی ۔ داغ کی شاعری میں زبان اور معاملات حسن و عشق دو اہم عناصر ہیں ۔ لیکن داغ کا عشق ، میر کے عشق سے مختلف کیفیت کا حامل ہے ۔ بعد میں جب اقبال یورپ سے واپس آکر زوال امت پر غور کرنے لگے تو تب بھی میر ان کی طبع سے مناسبت نہ رکھنے کے باعث ان س دور ہی رہا ۔ اگر اقبال نے

میر کے عہد کے کسی فرد سے اثرات قبول کیے ہیں تو ان کا نام سودا ہے ۔ سودا کے ہاں دو کیفیات بہت نمایاں ہیں ۔ ایک نشاطیہ رجائیت اور دوسرا بلند آہنگی ۔ اقبال جس نوعیت کی مقصدی شاعر کے قائل تھے اس کے لیے یہ دونوں عناصر بے حد اہمیت کے حامل ہیں ۔ میر اور سودا کے فرق کو مندرجہ ذیل دو اشعار سے واضح کر سکتے ہیں ۔ جو ہر تذکرے میں مل جاتے ہیں:

سرہانے میر کے آہستہ بولو
ابھی تک روتے روتے سو گیا ہے

سودا کی جو بالیں پہ ہوا شور قیامت
خدام ادب بولے ابھی آنکھ لگی ہے

سودا کے شعر سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ ان کا مزاج اقبال سے بہت قریب تھا ۔ اس لیے اقبال نے سودا کی شاعری کے دونوں رنگوں یعنی نشاطیہ رجائیت اور بلند آہنگی کو قبول کیا ہے ۔ یہ امر بھی ثابت ہے کہ اقبال نے ابتداء ہی میں سودا کا بالاستیعاب مطالعہ کیا اور کلیات سودا ایک مدت تک ان کے زیر مطالعہ رہی ۔ (۲)

اقبال نے ایک جگہ یہ اعتراف بھی کیا ہے کہ " میں نے ہیگل ، گوئٹے ، مرزا غالب ، عبدالقادر بیدل اور ورڈز ورتھ سے بہت کچھ استفادہ کیا ہے ۔ ہیگل اور گوئٹے نے اشیاء کی باطنی حقیقت تک پہنچنے میں میری رہنمائی کی ۔ بیدل اور غالب نے مجھے یہ سکھایا کہ مغربی شاعری کی اقدار اپنے اندر سمولینے کے باوجود اپنے جذبے اور اظہار میں مشرقیت کی روح کیسے زندہ رکھوں اور ورڈزورتھ نے طالب علمی کے زمانے میں مجھے دہریت سے بچالیا ۔" (۳)

بیدل غالب کا بھی محبوب شاعر رہا ہے اور اقبال کی اس سے دلچسپی کا اندازہ ان کے ایک مقالے " بیدل برگساں کی روشنی میں " سے لگایا جا سکتا ہے ۔ (۴)

اردو شاعروں میں اقبال جس سے سب سے زیادہ متاثر ہوئے وہ غالب ہے غالب اردو میں اپنی نوعیت کا پہلا شاعر ہے جس نے گہرے فلسفیانہ مضامین کو شاعری کے قالب میں ڈھالا ہے ۔ اس لیے جب اقبال نے شاعری میں فلسفیانہ مضامین سمونے کی کوشش کی تو ان کی نظر بلا ارادہ غالب پر پڑی ۔ غالب کی عظمت اور اقبال کے نزدیک ان کی اہمیت کا اندازہ اس نظم سے بھی ہوتا ہے جو انہوں نے غالب کے بارے میں لکھی ہے اور بانگ درا میں شامل ہے ۔ اس کے علاوہ " جاوید نامہ " میں مسلم تاریخ نے جن تین کرداروں کو چنا ہے ان میں ایک غالب بھی ہے ۔

۱۵ فروری ۱۹۳۷ء کو انجمن اردو پنجاب کے تحت یوم غالب کے موقع پر اقبال کا پیغام بھی اس سلسلے میں قابل ذکر ہے ۔ (۵)

اقبال نے غالب کے حضور ان الفاظ میں خراج عقیدت پیش کیا ہے :

نطق کو سو ناز ہیں تیرے لب اعجاز پر
محو حیرت ہے ثریا رفعت اعجاز پر
شاہد مضمون تصدق ہے ترے انداز پر
خندہ زن ہے غنچہ دلی گل شیراز پر
آہ تو اجڑی ہوئی دلی میں آرامیدہ ہے
گلشن ویمر میں تیرا ہم نوا خوابیدہ ہے (۶)

گلشن ویمر کے خوابیدہ سے اشارہ گوئٹے کی جانب ہے ، یعنی اقبال نے غالب کو اردو میں وہی درجہ دیا ہے جو جرمنی میں گوئٹے کا ہے ۔ ایک سطح پر ہمیں اقبال میں غالب کی شعری روایت کا تسلسل نظر آتا ہے ۔ غالب نے اپنے دور میں جس روش کی بنیاد ڈالی تھی اسے اقبال نے کمال تک پہنچایا ۔ غالب کی انانیت جو در کعبہ کو بھی اپنے لیے وا نہ دیکھ کر واپس پلٹنا چاہتی ہے ، اقبال کے خودی کے تصور میں ڈھل جاتی ہے ۔ اس جانب سر عبدالقادر نے " بانگ درا " کے دیباچے

میں بہت واضح اشارہ کیا ہے ۔(۷)

اقبال پر غالب کے اثرات کی نشاندہی ڈاکٹر سید عبد اللہ نے اپنے مضمون " غالب ۔پیش رو اقبال " میں بھی کی ہے ۔(۸)

جب اقبال نے شعر و ادب کی طرف رجوع کیا اس وقت ہندوستان میں داغ کا طوطی بول رہا تھا ۔اپنے ابتدائی دنوں میں انہوں نے داغ سے اصلاح بھی لی جس کے واضح اثرات ہمیں ان کی ابتدائی شاعری میں نظر آتے ہیں ۔ لیکن یہ سلسلہ زیادہ دیر نہ چلا مگر اقبال نے داغ سے لفظوں کے استعمال کا شعور اور اردو زبان کی باریکیوں کو سمجھا جس نے آگے چل کر ان کی شاعری کے لیے اچھی بنیادیں فراہم کیں ۔ ایک اور بات جو داغ کی شاعری میں بہت نمایاں ہے وہ ان کا خلوص بیان ہے ۔ انہوں نے وہی کچھ لکھا ہے جو ان پر بیتی ۔ اقبال نے داغ کی وفات پر جو مرثیہ لکھا ، اس سے بہت اچھی طرح اس بات کا اندازہ ہوتا ہے کہ اقبال استاد کی کن صفات سے متاثر ہوئے ۔چند اشعار ملاحظہ ہوں :

لکھی جائیں گی کتاب دل کی تفسیریں بہت
ہوں گی اے خواب جوانی تیری تعبیریں بہت
ہو بہو کھینچے گا لیکن عشق کی تصویر کون
اٹھ گیا ناوک فگن ، مارے گا دل پر تیر کون (۹)

" شعر اقبال " میں سید عابد علی عابد نے داغ اور اقبال کے طویل موازنے کے بعد ان الفاظ میں اقبال پر داغ کے اثرات کی جانب اشارہ کیا ہے ۔

" اقبال نے یورپ جانے سے پہلے نہ صرف داغ سے اردو کی شعری روایت کے سارے رموز سیکھ لیے بلکہ وہ اس بات سے بھی آگاہ ہو گئے کہ لفظ و معنی میں کتنا نازک رشتہ استوار ہے ۔ مطابقت الفاظ و معانی کتنی بنیادی بات ہے ۔ داغ تو صرف ذاتی واردات کو بعینہٖ پڑھنے والوں تک منتقل کرتے تھے ۔اقبال نے اپنے مطالعے کی وسعت کی بدولت اور اپنی بصیرت کی بناء پر نہایت دقیق افکار اور

لطیف تصورات کو جذبے میں سمو کر ایسی ہیئت بخشی جس کا آہنگ اور نغمہ بھی عین معانی کے مطابق تھا۔" (۱۰)

اقبال اور مخزن:

اقبال کی شخصیت کی تعمیر میں اس دور کے ایک رسالے "مخزن" اور اس کے مدیر سر عبدالقادر نے نمایاں حصہ لیا۔ اس بات کا کچھ اندازہ اس حقیقت سے بھی لگایا جا سکتا ہے کہ اقبال نے اپنی پہلی کتاب کے دیباچہ نگار کے طور پر سر عبدالقادر کو ہی چنا۔ "مخزن" کی اشاعت موجودہ صدی کی ابتداء میں اس اعتبار سے بہت اہم واقعہ تھا کہ اس رسالے نے انگریزی ادب کے اثرات کو اردو میں پختہ کیا۔ حالی اور آزاد نے اردو میں انگریزی ادب سے متاثر ہو کر جس تحریک کا آغاز کیا تھا۔ "مخزن" اس سلسلے میں اگلی کڑی ثابت ہوا جس نے اپنے طور پر ادب میں مغربی اثرات کو گہرا کرنے میں اہم کردار ادا کیا۔ "مخزن" کا ایک اہم کارنامہ یہ بھی ہے کہ اس رسالے نے سب سے پہلے اقبال کے کلام کو شائع کیا۔ سر عبدالقادر نے اقبال میں ایک بڑے شاعر کی خصوصیات کو ابتداء میں ہی بھانپ لیا تھا۔ اس لیے جب قیام یورپ کے دوران اقبال نے شاعری کو ترک کرنے کا ارادہ کیا تو انہوں نے اس بات کی شدید مخالفت کی اور اقبال کو شاعری جاری رکھنے پر آمادہ کیا۔ (۱۱)

مولانا غلام رسول مہر کے مطابق ابتداء میں "علامہ اقبال کے ذریعہ دعوت یعنی شاعری کو ہردلعزیز بنانے کے لیے دو وسیلے بہت کارگر ہوئے۔ اول انجمن کے سالانہ اجلاس۔ دوم رسالہ "مخزن"۔ دونوں نے علامہ اقبال سے فائدہ اٹھایا اور دونوں نے علامہ اقبال کی خدمت انجام دی۔ دونوں کی وجہ سے علامہ کی شاعری کو فروغ حاصل ہوا اور دونوں کے لیے علامہ کا گراں مایہ کلام زیب و زینت کا باعث بنا۔" (۱۲)

رومانیت کی تحریک اپنے علمبرداروں روسو ، والٹیئر کے افکار کے نتیجے میں ادب میں داخل ہوئی ، لیکن یہ انیسویں صدی کے اوائل کی تحریک ہے اور اسے اقبال کی معاصر ادبی تحریک نہیں کہا جا سکتا کیونکہ اس کا واضح مفہوم ۱۸۱۰ء میں مادام ڈی سٹیل کے حوالے سے سامنے آیا تھا ۔ ادب میں کالرج ، ورڈز ورتھ اور بعض دوسرے شاعروں کے حوالے سے رواج پایا ، لیکن یہ ایک حقیقت ہے کہ اس کے اثرات اقبال کے زمانے تک پھیلتے چلے جاتے ہیں ۔ اقبال کی رومانیت کا طرہ امتیاز یہ ہے کہ انہوں نے مغربی شاعری کی اقدار کو اپنے اندر سمویا ضرور لیکن مشرقی انداز اظہار کو بھی برقرار رکھا ۔ (۱۳)

یہاں یہ کہنا بھی خالی از علت نہیں ہو گا کہ علی گڑھ تحریک نے فلسفے اور سائنس کے امتزاج پر مبنی جس حقیقت پسندانہ مقصدیت کو جنم دیا ، اس کے ردعمل میں رومانویت نے ادب میں راہ پائی ۔ محمد حسین آزاد ، عبدالحلیم شرر اور ناصر علی دہلوی نے فرد کے باطن کی طرف توجہ کی اور اس کے داخل کو گھٹن سے نکالا ۔ اس تحریک کا آغاز تو انہوں نے ہی سرسید کے خیالات پر کسی تعرض کے بغیر کیا تھا ، تاہم اس رجحان کو نشو و نما اس عہد کے اس اہم مجلہ "مخزن" اور اقبال کے افکار سے ہوئی ۔

اقبال کی اس زمانے کی رومانی شاعری کا پہلا عنصر مشرقی انداز اظہار کو برقرار رکھتے ہوئے مظاہر فطرت کو ان کے خارجی حسن کے حوالے سے نہیں بلکہ حسن ازلی کی رمزیت کے ساتھ تصویر کشی ہے ۔ دوسری طرف انہوں نے ماضی کی عظمتوں سے جوہر حیات کشید کرنے کی سعی کی اور اس سلسلے میں منفرد ، تر و تازہ اور جلال و جمال آمیز استعارات تشبیہات اور تمثالیں وضع کیں ۔ تیسری جانب انہوں نے ایسے رومانی کردار تخلیق کیے جو معاشرے کی جامد قدروں اور پامال رواجوں کو بدل دینے کا عزم لیکر ابھرتے ہیں ۔ ان کی اس نوعیت کی شاعری پہلے پہل "مخزن" کے ذریعے قارئین تک پہنچی ۔

اقبال اور علی گڑھ تحریک:

اپنی ابتدائی زندگی میں اقبال جن دو افراد سے بہت زیادہ متاثر ہوئے وہ میر حسن اور پروفیسر آرنلڈ تھے ۔ یہ دونوں حضرات سرسید سے قریبی تعلقات رکھتے تھے اور ان کی تحریک کو ہندوستان کے لوگوں کے لیے مفید جانتے تھے ۔ جاوید اقبال کے مطابق سرسید سے اقبال کا پہلا رابطہ میر حسن کے ذریعے ہوا (۱۴) ۔ ابتداء میں وہ سرسید کے مداح تھے اور ان کی تحریک کے زبردست حامی بھی اقبال کے دور میں علی گڑھ واحد جگہ تھی جس کی جانب پڑھے لکھے لوگ پر امید نظروں سے دیکھتے تھے کہ مستقبل میں یہ ادارہ مسلمانوں کی زندگی میں بڑا کام کرے گا ۔ علی گڑھ تحریک کے بہت زیادہ اثرات لاہور کے مسلمانوں پر مرتب ہوئے اور انہوں نے انجمن حمایت اسلام قائم کی جو اپنے مقاصد کے اعتبار سے کم و بیش علی گڑھ تحریک سے مشابہ تھی ۔

پنجاب کے علاقے میں سرسید کی تحریک کے اثرات کا اندازہ اس بات سے بھی لگایا جا سکتا ہے کہ سرسید کے خلاف محاذ آرائی اور فتوے بازی میں یہاں کے علماء نے حصہ نہیں لیا ۔ اس لیے یہ علاقہ سرسید کے افکار کی ترویج کے لیے بہت زرخیز ثابت ہوا ۔ نہ صرف پنجاب کے لوگوں نے اپنے علاقے میں سرسید کی تقلید میں تعلیمی ادارے قائم کیے جہاں مسلمان بچوں کو جدید علوم سے روشناس کروایا جاتا تھا ، بلکہ علی گڑھ کی مالی اور اخلاقی مدد میں بھی حتی المقدور کوشش کی ۔ " یکم فروری ۱۸۸۴ء کو لاہور میں تعلیم یافتہ نوجوانوں کے اصرار پر سرسید نے جو معرکتہ الآراء تقریر " اسلام " کے موضوع پر کی ، اس نے نیچریت و دہریت کے الزام کی قلعی کھول دی اور بقول " پنجابی اخبار " (لاہور) ہر فرقے کے محقق گروہ پر ثابت کر دیا کہ وہ بلا شبہہ پکے مسلمان اور اسلام کے سچے خیر خواہ ہیں " (۱۵) ۔ اس سلسلے میں حالی نے پنجاب کے لوگوں کے سرسید کے بارے میں رویے کو ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

"انہوں نے ہندوستان کے دیگر اور حصوں کی طرح سرسید کو مسلمانوں کی صرف دینوی ترقی کا خواستگار مگر دین کا مخرب نہیں ٹھہرایا بلکہ ان کو دنیا اور دین دونوں کا سچا خیر خواہ اور خیر اندیش سمجھا۔" (۱۶)

علی گڑھ تحریک صرف تعلیمی ادارے بنانے کی تحریک نہیں تھی بلکہ اس نے سیاسی سماجی، تہذیبی، مذہبی غرض ہر سطح پر مسلمانوں کی زندگی میں بنیادی نوعیت کی تبدیلیاں لانے کی کوشش کی۔ اس سلسلے میں سرسید کے مذہبی افکار زیادہ متنازعہ بنے اور ان کی وجہ سے انہیں مسلمان علماء کی ایک بڑی تعداد کی مخالفت کا سامنا کرنا پڑا۔ اقبال نے اپنی ابتدائی زندگی میں سرسید کے افکار کا مطالعہ کیا اور اس سے متاثر بھی ہوئے۔ ایک سطح پر دیکھیں تو اقبال کے خطبات

" Reconstruction of Religious Thought in Islam"

میں ہمیں سرسید کی اجتہادی فکر کی اگلی کڑی نظر آتی ہے جس کے ذریعے انہوں نے مذہب اسلام کو عقلی بنیادوں پر استوار کرنے کی کوشش کی۔ جنت و دوزخ اور عرش و کرسی کے بارے میں سرسید کے خیالات خاص طور پر اقبال کے ہاں نظر آتے ہیں۔

سرسید اور اقبال کے ہاں بعض سطح پر ارتقاء فکر میں اشتراک بھی نظر آتا ہے سرسید ابتداء میں ہندوستان کے لوگوں کو ایک قوم تصور کرتے تھے اور ان کی اجتماعی بہتری کے لیے کوشاں تھے، لیکن جنگ آزادی کے بعد کے حالات اور خاص طور پر اردو و ہندی تنازعے نے ان کے تصورات میں گہری تبدیلی پیدا کی اور انہوں نے مسلم قومیت کی بات شروع کر دی۔ یوں وہ ہندو مسلم اتحاد سے مسلمانوں کے جماعتی مفاد کی طرف آئے۔ اسی نوعیت کا ارتقاء ہمیں اقبال کے ہاں نظر آتا ہے کہ وہ "سارے جہاں سے اچھا ہندوستان ہمارا" سے شروع کرتے ہیں اور "نیل کے ساحل سے لے کر تابخاک کاشغر" تک کا سفر کرتے ہیں۔ مسلمانوں کے لیے ہندوستان کے اندر ایک الگ ریاست کا مطالبہ کرتے ہیں اور مسلم لیگ اور

قائداعظم محمد علی جناح کو الگ وطن کے حصول کی راہ پر ڈالنے میں اہم کردار ادا کرتے ہیں ۔

انجمن حمایت اسلام اور اقبال:

سرسید کے علمی افکار کی پیروی میں اور علی گڑھ تحریک کے تتبع میں اس کے آغاز کے بعد سات سال کے اندر اندر اہالیان پنجاب نے انجمن حمایت اسلام کی بنیاد رکھی ۔ اس انجمن نے خاص طور پر لاہور میں بہت سے علمی ادارے قائم کیے ۔ اس تحریک کا ایک اہم مقصد اسلامی لٹریچر کی اشاعت بھی تھی (۱۷) ۔ انجمن چونکہ ایک فلاحی ادارہ تھی اور اس کے لیے مالی معاونت کی ضرورت پڑتی تھی اس مقصد کے لیے یہ ادارہ کئی طرح کے پروگرام منعقد کرواتا رہتا تھا ۔ اسی طرح کے ایک پروگرام منعقدہ ۱۹۰۰ء میں اقبال نے اپنی نظم " نالہ یتیم " پہلی بار انجمن کے اس جلسے میں پڑھی جس کی صدارت شمس العلماء ڈپٹی نذیر احمد نے کی تھی ۔ اس طرح انجمن حمایت اسلام سے اقبال کا جو تعلق استوار ہوا وہ تادم مرگ جاری رہا ۔

انجمن کے سالانہ جلسوں میں اقبال نے مندرجہ ذیل نظمیں سنائیں ۔ (۱۸)

۱ ۔ ۱۹۰۰ء ، نالہ یتیم ۔

۲ ۔ ۱۹۰۱ء ، یتیم کا خطاب ہلال عید سے یا دردِ دل

۳ ۔ ۱۹۰۲ء ، اسلامیہ کالج کا خطاب پنجاب کے مسلمانوں کو خیر مقدم اور دین و دنیا یا زبان حال ۔

۴ ۔ ۱۹۰۳ء ، فریاد امت جس کا پہلا عنوان ابر گہر بار تھا ۔

۵ ۔ ۱۹۰۴ء ، تصویر درد

۶ ۔ ۱۹۱۱ء ، شکوہ

۷ ۔ ۱۹۱۲ء ، شمع و شاعر

۸ ـ ۱۹۱۳ء ، ایک نامکمل فارسی نظم

۹ ـ ۱۹۱۶ء ، بلالؓ

۱۰ ـ ۱۹۲۰ء ، ارتقاء مرد آزاد

۱۱ ـ ۱۹۲۲ء ، خضر راہ

۱۲ ـ ۱۹۲۳ء ، طلوع اسلام

۱۳ ـ ۱۹۳۶ء ، نغمہ سرمدی

ان نظموں کے علاوہ اقبال انجمن کے سالانہ جلسوں کے موقع پر علمی موضوعات پر خطبات دیتے اور تقریریں بھی کیا کرتے تھے ۔

انجمن حمایت اسلام لاہور کس طرح علی گڑھ تحریک کی توسیع تھی اس کا اندازہ اس امر سے ہو سکتا ہے کہ علی گڑھ تحریک سے وابستہ یا اس سے متاثر ہونے والے اس زمانے کے صاحب علم و دانش لوگوں میں سے بیشتر اس تنظیم کے سالانہ جلسوں میں خاص طور پر شرکت کرتے رہے ۔ ان میں سے مولانا الطاف حسین حالی ، مولانا شبلی نعمانی اور ڈپٹی نذیر احمد قابل ذکر ہیں (۱۹) ۔ اقبال کی اس تنظیم سے گہری اور تا عمر وابستگی اور اس تحریک کے مقاصد کے حصول کے لیے اپنی اہم ترین نظموں کو اس انجمن کے جلسوں کے ذریعے لوگوں تک پہنچانے کا عمل بھی اقبال کی علی گڑھ تحریک کے مقاصد کی ادب کے ذریعے سے حصول میں سرگرمی کو ظاہر کرتی ہے ۔

اقبال سے پہلے ڈپٹی نذیر احمد کا جوش خطابت انجمن کے جلسوں کی جان ہوتا تھا ۔ ۱۹۰۰ء کے جلسے کے بعد اقبال کی آواز ان میں گونجنے لگی ۔ ابتدا میں اقبال اپنا کلام تحت اللفظ سناتے تھے ، بعد میں لوگوں کی فرمائش پر ترنم سے اپنی نظمیں سنانے لگے ۔ انجمن کے جلسوں میں دس دس ہزار کے مجمعے میں لوگ اقبال کا کلام سنتے اور سر دھنتے ۔ انجمن کے جلسوں اور اقبال کی اس میں شرکت کے باب میں افتخار احمد صدیقی نے لکھا ہے ۔

"انجمن کے جلسوں میں قومی شاعری کی روایت برسوں سے چلی آ رہی تھی اور اس کا تسلسل دور حاضر تک قائم رہا۔ اس صدی کے ابتدائی عشروں میں قومی شاعری کا اتنا زور بڑھا کہ ہزاروں کے مجمعے میں مرکز نگاہ بننے اور داد و تحسین حاصل کرنے کی خواہش، ہر موزوں طبع نوجوان کو قومی شاعر بننے پر اکساتی تھی، لیکن اقبال کی قومی شاعری ایک پیغمبرانہ جذبے کا نتیجہ تھی۔ (۲۰)

صدیقی صاحب کی بات سے انکار ممکن نہیں۔ یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ انجمن سے اقبال کا تعلق صرف شاعری تک ہی محدود نہ رہا بلکہ بعد میں وہ اس کے سیکریٹری اور صدر بھی منتخب ہوئے اور اس کے قانونی مشیر بھی رہے۔ یوں انہوں نے لاہور میں فروغ تعلیم کے لیے جدوجہد میں عملی حصہ لیا۔ انجمن کے بارے میں ایک بات یاد رکھنے کی ہے کہ باوجود اس کے کہ یہ ادارہ رفاعی اور تعلیمی مقاصد کے لیے بنایا گیا تھا، اس کے جلسوں میں مذہبی رنگ غالب رہتا تھا۔ شاید اس کی وجہ یہ تھی کہ انجمن کا تعلق عام لوگوں سے تھا اور عام لوگوں کو متاثر کرنے کے لیے پرجوش مذہبی تقریروں اور نظموں کی زیادہ ضرورت پڑتی ہے۔ اقبال جب ان جلسوں میں اپنی نظمیں سناتے، لوگوں کا جوش و خروش دیکھنے کے قابل ہوتا تھا۔ یوں انجمن اور اقبال کے درمیان ایک ایسا تعلق استوار ہوا جس نے انجمن کے ساتھ ساتھ اقبال کی شاعری کی نشو و نما میں بھی بنیادی کردار ادا کیا۔

انجمن پنجاب کی تحریک منظم گوئی اور اقبال:

"انجمن پنجاب لاہور" ۲۱ جنوری ۱۸۶۵ء کو قائم کی گئی تھی۔ اس کا ایک اہم مقصد "علمی و ادبی و معاشرتی اور سیاسی مسائل پر بحث و نظر" تھا۔ ایک علمی اور تعلیمی تنظیم ہونے کے ناطے اس کی کوششوں کے طفیل ۸ دسمبر ۱۸۶۹ء کو پنجاب اورنٹیل کالج اور ۱۴ اکتوبر ۱۸۸۲ء کو پنجاب یونیورسٹی کا قیام ممکن ہوا۔ (۲۱)

صرف انہی دو اہم ترین اداروں کے قیام میں انجمن کے کردار سے اس انجمن کے دور رس اثرات اور خدمات کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے ۔

یہ امر واقع ہے کہ دکن سے دلی ، دلی سے لکھنؤ اور لکھنؤ سے لاہور کے تہذیبی مرکز بننے میں اہل علم و دانش کی کثیر تعداد میں ایک شہر سے دوسرے شہر تاریخی عوامل کے تحت ہجرت کا بہت دخل ہے ۔ لکھنؤ اور دہلی سے لاہور ہجرت کرنے والے شعراء میں محمد حسین آزاد اور مولانا الطاف حسین حالی نمایاں تھے ۔ ان دونوں کے علاوہ دہلی اور لکھنؤ سے لاہور کی ادبی مجلسوں اور مشاعروں میں شرکت کے لیے اس عہد کے نامور شعراء اور ادباء اکثر تشریف لایا کرتے تھے ۔ ان مشہور ہستیوں میں ڈپٹی نذیر احمد ، مولانا شبلی نعمانی ، مولانا ابوالکلام آزاد ، اکبر الہ آبادی ، خوشی محمد ناظر ، مولانا ظفر علی خان اور کئی دوسرے شامل تھے ۔

آزاد ، حالی اور لاہور کی ادبی شخصیتوں نے مل کر جس انجمن کی داغ بیل ڈالی اسے تیسری ہجرت کے حاصل اور اردو شاعری کے ارتقاء کے ایک اہم دور کے آغاز کے طور پر ہمیشہ یاد رکھا جائے گا ۔ اسی انجمن کے تحت ۱۸۷۴ء میں مولانا محمد حسین آزاد کے توسط سے اقبال کی پیدائش اور اس سے کچھ پہلے جدید شاعری کی تحریک کا آغاز کیا ۔ انہوں نے مئی ۱۸۷۴ء میں نئی شاعری پر ایک پر مغز لیکچر دیا اور جدید شاعری کا نظریہ پیش کیا ۔ انہوں نے پرانی شاعری کی کمزوریاں بیانِ کرنے کے ساتھ ساتھ اپنی نظم " شام کی آمد اور رات کی کیفیت " سنائی ۔ یہ مشاعرہ طرحی مشاعروں کی روایت سے روگردانی کرتے ہوئے موضوعی مشاعروں کا نقطہ آغاز تھا " ان مشاعروں کی غرض و غایت یہ تھی کہ اردو شاعری کو تقلید کے دائرے سے نکال کر کھلی فضا میں لایا جائے اور مواد اور ہیئت کے اعتبار سے وسعت دی جائے شاعری میں علمیت اور افادیت کا رنگ پیدا کیا جائے ۔ مبالغہ ، انفعالیت اور قنوطیت کی جگہ حقیقت ، رجائیت اور فعالیت سے ہم کنار کیا جائے ۔ ان مقاصد کے علاوہ ایک اور مقصد بھی تھا وہ یہ کہ نئے اردو نصاب کے لیے نئے انداز کی

نظموں کو فراہم کیا جائے ۔" (۲۲)

مشاعروں کے اس سلسلے میں نو مشاعرے برکھارت، زمستان، امید، حب وطن، انصاف، مروت، قناعت، تہذیب اور اخلاق کے موضوعات پر ہوئے ۔ یہ مشاعرے ۱۸۷۴ء اور ۱۸۷۵ء میں ہوئے ۔ ان میں سے نئی شاعری کے پہلے مشاعرے کی تاریخ اور مولانا محمد حسین آزاد کے تاریخی خطبے کی تاریخوں میں اختلاف پایا جاتا ہے ۔ (۲۳)

یہاں یہ کہنا بھی برمحل ہو گا کہ اس پہلے مشاعرے کے صدر کرنل ہالرائیڈ نے مظاہر فطرت کے حوالے سے خدا کی عظمت کا احساس دلانے کے لیے اردو شاعری کو وسیلہ بنانے کی تاکید کی ۔ وہ بطور ناظم تعلیمات اس انجمن کے سرپرست تھے اور اس انجمن کی حیثیت سرکاری ادارے کی تھی ۔

۱۸۷۵ء سے ۱۸۹۰ء تک انجمن پنجاب کی جانب سے خاموشی رہی مگر اسی کے تسلسل میں ۱۸۹۰ء میں ایک " انجمن اتحاد " کا قیام عمل میں آیا جس کے بانی حکیم شجاع الدین محمد تھے ۔ اس انجمن کے تحت مشاعرے ۱۹۰۵ء تک جاری رہے ۔ اسی انجمن کے تحت ایک مشاعرے میں اقبال نے وہ غزل پڑھی جس کے اس شعر پر مرزا ارشد گورگانی پھڑک اٹھے تھے : (۲۴)

موتی سمجھ کے شان کریمی نے چن لیے
قطرے جو تھے مرے عرق انفعال کے

انجمن پنجاب کی ایک خاص دین اردو میں منظوم ترجموں کا رواج تھا ۔ ان جدید نظموں نے اردو نظم کے لہجے، اسلوب، مواد اور ہیئت پر گہرے اثرات مرتب کیے ۔ آزاد، حالی، اسماعیل میرٹھی، غلام مولا قلق میرٹھی، پنڈت برج موہن دتاتریہ کیفی اور نظم طباطبائی انگریزی شاعری کے اولیں مترجمین میں سے تھے ۔ اقبال نے بھی انہی کے تتبع میں مغربی شعراء کے تراجم کیے یا ان سے ماخوذ نظمیں تخلیق کیں ۔ ایک مکڑا اور مکھی، ایک پہاڑ اور گلہری، بچے کی دعا، ہمدردی، ماں کا

خواب ، آفتاب ، پیام صبح ، عشق اور موت ، رخصت اے بزم جہاں ، مشمولہ بانگ درا اقبال کی شروع کی شاعری پر جدید شاعری کی تحریک کے انہی اثرات کو ظاہر کرتی ہیں ۔ اس کے ساتھ ساتھ اقبال نے " سید کی لوح تربت " اور " شبلی و حالی " کے عنوانات سے بھی نظمیں لکھیں ۔ حالی کے بارے میں انجمن حمایت اسلام کے جلسے میں ان کی صدارت ہی میں ایک فی البدیہ رباعی بھی بہت مشہور ہے:

مشہور زمانے میں ہے نام حالی
معمور مئے حق سے ہے جام حالی
میں کشور شعر کا نبی ہوں گویا
نازل ہے مرے لب پہ کلام حالی

اس رباعی کے بعد انہوں نے حالی کا کلام اپنی زبانی سنایا ۔ (۲۵)

اقبال کی نظموں کے موضوعات بھی آزاد اور حالی کی ان نظموں سے مناسبت رکھتے ہیں جو انہوں نے اس تحریک کے فروغ کے لیے بطور خاص لکھیں ۔ مثال کے طور پر گل رنگیں ، ہمدردی ، پرندے کی فریاد ، ماہ نو ، چاند اور تارے ، شبنم اور ستارے جو مسدس مد و جذر اسلام از الطاف حسین حالی کے زیر اثر بعد ازاں شکوہ ، جواب شکوہ ، خضر راہ ، طلوع اسلام ، بلاد اسلامیہ ، مسلمان اور تعلیم جدید ، شب معراج ، صدیقؓ ، بلالؓ اور مسجد قرطبہ جیسی معنی آفریں اور فکر سے روشن نظموں کی صورت میں ظہور پذیر ہوئیں اور جنہوں نے اقبال کی اپنی منفرد اور عہد ساز تحریک کی بنیاد مظبوط کی ۔

آزاد اور حالی نے تسلسل خیال کی جس روایت کو جاری رکھا ، اس میں وضاحت زیادہ تھی اور رمزیت کم سے کم ۔ انہوں نے دبستان لکھنؤ کے رد عمل میں اپنے عہد کی سماجی ضرورتوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے اپنی شاعری میں معروضیت کا عنصر داخل کیا اور موضوعی عنصر کی نفی کرتے ہوئے اپنی شاعری کو سادہ اور سپاٹ بنا دیا ۔ فکری ابعاد اور صنعت گری کو جدا کر دینے سے ان کے ہاں فنی تضادات

نمایاں ہو گئے ، کیونکہ تشبیہ ، استعارہ ، علامت ، تمثیل یا پیکر تراشی کے زبان کے ساتھ اتصال اور انجذاب سے ارفع شاعری جنم لیتی ہے اور انہوں نے اس سے انحراف کیا، اس لیے ان کا شعری تجربہ مکمل نہ ہو سکا اور ان کی شاعری بے روح ہو گئی ۔ اقبال نے اس شعری تجربے کو مکمل کیا اور فکری جہتوں کو زبان و بیان کی تمام رفعتوں کے ساتھ شامل کر کے ایک تر و تازہ لفظیات مرتب کی جو اپنے جلال و جمال اور تخلیقی ترفع کے ساتھ اقبال کے ہمہ گیر موضوعات سے لگا کھاتی ہے ۔ انہوں نے اپنے کمال فن سے ہر لفظ میں علامت کی رو پیدا کی ۔ لیکن اس کے باوجود اقبال کے شعری مقام میں جدید شاعری کی اس تحریک کے حصے کو منفی نہیں کیا جا سکتا کہ اردو شاعری کے دریائے سخن میں دوسری زبانوں کے ادب کے مختلف نکات اور تراکیب کے حامل پانیوں سے پھر سے ہلچل پیدا کرنے سے ہی اقبال جیسے شاعر کا ظہور اردو شاعری کے ارتقاء کے اس مرحلے پر ممکن ہوا ۔

تصور وطنیت و قومیت اور اقبال:

اقبال نے جس دور میں آنکھ کھولی وہ ہندوستان میں سیاسی بیداری کا دور تھا ۔ جنگ آزادی کے اثرات معدوم ہو چکے تھے ۔ انگریزوں اور مقامی آبادی کے درمیان افہام و تفہیم کے نئے دور کا آغاز ہو چکا تھا ۔ جدید مغربی علوم کی ترویج سے ہندوستان کے باشندوں پر ایک نئے جہان کے در وا ہو رہے تھے ۔ اقبال نے پہلے مرے کالج سیالکوٹ اور پھر گورنمنٹ کالج لاہور میں تعلیم حاصل کی تھی ۔ یہ دونوں ادارے ابتداء ہی سے مغربی علوم کی اشاعت اور قومی آہنگی کے فروغ میں پیش پیش رہے ہیں ۔ اقبال نے بھی اس فضا سے اثرات قبول کیے ۔ ان اثرات میں بہت اہم تصور وطنیت تھا ۔ یہ تصور جغرافیائی حدود کے اندر قیام پذیر لوگوں کو ایک قوم قرار دیتا تھا ۔ اقبال نے اس تصور کو اپنی ابتدائی نظموں میں واضح انداز میں بیان کیا ہے ۔ بانگ درا کی پہلی نظم " ہمالہ " ہی ان کی ہندوستان سے

محبت اور عقیدت کی ترجمان ہے:

اے ہمالہ! اے فصیل کشور ہندوستان
چومتا ہے تیری پیشانی کو جھک کر آسماں
تجھ سے کچھ پیدا نہیں دیرینہ روزی کے نشاں
تو جواں ہے گردش شام و سحر کے درمیاں

ایک جلوہ تھا کلیم طور سینا کے لیے
تو تجلی ہے سراپا چشم بینا کے لیے

(۲۶)

ان کی نظم "ترانہ ہندی" کی بھی مثال دی جا سکتی ہے جہاں اقبال ہندوستان کی عظمت کے گن گاتے نظر آتے ہیں۔

سارے جہاں سے اچھا ہندوستاں ہمارا
ہم بلبلیں ہیں اس کی یہ گلستاں ہمارا
مذہب نہیں سکھاتا آپس میں بیر رکھنا
ہندی ہیں ہم وطن ہے ہندوستاں ہمارا
یونان و مصر و روما سب مٹ گئے جہاں سے
اب تک مگر ہے باقی نام و نشاں ہمارا
اقبال کوئی محرم اپنا نہیں جہاں میں
معلوم کیا کسی کو درد نہاں ہمارا

(۲۷)

جن نظموں میں اقبال نے ہندوستان کی مٹی اور یہاں کی چیزوں سے اپنی والہانہ محبت کا اظہار کیا ہے، ان میں ہمالہ 'ابر کوہسار 'ایک آرزو 'رخصت اے بزم جہاں 'نیا شوالہ 'نانک اور چشتی 'ہندوستانی بچوں کا قومی گیت 'سوامی رام تیرتھ

وغیرہ کے نام لیے جا سکتے ہیں ۔ بالخصوص انہوں نے اپنی نظموں ترانہ ہندی اور " ہندوستانی بچوں کا قومی گیت " میں بھی اپنی حب الوطنی کا اظہار کیا ہے ۔ اس نغمے کا لہجہ اور الفاظ کی گونج ، اس جوش و جذبے کو قاری تک منتقل کرتے ہیں جس کے تحت یہ تخلیق کیا گیا ہے ۔

ہندوستان کی عظمت کے گیت گانے اور ہندو مسلم اتحاد کی بات کرنے والوں میں اقبال تنہا مسلم نہیں ہیں بلکہ مسلم اکابرین کی ایک پوری جماعت ہمیں اس صف میں کھڑی نظر آتی ہے ۔ ان میں سرسید ، حالی ، قائداعظم ، مولانا محمد علی جوہر ، مولانا شوکت علی ، نواب وقار الملک ، حسرت موہانی ، ابوالکلام آزاد اور کئی دوسرے نام خاص طور پر اہم ہیں ۔ لیکن یہ بات دلچسپی سے خالی نہیں کہ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ جیسے جیسے ان لوگوں پر انڈین نیشنل کانگریس کی ہندو نواز پالیسیاں واضح ہوتی گئیں ، یہ لوگ متحدہ قومیت کے نعرے سے دست بردار ہوتے چلے گئے اور اہم رہنماؤں میں سے سوائے ابوالکلام آزاد کے ، باقی کے تقریباً سب مسلم لیڈروں نے مسلم حقوق کی بات شروع کر دی ۔ اقبال کی زندگی میں بھی وہ وقت جلد آگیا جب انہوں نے اس بات کا اندازہ کر لیا کہ ہندو کسی قیمت پر مسلمانوں کو مساوی حقوق دینے پر آمادہ نہیں ۔ اس بات نے اقبال کے ذہن میں انتشار کو جنم دیا اور ایک وقت ایسا بھی آیا جب انہوں نے ملکی حالات سے مایوس ہو کر اس سرزمین کو چھوڑنے کا فیصلہ کر لیا ۔ لیکن آگے چل کر ان کے ہاں ملی شعور پختہ ہونے لگا اور وہ ہندوستان کی عظمت کے گیت گانے کی بجائے مسلم قومیت کی بات کرنے لگے ۔ یہ اقبال کی زندگی میں انتہائی اہم موڑ تھا ۔

اقبال نے اپنے ہم وطنوں کی بے مہری اور بے مروتی کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے ۔

اپنی اصلیت سے ناواقف ہیں کیا انسان ہیں یہ
غیر اپنوں کو سمجھتے ہیں ۔ عجب ناداں ہیں یہ

امتیاز قوم و ملت پر مٹے جاتے ہیں یہ
اور اس الجھی ہوئی گتھی کو الجھاتے ہیں یہ

(۲۸)

اس نظم تک آتے آتے اگرچہ اقبال اپنے ہم وطنوں سے دل برداشتہ ہو چکے ہیں لیکن ابھی وہ قوم اور ملت کے اختلافات کو اہمیت دینے کو تیار نہیں بلکہ اس بات پر افسوس کا اظہار کرتے ہیں ۔ اب تک اقبال کے ہاں مسلم قومیت کا نظریہ سیاسی یا قومی نصب العین کے طور پر سامنے نہیں آتا ۔ بلکہ کسی حد تک اقبال وحدت الوجود کے نظریے کو مانتے ہوئے اتحاد اور متحدہ قومیت پر قائم ہیں ۔

قیام یورپ سے واپسی پر جب اقبال کے ہاں رد وحدت الوجود کا عمل شروع ہوا تو اسی کے ساتھ انہوں نے رفتہ رفتہ متحدہ قومیت کے نصب العین کو بھی خیر باد کہنا شروع کر دیا ۔ اب وہ مولانا روم کی پیروی میں اپنی ذات کی تعمیر، خودی کی نشو و نما اور شخصیت کی تکمیل کو سب سے اہم جاننے لگے یعنی اگر انسان اس دنیا میں کامیابی حاصل کرنا چاہتا ہے تو اسے نفئ خودی کی بجائے اثبات خودی کی طرف آنا چاہیے ۔ یہ نقطہ ان کے ہاں مغربی تصور وطنیت کے رد اور ملی شعور کی نشوونما کے لیے بنیاد ثابت ہوا ۔ انہوں نے جان لیا کہ جغرافیائی وطن کا تصور انسان کو ایسے گروہوں میں تقسیم کرتا ہے جو باہم ایک دوسرے سے برسر پیکار رہتے ہیں ۔ کچھ عرصے کے لیے ان کے ہاں ایسا نظر آتا ہے جیسے وہ اشتراکیت کے نئے فلسفے کی طرف مائل ہو رہے ہیں لیکن یہ مختصر مدت بھی ختم ہو جاتی ہے ۔ ان کی نگاہیں اس بات کا ادراک حاصل کر لیتی ہیں کہ معاشی مفاد کے جس فلسفے پر نئی سلطنت کی بنیاد رکھی جا رہی ہے اور جس فلسفے میں مذہب اور خدا کے لیے کوئی جگہ نہیں وہ جلد ہی اپنی افادیت کھو دے گا ۔ اس طرح اگر ایک طرف وہ متحدہ قومیت سے مسلم قومیت کی طرف آتے ہیں تو دوسری طرف لینن کو خدا کے حضور کھڑا کر دیتے ہیں ۔ ان کا یہ شعر مسلم قومیت کی جانب ان کے سفر کا سنگ میل ہے ۔

چین و عرب ہمارا ہندوستان ہمارا
مسلم ہیں ہم ، وطن ہے سارا جہاں ہمارا
(۲۹)

اب وہ خود کو جغرافیائی حدود سے ماوراء کر لیتے ہیں اور خود کو پوری مسلم امت کے ساتھ منسلک کر کے دیکھنے لگتے ہیں۔

ایک ہوں مسلم حرم کی پاسبانی کے لیے
نیل کے ساحل سے لے کر تابخاک کاشغر
(۳۰)

مسلم قومیت کی جانب اقبال کے سفر کے بیان کے لیے افتخار احمد صدیقی کا ایک طویل اقتباس درج کیا جا رہا ہے جس سے ان کی سمت سفر کا اندازہ لگانے کا موقع ملے گا۔

"محبت کے پرستار اقبال کے لیے وحدت الوجودی تصوف میں سب سے بڑی کشش یہ تھی کہ یہ نظریہ مذہب کے ظاہری اختلافات کو مٹا کر انسانی وحدت اور عالمگیر اخوت و محبت کا نصب العین پیش کرتا ہے۔ لیکن وجودی تصوف محض مذہبی طور پر ہی منکر نہیں بلکہ نیکی اور بدی، خیر و شر اور حق و باطل کے امتیازات بھی ختم کر دیتا ہے۔ لہذا، اگر سنجیدگی سے غور کیا جائے تو "عالمگیر اخوت و محبت" کے یہ بلند آہنگ دعوے خواب و خیال سے زیادہ اور کوئی حیثیت نہیں رکھتے۔ ظاہر ہے کہ لفظ "محبت" میں کوئی طلسمی قوت نہیں، جس کے اثر سے دنیا میں انسانوں پر انسانوں کا ظلم و ستم اور شر کی قوتوں کا فتنہ و فساد مٹ جائے۔ محبت کا نصب العین (یعنی عالمگیر امن و اخوت، مساوات و حریت) سعی و عمل، جہد و پیکار اور ایثار و خدمت کے ایک لامتناہی سلسلے سے وابستہ ہے۔ جب تک منظم طور پر کوشش نہ کی جائے، دنیا میں کوئی ایسا معاشرتی نظام قائم نہیں ہو سکتا جہاں عدل و مساوات اور اخوت و محبت کی قدریں، انسانی خود غرضی اور ہوس پرستی کی یلغار

سے پامال نہ ہونے پائیں ۔ انسانی وحدت کا تصور اور عالمگیر اخوت و محبت کا نصب العین اسلام بھی پیش کرتا ہے ، لیکن اسلام اس نصب العین کے حصول کے لیے ایک دستور العمل اور ایک اجتماعی نظام تشکیل دیتا ہے ۔ صوفیاء کے نزدیک اس اجتماعی نظام (ملت اسلامیہ) اور اس دستور العمل (شریعت) کی کوئی اہمیت نہیں ۔ تصوف کے وحدت الوجودی نظریے سے متاثر ہو کر صوفی شعراء جن منفی اقدار کی تبلیغ کرتے رہے ، ان کا خلاصہ یہ ہے ۔ " دنیا ہیچ است و کار دنیا ہمہ ہیچ " دنیا کے مادی حقائق اور زندگی کے سنگین مسائل کو پائے استحقار سے ٹھکرانے کے بعد کوئی مسئلہ ہی نہیں رہ جاتا جس کے لیے جہد و عمل کے کسی منظم سلسلے ، کسی دستور العمل یا کسی اجتماعی نظام کی ضرورت باقی رہے ۔ اپنے فکری ارتقاء کے اس مرحلے میں اقبال اپنے ذوق علم و معرفت اور مطالعے کی وسعت کے باوجود حق آگاہی کی منزل سے دور تھے ۔ " وحدت ادیان " اور " وحدت انسان " کے حسین نعروں کا کھوکھلا پن انہیں چند سالوں بعد ، اس وقت محسوس ہوا جب عجمی تصوف کے دل فریب پردوں کو محقق کی دور رس نگاہوں نے چاک کر دیا اور انہیں اسلام کے اجتماعی نظام کے مطالعے کا موقع ملا ۔ " (۳۱)

ڈاکٹر صاحب نے علامہ اقبال کے فکری ارتقاء کی جانب بجا اشارہ کیا ہے لیکن تصوف اور صوفیاء کے باب میں وہ انتہا پسندانہ سوچ کا شکار ہو گئے ہیں ۔ شریعت یا مذہب اسلام کو نظر انداز کرنے کی روش اگر ہمیں چند صوفیاء کے ہاں نظر آتی ہے تو اس سے یہ نتیجہ نکالنا کہ تمام صوفیاء شریعت کو اہمیت نہیں دیتے تھے کور نظری ہے ۔ اس بات کا اظہار کہ صوفیاء کو دنیاوی مسائل سے غرض نہیں ، حقائق کو نظر انداز کرنا ہے اور خاص طور پر ہندوستان جیسے ملک میں جہاں کے مسلمانوں کی اکثریت نے ان صوفیاء کے ہاتھوں اسلام قبول کیا ۔ یہ بات کہنا کہ صوفی بے عمل ، مذہب اسلام سے دور لوگ تھے ، انتہا پسندی کی انتہا قرار دی جا سکتی ہے ۔ اقبال کے بارے میں یہ لکھنا کہ وہ چند سال بعد تصوف سے دور ہو کر

اسلام کے سیدھے راستے پر آگئے ، سادہ لوحی ہے ۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ اقبال اسلام کے راستے سے کبھی ہٹے ہی نہیں ۔ دوسرا مذہب کی صرف من پسند تعبیر کو کل مذہب قرار دینا گمراہی ہے ۔ تیسرا اگرچہ اقبال نے وحدت الوجود کے بارے میں منفی خیالات کا اظہار کیا ، لیکن وہ رومی ، مجدد الف ثانی اور کئی دیگر صوفیا کے نہ صرف دل سے قائل تھے بلکہ انہوں نے اس بات کا اظہار اپنے آخری دور کے اشعار میں بھی کیا ہے ۔ خاص طور پر جاوید نامہ میں منصور حلاج ، قرۃ العین طاہرہ اور غالب جیسے کرداروں کا انتظار اس جانب واضح اشارہ ہے کہ اقبال نے اپنی سوچ کے دروازے کسی پر بند نہیں کیے تھے ۔ افتخار احمد صدیقی کے بیان سے وہابیت جھلکتی ہے اور اعتدال کا دامن کسی حد تک ان کے ہاتھ سے چھوٹ گیا ہے ۔

'بانگ درا' کے آخری حصے سے ہی اقبال کی فکر میں واضح تبدیلی کے آثار نمایاں تھے ، لیکن " بال جبریل " تک آتے آتے یہ تبدیلی ٹھوس صورت اختیار کر چکی تھی ۔ اقبال نے مغربی تصور وطنیت کو پوری طرح رد کر کے امت اسلامیہ کے تصور کو اپنا لیا تھا ۔ اس سلسلے میں عابد علی عابد لکھتے ہیں ۔

" اقبال کے اس خیال کی شعری صورت " بال جبریل " میں سب سے دل فریب روپ دھارتی ہے کہ وطنیت کا مغربی تصور انسان کی گرم رفتاری میں حائل ہوتا ہے اور ارتقاء کی فطری قوتوں کو روکتا ہے ۔ اس تصور کے ذریعے ارباب اقتدار ، نسل اور قوم اور وطن کو بتوں کی صورت دے کر عوام کو گمراہ کرتے ہیں اور انہیں اس چیز پر قربان کر دیتے ہیں جو دراصل ان کی ہوس اقتدار ہے ۔ لیکن جسے وہ فریب کاری کے طریقے پر ناموس وطن کہتے ہیں ، " بال جبریل " میں اقبال نے عالم انسانیت کی اس بے احترامی اور با اقتدار طبقے کی فریب کاری کے خلاف نہایت موثر احتجاج کیا ہے اور نہایت ہی خوب صورت پیرائے میں انسانوں کی طبقہ بندی کی مذمت کی ہے ۔ اس سلسلے میں کبھی اپنی علامتیں تغزل سے مستعار لی ہیں ، کبھی تصوف سے ، کبھی وضاحت سے بات کی ہے ، کبھی نہایت نزاکت

سے اشارے کیے ہیں ، لیکن بہرحال جذبے کی آنچ ہر شعر میں سلگتی ہوئی محسوس ہوتی ہے ۔" (۳۲)

عابد صاحب نے بڑی خوبصورتی سے اقبال کی فکر کے ارتقاء کو پیش کیا ہے آگے چل کر انھوں نے اقبال کے اشعار نقل کیے ہیں جو یہاں درج کیے جاتے ہیں :

" متاع بے بہا ہے درد و سوز آرزو مندی
مقام بندگی دے کر نہ لوں شان خداوندی
ترے آزاد بندوں کی نہ یہ دنیا نہ وہ دنیا
یہاں مرنے کی پابندی وہاں جینے کی پابندی
گزر اوقات کر لیتا ہے یہ کوہ و بیاباں میں
کہ شاہیں کے لیے ذلت ہے کار آشیاں بندی

(۳۳)

فطرت نے مجھے بخشے ہیں جوہر ملکوتی
خاکی ہوں مگر خاک سے رکھتا نہیں پیوند
درویش خدامست نہ شرقی ہے نہ غربی
گھر میرا نہ دلی ، نہ صفاہاں ، نہ سمر قند

(۳۴)

" نہ تو زمیں کے لیے ہے ، نہ آسماں کے لیے
جہاں ہے تیرے لیے ، تو نہیں جہاں کے لیے
رہے گا راوی و نیل و فرات میں کب تک
ترا سفینہ کہ ہے بحر بے کراں کے لیے "

(۳۵)

"ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں
ابھی عشق کے امتحاں اور بھی ہیں
جو کھویا گیا اک نشیمن تو کیا غم
مقامات آہ و فغاں اور بھی ہیں
اسی روز و شب میں الجھ کر نہ رہ جا
کہ تیرے زمان و مکاں اور بھی ہیں

(۳۶)

اس طرح کی بے شمار مثالیں ہم اقبال کے اردو کلام سے پیش کر سکتے ہیں جہاں وہ مسلمانوں کو اپنے اندر ملی جذبہ پیدا کرنے کا پیغام دے رہے ہیں، لیکن اب ہم تصور وطنیت کی بحث کو اسی مقام پر ختم کرتے ہیں اور یہ دیکھتے ہیں کہ اقبال کے قیام یورپ نے ان پر کیا اثرات مرتب کیے۔

اقبال پر قیام یورپ کے اثرات:

"۱۹۰۵ء سے ۱۹۰۸ء تک اقبال کی شاعری کا دوسرا دور شروع ہوا۔ یہ وہ زمانہ ہے جو انہوں نے یورپ میں بسر کیا۔ گو وہاں انہیں شاعری کے لیے نسبتاً کم وقت ملا اور ان نظموں کی تعداد جو وہاں کے قیام میں لکھی گئیں، تھوڑی ہے۔ مگر ان میں ایک خاص رنگ وہاں کے مشاہدات کا نظر آتا ہے۔ اس زمانے میں دو بڑے تغیر ان کے خیالات میں آئے۔ ان تین سالوں میں سے دو سال ایسے تھے جن میں میرا بھی وہیں قیام تھا اور اکثر ملاقات کے مواقع ملتے رہتے تھے۔ ایک دن شیخ محمد اقبال نے مجھ سے کہا کہ ان کا ارادہ مصمم ہو گیا ہے کہ وہ شاعری ترک دیں اور قسم کھا لیں کہ شعر نہیں کہیں گے اور جو وقت شاعری میں صرف ہوتا ہے اسے کسی اور مفید کام میں صرف کریں گے۔ میں نے ان سے کہا کہ ان کی شاعری

ایسی شاعری نہیں ہے جسے ترک کرنا چاہیے بلکہ ان کے کلام میں وہ تاثیر ہے جس سے ممکن ہے کہ ہماری درماندہ قوم اور ہمارے کم نصیب ملک کے امراض کا علاج ہو سکے ۔ اس لیے ایسی مفید خدا داد طاقت کو بیکار کرنا درست نہ ہو گا ۔ شیخ صاحب کچھ قائل ہوئے کچھ نہ ہوئے اور یہ قرار پایا کہ آرنلڈ صاحب کی رائے پر آخری فیصلہ چھوڑا جائے ۔ اگر وہ مجھ سے اتفاق کریں تو شیخ صاحب اپنے ارادہ ترک شعر کو بدل دیں اور اگر وہ شیخ صاحب سے اتفاق کریں تو ترک شعر اختیار کیا جائے میں سمجھتا ہوں کہ علمی دنیا کی خوش قسمتی ہے کہ آرنلڈ صاحب نے مجھ سے اتفاق رائے کیا اور فیصلہ یہی ہوا کہ اقبال کے لیے شاعری چھوڑنا جائز نہیں اور جو وقت وہ اس شغل کی نذر کرتے ہیں وہ ان کے لیے بھی مفید ہے اور ان کے ملک و قوم کے لیے بھی مفید ہے ۔ ایک تغیر جو ہمارے شاعر کی طبیعت میں آیا تھا اس کا تو یوں خاتمہ ہوا ۔ مگر دوسرا تغیر ایک چھوٹے سے آغاز سے ایک بڑے انجام تک پہنچا یعنی اقبال کی شاعری نے فارسی زبان کو اردو زبان کی جگہ اپنا ذریعہ اظہار خیال بنا لیا ۔"

(۳۷)

مندرجہ بالا اقتباس میں سر عبدالقادر نے اقبال کے قیام یورپ کے ان واقعات کی طرف اشارہ کیا ہے جن سے آنے والے دنوں میں نہ صرف اردو کی شعری روایت میں اضافہ ہوا بلکہ برصغیر کی سیاست پر بھی دور رس نتائج مرتب ہوئے ۔ ایک اور بات جس کی جانب اشارہ کیا ہے وہ ان کی نظموں کا مخصوص رنگ ہے جو قیام یورپ کی دین ہے ۔ یہ نظمیں "بانگ درا" میں حصہ دوم کے تحت آئی ہیں ۔

قیام یورپ کے دوران اقبال کو مغربی تہذیب کو قریب سے دیکھنے کا موقع ملا اور انہوں نے اس کے مشاہدے اور مطالعے سے دور رس نتائج اخذ کیے اور پھر وہ مغربی تہذیب کے ایک مضبوط نقاد کے طور پر سامنے آئے ۔ اس تین سالہ قیام

کے دوران ان کے مطالعے میں وسعت پیدا ہوئی ، اور انہیں ایک وسیع تناظر میں غور و فکر کا موقع ملا ۔ انگلستان اور جرمنی میں قیام کے دوران ایسا لگتا ہے کہ وہ جرمن قوم اور جرمن فلسفے سے زیادہ متاثر ہوئے ۔ انگلستان میں قیام کے دوران انہیں میکٹے گارٹ ، پروفیسر براؤن ، نکلسن ، جیمز وارڈ وغیرہ ہم جیسے اہم مفکرین سے ملاقات کا موقع ملا ۔ لیکن انہوں نے سب سے زیادہ اثر جرمنی کے شاعر نطشے سے قبول کیا ۔ اس بات کے شواہد بھی موجود ہیں کہ اقبال سے رومی کا پہلا تعارف بھی نطشے کے حوالے سے ہوا ۔ اقبال نے اپنے " انسان کامل " کے تصور کی تشکیل میں بہت سے اجزائے ترکیبی نطشے کے سرچشمہ سے اخذ کیے ۔ مشرق کی عظمت رفتہ کے دوبارہ احیائے اور مشرق کی قدامت کو مغربی جدت سے ہم آہنگ کرنے کے تصورات نے بھی جنم لیا ۔ ان کی شاعری میں حرکت و عمل کا پیغام بھی اسی جگہ سے شروع ہوا ۔ انہوں نے اپنا فلسفہ زندگی مرتب کیا ۔ ان اشعار کو ہم اقبال کے یورپی اثرات کے آزاد ہونے اور مشرقی روح کو دوبارہ تازہ کرنے کے مشن کا آغاز کہہ سکتے ہیں :

نکل کے صحرا سے جس نے روما کی سلطنت کو الٹ دیا تھا
سنا ہے یہ قدسیوں سے میں نے وہ شیر پھر ہوشیار ہو گا
دیار مغرب کے رہنے والو خدا کی بستی دکاں نہیں ہے
کھرا جسے تم سمجھ رہے ہو وہ اب زر کم عیار ہو گا
تمہاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خود کشی کرے گی
جو شاخ نازک پہ آشیانہ بنے گا ناپائیدار ہو گا

(۳۸)

اقبال جب ۱۹۰۵ء میں اعلیٰ تعلیم کے حصول کا مقصد لے کر یورپ روانہ ہوئے تو اس سے قبل ایک ابھرتے ہوئے قومی شاعر کی حیثیت سے معروف ہو چکے تھے ۔ اس وقت تک ان کی ذہنی ، فکری اور تخلیقی کاوشوں کا محور مندرجہ ذیل

موضوعات تھے:

۱۔ مناظر فطرت کے مشاہدات کا تاثر

۲۔ حب وطن اور ارباب وطن سے عقیدت

۳۔ عقل اور عشق، دل اور دماغ کی باہمی آویزش

۴۔ تصوف اور نظریہ وحدت الوجود

۵۔ اسرار حیات کا تجسس

قیام یورپ کے زمانے میں اقبال نے بہت کم شاعری کی۔ ایک وجہ تو یہ تھی کہ وہ اپنے تعلیمی مشاغل میں ہمہ تن مصروف تھے اور دوسری وجہ یہ کہ وہ روایتی شاعری کو بے کار محض خیال کرنے لگے تھے۔ بعد میں جب شیخ عبدالقادر اور پروفیسر آرنلڈ کے مشورے سے انہوں نے شاعری ترک کرنے کا ارادہ چھوڑ دیا تو انہوں نے ایسے شعر کہنے کا عزم کیا جن کا کوئی مقصد ہو اور جن سے قوم خواب غفلت سے بیدار ہو جائے۔

یورپ میں قیام کے زمانہ میں ایک طرف انہیں مغرب کے سیاسی افکار کے مطالعے کا موقع ملا اور دوسری طرف اسلامی ممالک کی تباہی اور زوال کا مشاہدہ کرنے کا موقع میسر آیا۔ چنانچہ ان کے افکار و نظریات میں بڑی دور رس تبدیلی واقع ہوئی۔ انہیں پتہ چل گیا کہ زندگی جہد مسلسل کا نام ہے۔ جبکہ مسلمان اجتماعی طور پر خوار و زبوں تھے اور غلامانہ ذہنیت کا شکار ہو رہے تھے۔ اقبال نے ان حالات کا کھوج لگانے کی کوشش بھی کی جو مشرقی اور خاص طور پر اسلامی ممالک کے زوال اور پسماندگی کا باعث بنے۔ اس کاوش نے ان پر مغربی اقوام کے ان حربوں کو واشگاف کیا جو انہوں نے مشرقی اقوام کو غلام اور محکوم بنائے رکھنے کے لیے وضع کیے تھے۔ ان حربوں میں سب سے مہلک اور خطرناک حربہ وطنیت اور قومیت کا مغربی نظریہ تھا۔ اس نظریے نے مسلمانوں کو آپس میں تعصب میں مبتلا کر دیا تھا اور ان کے اتحاد کو پارہ پارہ کر دیا تھا، چنانچہ اقبال جغرافیائی حد بندیوں

پر مبنی وطنیت کے نظریے سے متنفر ہو گئے۔ وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ قومیت کی تشکیل جغرافیائی حدود، نسلی امتیاز اور زبان کے اشتراک پر نہیں ہوتی بلکہ عقیدے، نظریے اور مذہب کی بنیاد پر ہوتی ہے اور قومیت کا یہ نظریہ صرف اسلام میں موجود ہے۔ انہوں نے 'بلاد اسلامیہ' 'حضور رسالت مآب' میں لکھ کر یورپی اقوام کی مسلمان دشمنی کا پردہ چاک کیا۔ خطاب بہ جوانان اسلام، شعاع آفتاب، نوید صبح اور فاطمہ بنت عبداللہ جیسی نظموں میں اقبال نے یاس میں کھوئی قوم کو امید فردا دلائی ہے اور ان کے عزم کو مہمیز کیا ہے۔ 'شمع و شاعر اور 'خضر راہ میں اس دور کے حالات کا تجزیہ اور تصویر کشی کی ہے اور ۱۹۲۳ء کے لگ بھگ طلوع اسلام لکھ کر ملت اسلامیہ کی نشاۃ ثانیہ کی نشاندہی کی ہے:

مسلماں کو مسلماں کر دیا طوفان مغرب نے
تلاطم ہائے دریا ہی سے ہے گوہر کی سیرابی
کتاب ملت بیضا کی پھر شیرازہ بندی ہے
یہ شاخ ہاشمی کرنے کو ہے پھر برگ و بر پیدا
اگر عثمانیوں پر کوہ غم ٹوٹا تو کیا غم ہے
کہ خون صد ہزار انجم سے ہوتی ہے سحر پیدا
(۳۹)

اس دور میں اقبال کی فکر کا محور اسلام بن چکا ہے۔ صدیقؓ، بلالؓ اور جنگ یرموک کا ایک واقعہ سے اسلام اور اس کی تعلیمات سے اقبال کی شیفتگی مترشح ہے شفاخانہ حجاز میں وہ سرزمین حجاز میں مرنے کی تمنا کرتے ہیں اور 'میں اور تو' میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے لطف و کرم کی التجا کرتے ہیں۔

اقبال نے قیام یورپ کے اثرات کے تحت قوم کو اپنا نظریہ زندگی تبدیل کرنے کی تلقین کی۔ جن مظاہر فطرت کو اس سے قبل وہ اسرار حیات سے آگاہی حاصل کرنے کا ذریعہ بتاتے تھے اب ان کے پیغام کے ابلاغ کا ذریعہ بنتے ہیں۔ ان مظاہر کی معنویت ان کے ذہنی ارتقاء کے ساتھ ساتھ تبدیل ہوتی رہی چنانچہ چاند تارے میں وہ مظاہر فطرت کے حوالے سے جہد مسلسل کے نظریے کی وضاحت کرتے ہیں:

جنبش سے ہے زندگی جہاں کی
یہ رسم قدیم ہے یہاں کی
اس رہ میں مقام بے محل ہے
پوشیدہ قرار میں اجل ہے
چلنے والے نکل گئے ہیں
جو ٹھہرے ذرا کچل گئے ہیں (۴۰)

اسی طرح ان کی نظم کوشش ناتمام بھی اسی پیغام کی حامل ہے۔ اقبال کو ان کے مخالف فرقہ پرست بھی کہتے ہیں لیکن ان کا رجحان اسلامی تعلیمات کی طرف ان کے ذہنی ارتقاء کا نتیجہ تھا جہاں وہ بہت غور و فکر کے بعد پہنچے تھے۔ ان کے نزدیک اسلام مسلمانوں کے دکھوں کا مداوا بن سکتا ہے چنانچہ انہوں نے یورپ کے قیام کے دوران اپنی شاعری کو ایک پیغام کی صورت دینے کا ارادہ کیا تاکہ بنی نوع انسان اسلام کے طفیل اپنے مصائب سے نجات پا سکے۔

یورپ میں تین سالہ قیام کے دوران اقبال کی زندگی میں جذباتی پہلو کے اعتبار سے بھی تغیرات آئے۔ انگلستان میں ان کی ملاقات عطیہ فیضی سے ہوئی جو وہاں ان دنوں مقیم تھیں۔ اس کے بعد جرمن میں وہ اپنی جرمن زبان کی استاد مس ایما ویگے ناست سے متاثر ہوئے جن کا احوال خود اقبال نے متعدد جگہ کیا ہے اس کے علاوہ اقبال کے حوالے سے لکھی جانے والی کئی کتابوں میں اس سلسلے میں

مفصل بحث موجود ہے، جن میں 'اقبال از عطیہ فیضی 'اقبال یورپ میں از سید اختر درانی 'عروج اقبال از افتخار احمد صدیقی اور کئی دوسری کتب قابل ذکر ہیں۔ چنانچہ ہم اقبال کے قیام یورپ پر بحث سمیٹتے ہوئے اقبال پر ایک اور حوالے سے بحث کرتے ہیں۔ یہ پہلو پین اسلام ازم کا ہے جس میں ان کے پیش رو جمال الدین افغانی ہیں۔

اقبال، جمال الدین افغانی اور اتحاد عالم اسلامی کی تحریک:

عالم اسلام کی انیسویں صدی کی ممتاز ترین شخصیت محمد بن صفدر المعروف جمال الدین افغانی (۱۸۳۸/ ۱۸۳۹ء - مارچ ۱۸۹۷ء) عظیم مفکر، صاحب حکمت و دانش اور کشش انگیز رہنما تھے۔ ان کے نزدیک ملت اسلامیہ کی نشاۃ ثانیہ کا راز دو نکتوں میں پوشیدہ ہے۔ ایک نکتہ اغیار کی غلامی سے نجات ہے اور دوسرا اتحاد عالم اسلامی۔ انہوں نے اپنی جادو اثر تقریروں، جاذب نظر شخصیت، حسن خلق، منطق اور زور بیان سے ان گنت لوگوں کو اپنا حامی بنایا۔ مشہور فرانسیسی مصنف ارنسٹ رینان انہیں ابن سینا اور ابن رشد جیسی عظیم المرتبت مسلمان ہستیوں کے ہم پلہ قرار دیتا ہے۔

"وہ نہ صرف مفکر و حکیم تھے بلکہ اہل نظر بھی تھے اور ان کی بصیرت نے اس عہد میں حالات کا مثلاً اسلامی ممالک کے زوال و انحطاط اور جمود و بے حسی، ان کی اقتصادی اور سیاسی زندگی پر یورپی ممالک کے روز افزوں تسلط و اختیار اور مشرق میں دہریت کی نشر و اشاعت جس کا منبع ڈارونیت تھی، صحیح اندازہ لگایا۔" (۴۱) اپنی کتاب "رد بہ دھریہ" میں انہوں نے ڈارون کے نظریات کی تردید کی ہے اور یہ دعویٰ کیا ہے کہ "فقط مذہب ہی معاشرت کے استحکام و سلامتی اور قوموں کی قوت کی ضمانت دے سکتا ہے جبکہ لادینی مادیت انحطاط و زوال کا سبب ہے۔ ان کے نزدیک یہ دین اسلام اور اس کا عقیدہ توحید ہی ہے جو اجتماعی لحاظ سے اس

بات کا احساس دلاتا ہے کہ انسان اشرف المخلوقات ہے اور بہترین امت مسلمہ ہے اور انفرادی اعتبار سے اس سے انسان میں تقویٰ، صداقت اور حسن اخلاق پیدا ہوتا ہے۔ انہوں نے بعض مملکتوں کی سیاسی سیادت و تفوق کے زوال کو مادیت (مثلاً یونان میں ابیقوریت (Epicureanism) اور فرانس میں والٹیئر اور روسو کے نظریات) سے منسوب کیا ہے۔" (۴۲)

یہی نہیں بلکہ انہوں نے عہد حاضر میں اسلامی نظریات پر اٹھائے جانے والے اعتراضات کے مدلل اور مسکت جوابات بھی دیے ہیں۔ وہ اس امر کے شدت سے قائل تھے کہ اسلام اور سائنس میں مکمل ہم آہنگی پائی جاتی ہے اور دنیا کے ابتدائی نامور سائنسدان مسلمان ہی تھے۔ عقیدہ جبر و قدر کے سلسلے میں بھی انہوں نے عقیدہ قدر یعنی آزادی عمل کا پرچار کیا۔ جمال الدین افغانی کی تحریک اتحاد عالم اسلامی کو مغربی مفکرین منفی طور پر پان اسلام ازم کا نام دیتے ہیں، جیسا کہ آج کل انہوں نے بنیاد پرستی کی اصطلاح خود ہی وضع کر کے اسے قابل مذمت قرار دے رکھا ہے۔ ان کی اس تحریک کا مقصد اس وقت کی اسلامی ریاستوں کے درمیان اتحاد اور تنظیم قائم کر کے ایک لڑی میں پرونا تھا جس کے لیے انہوں نے بے شمار مصائب، آلام اور قید و بند کی صعوبتیں برداشت کیں اور طویل سفر کیے اسی سلسلے میں وہ ایک سے زائد بار ہندوستان بھی آئے۔

جمال الدین افغانی اپنی اس تشویش میں حق بجانب دکھائی دیتے ہیں کہ مغربی سامراجی قومیں اپنی محکوم قوموں کی تہذیب و ثقافت کی نشو و نما کو روکنے کے لیے اور ان کے جذبہ حریت کو دبانے کی خاطر ان قوموں پر حقیقی تعلیم کے دروازے بند رکھتی ہیں اور انہیں یہ احساس دلاتی ہیں کہ ان کے اندر کسی قسم کی کوئی اہلیت یا خوبی نہیں ہے (رڈیارڈ کپلنگ کی مشہور نظم " سفید آدمی کا بوجھ " اس کی بدترین مثال ہے جس میں رنگ دار قوموں کو گالیاں تک دی گئی ہیں اور انسان تک تسلیم کرنے سے انکار کیا گیا ہے)۔ اپنی زبان کی کم مائیگی کا احساس

پیدا کر کے در حقیقت وہ استبدادی اور سامراجی عزائم کی تکمیل کرنا چاہتی ہیں ۔ جمال الدین افغانی نے مشرقی اقوام کو اپنی زبان ، اپنے ادب اور اپنی ثقافت کے حوالے سے اپنا قومی شعور پیدا کرنے کا پیغام دیا ۔ ان کے خیال میں اپنی گراں مایہ تاریخ کے بغیر دنیا میں کوئی قوم باعزت اور باوقار نہیں ہو سکتی ۔

اسلامی دنیا میں انہی خیالات اور مقصد کے حصول کے لیے خلوص نیت کے سبب جمال الدین افغانی کا نام آج بھی عزت و احترام سے لیا جاتا ہے ۔ وہ "مشرق جدید کی تاریخ میں پہلے مجاہد تھے جن کی بصیرت نے ایک اسلامی بلاک کی ضرورت محسوس کی اور اسے امن عالم کی ضروری شرط ٹھہرایا ۔" (۴۳) ۔ علامہ اقبال کے مطابق " زمانہ حال میں اگر کوئی شخص مجدد کہلانے کا مستحق ہے تو وہ صرف جمال الدین افغانی ہے ۔ مصر و ایران و ترکی و ہند کے مسلمانوں کی تاریخ جب کوئی لکھے گا تو اسے سب سے پہلے عبدالوہاب نجدی اور بعد میں جمال الدین افغانی کا ذکر کرنا ہو گا ۔ مؤخر الذکر ہی اصل میں مؤسس ہے ، زمانہ حال کے مسلمانوں کی نشاۃ ثانیہ کا ۔" (۴۴)

اقبال کے اس نقطہ نظر پر یہ اضافہ کرنا بے جا نہ ہو گا کہ مسلمانوں کی نشاۃ ثانیہ کے ضمن میں جمال الدین افغانی سے اگلا نام خود اقبال کا ہے اور اس کے بعد ترکی کے ضیاء گوک الپ اور مصر کے سعدز اغلولو کے نام بھی لیے جا سکتے ہیں ۔ اقبال کی شاعری کے ایک سرسری مطالعہ ہی سے یہ اندازہ لگانا چنداں دشوار نہیں رہتا کہ ان کا کلام سرتا سر جمال الدین افغانی کے خیالات ہی کا تخلیقی پرتو ہے ۔ انہوں نے جمال الدین افغانی کی اس شکایت کو رفع کرنے کی کامیاب کوشش کی جس کا ذکر اوپر کیا گیا ہے ۔ ہرچند کہ ان کے خطبات بھی جمال الدین افغانی ہی کے افکار کی توسیع ہیں تاہم انہوں نے جاوید نامہ میں بھی ان کا جا بجا ذکر کیا ہے اور انہیں مشرق اور دنیائے اسلام کا عظیم مفکر قرار دیا ہے ۔

اقبال 'پان اسلام ازم کی اصطلاح کے پس پردہ مغربی استبداد کے پروردہ

اور پر چارک مفکرین کے مذموم عزائم جانتے تھے ، اسی لیے اقبال نے پان اسلام ازم کے بارے میں ایک بیان کے ذریعے یہ تشریح ضروری سمجھی: " ۔۔۔۔ پین اسلام ازم کا لفظ فرانسیسی صحافت کی ایجاد ہے اور یہ لفظ ایسی مفروضہ سازش کے لیے استعمال کیا گیا تھا جو اس کے وضع کرنے والوں کے خیال کے مطابق اسلامی ممالک غیر اسلامی اقوام خاص کر یورپ کے خلاف کر رہے تھے ۔ بعد میں پروفیسر براؤن آنجہانی اور دیگر اشخاص نے پوری تحقیقات سے یہ ثابت کر دیا ہے کہ کہانی بالکل غلط تھی ۔ پین اسلام ازم کا ہوا پیدا کرنے والوں کا منشا صرف یہ تھا کہ اس کی آڑ میں یورپ کی چیرہ دستیاں جو اسلامی ممالک میں جاری تھیں وہ جائز قرار دی جائیں ۔

۔۔۔۔ " پین اسلام ازم " سے اسلام کی عالمگیر سلطنت بہت مختلف ہے ۔ اسلام ایک عالمگیر سلطنت کا یقیناً منتظر ہے جو نسلی امتیازات سے بالا تر ہو گی اور جس میں مطلق العنان بادشاہوں اور سرمایہ داروں کی گنجائش نہ ہو گی ۔ " (۴۵)

اس کے ساتھ ساتھ اقبال نے ہندوستانی سیاسی پس منظر میں ہندوؤں کی پھیلائی ہوئی گرد کو بھی صاف کرنے کے لیے پین اسلام ازم کی وضاحت کی اور مسلمانوں کو ہندوستان میں ایک علیحدہ معاشرتی جماعت ، علیحدہ اقلیت اور علیحدہ قوم قرار دیا ۔

محمڈن ایجو کیشنل کانفرنس میں سجاد حیدر یلدرم کی تحریک پر مولانا شبلی نے علامہ اقبال کا خیر مقدم کیا تو جواباً انہوں نے جو کلمات فرمائے ان سے پان اسلام ازم کے بارے میں اقبال کے مثبت خیالات کی ترجمانی ان کے اپنے الفاظ میں یوں ہوتی ہے:

" میری نظموں کے متعلق بعض ناخداترس لوگوں نے غلط باتیں مشہور کر رکھی ہیں اور مجھ کو پین اسلام ازم کی تحریک پھیلانے والا بتایا جاتا ہے ۔ مجھ کو پان اسلامسٹ ہونے کا اقرار ہے اور میرا یہ اعتقاد ہے کہ ہماری قوم ایک شاندار

مستقبل رکھتی ہے اور جو مشن اسلام کا اور ہماری قوم کا ہے وہ ضرور پورا ہو کر رہے گا۔ شرک اور باطل پرستی دنیا سے ضرور مٹ کر رہے گی اور اسلامی روح آخر کار غالب آئے گی۔ اس مشن کے متعلق جو جوش اور خیال میرے دل میں ہے، اپنی نظموں کے ذریعہ قوم تک پہنچانا چاہتا ہوں اور اس اسپرٹ کے پیدا کرنے کا خواہشمند ہوں جو ہمارے اسلاف میں تھی کہ دولت و امارت کو وہ اس دار فانی کی کوئی حقیقت نہ سمجھتے تھے۔ میں جب کبھی دہلی آتا ہوں تو میرا یہ دستور رہا ہے کہ ہمیشہ حضرت نظام الدین محبوب الہیؒ کے مزار پر جایا کرتا ہوں اور وہاں کے دیگر مزارات وغیرہ پر بھی ہمیشہ حاضر ہوا کرتا ہوں۔ میں نے ابھی ایک شاہی قبرستان میں ایک قبر پر الملک للہ کا کتبہ دیکھا۔ اس سے اس اسلامی جوش کا اظہار ہوتا ہے جو دولت اور حکومت کے زمانہ میں مسلمانوں میں تھی۔ جس قوم اور جس مذہب کا یہ اصول ہو، اس کے مستقبل سے ناامیدی نہیں ہو سکتی اور یہی وہ پان اسلام ازم ہے جس کا شائع کرنا ہمارا فرض ہے اور اس قسم کے خیالات کو میں اپنی نظموں میں ظاہر کرتا رہتا ہوں۔" (۴۶)

یہاں یہ ذکر بے محل نہیں ہو گا کہ اقبال کے مندرجہ بالا بیانات میں بھی جمال الدین افغانی کی روح بولتی ہوئی محسوس ہوتی ہے۔ اقبال کی نظموں 'خطاب بہ نوجوانان اسلام حضور رسالت مآبؐ میں، شفاخانہ حجاز، شکوہ، جواب شکوہ، تعلیم اور اس کے نتائج، فاطمہ بنت عبداللہ، تہذیب حاضر، کفر و اسلام، بلال، مسلمان اور جدید تعلیم، صدیق، مذہب، جنگ یرموک کا ایک واقعہ، دریوزہ خلافت، خضر راہ، طلوع اسلام (مشمولہ بانگ درا) مسجد قرطبہ، ہسپانیہ، طارق کی دعا، فرشتوں کی دعا، فلسفہ و مذہب (مشمولہ بال جبریل) لاالہ الا اللہ، مسلمان کا زوال، جہاد، قوت اور دین، اسلام افرنگ زدہ، اے روح محمدؐ، مکہ اور جنیوا، اقوام مشرق، مغربی تہذیب، آزادی فکر، عصر حاضر، سیاسیات افرنگ وغیرہ (مشمولہ ضرب کلیم) جمال الدین افغانی کے افکار کی ترویج و توسیع اور فروغ کا ہنگام

سمجھی جا سکتی ہیں ۔ در حقیقت اقبال نے اپنے کلام سے ان کی تحریک کو ایک ادبی تحریک بنا دیا ہے ۔ اقبال کا اپنا یہ کہنا ہے کہ " میرا مقصد کچھ شاعری نہیں بلکہ ہندوستان کے مسلمانوں میں وہ احساس ملیہ پیدا ہو جو قرون اولیٰ کے مسلمانوں کا خاصہ تھا " (۴۷) ۔

ایک اور مقام پر اقبال نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ " ہمارے ملی اتحاد کا انحصار اس بات پر ہے کہ مذہبی اصول پر ہماری گرفت مضبوط ہو ۔۔۔۔۔۔ میں آزاد تعلیم کا قائل نہیں ۔ تعلیم بھی دیگر امور کی طرح قومی ضروریات کے تابع ہوتی ہے ۔" (۴۸)

اسلام نے عالم انسانیت میں ایک انقلاب عظیم بپا کر کے انسان کو رنگ و نسل و نام و نسب اور ملک و قوم کے ظاہری اور مصنوعی امتیازات کے محدود دائروں سے نکال کر ایک وسیع تر ہیئت اجتماعیہ کی شکل دی ۔ افغانی کی طرح اقبال کے نزدیک یہ ہیئت اجتماعیہ اسلامیہ قائم کرنا ہی اسلام کا نصب العین ہے اسلام نے اخوت اور بھائی چارے کا یہ وسیع نظام قائم کرنے کا کارنامہ انجام دے کر دکھا دیا تھا مگر بد قسمتی سے یہ وحدت قائم نہ رہ سکی اور مسلمان مختلف فرقوں، گروہوں اور جماعتوں میں بٹتے چلے گئے ۔ اقبال مسلمانوں کو پھر اسی اخوت اسلامی کی طرف لوٹنے کی تلقین کرتے ہیں اور ایک ملت میں گم ہونے کا سبق سکھاتے ہیں ۔ وہ ایک ایسی عالمگیر ملت کے قیام کے طلب گار ہیں جس کا خدا، رسول، کتاب کعبہ دین اور ایمان ایک ہو ۔

منفعت ایک ہے اس قوم کی نقصان بھی ایک
ایک ہی سب کا نبی ، دین بھی ایمان بھی ایک
حرم پاک بھی اللہ بھی قرآن بھی ایک
کچھ بڑی بات تھی ہوتے جو مسلمان بھی ایک (۴۹)

اسی جذبے سے اقبال نے مسلمانوں کو اخوت کا پیغام دیا ۔ اسلامی

تعلیمات عالمگیریت سے مملو ہیں اور اسلام تمام نوع انسانی کو اخوت کی لڑی میں پرو کر ہیئت اجتماعیہ اسلامیہ کے قیام کی دعوت دیتا ہے تاکہ انسان کی ہوس کا علاج ہو سکے ۔ لیکن اقبال کے نزدیک اس کا پہلا قدم یہ ہے کہ دنیا کے تمام مسلمان ممالک ایک لڑی میں پروئے جائیں ۔ انہوں نے جمعیت اقوام پر اس طرح طنز کیا ہے:

مکہ نے دیا خاک جنیوا کو یہ پیغام
جمعیت اقوام کہ جمعیت آدم ؟ (۵۰)

بعد ازاں انہوں نے اپنے خطبات میں مسلمان قوموں کی ایک علیحدہ تنظیم کی ضرورت پر بھی زور دیا ہے جو انسانوں کے درمیان اخوت کا جذبہ پیدا کرے ۔ رموز بیخودی میں انہوں نے اس مضمون کی اہمیت کے پیش نظر علیحدہ عنوان قائم کر کے اپنے مفکرانہ نکات بیان کیے ہیں ۔ اخوت اسود و احمر کی تمیز مٹا دیتی ہے جس سے بلال حبشیؓ ، حضرت عمر فاروقؓ اور حضرت ابو ذر غفاریؓ کے ہمسر ٹھہرتے ہیں ۔ یہی اخوت ملت کے قیام کی بنیاد ہے اسی سے خیر و شر اور نیکی بدی کے معیار میں یکسانیت پیدا ہوتی ہے ورنہ ہر شخص اپنے معیار خود طے کرے اور معاشرے کا شیرازہ بکھر جائے ۔ یہ مساوات اور اخوت اقبال کے اشعار کے مطابق رسالت محمدی کی دین ہیں ۔ حریت مساوات اور اخوت کی تاسیس و تشکیل رسالت محمدی کا مقصد تھا ۔ اسلام نے انسان کو انسان کی عبادت سے روکا ۔ لاقیصر و لاکسری کا اعلان اسلام نے کیا ۔ کاہن ، پادری ، برہمن ، سلطان ، امیر سب مذہب کے ، سیاست کے اور معاشرت کے اجارہ دار تھے اور عام لوگوں کا استحصال کرتے تھے ۔ ان کی توہم پرستی اور کمزوری سے مفادات حاصل کرتے تھے ، لیکن رسولوں نے آکر حق داروں کو ان کا حق دلانے کا کام شروع کیا ۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے نزول سے سیرت کی فضیلت قائم ہوئی ۔ انہوں نے محنت کر کے روزی کمانے والے کو خدا کا حبیب گردانا ۔ ان تعلیمات سے صرف اسلامی معاشرہ ہی نہیں پوری

انسانیت فیضیاب ہوئی ۔

تازہ جان اندر تن آدم رمید ۔۔ بندہ را باز از خداونداں خرید (۵۱)

اخوت و مساوات نے فرد کو ایک ملت میں ضم کرکے اسے پوری ملت کی قوت فراہم کی ۔ اس نے فرد کے دل سے خوف اور یاس کو دور کیا اور ان کے اندر ایسی قوت اور اعتماد پیدا کیا کہ حوادث کے تیر ان پر بے اثر ہونے لگے ۔ ملت کا احساس دلوں کی یک رنگی اور ہم آہنگی سے پیدا ہوا ۔ ایرانیوں کے خلاف جہاد کے دوران ایک معمولی سپاہی کی طرف سے انجانے میں ایرانی فوج کے سپہ سالار جابان کی جاں بخشی کی اسلامی لشکر کے سپہ سالار حضرت ابو عبیدہ بن جراحؓ کی طرف سے توثیق اس امر کی مظہر تھی کہ سب مسلمان ایک دوسرے کے بھائی ہیں ایک کا وعدہ سب کا وعدہ ہے ۔ اگر امان کسی عام سپاہی نے بھی دی ہے تو وہ اسی ملت کا ایک حصہ ہے اور اس وعدے کی پاسداری سب بھائیوں کا فرض ہے ۔ انہوں نے ملت کی یک آہنگی کو اتنے بڑے جابر اور ظالم قاتل کے قتل کے مقابلے میں زیادہ اہم قرار دیا ۔ اسی طرح سلطان مراد کی ایک معمار کے ہاتھ کاٹنے پر عدالت میں پیشی اور قصاص کی سزا کے فیصلے پر سر تسلیم خم کرنا بھی اخوت اور مساوات کی ایک ادنیٰ مثال ہے ۔

اخوت ، حریت اور مساوات ایک دوسرے سے باہم متصل اور پیوست تصورات ہیں ۔ ایک کے بغیر دوسری اصطلاح ، کیفیت ، روایت یا اصول بے معنی ہو کر رہ جاتا ہے ۔ اقبال نے حریت کو اسلامی معاشرے کی اہم ترین قدر کے طور پر پیش کیا ہے ۔ خلافت راشدہ کے زمانے میں حریت کی ایسی روشن مثالیں قائم ہوئیں کہ ہم آج بھی ان سے رہنمائی حاصل کر سکتے ہیں ۔ اس دور میں عام سے عام آدمی مسجد میں ، عدالت میں اور برسرعام امیرالمومنین سے ان کے کسی فعل پر باز پرس کر سکتا تھا اور کسی دنیاوی جاہ و جلال ، سلطنت سے مرعوب نہیں ہوتا تھا بشرطیکہ وہ دل اور ذہن سے خود کو حق پر سمجھتا ہو ۔ دوسری طرف خلیفہ وقت

خوشدلی سے باز پرس کا جواب دیا کرتا تھا۔ مساوات اور حریت کی ایسی مثالیں اور نمونے دنیا کا کوئی اور معاشرہ اور ریاست آج تک پیش نہیں کر سکی۔ سیرت کی فضیلت کے اصول اور بنیادی اسلامی قدر پر کاری ضرب امیر معاویہ نے لگائی جب انہوں نے اپنے فرزند یزید کو اپنا ولی عہد مقرر کیا جس کے کردار سے ملت کے افراد اور اکابرین مطمئن نہیں تھے اور اسے عاقل، عادل اور متقی نہیں سمجھا جاتا تھا۔ اسی واقعے نے امت مسلمہ کی تاریخ کا رخ موڑ دیا۔ اس سے نظام حریت کی شکست و ریخت کا آغاز ہوا اور خلافت، سلطنت اور خلیفہ، بادشاہ میں بدل گیا۔ ایسے میں حضرت حسینؓ نے حریت کا علم بلند کیا اور مطلق العنان سلطانی جو آیندہ چل کر استبداد کا سرچشمہ اور پھر سے قیصریت کی طرح بننے والی تھی، کے خلاف تلوار اٹھائی اور حریت عوام الناس کے حق خود ارادیت کے تحفظ اور روحانی جمہوریت کے قیام کے لیے اپنی اور اپنے اہل و عیال کی جانوں کی قربانی دی۔ اقبال نے حریت کے اس فلسفے کو اپنی مشہور علامت شاہین کی خصوصیات کے ذریعے بھی واضح کیا ہے کیونکہ شاہین ہمیشہ آزاد فضاؤں میں محو پرواز ہوتا ہے۔ اس نکتہ کی وضاحت عزیز احمد نے اس طرح سے کی ہے۔" اس وسعت پرواز کے باعث، حیات کی ایک اور بڑی قدر شاہین میں نمایاں ہوتی ہے۔ یہ آزادی ہے۔ شاہین کی وسعت پرواز یا اس کی نشو و نما محض آزادی کے حالات میں ممکن ہے ورنہ غلامی میں شاہین تدرو سے بھی زیادہ بزدل بن جائے گا:

تنش از سایہ بال تدروے لرزہ می گیرد
چو شاہیں زادہ اندر قفس بادانہ می سازد
غلامی شاہین کی آنکھوں کو اندھا کر دیتی ہے
فیض فطرت نے تجھے دیدہ شاہین بخشا
جس میں رکھ دی ہے غلامی نے نگاہ خفاش

چنانچہ اقبال کا شاہین کا فوری، میر و سلطان کا پالا ہوا باز ہر گز نہیں ہو سکتا

جو اپنی رفعت پرواز چھوڑ کر پھر سے اپنے مالک کے پاس آب و دانہ کے لیے آ بیٹھتا ہے جو محض میر اور سلطان کے اشارے پر طیور کا شکار کرتا ہے" (۵۲) اور اس کے جور و استبداد میں شریک اور آلہ کار بن جاتا ہے۔

وہ فریب خوردہ شاہیں کہ پلا ہو کرگسوں میں
اسے کیا خبر کہ کیا ہے رہ و رسم شاہبازی (۵۳)

دنیائے اسلام اس وقت جمال الدین افغانی اور اقبال کے نزدیک وطنیت اور قومیت کے مغربی نظریات سے متاثر ہے۔اس کی وجہ ان کی مغرب کے ہاتھوں صدیوں کی غلامی اور محکومی ہے۔

علم الکلام اور اقبال:

اقبال کا شمار اردو اور فارسی کے عظیم شعراء میں ہوتا ہے۔ان کی شاعری جہان ادب کا گراں بہا سرمایہ ہے۔جہاں تک ان کے فکر و نظر کا تعلق ہے انہیں فلسفی کے ساتھ ساتھ متکلم بھی کہا جاتا رہا ہے کیونکہ انہوں نے اپنے پیشرو متکلمین اشعری، غزالی اور رازی کی طرح مذہبی علم کا تطابق اپنے عہد کے علمی انکشافات سے کرنے کی کوشش کی ہے۔

علمی دنیا میں فلسفے اور علم الکلام کو ایک دوسرے سے مختلف اور بعض صورتوں میں متضاد تصور کیا جاتا رہا ہے۔برٹرینڈرسل کی "آوٹ لائن آف فلاسفی" میں ولیم جیمز کے حوالے سے یہ کہا گیا ہے کہ فلسفہ واضح طور پر غور و فکر کرنے کی مستقل کوشش کا نام ہے۔تفکر کی صلاحیت ہی انسان کو حیوانات سے ممتاز کرتی ہے۔انسان غور و فکر کی بدولت اپنے مشاہدات و تجربات میں نہ صرف ربط و تعلق پیدا کرتا ہے بلکہ انہیں ایک معنی خیز ہیئت بھی بخشتا ہے جسے ہم فلسفہ حیات کہتے ہیں۔جدلیاتی مادیت پسندوں کا عقیدہ یہ ہے کہ فلسفیوں کا کام محض حقائق کی ترجمانی کرنا نہیں ہے بلکہ معاشرہ انسانی میں انقلاب برپا کرنا بھی ہے۔

فلسفہ ایک مستقل، آزاد اور مسلسل ذہنی کاوش کا نام ہے جسے کسی مخصوص عقیدے کی حدود میں قید نہیں کیا جا سکتا۔ جب عقلی استدلال اور فلسفیانہ تدبر کو چند مخصوص مذہبی عقائد کی تصدیق و توثیق کے لیے وقف کر دیا جائے تو وہ فلسفہ نہیں رہتا، علم الکلام کہلاتا ہے۔ شہرستانی نے "ملل و نحل" میں اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ کلام اور منطق مترادف الفاظ ہیں۔ کلام فلسفے کے مقابلے میں ایجاد ہوا تھا اس لیے اسے فلسفے کی ایک شاخ منطق کا نام بھی دیا گیا۔ شبلی نعمانی کے خیال میں علم الکلام فقہ اکبر کو بھی کہتے ہیں۔ کلیسائے روم نے ایک زمانے میں فلسفے کی مذہب کو کنیز قرار دیا لیکن جدید دور کے فلسفی ایسے فلسفے کو علم الکلام کہنے پر مصر ہیں۔ علم الکلام کی تعریف از منہ وسطیٰ کے ایک عیسائی متکلم السلم کے خیال میں پہلے عقیدہ رکھنے اور اس کے بعد اس پر غور و فکر کرنے کو کہتے ہیں۔ غور و فکر کے بعد عقیدہ اختیار کرنے کو نہیں (۵۴)۔ اس تعریف کی روشنی میں اقبال کے یہ الفاظ قابل غور ہیں: "میں نے اسلام کی روایات فکر علیٰ ہذا ان ترقیات کا لحاظ رکھتے ہوئے جو علم انسانی کے مختلف شعبوں میں حال ہی میں رونما ہوئیں، الہیات اسلامیہ کی تشکیل جدید سے ایک حد تک پورا کرنے کی کوششیں کی ہیں ۔۔۔ قدیم طبیعیات نے خود ہی اپنی بنیادوں پر تنقید کرنا شروع کر دی ہے لہذا جس قسم کی مادیت ابتداًء اس کے لیے ناگزیر تھی، بڑی تیزی سے ناپید ہو رہی ہے اور وہ دن دور نہیں کہ مذہب اور سائنس میں ایسی ایسی ہم آہنگیوں کا انکشاف ہو جو سردست ہماری نگاہوں سے پوشیدہ ہیں۔" (۵۵)

بزبان خود اپنے ان خطبات میں اقبال نے جدید علمی رجحانات و انکشافات کی روشنی میں الہیات اسلامیہ کو از سر نو مرتب کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس اعتبار سے وہ غزالی اور رازی کی طرح ایک متکلم کا فریضہ سرانجام دے رہے ہیں اور ایک اور مقام پر وہ کہتے ہیں کہ انہوں نے "مذہبی علوم کو سائنٹفک صورت دینے" (۵۶) کا مطالبہ پورا کیا ہے۔ ڈاکٹر عشرت حسین انور لکھتے ہیں کہ "اسلام میں

مذہب اور فلسفے کو ہم آہنگ کرنے کی سب سے مربوط کوشش بیسویں صدی میں غالباً صرف اقبال نے کی ہے۔ ان کے کام کی سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ انہوں نے اسلام کی مذہبی فکر یعنی الہیات کو نئے سرے سے تشکیل دینے کی سعی کی اور ویسا ہی کارنامہ سرانجام دیا جیسا صدیوں پہلے ہمارے عظیم متکلمین مثلاً نظام اور اشعری نے یونانی سائنس اور فلسفے کے مقابلے میں انجام دینے کی کوشش کی تھی۔ (۵۷) اس اقتباس میں عشرت حسین انور ہمارے بہت سے دانش ور متکلمین کا اولین فرض افکار جریدہ کا مشرف بہ اسلام کرنا قرار دیتے رہے ہیں۔ اقبال کا مقصد بھی یہی تھا۔ خواجہ غلام السیدین کو ایک خط میں انہوں نے لکھا تھا "علم سے میری مراد وہ علم ہے جس کا دارو مدار حواس پر ہے۔ عام طور پر میں نے علم کا لفظ انہی معنوں میں استعمال کیا ہے۔ اس علم سے ایک طبعی قوت ہاتھ آتی ہے جس کو دین کے ماتحت رکھنا چاہیے۔ اگر دین کے ماتحت نہ رہے تو محض شیطانیت ہے۔ یہ علم، علم حق کی ابتداء ہے جیسا کہ میں نے جاوید نامے میں لکھا ہے:

علم حق اول حواس آخر حضور
آخر او می نگنجد در شعور

وہ علم جو شعور میں نہیں سما سکتا اور علم حق کی آخری منزل ہے اس کا نام عشق ہے۔ علم و عشق کے تعلق سے "جاوید نامے" میں کئی اشعار ہیں:

علم بے عشق است از طاغوتیاں
علم با عشق است از لاہوتیاں

مسلمانوں کے لیے لازم ہے کہ علم یعنی اس علم کو جس کا مدار حواس پر ہے اور جس سے بے پناہ قوت پیدا ہوتی ہے، مسلمان کریں۔" (۵۹)

۱۹۱۲ء میں شبلی نعمانی نے ایک مجلس علم الکلام کی بنیاد ڈالی تھی جس کی رکنیت اقبال نے منظور کر لی تھی۔ (۶۰)

اقبال کا کمال یہ ہے کہ وہ دقیق نظریات اور مختلف الجہت تحریکوں سے

منسلک افکار کو شاعری میں بڑی کامیابی سے اپنے زاویے سے برتتے چلے جاتے ہیں، چنانچہ اقبال اشعار میں بھی فلسفے کی مخالفت کرتے دکھائی دیتے ہیں:

انجام خرد ہے بے حضوری
ہے فلسفہ زندگی سے دوری (۶۱)

بلند بال تھا لیکن نہ تھا جسوز و غیور
حکیم سر محبت سے بے نصیب رہا (۶۲)

خرد نے کہہ بھی دیا لاالہ تو کیا حاصل
دل و نگاہ مسلماں نہیں تو کچھ بھی نہیں (۶۳)

فلسفے اور علم الکلام کے بارے میں انتشار فکر کی وجہ یہ ہے کہ ہمارے ہاں فلسفہ اور کلام کو مترادف خیال کیا جاتا رہا ہے۔ اسی انتشار فکر کے باعث اقبال کو متکلم کی بجائے فلسفی کہا جاتا رہا ہے۔ دوسری طرف اقبال نے خود بھی اپنے بارے میں اس بحث کے لیے راہ ہموار کی ہے وہ ایک طرف علم کلام کی تعمیر کیے جاتے ہیں اور دوسری طرف علم کلام کی مخالفت بھی کرتے ہیں۔ ایک خط میں انہوں نے لکھا کہ "آج ضرورت ہے کہ دماغی اور ذہنی کاوش کی ایک نئی وادی کی طرف مہمیز کیا جائے اور ایک نئی دینیات اور علم کلام کی تعمیر و تشکیل میں اسے برسر کار لایا جائے" (۶۴) اب علم کلام کی ضرر رسانی اور بے ثمری کا ذکر انہی کی زبانی سنیئے۔

طبع مشرق کے لیے موزوں یہی افیون تھی
ورنہ قوالی سے کچھ کمتر نہیں علم کلام (۶۵)

ابلیس اپنے مشیروں سے یوں ہم کلام ہے
ہے یہی بہتر الہیات میں الجھا رہے
یہ کتاب اللہ کی تاویلات میں الجھا رہے (۶۶)

علاج ضعف یقین ان سے ہو نہیں سکتا
غریب اگرچہ ہیں رازی کے نکتہ ہائے دقیق (۶۷)

کیا مسلماں کے لیے کافی نہیں اس دور میں
یہ الہیات کے ترشے ہوئے لات و منات (۶۸)

انھی خیالات کی وجہ سے اقبال کے شارحین انہیں متکلم کی بجائے فلسفی کہتے ہیں۔ یہ بھی درست ہے کہ اقبال نے غزالی کی طرح فلسفہ پڑھا تھا اور اسے غزالی ہی طرح اپنے موروثی دینی عقائد اور اسلامی تعلیمات کی توثیق کے لیے استعمال کیا اور جدید فلسفے کو مسلمان بنانے کی سعی کی اس لیے انہیں متکلم کہنا بھی درست ہے۔

اقبال، تحریکوں کا امتزاج:

انیسویں صدی کے وسط ہی سے انگریزی ادب نے برصغیر کے علم و ادب پر اپنے اثرات ثبت کرنے شروع کر دیئے تھے۔ اس وقت انگلستان کے ادب میں نمایاں رجحان رومانوی تحریک تھا۔ رومانیت میں عقل کی نسبت جذبے پر زیادہ زور دیا جاتا تھا۔ کلاسیکی اقدار اور رویوں کو توڑ کر نئی قدریں بنانے کی کوشش اور جدید مغربی صنعتی معاشرے کو رد کرنے کے رجحان کو رومانیت کے اہم اصولوں میں شمار کیا جا سکتا ہے۔

فکری سطح پر رومانیت کے بڑے علمبردار کے طور پر ہم روسو کا نام لے سکتے ہیں جس نے سب سے پہلے مغربی معاشرے کے اصولوں کے خلاف آواز اٹھائی۔ روسو نے کہا کہ انسان آزاد پیدا ہوا ہے لیکن ہر جگہ زنجیروں میں جکڑا ہوا ہے۔ انسان کو دوبارہ اس کا مقام دلانے کے لیے ضروری ہے کہ اسے معاشرے کے بندھنوں سے آزاد کر دیا جائے۔ شاعروں میں بائرن، شیلے، کیٹس نے نمایاں طور پر رومانوی تحریک کے رجحان کو پھیلانے میں حصہ لیا۔

سرسید نے ہندوستان کے مسلم طبقے میں سب سے پہلے حقیقت پسندی عقلیت اور مقصدیت کی بات کی۔ یوں اردو ادب میں ایک واضح مقصد کو سامنے

رکھ کر ادب تخلیق کرنے کی تحریک کا آغاز ہوا۔ کچھ عرصے بعد عقلیت پسندی اور مقصدیت کے خلاف آوازیں بھی اٹھنی شروع ہوئیں۔ اور ادب میں جمالیاتی اور رومانی رجحانات تیزی سے ابھرنے لگے ہمارے ہاں رومانی رجحان کی جڑ پکڑنے کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ اس میں مشرقی ذہن اور مزاج کے لیے بہت دلکشی اور دلچسپی موجود تھی۔

" اردو ادب میں " مخزن " کی اشاعت نئے رجحانات کی افزائش کے لیے بہت کار آمد ثابت ہوئی، ابتداء میں غلام بھیگ نیرنگ، خوشی محمد ناظر، ظفر علی خان اور علامہ اقبال کے نام نمایاں ہیں، جنہوں نے نئے رجحانات کو ادب میں فروغ دینے میں حصہ لیا۔

اقبال نے جب اپنی شاعری کا آغاز کیا تو وہ ایک فطرت پسند شاعر کے طور پر سامنے آئے۔ اقبال نے مناظر فطرت سے متاثر ہو کر نظمیں لکھیں۔ علامہ کی ان نظموں میں تخیل کی پرواز اور آرزو پرستی نمایاں نظر آتی ہیں۔ انہوں نے اپنے خیالات کے لیے خوبصورت الفاظ اور تشبیہیں استعمال کی ہیں مثلاً ان کی نظمیں " ہمالہ "، گل رنگین، ابر کوہسار، عقل و دل، صبح کا ستارہ، حقیقت حسن، کو ہم اس ذیل میں رکھ سکتے ہیں جہاں اقبال کے رومانوی تصورات کی چھاپ خاصی گہری ہے۔ ان نظموں سے چند بند درج کیے جاتے ہیں:

(ہمالہ)

ابر کے ہاتھوں میں رہوار ہوا کے واسطے
تازیانہ دے دیا برق سر کہسار نے
اے ہمالہ کوئی بازی گاہ ہے تو بھی جسے
دست قدرت نے بنایا ہے عناصر کے لیے
ہائے کیا فرط طرب میں جھومتا جاتا ہے ابر
فیل بے زنجیر کی صورت اڑا جاتا ہے ابر (۶۹)

(ابر کوہسار)

ہے بلندی سے فلک بوس نشیمن میرا
ابر کہسار ہوں گل پاش ہے دامن میرا
کبھی صحرا کبھی گلزار ہے مسکن میرا
شہر و ویرانہ مرا ، بحر مرا ، بن میرا
کسی وادی میں جو منظور ہو سونا مجھ کو
سبزہ کوہ ہے مخمل کا بچھونا مجھ کو (۷۰)

اقبال کی ابتدائی شاعری میں رومانوی رجحانات نمایاں نظر آتے ہیں ۔ لیکن جوں جوں اقبال شعری سفر میں آگے بڑھتے ہیں یہ رجحانات کم ہوتے جاتے ہیں اور اس کی جگہ حقیقت پسندی اور مقصدیت لینے لگتی ہے ، لیکن عقل کے مقابلے میں جذبے یا عشق کو زیادہ اہم جاننے کا رجحان ہمیں ان کے ہاں آخر تک نظر آتا ہے ۔

اقبال اس اعتبار سے کلاسیکی ہیں کہ انہوں نے اس زبان میں لکھا جو ان کی تہذیب کی نمائندگی کرتی ہے ۔ انہوں نے لسانی قواعد ، اصناف کی ہیئتوں صنائع بدائع اور بحور و اوزان میں تجربات اور اجتہاد سے کام نہیں لیا لیکن وہ اس اعتبار سے جدید ہیں کہ انہوں نے مرکب اسلامی تہذیب و تمدن میں سے جس کا لباس " ترک و تار ، خوانسار ، اور اصفہان نے تیار کیا ہے " اور " نشان جلالت ، رعب اور دبدبہ " جس کی خصوصیتیں ہیں اور جس کا ذخیرہ الفاظ " عرب سے اور پھر سمرقند و بخارا سے ماخوذ ہے " (۷۱) بحور و اوزان ، صنائع بدائع ، رمز و کنایہ ، تشبیہہ و استعارہ ، تمثال نگاری ، پیکر تراشی ، علامتوں ، تراکیب اور لفظیات کا ایک اپنا منفرد ، پرشکوہ معنی آفریں اور اثر پذیر نظام ترتیب دیا ہے جو ان کے بلند آہنگ موضوعات ، لہجے کے طنطنے اور فلسفیانہ طرز اظہار سے مطابقت رکھتا ہے اور ان کے خیالات و افکار کی ترسیل میں حد درجہ کامیاب ہے ۔

اشتراکیت ایک معاشی و سماجی نظریہ ہے جو معاشی مساوات اور انسانوں

کے تمام طبقوں کے لیے مساوی حقوق کی بات کرتا ہے۔ ابتداء میں یہ صرف ایک معاشی نظریہ تھا لیکن کارل مارکس اور فریڈرک اینگلز نے اس میں تاریخ اور حیات و کائنات کے بارے میں نظریات شامل کر کے، اشتراکیت کو نظریاتی طور پر وسیع بنیادوں پر استوار کرنے کی کوشش کی۔ ان لوگوں کی تعلیمات کے اثر سے اشتراکیت نے ایک ایسے عقیدے کی صورت اختیار کرلی جو دنیا کے قدیم مذاہب کے مقابل آگیا اور جس نے انسان اور کائنات کو خالصتاً مساوی بنیادوں پر سمجھنے اور پرکھنے کی کوشش کی۔

جب مغرب میں اشتراکیت کو فروغ ملا اس وقت یورپ میں جدید علمی اور سائنسی دریافتوں کی بدولت مذہبی تعلیمات کی گرفت ڈھیلی پڑ رہی تھی۔ اور لوگوں کی زندگی پر مادی اقدار کا رنگ گہرا ہوتا جارہا تھا۔ یہ فضا اشتراکیت کی نشو و نما و ترویج کے لیے مثالی ثابت ہوئی اور بہت جلد اس فلسفہ حیات کو مقبولیت حاصل ہونا شروع ہو گئی۔ علماء اور ادباء کی ایک بڑی تعداد نے اس مسلک میں انسانیت کی فلاح دیکھی اور اپنی منزل جان کر اس کے حصول کے لیے سرگرم ہو گئے۔

اقبال جن دنوں یورپ میں مقیم تھے تب اشتراکی سارے یورپ کے خلاف جدوجہد میں مصروف تھے اور اقتدار پر قابض طبقے کے ظلم و تشدد کا نشانہ بن رہے تھے انہیں پہلی کامیابی پہلی جنگ عظیم کے بعد روس میں ہوئی۔ جنگ کے نتیجے میں روس کا اندرونی سیاسی اور معاشی ڈھانچہ ٹوٹ پھوٹ چکا تھا۔ ایسے میں لینن کی قیادت میں اشتراکیوں نے روس میں اقتدار پر قبضہ کر لیا یہاں پہلی بار اس نظریے کی علمی افادیت کو جانچنے کی کوشش کی گئی۔ ساری دنیا مں تفکر کرنے والے لوگ اس تجربے کو دلچسپی سے دیکھ رہے تھے اور اس کے اثرات کا جائزہ لینے میں مصروف تھے۔ اقبال نے بھی اشتراکیت کے مطالعے اور روس میں اس کے علمی تجربے میں اپنی دلچسپی کا اظہار کئی جگہ کیا ہے۔ اس سلسلے میں خلیفہ عبدالحکیم کا یہ

بیان اہمیت کا حامل ہے۔

" اقبال نے جب مذہب و تہذیب کے تمام مسائل کو اپنا موضوع سخن بنایا تو یہ لازم تھا کہ اشتراکیت کے نظری اور عملی پہلوؤں پر غور کرکے اپنے نتائجَ فکری سے ملت کو آگاہ کرے۔ سب سے پہلے پیام مشرق میں اس کے متعلق رائے زنی شروع کی ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔ اقبال طبعاً انقلاب پسند تھا اس لیے یہ ضروری تھا کہ اس انقلاب عظیم کو اچھی طرح پرکھے اور اس کے تعمیری اور تخریبی پہلو اور اس کی ایجابی و سلبی حیثیتوں کا موازنہ اور مقابلہ کرے" (۷۲)۔

اس سلسلے میں آگے چل کر لکھتے ہیں۔

" جس قسم کا انقلاب روس میں ہوا، اس سے ملتا جلتا انقلاب اقبال ملت اسلامیہ میں بھی دیکھنا چاہتا ہے۔ لیکن اس کا محرک اسلام ہونا چاہیے نہ کہ الحاد تاکہ لا کے بعد آسانی سے الا کی طرف قدم اٹھ سکے۔ بلکہ توحید ہی اس تمام انقلاب کی محرک ہو۔ اشتراکیت ابھی تک خوف اور جبر سے فلاح حاصل نہیں کر سکی۔ خالص روحانیت جو خلوص اور محبت انسانی پیدا کرتی ہے، وہ اس انقلابی معاشرت میں ابھی نظر نہیں آتی۔ اکابر ہوں یا عوام ایک دوسرے سے خائف رہتے ہیں۔ افکار کی آزادی ناپید ہے۔ ایک نئے جبر و ظلم نے قدیم جبروں کی جگہ لے لی ہے۔ اشتراکیت کے بڑے بڑے امام چشم زدن میں غدار بن جاتے ہیں یا غدار شمار ہوتے ہیں۔ قبل انقلاب کی تہذیب اگر یک طرفہ تھی تو یہ نئ انقلابی تہذیب بھی ایک طرف سے ترقی اور دوسری طرف سے تنزل کا نقشہ پیش کرتی ہے۔ اقبال نے مغربی تہذیب کی کہیں کم ہی تعریف کی ہے اگرچہ اس میں بھی خیر و شر دونوں طرح کے پہلو موجود ہیں لیکن اشتراکیت کے ذکر میں تعریف کا پہلو مذمت پر کسی قدر بھاری ہی معلوم ہوتا ہے، جو معاشرت و معیشت کے متعلق اقبال کے اپنے عقائد کی غمازی کرتا ہے۔ عام مغربی تہذیب کے ساتھ اس کو اسلام کا اتصال مشکل معلوم ہوتا ہے لیکن زاویہ نگاہ کی زرا سی تبدیلی سے اشتراکیت اسلام بن سکتی ہے یا اسلام

اشتراکی ہو سکتا ہے"۔(۴۳)

اقبال نے اشتراکیت پر جو تنقید اس کے روحانیت سے پہلو تہی کے حوالے سے کی تھی اور لینن کو خدا کے حضور لا کھڑا کیا تھا آگے چل کر ثابت ہوا کہ کوئی نظام بھی روحانی اقدار کی نفی کر کے زیادہ دیر نہیں چل سکتا اور آج روس میں مذہب کو نہ صرف سرکاری طور پر قبول کیا جا رہا ہے اور اسے گلاسنوسٹ قرار دیا جا رہا ہے بلکہ اب تو یہ نظریہ دم توڑ چکا ہے اور روس کی ریاستیں یکے بعد دیگرے آزاد ہو رہی ہیں۔ اس سے اقبال کی فکری گہرائی اور دور اندیشی کا قائل ہونا پڑتا ہے۔ اقبال کو اشتراکیت سے دلچسپی تھی اور یہ دلچسپی مساوات، برابری اور مظلوم طبقوں سے ہمدردی جیسے تصورات کی بدولت تھی، خود اسلام میں بھی یہ سب تصورات ابتداء سے موجود ہیں اور اس اضافے کے ساتھ کہ وہاں مرکزی نقطہ اللہ کی ذات ہے جس سے روحانی اقدار، مادی تعداد کے ساتھ ڈھل کر بہتر متوازن طور متشکل ہوتی ہیں، خلیفہ صاحب کا اشارہ اسی جانب ہے۔

اقبال نے اشتراکیت کی اہمیت سے انکار نہیں کیا اور اس نظام نے مغرب کے استحصالی نظام پر جو ضرب لگائی اس کے وہ قائل بھی تھے لیکن اسے انہوں نے اپنے نصب العین کے طور پر کبھی قبول نہیں کیا بلکہ اس کے برعکس انہوں نے اسلامی تعلیمات پر عمل میں راہ نجات دیکھی۔

جدید علوم اور اشتراکیت کے فلسفے سے متاثر ہو کر ادباء کے ایک گروہ نے ترقی پسند فکر کی بنیاد رکھی۔ اس نظریے کے پیش نظر قدیم اور فرسودہ نظریات اور اقدار کا اور جدید علوم کی ترویج اور وقت کے ساتھ آگے بڑھنے کی لگن تھی۔ ہمارے ہاں اس تحریک نے کچھ عرصے بعد اشتراکیت کے آلہ کار کی صورت اختیار کر لی اور ترقی پسندی اور اشتراکیت تقریباً ہم معنی الفاظ ہو گئے۔ اقبال کے ہاں ترقی پسندی اس حوالے سے تو موجود ہے کہ وہ آئین نو کی طرف آنے اور طرز کہن کو چھوڑنے کی بات کرتے ہیں لیکن یہ سب کچھ بغیر کسی اصول یا معیار کے نہیں بلکہ اقبال

اس بات کے قائل ہیں کہ سب کچھ معیار کی کسوٹی پر پرکھ کر قبول یا رد کرنا چاہیے یوں ان کی ترقی پسندی انتہا کی طرف مائل نہیں بلکہ اس میں اعتدال اور میانہ روی موجود ہے ۔ یوں وہ اپنے بعد آنے والے ترقی پسندوں سے ایک ہو جاتے ہیں لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ ترقی پسندی اپنی بہترین صورت میں ان کے ہاں موجود ہے اور ان کے بعد آنے والے لوگوں نے اقبال سے بہت اثرات قبول کیے ہیں ۔

جہاں تک حقیقت نگاری کا تعلق ہے اقبال کے کلام کا بیشتر حصہ اس ذیل میں رکھا جا سکتا ہے حقیقت نگاری سے ادب میں مراد وہ تحریک ہے جو براہ راست اظہار اشیاء کے ہو بہو بیان اور رومانیت کے متضاد خصوصیت کی حامل ہے ۔ اس حوالے سے اقبال ہمیں بہت بڑے حقیقت نگار نظر آتے ہیں کہ ان کے ہاں اشیاء کو دیکھنے اور پرکھنے پر ان کے براہ راست اظہار کا رجحان بہت نمایاں ہے ۔ حقیقت نگاری کے میدان میں بہت کم لوگ ہمیں اردو میں اقبال کے پائے کے نظر آتے ہیں اگرچہ اردو میں اس تحریک کا آغاز سرسید اور حالی کے ساتھ ہو چکا تھا لیکن اقبال سے پیشتر حقیقت نگاری میں جمالیاتی اصولوں کو عموماً نظر انداز کیا جاتا تھا جس سے ادب پارہ پروپیگنڈا کی سطح پر اتر آتا تھا اور اپنا ادبی معیار کھو دیتا تھا ان کے برعکس اقبال نے جمالیاتی اقدار کو خوبصورتی سے حقیقت نگاری سے اس طرح ملا کر بہترین فن پارے تخلیق کیے ۔ اقبال کے بعد بھی چند ایک کے سوا کوئی ان کی ہمسری کا مقام حاصل نہیں کر سکا ۔

اگر ہم حتمی طور پر بات کرنا چاہیں تو یہ مشکل ہے کہ اقبال پر کوئی ایک لیبل لگا دیں کہ وہ رومانوی تھے ، اشتراکی تھی ، حقیقت نگار تھے یا ترقی پسند تھے اصل میں اقبال ایک عظیم شاعر تھے اور ان کے ہاں ان سب رجحانات کے بہترین عناصر نے ایک دوسرے سے مل کر ایک نیا روپ اور آہنگ حاصل کر لیا تھا ۔ ان رجحانات کے ساتھ ساتھ اقبال کی مذہب پسندی نے اسلامی تعلیمات کی آمیزش سے ایک نئے رجحان کو چیزے دیگر بنا دیا تھا اور اگر ہم اسے کوئی نام دے سکتے ہیں تو

وہ اقبالیات ہے اسی لیے ہم دیکھتے ہیں کہ اقبال کے بعد بعض حلقوں کی طرف سے اگرچہ اقبال کے مرتبے اور مقام کو کم کرنے کی کوشش کی گئی لیکن مسلم دنیا میں بالخصوص اور ساری دنیا میں بالعموم اقبال کی شہرت اور عزت میں دن بدن اضافہ ہوتا چلا گیا ہے۔ آج دنیا کے کئی ممالک میں "اقبالیات" ایک باقاعدہ شعبے کی حیثیت اختیار کر چکا ہے جس پر ہمہ وقت ماہرین اس مخصوص طرز اظہار کے خدو خال نکھارنے میں مصروف ہیں۔

حواشی

۱ ۔ تفصیلات کے لیے دیکھیے : محمد عبداللہ قریشی (مرتب) : اقبال بنام شاد ، بزم اقبال لاہور ۱۹۸۶ء ۔

۲ ۔ خالد نظیر صوفی : اقبال درون خانہ ، بزم اقبال ، لاہور ، ۱۹۸۳ء ص ۔ ۱۰۷

۳ ۔ علامہ محمد اقبال : شذرات فکر اقبال ، مرتبہ ڈاکٹر جسٹس جاوید اقبال مترجمہ ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی ، مجلس ترقی ادب ، لاہور ، ۱۹۸۳ء ص ۱۰۵ ۔

۴ ۔ تفصیلات کے لیے دیکھئے : علامہ محمد اقبال : مطالعہ بیدل برگساں کی روشنی میں مرتبہ و مترجمہ ڈاکٹر تحسین فراقی ، یونیورسل بکس لاہور ، ۱۹۸۸ء (اس مقالے کا اولین ترجمہ ڈاکٹر محمد ریاض نے کیا تھا ۔ یہ ترجمہ بھی سہ ماہی ،ادبیات ، اسلام آباد کے شمارہ نمبر ۴ جلد ۔۱ بابت اپریل ۔ ۱۹۸۸ء میں شائع ہو چکا ہے ۔ یہ ترجمہ ان کی حالیہ مرتبہ کتاب افکار اقبال میں بھی شامل ہے) ۔

۵ ۔ علامہ محمد اقبال : گفتار اقبال مرتبہ محمد رفیق افضل ، ادارہ تحقیقات پاکستان ، لاہور و ۱۹۸۶ء ص ۔ ۲۰۷

۶ ۔ علامہ محمد اقبال ، بانگ درا ، مشمولہ کلیات اقبال ، اردو ، شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور ، ۱۹۸۹ء ص ۔ ۲۶ ،

۷ ۔ شیخ عبدالقادر : دیباچہ ، بانگ درا ، مشمولہ کلیات اقبال مذکور ، ص۹ ۔

۸ ۔ تفصیلات کے لیے دیکھیے : ڈاکٹر سید عبداللہ : مقامات اقبال ، لاہور اکیڈمی ، لاہور ۱۹۶۴ء ص ۱۶۳ تا ۱۸۶ ۔

۹ ۔ علامہ اقبال : بانگ درا مشمولہ کلیات اقبال اردو مذکور ، ص ۹۰ ۔

۱۰ ۔ سید عابد علی عابد : شعر اقبال ، اقبال کے شعور تخلیق کا جائزہ بزم اقبال ، لاہور ، ۱۹۷۷ء ص ۔ ۹۱

۱۱ ۔ شیخ عبد القادر: دیباچہ " بانگ درا" مشمولہ کلیات اقبال، مذکور، ص ۱۵ ۔

۱۲ ۔ محمد حنیف شاہد: اقبال اور انجمن حمایت اسلام، کتب خانہ انجمن حمایت اسلام، لاہور، ۱۹۷۶ء ص ۔ ۳۰ ۔ ۳۱ ۔ بحوالہ حمایت اسلام (انجمن ایڈیشن) ۱۰ اپریل ۱۹۷۰ء

۱۳ ۔ تفصیلات کیلیے دیکھیے: انور سدید: اقبال کے کلاسیکی نقوش، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۸۸ء ص ۴۷ تا ۱۱۰ ۔

۱۴ ۔ (ڈاکٹر جسٹس) جاوید اقبال: دیباچہ شذرات فکر اقبال، مذکور، ص ۴۷ ۔

۱۵ ۔ (پروفیسر ڈاکٹر) افتخار احمد صدیقی، عروج اقبال، بزم اقبال لاہور، ۱۹۸۷ء ص ۱۲۹ ۔

۱۶ ۔ (مولانا) الطاف حسین حالی، حیات جاوید، اکادمی ایڈیشن، لاہور ۱۹۵۷ء ص ۵۶۷ بحوالہ پروفیسر ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی کتاب مذکو، ص ۱۲۹ ۔

۱۷ ۔ محمد حنیف شاہد، کتاب مذکور، ص ۲۵

۱۸ ۔ منسوخ نظموں کے متون اور ان کے تقابلی مطالعے کے لیے دیکھیے (۱) محمد حنیف شاہد، کتاب مذکور، ص ، ۱۴۷ تا ۱۶۷، (۲) علامہ محمد اقبال: باقیات اقبال، مرتبہ سید عبدالواحد معینی ترمیم و اضافہ محمد عبداللہ قریشی، آئینہ ادب لاہور، ۱۹۷۵ء ص ۳۴ تا ۵۱، ص، ۵۶ تا ۷۱ ص، ۹۷ تا ۱۰۲، ص ۱۱۳ تا ۱۳۰، ص ۱۳۹ تا ۱۶۲ ص ۱۲۹ تا ۳۳۰ ۔ (۳) علامہ محمد اقبال: ابتدائی کلام اقبال مرتبہ ڈاکٹر گیان چند: شائستہ پبلشنگ ہاوس، کراچی ۱۹۸۸ء ص ۶۱ تا ۶۹، ص ۹۵ تا ۱۰۴، ص، ۱۴۸ تا ۱۶۰، ص ۱۹۱ تا ۲۰۰، ص ۲۳۹ تا ۲۴۶ ۔

۱۹ ۔ تفصیل کے لیے دیکھیے: محمد حنیف شاہد: کتاب مذکور ۔

۲۰ ۔ (پروفیسر ڈاکٹر) افتخار احمد صدیقی، کتاب مذکور ص ۱۱۴ ۔

۲۱ ۔ محمد حنیف شاہد، کتاب مذکور، ص ۲۲ ۔

۲۲ ۔ ڈاکٹر عنوان چشتی: اردو شاعری میں جدیدیت کی روایت، تخلیق مرکز، لاہور س ۔ ن ص ۔ ۱۵۱، ۱۵۲ ۔

۲۳ ۔ (ڈاکٹر) گوہر نوشاہی، لاہور میں اردو شاعری کی روایت، مکتبہ عالیہ، لاہور، ۱۹۹۱ء ص، ۶۴ ۔

۲۴ ۔ محمد عبداللہ قریشی ، حیات اقبال کی گم شدہ کڑیاں ، بزم اقبال لاہور ، ۱۹۸۲ء ، ص ۔ ۷۵

۲۵ ۔ محمد حنیف شاہد ، کتاب مذکور ، ص ۸۱

۲۶ ۔ علامہ محمد اقبال: بانگ درا مشمولہ کلیات اقبال ، اردو مذکور ، ص ۲۱ ۔

۲۷ ۔ ایضاً: ص ۸۳ ۔

۲۸ ۔ علامہ محمد اقبال ، باقیات اقبال مرتبہ سید عبدالواحد معینی مذکور ص ۔ ۲۹۵ ۔

۲۹ ۔ علامہ محمد اقبال: بانگ درا مشمولہ کلیات اقبال ، اردو مذکور ، ص ، ۱۵۹ ۔

۳۰ ۔ ایضاً: ص ۔ ۲۶۵ ۔

۳۱ ۔ (پروفیسر ڈاکٹر) افتخار احمد صدیقی ، کتاب مذکور ، ص ۱۷۸ ۔

۳۲ ۔ سید عابد علی عابد: کتاب مذکور ، ص ، ۲۰۱

۳۳ ۔ علامہ محمد اقبال: بال جبریل مشمولہ کلیات اقبال اردو مذکور ص ۔ ۱۴ ۔

۳۴ ۔ ایضاً ص ۔ ۲۰ ۔ ۲۱ ۔

۳۵ ۔ ایضاً: ص ۔ ۴۹ ،

۳۶ ۔ ایضاً: ص ۔ ۶۱ ۔

۳۷ ۔ شیخ عبدالقادر: دیباچہ بانگ درا مشمولہ کلیات اقبال ، اردو مذکور ، ص ۔ ۱۵ ۔

۳۸ ۔ علامہ محمد اقبال ، بانگ درا مشمولہ کلیات اقبال اردو مذکور ، ص ۔ ۱۴۰ ۔ ۱۴۱ ۔

۳۹ ۔ ایضاً: ص ۔ ۲۶۷ ، ۲۶۸ ۔

۴۰ ۔ ایضاً: ص ۱۹۹ ۔

۴۱ ۔ ڈاکٹر سید محمد عبداللہ: اردو دائرہ معارف اسلامیہ جلد نمبر ۲ ، دانشگاہ پنجاب ، لاہور ، ۱۹۷۴ء ص ۳۷۲ ۔

۴۲ ۔ ایضاً: ص ۔ ۳۷۴ ۔ ۳۷۵ ۔

۴۳ ۔ ایضاً: ص ۳۸۰ ۔

۴۴ ۔ علامہ محمد اقبال: اقبال نامہ ، حصہ دوم مرتبہ شیخ عطاء اللہ شیخ محمد اشرف ، لاہور ، ص ،

ان، ص - ۲۳۱ - ۲۳۲ -

۴۵ - علامہ محمد اقبال: گفتار اقبال، مرتبہ محمد رفیق افضل مذکور، ص - ۱۷۷ - ۱۷۸ -

۴۶ - علامہ محمد اقبال: مقالات اقبال، مرتبہ سید عبدالواحد معینی، آئینہ ادب، لاہور، ۱۹۸۸ء، ص - ۱۸۴ - ۱۸۵ -

۴۷ - علامہ محمد اقبال: مکاتیب اقبال بنام گرامی، مرتبہ محمد عبد اللہ قریشی، اقبال اکادمی، لاہور ۱۹۸۱ء - ص - ۱۳۶ -

۴۸ - علامہ محمد اقبال: شذرات فکر اقبال، مترجم (ڈاکٹر) افتخار احمد صدیقی مذکور، ص - ۸۵

۴۹ - علامہ محمد اقبال: بانگ درا مشمولہ کلیات اقبال، اردو مذکور ص - ۲۰۲ -

۵۰ - علامہ محمد اقبال، ضرب کلیم مشمولہ کلیات اقبال اردو مذکور ص ۵۸ -

۵۱ - علامہ محمد اقبال: مشمولہ کلیات اقبال فارسی، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور - ۱۹۸۱ء ص - ۱۰۴

۵۲ - عزیز احمد: اقبال، نئی تشکیل، گلوب پبلشرز، لاہور ۱۹۶۸ء، ص - ۳۶۲، ۳۶۳ -

۵۳ - علامہ محمد اقبال، بال جبریل، مشمولہ کلیات اقبال، اردو مذکور، ص - ۱۷ -

۵۴ - سید علی عباس جلالپوری: اقبال کا علم کلام، مکتبہ فنون، لاہور ۱۹۷۲ء ص ۱۴ - ۱۵ -

۵۵ - علامہ محمد اقبال: دیباچہ، تشکیل جدید الہیات اسلامیہ، مترجم سید نذیر نیازی، بزم اقبال، لاہور، ۱۹۸۶ء ص - ۴۰ -

۵۶ - ایضاً: صفحہ - ۴۰ -

۵۷ - (ڈاکٹر) عشرت حسین انور: اقبال کی مابعد الطبیعیات، مترجمہ (ڈاکٹر) شمس الدین صدیقی، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۸۸ء ص - ۱۵ -

۵۸ - ایضاً: ص ۲۴ -

۵۹ - اردو متن کے لئے دیکھیں اقبال کے تعلیمی نظریات از ڈاکٹر محمد ریاض، گلوب پبلشرز، لاہور: سن نہ ارد ص - ۸۸ - ۸۹ -

۶۰ ۔ سید علی عباس جلالپوری : کتاب مذکور ، ص ۔ ۱۸ ۔

۶۱ ۔ علامہ محمد اقبال : مشمولہ کلیات اقبال ، اردو مذکور ، ص ، ۴۸۰

۶۲ ۔ علامہ محمد اقبال : مشمولہ کلیات اقبال اردو مذکور ، ص ۴۵۱

۶۳ ۔ ایضاً : ص ۴۹۷

۶۴ ۔ علامہ محمد اقبال بنام صاحبزاد آفتاب احمد خان ، بحوالہ سید علی عباس جلدل پوریؔ : کتاب مذکور ۔ ص ۲۰

۶۵ ۔ علامہ محمد اقبال : مشمولہ کلیات اقبال ، اردو مذکور ، ص ۔ ۶۴۸ ۔

۶۶ ۔ ایضاً : ص ۶۵۵ ۔

۶۷ ۔ ایضاً : ص ۳۶۶ ۔

۶۸ ۔ ایضاً : ص ۶۵۶ ۔

۶۹ ۔ ایضاً : ص ۲۲ ۔

۷۰ ۔ ایضاً : ص ۲۷ ۔

۷۱ ۔ علامہ محمد اقبال : اقبال نامہ حصہ اول مرتبہ شیخ عطاء اللہ مذکور ، ص ۵۶ ۔

۷۲ ۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم : فکر اقبال ، بزم اقبال ، لاہور ، ۱۹۸۸ء ص ۔ ۲۴۷ ،

۷۳ ۔ ایضاً : ص ۲۶۱ ۔ ۲۶۲ ۔

باب چہارم

شعریات اقبال کا فکری اور فنی جائزہ

" غالب اور اقبال میں بہت سی باتیں مشترک ہیں ۔ اگر میں تناسخ کا قائل ہوتا تو ضرور کہتا کہ مرزا اسد اللہ خان غالب کو اردو اور فارسی کی شاعری سے جو عشق تھا ، اس نے ان کی روح کو عدم میں جا کر بھی چین نہ لینے دیا اور مجبور کیا کہ وہ پھر کسی جسد خاکی میں جلوہ افروز ہو کر شاعری کے چمن کی آبیاری کرے اور اس نے پنجاب کے ایک گوشہ میں جسے سیالکوٹ کہتے ہیں دوبارہ جنم لیا اور محمد اقبال نام پایا " (۱) ۔

سر عبدالقادر نے اقبال کی پہلی کتاب کے دیباچے میں اقبال کی شاعری کی جانب غالب کی مماثلت کے حوالے سے اشارہ کیا ہے ، اس ۔۔۔ سے ہمیں اقبال کی شاعری کے بہت سے عناصر ترکیبی سے آگاہی ہوتی ہے ۔ غالب نے اردو شاعری میں فلسفیانہ مضامین کے بیان سے ایک نئی طرح ڈالی تھی جسے اقبال نے درجہ کمال تک پہنچایا ۔ اقبال ایسے شاعر ہیں جن کے ہاں گہری فکر اور حکمت جاری و ساری نظر آتی ہے ۔ انہوں نے تہذیب و تمدن کے جملہ پہلوؤں پر غور و فکر کیا اور انسانی زندگی میں مذہب کے کردار ، ادب کی تہذیبی اہمیت ، کائنات میں انسان کا مقام غرض بے شمار سنجیدہ ، فکری اور فلسفیانہ مضامین کو شاعری کا جامہ یوں پہنایا کہ اردو شاعری میں ایک نئی جمالیات جنم لیتی دکھائی دیتی ہے ۔

کسی بھی عظیم شاعر پر بات کرتے ہوئے ہمیں ایک بات کو مدنظر رکھنا چاہیے کہ شعر و ادب کی اپنی منطق ہوتی ہے جو فلسفہ اور زندگی سے بہت حد تک مختلف ہوتی ہے ۔ اس لیے شعر و ادب کے تصورات اخذ کرتے وقت خصوصی احتیاط برتنی چاہیے اور جلد بازی سے ایسے نتائج اخذ کرنے سے گریز کرنا چاہیے جو

شاعر کی کلی تفہیم سے مطابقت نہ رکھتے ہوں۔

شعریات اقبال کا فکری اور فنی جائزہ لیتے ہوئے ہمیں احساس ہوتا ہے کہ ان کی شاعری فنی اعتبار سے دنیا کے عظیم شعراء کے مقابلے میں پیش کی جا سکتی ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ انہوں نے اپنی مربوط فکر، اور مذہبی تعلیمات کو اپنی شاعری میں سمونے سے اردو شاعری میں ایک نئی طرز کی بنا ڈالی ہے۔ اقبال نے اپنی شاعری سے مسلم قوم کے زوال کے خاتمے اور مسلم نشاۃ ثانیہ کے عظیم کام کی انجام دہی کے لیے کام لیا۔ اس سلسلے میں خلیفہ عبدالحکیم لکھتے ہیں۔

"اقبال نے شاعری سے جو کام لیا ہے اس کی نظیر مسلمانوں کی شاعری کی تاریخ میں نہیں مل سکتی۔ اقبال کے کلام میں جو ثروت افکار ہے وہ عدیم المثال ہے۔ شاعری کو عام طور پر لطف طبع کا ذریعہ سمجھا جاتا ہے اور اس کو اعمال حسنہ میں شمار نہیں کیا جاتا۔ زیادہ تر شاعری ہوتی بھی ایسی ہے لیکن شاعری کی ایک وہ قسم ہے جو گرتوں کو ابھارتی ہے اور شکستگان حیات کے دل قوی کرتی ہے۔ انگریزی شاعر ٹینی سن نے بجا فرمایا ہے کہ جس شاعری سے ملت کا دل قوی ہو اور اس کی ہمتیں بلند ہوں اس کو اعلیٰ درجے کے اعمال حسنہ میں شمار کرنا چاہیے۔" (۲)۔

خلیفہ صاحب نے بجا طور پر اقبال کی شاعری کے اس پہلو کو ابھارا ہے جو خود اقبال کو بھی بہت عزیز تھا۔ وہ اکثر اپنے احباب کی مجالس میں اس بات کا اظہار کیا کرتے تھے کہ وہ شاعر نہیں ہیں اور فنی نزاکتوں پر زیادہ توجہ نہیں دیتے۔ اس لیے کہ ان کی شاعری تو اس پیغام کی ترسیل کے لیے ہے جو وہ اپنے لوگوں تک پہنچانا چاہتے ہیں۔ اپنے اس برملا اعتراف کے باوجود اقبال کے ہاں ایسے فنی سقم کم ہی ملتے ہیں جنہیں عیب شمار کیا جا سکے۔ اقبال نے اردو، فارسی اور انگریزی ادب کا گہرا مطالعہ کیا تھا جس سے انہیں شعری رموز کو سمجھنے میں بہت مدد ملی۔ اقبال کے ہاں لفظ، نگینوں کی طرح جڑے ہوتے ہیں اور لفظ و معانی میں مکمل مطابقت نظر

آتی ہے ۔ اگر ہم اقبال کی شعری لغت کو دیکھیں تو اندازہ ہو گا کہ انہوں نے بہت سے ایسے الفاظ کو بھی اپنی شعری لغت کا حصہ بنایا جنہیں عموماً غیر شاعرانہ سمجھ کر شاعری سے باہر رکھا جاتا تھا ۔ اس کے علاوہ انہوں نے بہت سے لفظوں کو نئے معنوں میں استعمال کیا اس سلسلے میں عابد علی عابد کا یہ بیان بر محل معلوم ہوتا ہے :۔

" اقبال ان شعراء میں سے ہیں جو نہ صرف اپنے کلام کی ادبی خوبیوں کی وجہ سے جاذب توجہ ہوتے ہیں بلکہ جو اپنے مطالب و معانی کے اعتبار سے بھی تحقیقی مطالعے کا موضوع بنتے ہیں ۔ ان کے یہاں یہ بات بھی ہے کہ انہوں نے تغزل اور تصوف کے ذخیرہ علامات و مصطلحات میں سے اکثر الفاظ و تراکیب کو اپنے معانی قدیم سے جدا کرکے گویا بہ جبر و قہر سنیہ الفاظ میں ایک روح نو پھونکی ۔ علائم و رموز کو سمجھنا یوں بھی دشوار ہوتا ہے ۔ لیکن جب یہ الجھن بھی پیدا ہو جائے کہ کوئی لفظ یا ترکیب ایک علامتی شکل اختیار کر لے اور پھر اپنی علامتی اہمیت سے ہٹ کر ایک اور علامتی معنویت پیدا کرے تو یہ پیچ در پیچ استعارے کی صورت پڑھنے والے کے لیے اکثر و بیشتر گمراہی کا موجب بن سکتی ہے ۔ اقبال کے ہاں علائم صاف اور سامنے کی چیزیں ہیں اور کچھ رموز پیچ دار اور پراسرار ہیں ۔" (۳) ۔

عابد صاحب نے اپنے اس بیان میں ایک جانب اقبال کے طریقہ کار اور ان کے رموز و علائم کی اہمیت پر بات کی ہے تو دوسری جانب انہوں نے اس مشکل کی طرف بھی اشارہ کر دیا ہے جس کے سبب قاری کو کلام اقبال پیچیدہ اور الجھا ہوا محسوس ہوتا ہے اور مطالب کو گرفت میں لینے میں مشکل پیش آتی ہے ۔ اپنی اسی کتاب میں آگے چل کر سید صاحب نے اقبال کے رموز و علائم کی مفصل وضاحت کی ہے ۔ جس سے ہمیں کلام اقبال کو سمجھنے میں بڑی مدد ملتی ہے ۔ اقبال نے اپنا شعری خاکہ خود ترتیب دیا تھا ۔ انہوں نے بڑی مہارت سے اپنے راستے کا انتخاب کیا اور اپنا راستہ خود بناتے ہوئے منزل تک پہنچے ۔ اقبال کے فن کے

بارے میں بہت کچھ لکھا جا چکا ہے اور اس پر لکھنے کی ابھی کافی گنجائش موجود ہے۔ یہاں ہم اس سمت میں مختصر اشارہ کرنے پر اکتفا کریں گے۔ چونکہ اقبال جن تصورات و افکار کا اظہار شاعری میں کرنا چاہتے تھے وہ اردو شاعری کے لیے نئے تھے اس لیے انہیں اپنے لیے نئے استعارے بھی تراشنے پڑے انہوں نے اپنی فکر کے لیے جو جہان فن تخلیق کیا وہ ان کی فکر سے مطابقت رکھتا تھا اس لیے دونوں کے اشتراک سے اعلیٰ درجے کی شاعری تخلیق ہوئی۔ اس سلسلے میں ڈاکٹر عبدالمغنی کا یہ بیان قابل توجہ ہے:۔

" اقبال کی فکر کی بلوغت اور ان کے فن کی بلاغت الگ الگ اکائیاں نہیں ہیں۔ ایک ہی اکائی کے دو پہلو ہیں۔ جن کے درمیان فرق تنقید کی چشم امتیاز چاہے تو کر سکتی ہے۔ جبکہ شاعری کے لمحہ تخلیق میں دونوں ایک دوسرے کے اندر بالکل مدغم ہیں۔ اور اس ادغام کا نتیجہ واحد ہے جو اجزائے ترکیب سے ترتیب پانے والا ایک ایسا مرکب ہے جس کے اجزاء اپنی جداگانہ حیثیت کھو چکے ہیں۔ اور ایک کل کے اجزائے ترکیبی بن چکے ہیں۔ فکر و فن کے مکمل ادغام کی یہ صورت صرف اس خلوص کی بنا پر روبہ عمل آئی ہے جو اقبال کے معاملے میں بیک وقت فکر اور فن دونوں کی خصوصیت ہے۔ اقبال کے سارے افکار و تصورات نہ صرف ان کے مشاہدات و مطالعات ہیں بلکہ احساسات و جذبات بھی ہیں۔ یعنی تجربات وار دات بن چکے ہیں۔ واقعات محسوسات میں بدل گئے ہیں۔ حقائق کوائف میں ڈھل گئے ہیں۔ شاعر کے خلوص کی شدت وحدت کائنات و حیات کے تمام مظاہر و مناظر کو تپا اور گھلا کر ایک تخلیقی وحدت کی شکل دے دیتی ہے۔ یہی وحدت اقبال کا فن ہے جو فکر کے تمام ضروری اجزا سے مرکب اور فن کے تمام ضروری عناصر پر مشتمل ہے " (۴)

ڈاکٹر عبدالمغنی نے اقبال کے فکر و فن کے اتصال سے پیدا ہونے والی شاعری کی خصوصیت اور اہمیت کی طرف بڑے خوبصورت اشارے کیے ہیں۔ اس

بات کی گنجائش بہرحال موجود ہے کہ اس بیان پر ایک طویل بحث کی جا سکے اور اس میں بہت کچھ اضافہ بھی کیا جا سکتا ہے لیکن اس جگہ ہم اقبال کے فن پر بحث کو ختم کرتے ہیں اس لیے کہ آگے جب اقبال کی شاعری پر تفصیل سے بحث کریں گے تو بات واضح ہو جائے گی۔

اقبال کی شاعری کے تفصیلی مطالعے کے لیے عموماً تین طریقہ کار اختیار کیے جاتے ہیں۔

۱۔اقبال کی شاعری کا موضوعات کے اعتبار سے جائزہ۔

۲۔اقبال کی شاعری کا تاریخی تناظر میں جائزہ۔

۳۔اقبال کی شاعری کا شعری اصناف کے اعتبار سے ارتقائی جائزہ۔

ان تینوں طریقوں سے اقبال کی شاعری کو سمجھا جا سکتا ہے اور ہر طریقے کے اپنے اپنے محاسن ہیں۔یہاں ہم تیسرا طریقہ کار اختیار کریں گے یعنی شعری اصناف (غزل، نظم، طویل نظم اور متفرق اصناف) کے حوالے سے ان کی شاعری کا جائزہ لیں گے۔

اقبال کی غزل:

غزل اردو شاعری کی ایسی صنف ہے جو بڑے تخلیقی تجربے کو اپنے اندر سموئے ہوئے ہے اردو شاعری میں کسی بھی شاعر کو جانچنے کا ایک معیار یہ بھی ہے کہ اس نے کیسی غزل کہی ہے۔ولی، میر، درد، سودا، غالب آتش، داغ اور بے شمار دوسرے شعراء جن کو اردو شاعری میں بڑا مقام ہے اس کی وجہ ان کا غزل کے میدان میں بڑے تخلیقی تجربے کا اظہار ہے۔

اقبال نے بھی شاعری کی ابتدا غزل سے کی۔ابتداء میں انہوں نے داغ سے اصلاح بھی لی جو اس وقت ہندوستان کے شعری منظر نامے پر چھائے ہوئے تھے۔ اقبال کی ابتدائی غزلوں میں ہمیں داغ کے واضح اثرات ملتے ہیں یہ غزلیات " بانگ

درا" کے پہلے حصے میں شامل ہیں ۔ اس کے علاوہ وہ غزلیں جو اقبال نے بانگ درا میں شامل نہیں کیں وہ باقیات اقبال میں شامل ہیں ۔

اقبال نے " بانگ درا" کے پہلے حصے میں جن غزلیات کو شامل کیا ہے ان کی ابتداء ۱۹۰۱ء سے ہوتی ہے ۔ پہلی غزل یہ ہے ۔

گلزار ہست و بود نہ بیگانہ وار دیکھ
ہے دیکھنے کی چیز اسے بار بار دیکھ
آیا ہے تو جہاں میں مثال شرار دیکھ
دم دے نہ جائے ہستی نا پائیدار دیکھ
مانا کہ تیری دید کے قابل نہیں ہوں میں
تو میرا شوق دیکھ ، مرا انتظار دیکھ
کھولی ہیں ذوق دید نے آنکھیں تری اگر
ہر رہگزر میں نقش کف پائے یار دیکھ (۵)

موجودہ صدی کی ابتداء میں اگر ہم برصغیر میں ہونے والی اردو شاعری کو (جس میں داغ سب شاعروں پر چھائے ہوئے تھے) ذہن میں رکھتے ہوئے مندرجہ بالا غزل کا مطالعہ کریں تو ہمیں خوشگوار حیرت سے دوچار ہونا پڑتا ہے ۔ غزل کے پہلے شعر ہی سے ہمیں احساس ہوتا ہے کہ اپنے انداز و بیان ، زبان اور مواد کے اعتبار سے ہم اردو غزل کے ایک نئے ذائقے سے روشناس ہو رہے ہیں ۔ اس غزل کا شاعر اشیاء پر غور و فکر اور گہرے مشاہدہ کا حامل نظر آتا ہے ۔ لڑکپن کی رومانویت جو بعض شعرا کا تمام عمر پیچھا نہیں چھوڑتی ہمارے شاعر سے کوسوں دور ہے ۔ سیدھے سادے عامیانہ مضامین کو بھونڈے طریقے سے بیان کرنے کی بجائے شاعر گہرے مطالب کے حامل شعر کہہ رہا ہے ۔ اس کے ساتھ ساتھ شعر بنانے کا سلیقہ نمایاں ہے ایک اور خوبی جو اس غزل سے عیاں ہے وہ اپنے دور کی شعری لغت سے انحراف کی شعوری کوشش ہے یہ ایسی خوبیاں ہیں کہ جس شاعر کے ابتدائی کلام میں یہ

عناصر موجود ہوں آگے چل کر اس کے ہاں بڑا شاعر بننے کے امکانات نسبتاً زیادہ ہوتے ہیں ۔ یہی خصوصیات تھیں جن کی بدولت اقبال نے نہ صرف اپنے ہمعصر شاعروں میں نمایاں مقام حاصل کیا بلکہ اپنے عہد کے مانے ہوئے اساتذہ سے بھی خراج تحسین وصول کیا ۔

ڈاکٹر عبدالمغنی نے اقبال کی اس پہلی غزل کے تجزیئے کے بعد لکھا ہے ۔

" اس ہیئت سخن میں فن کے روایتی سانچے کو توڑا نہیں گیا ہے ۔ اک موڑ آگیا ہے اس میں تبدیلی کی بجائے توسیع کی گئی ہے اور انقلاب کی بجائے ارتقاء ہوا ہے ۔ تغزل کی ساری مسلم الثبوت ادائیں اس غزل سرائی میں موجود ہیں اس کے باوجود احساس ہونے لگتا ہے کہ ان اداؤں میں ایک نئی جہت خموشی سے پیدا ہو رہی ہے ۔ تغزل میں مجازی و حقیقی شیوے برابر ہی مضمر رہے ہیں ۔ لیکن اب دونوں کے امتزاج سے آفاقیت کا ایک نیا عشوہ ابھرتا نظر آ رہا ہے ، غزل کو عجم کے آب رکنا باد اور گلگشت مصلیٰ نے پروان چڑھایا ہے ، مگر اب اسی دیار میں کوہ اضم اور ریگ نواح کاظمہ کی ہوائیں چلتی محسوس ہو رہی ہیں ۔ یہ شیراز کی تصویر میں نجد کا ترنم ہے ۔ اس طرح عشق کی اصلی روایت جس ہیئت عتیق سے روئے زمین پر جلوہ افروز ہوئی تھی صدیوں کے بعد ایک بار پھر اسی کے گرد طواف کرتی دکھائی دے رہی ہے ۔ یہ بانگ درا ہے جو جلد ہی بال جبریل پر پرواز کرنے گی اور دنیائے غزل پر ضرب کلیم لگا کر بالآخر زبور عجم بن جائے گی اور پیام مشرق کہلائے گی " (۶)

ڈاکٹر صاحب کی بے جا لفاظی کے باوجود ہمیں ان کے بنیادی نقطے سے اتفاق کرنا پڑتا ہے لیکن انہوں نے جس طرح الفاظ کا بے دریغ قتل عام کیا ہے اس سے ان کی بدذوقی بہر طور ظاہر ہو جاتی ہے ۔

" بانگ درا " کے حصہ اول میں اور بھی کئی ایسی غزلیں موجود ہیں جو اپنی مجموعی فضا کے اعتبار سے قابل ذکر ہیں ۔ یہاں ان غزلیات کے چند ایک اشعار

درج کیے جاتے ہیں:

عجب واعظ کی دینداری ہے یا رب
عداوت ہے اسے سارے جہاں سے
کوئی اب تک نہ یہ سمجھا کہ انساں
کہاں جاتا ہے، آتا ہے کہاں سے (۷)

پاس تھا ناکامی صیاد کا اے ہم صفیر
ورنہ میں اور اڑکے آتا ایک دانے کے لیے
اس چمن میں مرغ دل گائے نہ آزادی کا گیت
آہ یہ گلشن نہیں ایسے ترانے کے لیے (۸)

کچھ دکھانے دیکھنے کا تھا تقاضا طور پر
کیا خبر ہے تجھ کو اے دل فیصلہ کیونکر ہوا
دیکھنے والے یہاں بھی دیکھ لیتے ہیں تجھے
پھر یہ وعدہ حشر کا صبر آزما کیونکر ہوا
تو نے دیکھا ہے کبھی اے دیدہ عبرت کہ گل
ہو کے پیدا خاک سے رنگیں قبا کیونکر ہوا
میرے مٹنے کا تماشا دیکھنے کی چیز تھی
کیا بتاؤں ان کا میرا سامنا کیونکر ہوا ؟ (۹)

انوکھی وضع ہے سارے زمانے سے نرالے ہیں
یہ عاشق کون سی بستی کے یا رب رہنے والے ہیں
نہ پوچھو مجھ سے لذت خانماں برباد رہنے کی
نشیمن سینکڑوں میں نے بنا کر پھونک ڈالے ہیں
مرے اشعار اے اقبال کیوں پیارے نہ ہوں مجھ کو

مرے ٹوٹے ہوئے دل کے یہ درد انگیز نالے ہیں (۱۰)

ظاہر کی آنکھ سے نہ تماشا کرے کوئی
ہو دیکھنا تو دیدہ دل وا کرے کوئی
ہو دید کا جو شوق تو آنکھوں کو بند کر
ہے دیکھنا یہی کہ نہ دیکھا کرے کوئی (۱۱)
جنہیں میں ڈھونڈتا تھا آسمانوں میں زمینوں میں
وہ نکلے میرے ظلمت خانہ دل کے مکینوں میں
مہینے وصل کے گھڑیوں کی صورت اڑتے جاتے ہیں
مگر گھڑیاں جدائی کی گزرتی ہیں مہینوں میں
نہ پوچھ ان خرقہ پوشوں کی ، ارادت ہو تو دیکھ ان کو
ید بیضا لیے بیٹھے ہیں اپنی آستینوں میں (۱۲)

ترے عشق کی انتہا چاہتا ہوں
مری سادگی دیکھ کیا چاہتا ہوں
ذرا سا تو دل ہوں ، مگر شوخ اتنا
وہی لن ترانی سنا چاہتا ہوں
بھری بزم میں راز کی بات کہہ دی
بڑا بے ادب ہوں ، سزا چاہتا ہوں (۱۳)

مجنوں نے شہر چھوڑا تو صحرا بھی چھوڑ دے
نظارے کی ہوس ہو تو لیلیٰ بھی چھوڑ دے
مانند خامہ تیری زباں پر ہے حرف غیر
بیگانہ شے پہ نازش بیجا بھی چھوڑ دے

اچھا ہے دل کے ساتھ رہے پاسبان عقل
لیکن کبھی کبھی اسے تنہا بھی چھوڑ دے

واعظ ثبوت لائے جو مے کے جواز میں
اقبال کو یہ ضد ہے کہ پینا بھی چھوڑ دے (۱۴)

اقبال کی یہ غزلیں دو اعتبارات سے خاصی اہم ہیں ایک تو یہ کہ اس سے ہمیں ان کی بعد کی شاعری کے ابتدائی نقوش نظر آتے ہیں ۔ بہت سے موضوعات جو آگے چل کر اقبال کی شاعری کے اہم اور مستقل موضوعات کے طور پر سامنے آئے ان کی ابتداء بھی ہمیں ان غزلیات میں نظر آتی ہے ۔ دوسرا ان سے ہمیں اقبال کی فنی چابکدستی اور مہارت کا اندازہ ہوتا ہے ۔ اس حصے کی تین چار غزلیں بہت طویل ہیں ۔ باقی غزلوں میں بھی اشعار کی تعداد خاصی زیادہ ہے جس سے ان کی قادر الکلامی کا اندازہ ہوتا ہے ۔ اقبال کی ان غزلیات کا صحیح مقام ، جیسا کہ ہم نے اوپر اشارہ کیا ہے تبھی معلوم ہو سکتا ہے جب ہم انہیں اس دور کے شعری منظر نامے میں رکھ کر دیکھیں ۔ اس سلسلے میں یہاں ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی کا یہ بیان درج کرنا کافی معلوم ہوتا ہے ۔

" اقبال کی ان غزلوں کا صحیح مقام متعین کرنے کے لیے اس دور کے ادبی پس منظر ، بالخصوص غزل گوئی کی عام روایت کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے ۔ بیسویں صدی کے اوائل تک اصلاح غزل کے سلسلے میں حالی کی اجتہادی کوششوں کو تسلیم نہیں کیا گیا ۔ مشاعروں اور ادبی محفلوں میں ابھی تک داغ و امیر کا سکہ رائج تھا " چشم محفل میں ہے اب تک کیف صہبائے امیر " حتیٰ کہ ارشد گورگانی بھی صف اول کے غزل گو شعرا میں شمار کیے جاتے تھے ۔ (۱۵) "

" بانگ درا " کے دوسرے حصے تک آتے آتے ہمیں احساس ہوتا ہے کہ اقبال کی غزل کے موضوعات ، اور فن میں گیرائی اور گہرائی آتی جا

رہی ہے ۔ اب ان کا فلسفیانہ نقطہ نظر زیادہ نکھر کر سامنے آرہا ہے ۔

زندگی انسان کی اک دم کے سوا کچھ بھی نہیں
دم ہوا کی موج ہے دم کے سوا کچھ بھی نہیں
راز ہستی راز ہے جب تک کوئی محرم نہ ہو
کھل گیا جس دم، تو محرم کے سوا کچھ بھی نہیں
(۱۶)

نرالا سارے جہاں سے، اس کو عرب کے معمار نے بنایا
بنا ہمارے حصار ملت کی اتحاد وطن نہیں ہے
کہاں کا آنا، کہاں کا جانا، فریب ہے امتیاز عقبیٰ
نمود ہر شے میں ہے ہماری کہیں ہمارا وطن نہیں ہے (۱۷)

کمال وحدت عیاں ہے ایسا کہ نوک نشتر سے تو جو چھیڑے
یقیں ہے مجھ کو گرے رگ گل سے قطرہ انسان کے لہو کا (۱۸)

دوسرے حصے کی غزلیات میں خصوصی طور پر جن موضوعات سے بحث کی گئی ہے ان میں عشق و فلسفہ، معرفت و حکمت، زندگی اور زمانے کے بارے موضوعات شامل ہیں، ان غزلوں میں ایک خاص طرز کی بے باکی، شوخی، اور نکتہ سنجی ہمیں نظر آتی ہے اور اقبال کا یہ رنگ حصہ سوم کی غزلیات میں زیادہ نمایاں ہوتا ہے، جس پر ہم آگے چل کر بحث کریں گے ۔ حصہ دوم کی یہ غزلیات، اس بات کی نشاندہی کرتی ہیں کہ اب اقبال نے روایتی موضوعات سے تقریباً پیچھا چھڑا لیا ہے اور قدرے نئے تصورات نظم کر رہے ہیں ۔ اس کے ساتھ ساتھ ہمیں ہیئت غزل میں بھی خفیف سی تبدیلی کے آثار ملنا شروع ہوئے ہیں جو " بال جبریل " کی غزلوں میں پوری طرح نمایاں ہوئے ہیں ۔ ان غزلیات کے بارے میں ڈاکٹر

عبدالمغنی نے لکھا ہے:

" ان غزلوں کے اسلوب سخن کا مطالعہ جن سے یہاں اشعار لیے گئے ہیں، صاف صاف بتاتا ہے کہ بہت ہی پیچیدہ، ثقیل اور دقیق خیالات و احساسات کو بھی، جن کا اظہار اب تک غزل میں نایاب تھا، تغزل کے رنگ و آہنگ اور استعارات و کنایات میں اس پختگی اور نفاست کے ساتھ جذب کیا جا رہا ہے کہ عنقریب غزل کا تصور ہی بدل جائے گا۔ گرچہ تغزل کی تصویر نہ صرف باقی رہے گی بلکہ اس کے نقوش پہلے سے بدرجہا زیادہ تیکھے ہو جائیں گے " (۱۹)

عبدالمغنی صاحب کی اس بات سے اختلاف کرنا مشکل ہے کہ انہوں نے بجا طور پر اقبال کی بہت سی اہم خصوصیات کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اس سلسلے میں چند مثالیں اقبال کے ہاں سے دیکھیں۔

جو موج دریا لگی یہ کہنے سفر سے قائم ہے شان میری
گہر یہ بولا صدف نشینی ہے مجھ کو سامان آبرو کا
نہ ہو طبیعت ہی جن کی قابل وہ تربیت سے نہیں سنورتے
ہوا نہ سرسبز رہ کے پانی میں عکس سرو کنار جو کا (۲۰)

بلندی آسمانوں میں، زمینوں میں تری پستی
روانی بحر میں، افتادگی تیری کنارے میں
جو ہے بیدار انساں میں وہ گہری نیند سوتا ہے
شجر میں، پھول میں، حیواں میں، پتھر میں، ستارے میں (۲۱)

اقبال کی اس دور کی غزلیات ہم ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی کے اس بیان کے ساتھ ختم کرتے ہیں جو ہمارے نقطہ نظر کے کافی قریب ہے۔

" حاصل بحث یہ کہ جس طرح اس مختصر دور کے گوناگوں تجربات اقبال کی شخصیت کی توسیع و تکمیل کا باعث ہوئے اور انگلستان و جرمنی میں سیر و تفریح

کے لتنے مواقع اور ایسی صحبتیں میسر آئیں، جن کی یاد عرصہ دراز تک ان کے لیے سرمایہ نشاط روح بنی رہی، جس طرح وسیع مطالعے اور مشاہدے کی بدولت اقبال کے ذہن و فکر کے زاویے بدل گئے اور وہ مغربی تہذیب کے ظلمات سے گذر کر اسلام کے سرچشمہ حیات تک پہنچے، اسی طرح ان کا فن بھی احساس و شعور کی ایک نئی جہت، ایک اعلیٰ نصب العین کے نئے سوز و ساز اور نئے آہنگ و انداز سے آشنا ہوا (۲۲)"

"بانگ درا" کے تیسرے حصے کا آغاز علامہ اقبال کی وطن واپسی کے بعد ہوتا ہے۔ مغرب میں جہاں انہوں نے جدید علوم و فنون کی تعلیم حاصل کی۔ مغربی فلسفے اور قانون کا مطالعہ کیا وہیں انہیں، جدید مغربی تہذیب اور اس تہذیب میں پروان چڑھنے والے مختلف اداروں کو نہایت قریب سے دیکھنے کا موقع ملا، اس طرح انہیں اپنی تہذیب اور جدید مغربی تہذیب کا موازنہ کرنے کے لیے مضبوط بنیادیں میسر ہوئیں۔یوں انہوں نے مغربی تہذیب اور جدید تعلیم کی غلط روش کو ہدف تنقید بنایا۔

سرمایہ دارانہ اور مغربی سیاسی نظام سے اپنی ناپسندیدگی کا اظہار کیا۔ مشرق کے رہنے والوں کو اپنی دنیا آپ پیدا کرنے کا مشورہ دیتا ہے اس دور میں ہم دیکھتے ہیں کہ اقبال کے ہاں بڑی بڑی تبدیلیاں آئیں۔ہندوستان میں قومیت سے ملت کے تصور کی طرف مراجعت کا آغاز ہوا۔اقبال نے فارسی شاعری شروع کی جو آگے چل کر ان کے اظہار کا بڑا ذریعہ ثابت ہوئی۔تصوف کے بعض تصورات و شخصیت کو ہدف تنقید بنایا۔یوں ہم دیکھتے ہیں کہ یہ دور فکر اقبال کے حوالے سے ایسا دور ثابت ہوا جس میں انقلابی نوعیت کی تبدیلیاں رونما ہوئیں۔اقبال کی اردو غزل کے اعتبار سے بھی انگلستان سے واپسی کے بعد کا دور بہت بار آور ثابت ہوا۔انہوں نے اردو غزل میں ایک نئے لہجے کا اضافہ کیا۔اپنی بعض یادگار غزلیں اسی دور میں لکھیں، موضوعات، اسلوب، زبان و بیان اور دوسرے فنی لوازمات کے حوالے

سے اقبال کی یہ غزلیں ان کی نمائندہ غزلیں قرار دی جا سکتی ہیں ۔ بعض مثالیں اقبال کے ہاں سے دیکھیں ۔

نالہ ہے بلبل شوریدہ ترا خام ابھی
اپنے سینے میں اسے اور ذرا تھام ابھی
پختہ ہوتی ہے اگر مصلحت اندیش ہو عقل
عشق ہو مصلحت اندیش تو ہے خام ابھی
خبر اقبال کی لائی ہے گلستاں سے نسیم
نو گرفتار پھڑکتا ہے تہ دام ابھی (۲۳)

پھر باد بہار آئی ، اقبال غزلخواں ہو
غنچہ ہے اگر گل ہو ، گل ہے ، تو گلستاں ہو
تو جنس محبت ہے ، قیمت ہے گراں تیری
کم مایہ ہیں سوداگر ، اس دیس میں ارزاں ہو (۲۴)

کبھی اے حقیقت منتظر ، نظر آ لباس مجاز میں
کہ ہزاروں سجدے تڑپ رہے ہیں مری جبین نیاز میں
تو بچا بچا کے نہ رکھ اسے ترا آئنہ ہے وہ آئنہ
کہ شکستہ ہو تو عزیز تر ہے نگاہ آئنہ ساز میں
نہ کہیں جہاں میں اماں ملی جو اماں ملی تو کہاں ملی
مرے جرم خانہ خراب کو ترے عفو بندہ نواز میں
نہ عشق میں رہیں گرمیاں ، نہ وہ حسن میں رہیں شوخیاں
نہ وہ غزنوی میں تڑپ رہی نہ وہ خم ہے زلف ایاز میں
جو میں سر بسجدہ ہوا کبھی تو زمیں سے آنے لگی صدا

تیرا دل تو ہے صنم آشنا ، تجھے کیا ملے گا نماز میں (۲۵)

نہ دام بھی غزل آشنا رہے طائران چمن تو کیا
جو فغاں دلوں میں تڑپ رہی تھی نوائے زیر لبی رہی
نہ خدا رہا نہ صنم رہے ، نہ رقیب دیر و حرم رہے
نہ رہی کہیں اسد اللہی ، نہ کہیں ابو لہبی رہی
مرا ساز اگرچہ ستم رسیدہ زخمہ ہائے عجم رہا
وہ شہید ذوق وفا ہوں میں کہ نوا مری عربی رہی (۲۶)

اوپر اقبال کی غزلیات سے جو اقتباسات درج کیے گئے ہیں وہ اس بات کی نشاندہی کرتے ہیں یہاں تک آتے آتے دوسرے بڑے شاعروں کی طرح اقبال نے بھی اپنا ایک اسلوب ، موضوعات اور دوسرے فنی لوازمات اختیار کر لیے تھے اور وہ آئندہ اردو غزل اور اردو شاعری کے بڑے شاعر کے طور پر طلوع ہونے کے لیے تیار تھے ۔

" بال جبریل " کا آغاز ہی غزلیات سے ہوتا ہے اور یہ اقبال کے اردو کلام کا بہترین نمونہ ہیں ۔ اگرچہ ایک دور میں بعض اصحاب کی طرف سے یہ اعتراض کیا گیا تھا کہ اقبال کی یہ شاعری غزل کی ذیل میں نہیں آتی ، اس لیے کہ یہ غزل کے طے کردہ معیارات پر پورا نہیں اترتی لیکن یہ اعتراض ان لوگوں نے کیا جو مکھی پر مکھی مارنے کو ہی فن خیال کرتے ہیں اور وہ جو ایلیٹ نے کہا ہے کہ " ہر بڑا لکھنے والا اپنے فنی معیارات اپنے ساتھ لے کر آتا ہے اور ماضی کے تنقیدی سانچے اس کی تحسین کرنے کے قابل نہیں ہوتے " تو ظاہر ہے کہ ان لوگوں تک ایلیٹ کا یہ قول ابھی نہیں پہنچا ۔ " بال جبریل " کی یہ شاعری یقیناً اردو غزل میں بے مثال اضافہ ہے ان غزلیات نے اردو غزل کو بالکل نئی ڈگر پر ڈال دیا ۔ ہمیں ان میں جدید غزل کے خدو خال بہت نمایاں نظر آتے ہیں ۔ اقبال کے بعد اردو غزل نے جو

ترقی کی اس میں اقبال کی ان غزلوں کا بہت بڑا حصہ ہے۔اس حصے کی پہلی غزل ہے:

میری نوائے شوق سے شور حریم ذات میں
غلغلہ ہائے الاماں ، بتکدہ صفات میں
حور و فرشتہ ہیں اسیر میرے تخیلات میں
میری نگاہ سے خلل تیری تجلیات میں
گرچہ ہے میری جستجو دیر و حرم کی نقشبند
میری فغاں سے رستخیز کعبہ و سومنات میں
گاہ مری نگاہ تیز چیر گئی دل وجود
گاہ الجھ کے رہ گئی میرے توہمات میں
تو نے یہ کیا غضب کیا ، مجھ کو بھی فاش کر دیا
میں ہی تو ایک راز تھا سینہ کائنات میں (۲۷)

اقبال کی اس غزل میں ہمیں حمدیہ آہنگ ملتا ہے۔شاعر اس میں کائنات کے اسرار و رموز کی گرہ کشائی کرتا نظر آتا ہے۔وہ اپنے اردگرد پھیلی اس وسیع و عریض کائنات کے بھید جاننے کے لیے مضطرب ہے اور کائنات کے مختلف مظاہر اسے اپنی ذات کا پرتو نظر آتے ہیں۔شاعر کی نظر سامنے موجود اشیاء سے ماورا اس حقیقت کو اپنی گرفت میں لینے کے لیے بے چین ہے جو ان سب اشیاء کا حسابدار و مصدر ہے۔جو ہمیں اقبال کے ہاں زمین سے اوپر اٹھ کر الوہی مظاہر کی طرف جست کا رجحان ملتا ہے۔

" بال جبریل " کے اس حصے میں کل ۷۶ غزلیں شامل ہیں اور معیار کے اعتبار سے سب ایک دوسری کی ہم پلہ ہیں۔ہر غزل میں کوئی نہ کوئی ایسا پہلو موجود ہے جو پڑھنے والے کو اپنی گرفت میں لے لیتا ہے۔ان غزلوں میں ہمیں فکری تسلسل نظر آتا ہے۔عشق و محبت کے جذبات ہوں ، یا کائنات کے راز شاعر

سب پر ایک نئے زاویے سے نگاہ ڈال رہا ہے۔ تصوف، فلسفہ اور الہیات کی ساری بحث جو پہلے صرف نثر میں بیان ہوا کرتی تھی اب اشعار کے پیکر میں ڈھل رہی ہے

ان غزلیات کا انتخاب ایک مشکل امر ہے اور غزل کے اشعار کا انتخاب تو اور بھی دشوار ہے اس لیے ہم آگے جو مثالیں پیش کر رہے ہیں وہ انتخاب نہیں بلکہ سامنے آجانے والی غزل ہے:

کیا عشق ایک زندگی مستعار کا
کیا عشق پائدار سے ناپائیدار کا
وہ عشق، جس کی شمع بجھا دے اجل کی پھونک
اس میں مزا نہیں تپش و انتظار کا
میری بساط کیا ہے؟ تب و تاب یک نفس
شعلہ سے بے محل ہے الجھنا شرار کا
کر پہلے مجھ کو زندگی جاوداں عطا
پھر ذوق و شوق دیکھ دل بے قرار کا
کانٹا وہ دے کہ جس کی کھٹک لازوال ہو
یا رب وہ درد جس کی کسک لازوال ہو (۲۸)

اس غزل سے یہ بات بالکل عیاں ہے کہ اب عارضی اور لمحاتی اشیاء کے فریب سے آزاد ہو کر آفاقی اور لازوال کی خواہش میں مبتلا ہو چکے ہیں۔ اب عشق مجازی ان کے لیے سنگ میل ہے اور وہ عشق حقیقی تک جانے کے لیے بے قرار ہے۔ زندگی جاوداں کے لیے ان کا ذوق و شوق دیکھنے کے قابل ہے اور وہ اپنے دل کے لیے لازوال کسک اور کھٹک چاہتے ہیں۔

تجھے یاد کیا نہیں ہے مرے دل کا وہ زمانہ
وہ ادب گہ محبت، وہ نگہ کا تازیانہ

یہ بتانِ عصرِ حاضر کہ بنے ہیں مدرسے میں
نہ ادائے کافرانہ ، نہ تراشِ آزرانہ
نہیں اس کھلی فضا میں کوئی گوشہ فراغت
یہ جہاں عجب جہاں ہے ، نہ قفس ، نہ آشیانہ
رگِ تاک منتظر ہے تری بارشِ کرم کی
کہ عجم کے میکدوں میں نہ رہی مئے مغانہ
مرے ہم سفر اسے بھی اثرِ بہار سمجھے
انہیں کیا خبر کہ کیا ہے یہ نوائے عاشقانہ
تری بندہ پروری سے مرے دن گزر رہے ہیں
نہ گلہ ہے دوستوں کا ، نہ شکایتِ زمانہ (۲۹)

اسی طرح ایک اور غزل دیکھیں:

عالمِ آب و خاک و باد ، سرِّ عیاں ہے تو کہ میں ؟
وہ جو نظر سے ہے نہاں ، اس کا جہاں ہے تو کہ میں ؟
وہ شب و درد و سوز و غم کہتے ہیں زندگی جسے
اس کی سحر ہے تو کہ میں ؟ اس کی اذاں ہے تو کہ میں ؟
کس کی نمود کے لیے شام و سحر ہیں گرمِ سیر
شانۂ روز گار پر بارِ گراں ہے تو کہ میں ؟
تو کفِ خاک و بے بصر ، میں کفِ خاک و خود نگر
کشتِ وجود کے لیے آبِ رواں ہے تو کہ میں ؟ (۳۰)

اقبال کو مسلم ہسپانیہ سے جو شغف تھا وہ سب پر عیاں ہے ۔ "مسجد قرطبہ" ان کی لازوال نظم ہے جو یقیناً دنیا کی چند بہترین نظموں میں شامل ہے ۔ قرطبہ میں ہی انہوں نے ایک غزل لکھی جس پر باقاعدہ درج ہے کہ یہ قرطبہ میں لکھی گئی ، ملاحظہ کریں ۔

یہ حوریان فرنگی ، دل و نظر کا حجاب
بہشت مغربیاں جلوہ ہائے پابرکاب
دل و نظر کا سفینہ سنبھال کر لے جا
مہ و ستارہ ہیں بحر وجود میں گرداب
جہاں صوت و صدا میں سما نہیں سکتی
لطیفہ ازلی ہے فغان چنگ و رباب
سکھا دیے ہیں اسے شیوہ ہائے خانقہی
فقیہہ شہر کو صوفی نے کر دیا ہے خراب
وہ سجدہ ، روح زمیں جس سے کانپ جاتی تھی
اسی کو آج ترستے ہیں منبر و محراب
سنی نہ مصر و فلسطیں میں وہ اذاں میں نے
دیا تھا جس نے پہاڑوں کو رعشہ و سیماب
ہوائے قرطبہ شاید یہ ہے اثر تیرا
مری نوا میں ہے سوز و سرور عہد شباب (۳۱)

مندرجہ بالا غزل میں ہمیں فکر اقبال کے بہت سے پہلو نظر آتے ہیں ۔ مغربی تہذیب کی ظاہری چمک دمک انہیں اپنا اسیر کرنے میں ناکام رہتی ہے ۔ مسلمانوں میں انہیں وہ خلوص اور وہ ایمان نظر نہیں آتا جو کہ ماضی میں ان کا شیوہ رہا تھا اسی لیے اقبال یہ ساری غزل میں نہ ہونے کے موضوع کو خبر و سخن بنا رہے ہیں ۔

" بال جبریل " کی غزلیات سے اور بھی بے شمار مثالیں دی جا سکتی ہیں ، جہاں اقبال کے فکر و فن کے ملاپ نے ایسی شاعری کو جنم دیا ہے جس کی کوئی دوسری مثال اقبال کے بعد اردو شاعری پیدا نہیں کر سکی ۔ لیکن یہاں ہم آخر میں صرف اقبال کی ایک غزل درج کر کے " ضرب کلیم " اور " ارمغان حجاز " کی غزلوں

کی سمت چلتے ہیں:

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

یہ مدرسہ یہ جواں یہ سرور و رعنائی
انہیں کے دم سے ہے میخانہ فرنگ آباد
نہ فلسفی سے نہ ملا سے ہے غرض مجھ کو
یہ دل کی موت و اندیشہ و نظر کا فساد
فقیہ شہر کی تحقیر کیا مجال مری
مگر یہ بات کہ میں ڈھونڈتا ہوں دل کی کشاد
خرید سکتے ہیں دنیا میں عشرت پرویز
خدا کی دین ہے سرمایہ غم فرہاد
کیے ہیں فاش، رموز قلندری میں نے
کہ فکر مدرسہ و خانقاہ ہو آزاد
رشی کے فاقوں سے ٹوٹا نہ برہمن کا طلسم
عصا نہ ہو تو کلیمی ہے کار بے بنیاد (۳۲)

غزل کے فن میں جو پختگی اقبال نے " بال جبریل " میں حاصل کر لی تھی، آگے چل کر وہ " ضرب کلیم " کی غزلوں میں برقرار رہی " ضرب کلیم " بنیادی طور پر نظم کا مجموعہ ہے لیکن اس میں شامل پانچ غزلیں بھی اپنی جگہ اہمیت کی حامل ہیں۔ یہ غزلیں اپنے اسلوب، فنی پختگی اور فکری بالیدگی کے اعتبار سے بال جبریل کے تسلسل میں ہیں۔

اردو شاعری میں " تغزل " ان سکہ بند استعارات، تلازمات سے منسلک ہے جو عشق و محبت کے گرد گھومتے ہیں۔ اس کے زیر اثر " حسن گریز پای " کے نقشے کھینچے

جاتے ہیں ۔ ہجر و وصال کے قصے کہے جاتے ہیں اور انہی کے حوالے سے کیفیت انبساط و نشاط یا درد و حرماں کا تذکرہ ہوتا ہے ۔ تدریسی تنقید اسے عشق مجازی کے خانے میں ڈالتی ہے ۔ تصوف کے اثرات نے ان میں بعد ازاں عشق حقیقی کے ابعاد کا اضافہ کیا ۔ اقبال ان نابغہ روزگار شعراء میں سے تھے جو پامال راستوں پر سفر سے گریز کرتے ہیں اور اپنی راہیں خود تراشتے ہیں ۔ ان میں پہلے سے موجود تلازماتی نظام سے نکل کر اپنی دنیا آپ پیدا کرنے کی صلاحیت موجود تھی اسی لیے انہوں نے لپنے دایرے خود ترتیب دیے اور عاشقی اور تصوف سے قطع نظر کر کے غزل کو بین الاقوامی معاملات و سیاسیات سے دوچار کیا ۔ انہوں نے اردو غزل کو پرانے مضامین کی قید سے رہا کیا اور غزل کی قدیم روایات کو ملحوظ رکھتے ہوئے ، گل و بلبل اور شمع و پروانہ کی بجائے نئے رموز و علامات تشکیل دیے ۔ وہ فطرت کے سانچے میں خود ڈھلنے کی بجائے فطرت کو لپنے سانچے میں ڈھالنے کے قائل تھے ۔ ان کے نزدیک فن کار کا یہی منصب ہے ۔ خاص طور پر " بال جبریل " کی غزلیں اقبال کے اس نظریہ فن کی نمائندہ ہیں ۔

اقبال نے اپنی غزلوں میں غزل کی مخصوص ہیئت سے روگردانی نہیں کی ، البتہ اس کے مزاج ، رنگ و آہنگ ، لفظیات اور مضامین کو یکسر تبدیل کر کے رکھ دیا ۔ انہوں نے اس صنف سخن سے نظم کا کام لیا ۔ اس سے پہلے غزل کے بارے میں یہ تصور رائج تھا کہ اس کا ہر شعر اپنی جگہ مکمل مضمون بیان کرتا ہو اور موڈ کے سوا اس کا باقی شعروں سے موضوعی ربط نہ بھی ہو ، تو کوئی حرج نہیں ۔ اقبال نے غزل کے تمام شعروں کو آپس میں مربوط کر کے اسے ایک جامع اکائی بنا دیا ۔ بلکہ بعض اوقات تو وہ ان غزلوں میں Strained Paradox کو بھی کام میں لاتا ہے ۔ وہ اپنی بات کو مختلف انداز میں دہراتا ہے تاکہ گوش ناشنوا کو از بر ہو سکیں ۔ وہ غزل کو نظم کے قریب لانے میں اس قدر محو ہے کہ تخلیقی رو میں ایک غزل جس کا آغاز : " کیا عشق ایک زندگی مستعار کا " سے ہوتا ہے ، ایک بالکل

مختلف زمین کے شعر میں اختتام پذیر ہوتی ہے:

کانٹا وہ دے کہ جس کی کھٹک لا زوال ہو
یا رب وہ درد جس کی کسک لا زوال ہو (۳۳)

غزل میں تسلسل کی سب سے نمایاں مثال "بال جبریل" کی پہلی ہی غزل ہے جس میں اقبال ایک ہی خیال کی مختلف پرتوں کو ہر اگلے شعر میں سامنے لاتا چلا جاتا ہے:

تو نے یہ کیا غضب کیا مجھ کو بھی فاش کر دیا
میں ہی تو ایک راز تھا سینہ کائنات میں (۳۴)

یا پھر وہ غزل جس کا شعر ہے:

باغ بہشت سے مجھے حکم سفر دیا تھا کیوں
کار جہاں دراز ہے اب مرا انتظار کر (۳۵)

ان غزلوں کے شاعر کا نصب العین زندگی کی جدوجہد اور ارتقاء کے صبر آزما مراحل سے مردانہ وار گزرنے کا پیغام دینا ہے۔ وہ زمانے کے مکر و فریب سے واقف ہے: "کہ میں ہوں واقف راز درون مے خانہ" اور وہ ملت اسلامیہ کے افراد کو اسی دنیا میں رہنے کا نہیں بلکہ دنیا الگ بنانے کا سبق دے رہا ہے:

حدیث بے خبراں ہے: تو بازمانہ بساز
زمانہ با تو نسازد تو با زمانہ ستیز (۳۶)

اگر ان غزلوں کی پہنائی میں اتر کر دیکھا جائے تو سیاست اور بین الاقوامی معاملات گرد راہ نظر آنے لگتے ہیں۔ اقبال زندگی کو بلندی سے اور ایک ارفع سنگھاسن سے دیکھتا ہے۔ وہ حیات و کائنات کے اسرار پر نظر رکھتا ہے اور ان کے مظاہر کے ساتھ ہم پرواز ہے اور آفاقی نظام کا حصہ ہے۔ اس کی غزلیں ہلکی سی لطیف کیفیت لیے ہوئے ہیں اور یوں معلوم ہوتا ہے جیسے بیک وقت یا کم از کم وجدان کی ایک ہی مسلسل رو اور آمد کی حالت میں لکھی گئی ہوں۔ شاید اسی لیے ایک ہی

تاثر کی چند غزلوں کو تو اقبال نے حکیم سنائی کے روضے پر حاضری کی یادگار کے طور پر پھر سے نئی ترتیب دے کر بال جبریل میں شامل کیا ہے ۔ اس سے پہلے درج غزلوں کی ترتیب بھی ۱۶ پر آکر ختم ہو جاتی ہے ۔

اقبال نے بطور فنکار غزل کی ہیئت میں ایسے مضامین بن دیے جنہیں غزل نے اپنی ایک ہزار سالہ طویل تاریخ میں قبول نہیں کیا تھا ۔ ان کے افکار ان کے مضامین سے متعلق بہت شدید ہیں اور اسی کے تحت انہوں نے غزل کو یکسر نئے راستے پر ڈال دیا:

درویش خدا مست نہ شرقی ہے نہ غربی
گھر میرا نہ دلی نہ صفاہاں نہ سمرقند
کہتا ہوں وہی بات سمجھتا ہوں جسے حق
نہ ابلہ مسجد ہوں نہ تہذیب کا فرزند (۳۷)

اہل ہنر نے اس سے پہلے ایسی لفظیات ، رموز و علائم بھلا شاعری میں کہاں دیکھے تھے ، جنہیں اقبال نے اس قدر سلیقے اور آسانی کے ساتھ شعر کی انگشتری میں نگینے کی طرح جڑا کہ ہر کس و ناکس نے اسے اپنے مزاج اور ذوق کے مطابق پایا ۔ آب و گل ایران ، تبریز ، ہند کے میخانے ، وارث پرویز ، سوز و ساز رومی ، پیچ و تاب رازی ، فریب خوردہ شاہین ، افرنگ کی زندیقی ، بندہ حق بین و حق اندیش ، دانہ اسپند ، پیمانہ الا ، ید بیضا ، کافر ہندی ، انداز ملوکانہ ، نفس جبرئیل ، جیحوں ، پارس و شام ، بانگ لاتخف ، اور اس نوعیت کی ان گنت ، تلمیحات ، اشارات ، تراکیب ، استعارات ، رموز ، علامات ، کنایات ، کب اس طرح شاعری میں بار پا سکے تھے ، جس طرح اقبال نے انہیں تراش کی دائمی چمک دے دی اقبال کے افکار کی اپنی دنیا اور ایک ارفع سطح ہے ۔ اس کے ہاں الفاظ و معانی میں گہرا ربط پایا جاتا ہے اور وہ اس قدر بلند آہنگ اسلوب کے بغیر اپنے پیغام کی شاید ترسیل کر ہی نہیں سکتا تھا ۔ یہ اقبال کے اسلوب کا امتیازی وصف ہے ۔ یہ شکوہ ، یہ طنطنہ ، یہ جلال یہ

جمال اور یہ کھنک اردو کے کسی اور شاعر کے نصیب میں نہیں آئی۔

یہ پرشوکت انداز اظہار اقبال کی شاعری پر اس طرح فٹ بیٹھتا ہے کہ ان مضامین کے لیے کسی دوسرے اسلوب کا خیال ہی ذہن میں نہیں آسکتا۔ " اگر کج رو ہیں انجم آسماں تیرا ہے یا میرا ؟ " یا: " وہ حرف راز کہ مجھ کو سکھا گیا ہے جنوں " یا " عالم آب و خاک و باد، سرعیاں ہے تو کہ میں ؟ " جیسی غزلیں، اقبال اس طرز کے علاوہ بھلا اور کس انداز سے کہہ سکتا تھا۔

موسیقی اور غنائیت شروع ہی سے اقبال کی شاعری کا اہم عنصر تھا۔ یہ خاصیت ان غزلوں میں درجہ کمال کو پہنچ گئی ہے۔ حیات و کائنات کے بیشتر مسائل کو اقبال نے ان غزلوں میں برتا ہے اور زندگی کے مسائل کو ایک فلسفی کی نظر سے دیکھا ہے۔ وہ زندگی کے اسرار کی کنہ کو پا چکا ہے اور اس خود آگہی نے اس کی شاعری اور فکر کو اس قدر پختہ کر دیا ہے کے اس کہ انداز میں پیغمبری لحن پیدا ہو گیا ہے۔ اب اس کے تخیلات دنیائے آب و گل سے بالاتر ہو کر عرش کی کرسی پر ہیں اور وہ فکر و تخیل کی اس ارضیت کو پا چکا ہے جو ہر کسی کی دسترس میں نہیں آتی۔ یہ سب کچھ اس کلاسیکی تغزل سے الگ اور اعلیٰ درجے کا کوئی وصف ہے جس کے لیے نقادوں کو نئے سرے سے سوچنا پڑا ہے اور تنقید کے نئے سانچے بنانے پڑے ہیں اور یہی بطور شاعر اقبال کا اعجاز ہے۔

اقبال کی طویل نظمیں:

شاعری میں طویل نظم کو ایک خاص اہمیت حاصل ہے۔ طویل نظم لکھنے کے دوران کسی شاعر کے جوہر کھل کر سامنے آتے ہیں اور فن پر اس کی مہارت کا اندازہ ہوتا ہے۔ ایک مسلسل مضمون کو بیان کرنے کے لیے شاعر کے انتخاب الفاظ، تراکیب کے استعمال، نظم کی ہیئت اور ان سب کو ملا کر ایک طویل نظم لکھنے سے شاعرانہ اہمیت کا تعین ہوتا ہے دنیا کے بہت سے بڑے بڑے

شاعر اپنی طویل اور یادگار نظموں کے حوالے سے جانے جاتے ہیں ۔ ملٹن کا نام آتے ہی (Paradise Lost) ذہن میں آتی ہے اور ٹی ۔ ایس ۔ ایلیٹ کے ساتھ ہمارے حافظہ میں (Waste Land) کا نام ابھرتا ہے ۔ خود ہمارے ہاں مولانا حالی نے " مسدس " لکھ کر طویل نظم نگاری کا باقاعدہ آغاز کر دیا تھا ۔

علامہ اقبال کی شاعری میں بھی طویل نظم نگاری کو ایک خاص اہمیت حاصل ہے ۔ ان نظموں میں جہاں ایک طرف ان کی فنی چابکدستی کا اظہار ہوتا ہے وہیں ہمیں اقبال کی فکر سے بھی بہتر طور پر شناس ہونے کا موقع ملتا ہے ۔ کیونکہ مسلسل نظم لکھتے ہوئے اپنی سوچ اور فکر کو مربوط رکھنا پڑتا ہے جس سے ہمیں شاعر کی فکر سے روشناس ہونے کا بہتر موقع ملتا ہے ۔ اگر ہم اقبال کی طویل نظموں کا تاریخی جائزہ لیں تو ہمیں اقبال کے ذہنی اور فکری ارتقاء کو جاننے کا اچھا موقع ملے گا ۔ اس کے ساتھ ساتھ ہم اقبال کے فن میں آنے والے تغیر کو بھی دیکھ سکیں گے

اقبال کی طویل نظموں پر بات شروع کرنے کے لیے ہمیں آغاز " تصویر درد سے کرنا پڑتا ہے ۔ جس کا مرکزی موضوع وطن کی محبت ہے ۔ غالباً یہ نظم اقبال حب وطن کی شاعری میں سب سے زیادہ اہم ہے اس نظم میں کل آٹھ بند ہیں لیکن مختلف بند میں اشعار کی تعداد مختلف ہے ۔ اس نظم میں خطابیہ لہجہ نمایاں ہے ۔ جس سے بعض اوقات شاعرانہ حسن مجروح ہوتا نظر آتا ہے ۔ اس نظم کا پہلا بند تمہید کے طور پر آیا ہے جس میں اقبال اپنے حالات بیان کر رہا ہے ۔ یہاں ہمیں ملک میں سیاسی جبر اور غیر ملکی استبداد کے خلاف آواز بھی ملتی ہے اگرچہ یہ آواز بہت دھیمی ہے ۔ مثلاً یہ شعر:

یہ دستور زباں بندی ہے کیسا تیری محفل میں
یہاں تو بات کرنے کو ترستی ہے زباں میری (۴۸)

نظم کا دوسرا بند، پہلے سے مربوط ہے، اس میں شاعر نے بتایا ہے کہ انسان

"ریاضِ دہر" میں "ناآشنائے بزمِ عشرت" ہے۔یہاں شاعر گریز کر کے اپنے اصل موضوع کی طرف آتا ہے اور اس شعر میں انسان کی محرومیوں اور نارسائیوں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہتا ہے:

یہ سب کچھ ہے مگر ہستی مقصد ہے قدرت کا
سراپا نور ہو جس کی حقیقت، میں وہ ظلمت ہوں (۳۹)

یوں شاعر نے یاسیت سے رجائیت کی کرن برآمد کی ہے اور آگے چل کر وہ اپنے ملک ہندوستان سے خطاب کرتے ہیں اور وہ ہندوستان کی حالت زار پر آنسو بہاتے ہیں اور ہندوستان کے افسانے کو سب افسانوں میں عبرت ناک قرار دیتے ہیں۔ وہ اپنی بات اسی جگہ ختم نہیں کر دیتے بلکہ ہندوستان کے باشیوں کو آنے والی تباہی سے خبردار کرتے ہیں۔آگے چل کر اسی نظم میں ان کے خطاب کا رخ ہندوستان میں رہنے والے مسلمانوں کی طرف مڑ جاتا ہے۔اب وہ ہندوستان کے مسلمانوں کو ان کی حالت زار سے آگاہ کرتے ہوئے انہیں اپنا مستقبل بہتر بنانے کی تلقین کرتے ہیں۔ اس نظم کی ایک خاص بات یہ ہے کہ وہ مسلمانوں کو دوسرے طبقوں کے ساتھ اتحاد اور محبت سے رہنے کا مشورہ دیتے ہیں۔ فنی اعتبار سے یہ نظم مربوط اور شاعری کا اعلیٰ نمونہ ہے۔شاعر کا الفاظ کا انتخاب اور تراکیب موزوں ہیں اور لفظ و خیال کی اکائی بہت خوبصورت ہے۔

طویل نظموں کے سلسلے کی اگلی کڑی "شکوہ" ہے اقبال کی یہ نظم بہت زیادہ متنازع ثابت ہوئی۔اس وجہ سے ان پر کفر کا فتویٰ بھی لگا، لیکن اس دور کے ناسمجھ لوگوں نے اقبال کے خلوص اور دردِ دل کو دیکھنے کی کوشش نہیں کی، جو اس نظم میں جھلکتا نظر آتا ہے۔ایک طرح سے یہ شکوہ مسلمانانِ عالم کی طرف سے اپنے رب سے ہے اور وہ اپنی حالت زار کا بیان کرتے ہوئے اپنا موازنہ غیر مسلم قوموں سے کرتے ہیں اور اللہ سے پوچھتے ہیں کہ ان کو ایسی پستی میں کیوں ڈال دیا گیا ہے۔

نظم کے کل بند ۳۱ ہیں ۔ ہر بند تین اشعار پر مشتمل ہے ۔ یوں اس نظم میں ۹۳ اشعار شامل ہیں فنی پختگی، طرز بیان، صفائی کلام اور جوش بیان کے اعتبار سے یہ نظم شاعری کا اعلیٰ نمونہ ہے ۔ نظم کا آغاز اس بند سے ہوتا ہے:

کیوں زیاں کار بنوں سود فراموش رہوں ؟
فکر فردا نہ کروں ، محو غم دوش رہوں
نالے بلبل کے سنوں ، اور ہمہ تن گوش رہوں
ہمنوا ، میں بھی کوئی گل ہوں کہ خاموش رہوں
جرات آموز مری تب سخن ہے مجھ کو
شکوہ اللہ سے خاکم بدہن ہے مجھ کو (۴۰)

یہاں سے شروع کرکے اقبال اس نظم کا اختتام اس بند پر کرتے ہیں:

چاک اس بلبل تنہا کی نوا سے دل ہوں
جاگنے والے اسی بانگ درا سے دل ہوں
یعنی پھر زندہ اسی عہد وفا سے دل ہوں
پھر اسی بادہ دیرینہ کے پیاسے دل ہوں
عجمی خم ہے تو کیا ، مے تو حجازی ہے مری
نغمہ ہندی ہے تو کیا لے تو حجازی ہے مری (۴۱)

اسی تسلسل میں ہم "جواب شکوہ" پر بات کرتے ہیں ۔ اگرچہ کتاب میں ترتیب کے اعتبار سے اس کا نمبر "شمع اور شاعر" کے بعد آتا ہے ۔ جب "شکوہ" کی مخالفت میں طوفان حد سے زیادہ بڑھ گیا، تب اقبال کی طرف سے نظم "جواب شکوہ" سامنے آئی ۔ اس نظم کا لہجہ شکائیہ ہے اور یہ شکایت اللہ تعالی مسلمانوں سے کر رہے ہیں اور ان کی کوتاہیوں کو ہدف تنقید بنا رہے ہیں ۔ اللہ کی طرف سے مسلمانوں کو بتایا جا رہا ہے کہ ان کے زوال کے اسباب کیا ہیں ۔ یوں اقبال ہندوستان کے مسلمانوں کو عروج کی طرف جانے کے لیے ان خامیوں کو دور

کرنے کی تلقین کرتے ہیں جن کے سبب وہ زوال پذیر ہوئے۔

"جواب شکوہ" ۳۶ بندوں پر مشتمل ہے اور اشعار کی کل تعداد ۲۰۸ ہے۔ اگرچہ اہمیت کے اعتبار سے یہ "شکوہ" سے بڑی ہے لیکن کیفیت کے اعتبار سے دونوں کا موازنہ مشکل ہے۔ "شکوہ" فنی چابکدستی اور مضمون آفرینی کے اعتبار سے اعلیٰ پائے کی چیز ہے۔ اقبال نے "جواب شکوہ" کا اختتام اس بند پر کیا ہے:

عقل ہے تیری سپر، عشق ہے شمشیر تری
مرے درویش خلافت ہے جہانگیر تری
ما سوا اللہ کے لئے آگ ہے تکبیر تری
تو مسلماں ہو تو تقدیر ہے تدبیر تری
کی محمدؐ سے وفا تو نے تو ہم تیرے ہیں
یہ جہاں چیز ہے کیا لوح و قلم تیرے ہیں (۴۲)

"شکوہ" اور "جواب شکوہ" کا موازنہ ڈاکٹر عبدالمغنی نے خوب کیا ہے، وہ یہاں درج کیا جاتا ہے۔

"بلاشبہہ دونوں حصوں کے انداز گفتگو میں کچھ فرق ہے۔ "شکوہ" کا "نعرہ مستانہ" "جواب شکوہ" میں ذرا زیادہ موقع کے لحاظ سے حسین ہو جاتا ہے۔ یہ بالکل فطری ہے۔ انسان اور خدا کی آوازوں کے درمیان امتیاز ہونا ہی چاہیے۔ بہرحال دونوں آوازوں میں شعریت کا مطلق رنگ و آہنگ یکساں ہے۔ چنانچہ "شکوہ" اور "جواب شکوہ" کی مطابقت تو واضح ہے، لیکن ہر دو حصے میں الگ الگ ارتقائے خیال اس نقطہ نظر سے تلاش کرنا عبث ہے کہ کوئی ایک نکتہ یا مضمون نظم کا موضوع ہے اور سارے اشعار اسی کے ارتقا کا سامان کرتے ہیں۔ البتہ نظم کا جو عمومی تخیل ایک ملت کی مرقع سازی اور خاکہ نگاری پر مشتمل ہے، وہ شروع سے آخر تک اپنے تمام پہلوؤں کے ساتھ موضوع تخیل ہے اور فنکاری کے سارے پیچ و خم اسی مرکزی نقطہ کے گرد نمایاں ہوتے ہیں خیالات اور احساسات ایک

روانی اور تسلسل کے ساتھ مربوط طریقے پر رونما ہوتے ہیں ۔ اس سلسلے میں ارتقائے خیال کی رفتار اتنی تیز ہے کہ قاری کے لیے دم مارنا مشکل ہوتا ہے " (۴۳)

" شمع اور شاعر " کی ہیئت " ترکیب بند " کی ہے ۔ مختلف بندوں میں اشعار کی تعداد مختلف ہے ۔ پہلا بند فارسی میں ہے جس کے اشعار کی تعداد پانچ ہے ۔ اس میں شاعر رات کے وقت شمع سے مکالمہ کر رہا ہے ۔ اس کے پانچ بند مسلسل شمع کے جواب پر مشتمل ہیں ۔ آخری پانچ بندوں میں شاعر شمع کے اٹھائے ہوئے نکات کا جواب دیتا ہے ۔ اس نظم کی خوبی چست مکالمات اور تمثیل کے انداز کو بہترین انداز میں پیش کرنا ہے ۔

اپنی کئی دوسری نظموں کی طرح اقبال نے اس نظم میں بھی اپنے ماضی کو خوبصورت انداز میں استعمال کیا ہے ۔ اس نظم میں ہمیں ماضی حال اور مستقبل تینوں زمانے نظر آتے ہیں ۔ اقبال ماضی کے آئینے میں تصویر دیکھتے ہوئے حال پر اس کا اطلاق کرتے ہیں اور مستقبل میں تصویر کا عکس دیکھتے ہیں اس طرح تینوں زمانوں کو ایک ساتھ رکھ کر شاعر نے تاریخ و حیات کے تسلسل کو پیش کیا ہے ۔ اس نظم میں بعض جگہ فارسی تراکیب کے استعمال سے اسلوب دقیق ہو گیا ہے لیکن موضوع کا جوش و ولولہ نظم کے بہاؤ میں کہیں رکاوٹ نہیں بننے دیتا ۔ شاعری کے بہترین نمونے کے طور پر نظم کا یہ بند دیکھیں جس میں شمع خطاب کر رہی ہے

تھا جنہیں ذوقِ تماشا ، وہ تو رخصت ہو گئے
لے کے اب تو وعدۂ دیدارِ عام آیا تو کیا
انجمن سے وہ پرانے شعلہ آشام اٹھ گئے
ساقیا ، محفل میں تو آتش بجام آیا تو کیا
آہ ، جب گلشن کی جمعیت پریشاں ہو چکی
پھول کو بادِ بہاری کا پیام 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 مقصود ہر پروانہ تھا
اب کوئی سودائی سوز تمام آیا تو کیا
پھول بے پروا ہیں ، تو گرم نوا ہویا نہ ہو
کارواں بے حس ہے ، آواز درا ہو یا نہ ہو (۴۴)

یہ نظم ایک سوال سے شروع ہوتی ہے اور جواب در جواب سے گزر کر جس میں جگہ جگہ یاسیت کے سائے چھائے ہوئے ہیں ، ایک نشاط انگیز اختتام تک پہنچتی ہے ۔

شمع ، اقبال کا بہت محبوب اور معنی آفریں استعارہ ہے ۔" بانگ درا " میں شمع کے حوالے سے بہت سی نظمیں ہیں مثلاً " شمع و پروانہ " شمع ، بچہ اور شمع ، وغیرہ اسی طرح صرف شاعر کے عنوان سے دو نظمیں بھی اسی مجموعے میں شامل ہیں ، شمع اور شاعر ، میں اقبال نے شاعر اور شمع کو دو کرداروں کی صورت میں یکجا کیا ہے ان کرداروں کے ذریعے اقبال نے اپنی معروضیت اور جامعیت کو نمایاں کرنے کی کوشش کی ہے ۔ اقبال کی نظموں میں نیم ڈرامائی کیفیت اور مکالماتی انداز پایا جاتا ہے ۔" شمع اور شاعر " بھی مکالمے کے انداز میں ہے اگرچہ پہلا مکالمہ شاعر کی زبانی فارسی میں ہے ، جو محض پانچ اشعار پر مشتمل ہے جبکہ شمع کی طرف سے شاعر کے سوال کا جواب طویل ہے اور دس بندوں پر پھیلا ہوا ہے جس میں اکیاسی اشعار ہیں

یہ نظم فروری ۱۹۱۲ء میں تخلیق ہوئی (۴۵) یہ وہ دور ہے جب اقبال یورپ کے تعلیمی سفر سے واپس آچکے تھے اور ان کے افکار و خیالات کسی قدر واضح اور متعین شکل اختیار کرنے لگے تھے ۔ یورپ کی تہذیب کی ملمع کاری اور کھوکھلا پن ان پر آشکار ہو چکا تھا اور وہ وطن کی بنیاد پر قوم کی تشکیل کے نظریے کو غلط سمجھنے

لگے تھے ۔ اس کی جگہ ملت اسلامیہ کی وحدت کے احساس نے لے لی تھی ۔ ان کے خیال میں مغربی سامراج نے جغرافیائی بنیادوں پر قومیت کے نظریہ کو فروغ دے کر ملت اسلامیہ کو پارہ پارہ کر دیا تھا اور بھائی کو بھائی سے جدا کرکے بے کس اور لاچار بنا دیا تھا ۔ مسلمانوں کے زوال کا سبب ان کے نزدیک اسلامی اخوت کے اصولوں سے روگردانی اور کردار کی کمزوری تھا ۔ ان تمام مایوس کن حالات کے باوجود اقبال قوم کے مستقبل سے مایوس نہیں ہوتے ۔ وہ ملت اسلامیہ کی مظلومیت کا بزبان شاعر صرف نوحہ ہی نہیں پڑھتے بلکہ شمع کی زبانی قوم کو امید کی روشنی بھی دکھاتے ہیں ۔ شاعر نے شمع کو ان حالات میں Source of Inspiration کے طور پر پیش کیا ہے کہ اس نے تو خود کو شمع کی صورت جلایا ہے لیکن اس کے گرد پروانے جمع کیوں نہیں ہوئے ۔ اس کے سوز و ساز میں آخر کیسی کشش ہے کہ "کرمک بے مایہ" سوز کلیم کا سبق سیکھتا ہے ۔ شمع کی خاصیت یہ ہے کہ وہ خود جلتی ہے اور دوسروں کو روشنی دیتی ہے ۔ اس کا مقصد جلنا ہے اور لوگ اس کی روشنی کے شیدا ہیں ۔ شمع کو اقبال نے اپنے اردو کلام میں بیس بار اور فارسی کلام میں تیس بار مختلف مفاہیم کی ترسیل کے لیے استعمال کیا ہے (۴۶)

لیکن اس کا یہی مفہوم سب پر حاوی رہا ہے "شمع اور شاعر" میں شمع نے ایک شاعر کا روپ دھار لیا ہے کہ جو قوم کی زبوں حالی پر کڑھ رہا ہے اور جل رہا ہے ۔ اسے پروانوں کو اپنے گرد جمع کرنے کا شوق نہیں ہے کہ اس سے نام و نمود کا سودا اور شوق جھلکتا ہے ۔ "پروانوں کا شمع کے گرد جلنا شمع کے داخلی سوز کا ایک قدرتی حاصل ہے" ۔ (۴۷)

یہ نظم دراصل اقبال کی اس قومی شاعری کا ابتدائیہ ہے جو اقبال نے بعد میں تخلیق کی تھی ۔ اقبال نے اپنے اندر خلوت میں جلوت اور جدائی میں رفاقت جیسی خدائی صفات شمع کی طرح پیدا کرنے کی آرزو کا اظہار بین السطور نظم کے

پہلے بند میں کیا ہے جو اس سے پہلے ان کی نظم " بچے کی دعا " میں براہ راست ان کی زبان سے اس طرح ادا ہوئی تھی ۔

لب پہ آتی ہے دعا بن کے تمنا میری
زندگی شمع کی صورت ہو خدایا میری
دور دنیا کا مرے دم سے اندھیرا ہو جائے
ہر جگہ میرے چمکنے سے اجالا ہو جائے (۴۸)

شمع اقبال کو اپنے جواب کی ابتداء ہی میں آئین ملت سے روگردانی پر سرزنش کرتی ہے اور گلشن کے برہم ہونے کے بعد اس کے بے محل ترنم اور بے موسم نغمے پر خفگی کا اظہار کرتی ہے کہ شاعر زمانے کے تقاضے کو سمجھنے سے قاصر ہے جمعیت کی پریشانی کے بعد کارواں کی بے حسی کے بعد شاعر کا باد بہاری کا پیغام ، وعدہ دیدار عام ، گرم نوائی اور آواز درا سب بعد از وقت ہے ۔ متاع کارواں کے لٹنے اور احساس زیاں کے مٹنے کے ذکر سے شمع مسلمانوں کے حالات کی دگر گونی کا احساس دلاتی ہے ۔ وہ ہنگاموں سے آباد ویرانوں اور سطوت توحید کے ذکر سے ملت کو ان کے درخشاں ماضی کی یاد دلاتی ہے اور شام غم اور ظلمت شب میں صبح عید کی نوید بھی سناتی ہے ۔

ٹوٹی ہوئی مینا کے رونے اور دشت جنون پرور کی خاموشی کے حوالے احساس ہزیمت اور مکمل انفعالیت کے استعارے ہیں ۔ جمعیت کی پریشانی ملی انتشار کو اجاگر کرتی ہے ۔ ان تمام ابتدائی بندوں میں احساس شکست خوردگی نمایاں ہے اور مقصد اس کے ذکر سے یہ ہے کہ ملت بیضا کو جرات رندانہ پر آمادہ کیا جائے اور سست روی کاہلی اور خواب غفلت کی گراں باری سے آزاد کر کے جہد و عمل کے راستے پر ڈال دیا جائے (۴۹) شمع اسی لیے شاعر کو وقت کی صدا پر لبیک کہتے ہوئے پھر سے نغمہ پیرا ہونے پر آمادہ کرتی ہے کہ وہ شاعری کو جزویست از پیغمبری سمجھتے ہوئے محفل ملت کو پیغام سروش سنا دے اور دل کو سوز جوہر گفتار

سے زندہ کر دے۔ شمع کے نزدیک کاروان بو کی پریشانی ذوق تن آسانی اور ملت کی جمعیت کے مٹنے سے پیدا ہوئی:

فرد قائم ربط ملت سے ہے تنہا کچھ نہیں
موج ہے دریا میں اور بیرون دریا کچھ نہیں (۵۰)

ان خیالات کے مخاطب ہندوستانی مسلمان ہیں جن کی ان خامیوں کے طفیل احساس جمعیت ختم ہوا اور اس سے پراگندگی، انتشار اور لامقصدیت قومی زندگی میں داخل ہوئے شمع ایسی حالت میں محبت کو مستور رکھ کر شعلہ تحقیق کو غارت گر کا نشانہ کرکے، نئے جنون سے نیا ویرانہ پیدا کرکے، شاخ کہن پر نیا آشیانہ استوار کرنے کی تلقین کرتی ہے وہ شخصی اہمیت کو جو ہر آئینہ ایام کہتی ہے دہقان کو دانہ کھیتی باراں اور حاصل گردانتی ہے تاکہ انسان اپنی مستور قوتوں کو استعمال میں لائے اور شیرازہ بندی سے نئی منزلوں کی طرف گامزن ہو۔ آخری بند میں شمع شاعر میں سوز و ساز کی کمی سے صرف نظر کرتے ہوئے اسے بشارت دیتی ہے کہ:

آسماں ہو گا سحر کے نور سے آئینہ پوش
اور ظلمت رات کی سیماب پا ہو جائے گی (۵۱)

شمع اور اقبال آخر میں ایک ہی پیکر میں ڈھل کر توحید کے وسیلے سے نور کی فرمانروائی، ملی مقاصد کے حصول، تمناؤں کی بار آوری اور روشن صبح کے طلوع ہونے کی پیش گوئی کرتے ہیں۔ ان تمام استعاروں اور ان سے پیدا ہونے والے مفاہیم سے واضح ہے کہ شاعر قومی اور ملی شعور سے بہرہ ور ہے اور تخلیقی قوتوں کی باز آفرینی سے ملی انتشار پر قابو پانے کی آرزو دل میں لیے ہوئے ہے اور ہر اعتبار سے قوم کی رہبری کا فریضہ اور ملت کے اتحاد کا وظیفہ یاد دلا رہا ہے۔

"بانگ درا" ہی میں ان کی ایک اور طویل نظم "والدہ مرحومہ کی یاد میں" ہے۔ یہ ایک مرثیہ ہے جو اقبال نے اپنی والدہ کی وفات پر لکھا ہے اس لیے سوز و

گداز، جذباتیت، والدہ سے محبت اور ان کی وفات کا شدید رنج اس نظم کی نمایاں خوبیاں ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ اقبال نے فکر و فلسفہ کے حوالے سے اس میں ایسے نکات بھی اٹھائے ہیں کہ یہ نظم صرف ایک مرثیہ نہیں رہتی بلکہ حیات و ممات، زندگی اور اس دنیا کے بارے میں فکری تصورات کا احاطہ بھی کرتی ہے۔ بڑے شاعر کا کمال یہ بھی ہوتا ہے کہ وہ جس موضوع کو بھی منتخب کرتا ہے اسے عظیم بنا دیتا ہے۔ والدہ کی موت یقیناً ایک عالمگیر المیہ ہے بہت سے شاعروں نے اس موضوع پر طبع آزمائی کی ہے لیکن ان میں سے زیادہ تر اپنے ذاتی رنج سے اوپر نہیں اٹھ سکے جبکہ اقبال نے اپنی نظم میں عالمگیر المیے کو پیش کیا ہے اور موت کی چیرہ دستیوں کو خوبصورتی سے منعکس کیا ہے۔

" والدہ مرحومہ کی یاد میں " ترکیب بند میں ہے جس میں کل ۱۳ بند شامل ہیں ان بندوں میں اشعار کی تعداد مختلف ہے نظم کا آغاز ایک ایسے بند سے ہوتا ہے جس میں عمومی طور پر شکست و ریخت کو موضوع بنایا گیا ہے دوسرے بند سے وہ اصل موضوع کی طرف آتے ہیں اور اپنے المیے کا اظہار کرتے ہیں۔ اس نظم کا یہ مختصر بند فرد کے لیے ماں کی اہمیت کی جانب بھرپور اشارہ کرتا ہے:

علم کی سنجیدہ گفتاری بڑھاپے کا شعور
دنیوی اعزاز کی شوکت جوانی کا غرور
زندگی کی اوج گاہوں سے اتر آتے ہیں ہم
صحبت مادر میں طفل سادہ رہ جاتے ہیں ہم
بے تکلف خندہ زن ہیں، فکر سے آزاد ہیں
پھر اسی کھوئے ہوئے فردوس میں آباد ہیں (۵۲)

" خضر راہ " میں ایک بات بہت نمایاں ہے اور وہ اس کا سیاسی اور خطیبانہ لہجہ ہے۔ چونکہ اس کا موضوع ایسا ہے کہ ایسا لہجہ در آنا یقینی ہے۔ اس لیے زیادہ غیر ضروری معلوم نہیں ہوتا ہے اس کے ساتھ ساتھ نظم میں تخیل کی کار فرمائی

اسے معیار سے گرنے سے بچاتی ہے۔ یہ نظم بھی ایک تمثیل کی صورت میں ہے۔ جس میں مکالمے سے بنیادی کام لیا گیا ہے۔ یہ مکالمہ شاعر اور خواجہ خضر کے درمیاں ہے۔ خواجہ خضر کا کردار تمام سامی روایتوں اور خاص طور پر مسلم روایت میں اپنی ایک خاص معنویت رکھتا ہے اور اس نظم میں شاعر نے اس تاریخی اور روایتی معنویت کو استعمال کر کے فنی چابکدستی کا مظاہرہ بھی کیا ہے اور اس خاص تاثر کو بھی ابھارا ہے جو ان کا مقصود نظر تھا۔

" خضر راہ " کی ابتدا بھی سوالات سے ہوتی ہے۔ یہ سوالات شاعر کرتا ہے جو رات کے وقت ساحل دریا پر ٹہل رہا ہے اور اپنے خیالات کا اظہار کر رہا ہے۔ تب خضر اس کے سوالوں کے جواب دیتے ہیں جس میں ان کی " طویل عمر " اور لمبے تجربات کا نچوڑ شامل ہے۔" جواب خضر " یوں شروع ہوتا ہے:

کیوں تعجب ہے مری صحرا نوردی پر تجھے
یہ تگا پوئے دمادم زندگی کی ہے دلیل (۵۳)

آگے چل کر " حضرت خضر " زندگی کے بارے میں اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہیں وہ شاعر کو تلقین کرتے ہیں کہ زندگی کو پیمانہ امروز و فردا سے نہیں ناپنا چاہیے۔ کامیاب انسان وہ ہے جو اپنی دنیا آپ پیدا کرے۔ وہ کہتے ہیں کہ زندگی تو اصل میں جوئے شیر و تیشہ سنگ گراں ہے۔ اصل انسان وہ ہے جس میں صداقت کے لیے مرنے کی تڑپ موجود ہو۔ زندگی کے بارے میں خضر اپنے خیالات کا اختتام اس شعر پر کرتے ہیں:

یہ گھڑی محشر کی ہے تو عرصہ محشر میں ہے
پیش کر غافل عمل کوئی اگر دفتر مین ہے (۵۴)

اس کے بعد " خضر " سلطنت کے بارے میں اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہیں۔ دنیا کی مختلف اقوام اور مختلف بادشاہوں کا حوالے دیتے ہوئے وہ مغرب کے جمہوری نظام کو ساز کہن قرار دیتے ہیں۔" آزادی " کے خوش کن نعرے کو وہ سرمایہ

داروں کی جنگ زرگری قرار دیتے ہیں ۔آگے چل کر وہ سرمایہ اور محنت کے بارے میں اپنے تصورات کا اظہار کرتے ہیں ۔اب وہ بندہ مزدور کو بیدار کرنے کے لیے اسے سرمایہ دار کے حیلے بہانوں کا پتہ دے رہے ہیں ۔ وہ نسل ، قومیت ، کلیسا ، سلطنت ، تہذیب ، رنگ کو خواجگی کے مسکرات قرار دیتے ہوئے مزدور سے خطاب کرتے ہیں :

اٹھ کہ اب بزم جہاں کا اور ہی انداز ہے
مشرق و مغرب میں تیرے دور کا آغاز ہے (۵۵)

نظم کے آخری حصے میں خضر " دنیائے اسلام " کی جانب آتے ہیں ۔ اور ماضی کی عظمت پر اترانے کے رویے کی مذمت کرتے ہوئے مسلم سے کہتے ہیں کہ اس کا دل دانائے راز نہیں ہے اوریہی سبب اس کی موجودہ زبوں حالی کا ہے ۔ مسلمانوں کے زوال کے اسباب گنوانے کے بعد " خضر " مسلمانوں کو اپنی فریاد کی تاثیر دیکھنے کی ہدایت کرتے ہیں ۔

اسی نظم سے متصل اقبال کی ایک اور طویل نظم " طلوع اسلام " ہے جو " بانگ درا " کی آخری نظم ہے ۔ نظم کا آغاز یوں ہوتا ہے ۔

دلیل صبح روشن ہے ستاروں کی تنک تابی
افق سے آفتاب ابھرا ، گیا دور گراں خوابی
مسلماں کو مسلماں کر دیا طوفان مغرب نے
تلاطم ہائے دریا ہی سے ہے گوہر کی سیرابی
عطا مومن کو پھر درگاہ حق سے ہونے والا ہے
شکوہ ترکمانی ، ذہن ہندی ، نطق اعرابی (۵۶)

اقبال کی یہ طویل نظم بھی ترکیب بند کی ہیئت میں ہے جس میں کل ۹ بند ہیں اوراسے ملت اسلامیہ کی نشاۃ ثانیہ کی نوید قرار دے سکتے ہیں ۔اقبال نے اس نظم میں موضوع کی مناسبت سے پر شوکت اور خیال آفریں الفاظ اور تراکیب کا

استعمال کیا ہے ۔ فکر انگیز خیالات کے اظہار کی مناسبت سے موزوں الفاظ آئے ہیں اور عمدہ تراکیب تراشی ہے ۔ یہ نظم تصویروں، استعارات اور علامتوں سے بھری ہوئی ہے ۔ موضوع کے اعتبار سے اقبال اس نظم میں امت مسلم کو عروج کی نوید دے رہے ہیں ۔ وہ مشرق و مغرب کے تصادم، قدیم و جدید کے تضاد اور دین و دنیا کے تقابل سے اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہیں ۔ آخر میں وہ سارے دکھوں کا علاج اسلامی توحید میں تلاش کرتے ہیں اس کے ساتھ ساتھ وہ ملت اسلامی کو کہتے ہیں کہ وہ اپنے عمل سے ایک بار پھر ثابت کر دے کہ مذہب اسلام ہی اس دنیا کے مسائل کا حل ہے ۔ نظم کی فنی ہیئت کے بارے میں ڈاکٹر عبد المغنی نے بجا طور پر لکھا ہے ۔

" موضوع کے مختلف پہلوؤں کو ایک ترکیب کے ساتھ مختلف بندوں میں اس انداز سے پیش کیا گیا ہے کہ ہر بند دوسرے کے ساتھ مربوط ہے ۔ جبکہ ہر بند کے اندر متعدد اشعار بھی آپس میں ربط خیال کرتے ہیں یہ اشعار استعارات و علائم تشبیہات و کنایات اور تلمیحات و تصاویر سے پر ہونے کے علاوہ ایک انتہائی مترنم آہنگ سے مملو ہیں ۔ یہ نقوش کلام جزو عبارت بن گئے ہیں اور اپنے سیاق و سباق میں بہت ہی معنیٰ آفریں اور خیال انگیز ہیں ۔ بلاشبہہ نظم کے خیالات و افکار پر اسلام چھایا ہوا ہے لیکن اول تو اسلام کو ایک آفاقی نظریے اور انسان دوست تصور کی حیثیت سے پیش کیا گیا ہے، یہاں تک کہ ملت اور مشرق کو باہم مترادف کر دیا گیا ہے اور مغرب کو مشرق کے سامنے ایک فریق سے زیادہ ایک مریض کے طور پر پیش کیا گیا ہے ۔ دوسرے یہ کہ جب نظم کا موضوع طلوع اسلام ہے تو بذاتہ و لازماً فنی اعتبار سے مضمون تخلیق اسلام ہونا ہی چاہیے تھا، ورنہ فکر و فن دونوں ناقص رہ جاتے ۔ (۵۷)

ان خیالات کی تائید میں ہم نظم سے چند مثالیں پیش کرتے ہیں:

خدائے لم یزل کا دست قدرت تو زباں تو ہے

یقیں پیدا کر اے غافل کہ مغلوب گماں تو ہے
مکاں فانی ، مکیں آنی ، ازل تیرا ، ابد تیرا
خدا کا آخری پیغام ہے تو ، جاوداں تو ہے
یہ نکتہ سرگذشت ملت بیضا سے ہے پیدا
کہ اقوام زمین ایشیا کا پاسباں تو ہے
سبق پھر پڑھ صداقت کا ، عدالت کا ، شجاعت کا
لیا جائے گا تجھ سے کام دنیا کی امامت کا (۵۸)

ایک اور بند کے چند اشعار دیکھیں:

تو راز کن فکاں ہے اپنی آنکھوں پر عیاں ہو جا
خودی کا راز داں ہو جا ، خدا کا ترجماں ہو جا
ہوس نے کر دیا ہے ٹکڑے ٹکڑے نوع انساں کو
اخوت کا بیاں ہو جا محبت کی زباں ہو جا
یہ ہندی ، وہ خراسانی ، یہ افغانی ، وہ تورانی
تو اے شرمندہ ساحل اچھل کر بیکراں ہو جا
خودی میں ڈوب جا غافل یہ سر زندگانی ہے
نکل کر حلقہ شام و سحر سے جاوداں ہو جا
گزر جابن کے سیل تند رو ، کوہ و بیاباں سے
گلستاں راہ میں آئے تو جوئے نغمہ خواں ہو جا
ترے علم و محبت کی نہیں ہے انتہا کوئی
نہیں ہے تجھ سے بڑھ کر ساز فطرت میں نوا کوئی (۵۹)

" طلوع اسلام " اقبال کے فکری نظام میں اپنے مرکزی نقطے کے بہترین اظہار کا نمونہ ہے ۔ جس میں فکر و فن اس طرح یک جا ہوئے ہیں کہ بہترین فن پارہ وجود میں آیا ہے ۔

" بال جبریل " میں اگرچہ غزلوں کی تعداد نظموں کی بہ نسبت زیادہ ہے لیکن اس میں ساقی نامہ اور مسجد قرطبہ ، جیسی عالی شان نظمیں بھی شامل ہیں جو کہ اقبال کے شعری سرمائے کے بہترین نمونے ہیں ۔ جہاں تک " ساقی نامہ " کا تعلق ہے تو اس بات کا تعین کرنا خاصہ مشکل ہے کہ اس کا موضوع کیا ہے ۔ اگر یہ کہا جائے تو بیجا نہ ہو گا کہ اس میں فکر اقبال کے بنیادی عناصر جمع ہو گئے ہیں ۔ اقبال نے " ساقی نامہ " کے لیے مثنوی کی رواں دواں بحر کا انتخاب کیا ہے اور چھوٹے چھوٹے مصرعوں میں بے شمار موضوعات کو اس طرح بھرا ہے کہ کوزے میں دریا بند کرنے کے محاورے کا اطلاق بلاشبہہ اس نظم کے ہر ہر مصرعے پر کیا جا سکتا ہے ۔

" ساقی نامہ " میں ہمیں زندگی ، سلطنت دنیائے اسلام ، تصور خودی عناصر فطرت ، عصر حاضر کے مسائل ، مغرب و مشرق کا موازنہ ، مسلم امت ، اور ان سب کے ساتھ ساتھ شخصی واردات کا بیان ملتا ہے اور یہ سب عناصر نہایت خوبی سے ایک دوسرے سے پیوست اور گلے ملتے ہوئے ہیں ۔ اتنے مختلف موضوعات کو ملا کر نظم لکھنے کے باوجود اس میں بلا کی روانی ہے ۔ یوں محسوس ہوتا ہے جیسے ایک موجیں مارتا ہوا دریا ہے جو بہتا چلا جا رہا ہے اقبال نے اس نظم میں آہنگ کو مرکزی نقطہ بنا کر صوتی حسیات کا بہترین اظہار کیا ہے ایک مثال دیکھیں :

زمانے کے انداز بدلے گئے
نیا راگ ہے ساز بدلے گئے
ہوا اس طرح فاش راز فرنگ
کہ حیرت میں ہے شیشہ باز فرنگ
گیا دور سرمایہ داری گیا
تماشا دکھا کر مداری گیا
گراں خواب چینی سنبھلنے لگے

ہمالہ کے چشمے ابلنے لگے
دل طور سینا و فاراں دو نیم
تجلی کا پھر منتظر ہے کلیم
مسلماں ہے توحید میں گرمجوش
مگر دل ابھی تک ہے زنار پوش
تمدن، تصوف، شریعت کلام
بتان عجم کے پجاری تمام
حقیقت خرافات میں کھو گئی
یہ امت روایات میں کھو گئی
لبھاتا ہے دل کو کلام خطیب
مگر لذت شوق سے بے نصیب
بیاں، اس کا منطق سے سلجھا ہوا
لغت کے بکھیڑوں میں الجھا ہوا
وہ صوفی کہ تھا خدمت حق میں رد
محبت میں یکتا، حمیت میں فرد
عجم کے خیالات میں کھو گیا
یہ سالک مقامات میں کھو گیا
بجھی عشق کی آگ اندھیر ہے
مسلماں نہیں راکھ کا ڈھیر ہے (۶۰)

آپ نے دیکھا کہ ایک ہی بند میں اقبال نے کیسے مختلف موضوعات کو سمو دیا ہے۔ اقبال کا ساقی نامہ اردو اور فارسی شاعری کی روایات کے تتبع میں لکھا گیا ہے انہی روایات کے تحت اقبال نے ساقی نامے کا آغاز بہار کے ورود کے ذکر کے ساتھ کیا ہے۔ ساقی سے خطاب بھی ساقی نامے کی تسلیم شدہ روایات کا لازمی جزو

ہے اسی لیے ساتویں شعر سے اس خطاب کا آغاز ہوتا ہے اور یہیں سے ساقی سے اظہار مطلب کیا گیا ہے۔

پلا دے مجھے وہ مے پردہ سوز
کہ آتی نہیں فصل گل روز روز
وہ مے جس سے روشن ضمیر حیات
وہ مے جس سے ہے مستی کائنات
وہ مے جس میں ہے سوز و ساز ازل
وہ مے جس سے کھلتا ہے راز ازل (۶۱)

یہاں واضح طور پر مے کے استعارے میں شاعر ساقی سے اس عرفان کا طلب گار ہے جس سے ضمیر حیات اور سر کائنات اس پر روشن ہو جائے۔ اور وہ اس کے باطن میں اتر کر اس سے پوری طرح واقف ہو جائے تاکہ وہ ابدیت سے ہمکنار ہو سکے۔یہاں پر اقبال بین السطور نوجوانان ملت سے اپنے گرد و پیش کی کائنات کو اپنے عزم و تیقن سے بدلنے کی امید قائم کرتا ہے۔ جوئے کہستاں، کو زندگی اور زماں کی علامت کے طور پر استعمال کرتے ہوئے اقبال دنیا بھر میں بیداری کی ایک لہر کو محسوس کرتا ہے اور تبدیلی کی اس لہر کی ممکنہ تہلکہ خیزی اقبال کو مستقبل کے بارے میں پر امید کرتی دکھائی دیتی ہے اور وہ یہ کہہ اٹھتا ہے کہ

دل طور سینا وفاراں دو نیم
تجلی کا پھر منتظر ہے کلیم (۶۲)

اور ظاہر ہے کہ تلمیح کی نئی معنویت نئی نسل کے کسی کلیم سے ہی اجاگر ہو سکتی ہے دوسری طرف اقبال عجمیت کے غلبے کی مذمت کرتے ہوئے بالواسطہ طور پر نوجوانوں کو اس کے مضر اثرات سے بچنے کی تلقین کر رہے ہیں جو مسلمانوں کے زوال کا باعث بنے ہیں:

تمدن، تصوف، شریعت کلام

بتان عجم کے پجاری تمام (۶۳)

وہ نوجوانوں میں لذت شوق، پیدا کرنے کے آرزو مند ہیں لذت شوق میں عرفان حقیقت کے لیے وجدان کے طریقہ کار، اس کے ہمکنار ہونے کی آرزو اسرار و رموز حیات سے آگاہی کا جذبہ اور آگے بڑھنے کے لیے عمل کا عزم سب شامل ہیں۔ اقبال "شدت شوق" کے فقدان پر تاسف کا اظہار کرتے ہوئے نوجوانوں میں پھر اسی "شرابِ کہن" کے اثرات پیدا کرنا چاہتا ہے جو مسلمانوں کے عروج کی ضامن تھی اسی لیے اقبال انسان کے ذہن اور برتاؤ پر عقل فرومایہ کے غلبے کے خلاف احتجاج کرتا ہے۔

خرد کو غلامی سے آزاد کر
جوانوں کو پیروں کا استاد کر (۶۴)

اقبال نوجوانوں میں دل مرتضیٰؓ اور سوز صدیقؓ کا متمنی ہے۔ اقبال ان میں ہمہ زندگی سے ان کے بدن کی نمود کی تمنا کرتا ہے وہ ان سے موت کا تعاقب کرکے اسے زیر کرنے کی کوشش میں منہمک رہنے کی خواہش کرتے ہیں۔ اسی نظم میں اقبال نے نوجوانوں میں خودی کو بیدار رکھنے کی تعلیم بھی دی ہے۔ اقبال کے نزدیک خودی مکان کی پابند نہیں ہے البتہ وہ وقت کی حدود میں اپنے آپ کو پا سکتی ہے۔ یہ ازل اور ابد دونوں سے منسلک بھی ہے اور وقت کے بہاؤ سے بھی اس کا رابطہ ہے:

ازل اس کے پیچھے ابد سامنے
نہ حد اس کے پیچھے نہ حد سامنے
زمانے کے دریا میں بہتی ہوئی
ستم اس کی موجوں کے سہتی ہوئی (۶۵)

یہاں دریا زندگی کے تسلسل کی علامت ہے۔ زندگی ہر دم تر و تازگی سے عبارت ہے وہ لمحہ بہ لمحہ نت نئے راستے تلاش کرتی ہے اور اپنے راستے کی رکاوٹوں

کو اپنی ضربوں سے الگ رواں بناتی جاتی ہے۔ اس کے ارتقاء کا راز اس کے تجسس میں ہے۔

خودی ایسی قوت ہے جو ہمہ وقت اضطراب اور تناؤ میں رہتی ہے اور بالآخر انسانی خودی کی صورت میں ظہور کرتی ہے جو ایک فعال اور متحرک اکائی ہے:

ازل سے ہے یہ کشمکش میں اسیر
ہوئی خاک آدم میں صورت پذیر
خودی کا نشیمن ترے دل میں ہے
فلک جس طرح آنکھ کے تل میں ہے (۶۶)

اقبال کی رائے میں خودی کی نشو و نما، حریت فقر حوصلہ مندی اور سادگی سے ہوتی ہے۔ اسے کم و بیش، نشیب و فراز اور پس و پیش سے واسطہ نہیں ہوتا۔ وہ اس نہج پر قائم رہتی ہے جس سے وہ دنیا میں سربلند ہو سکتی ہے وہ ایک سجدے کے اہتمام سے باقی ہر سجدے کو اپنے اوپر حرام کر لیتی ہے۔ اس کے نزدیک زندگی فقط خور و نوش نہیں ہوتی کہ اس کے لیے اپنی عزت نفس داؤ پر لگا دی جائے:

تری آگ اس خاکداں سے نہیں
جہاں تجھ سے ہے تو جہاں سے نہیں (۶۷)

جرات اور غیرت نفس کو پا کر ہی انسان فاتح عالم خوب وزشت بن سکتا ہے۔ اور زمین اور آسمان اس کے صید ہو سکتے ہیں۔ ساقی نامہ میر حسن کی مثنوی سحر البیان، کی بحر میں ہے اور اس کا وزن فعولن فعولن فعولن فعولن ہے یہ بحر بہت مترنم اور رواں ہے اقبال نے نثری ترتیب میں باوزن اور مترنم مصرع کہے ہیں اور لفظیات بھی اقبال ہی سے مخصوص ہیں۔

" ساقی نامہ " سے آگے " پیر و مرید " کے عنوان سے ایک مکالمہ ہے جو اقبال اور ان کے پیر مولانا روم کے درمیان ہے۔ فکر اقبال پر مولانا روم کے اثرات بہت نمایاں ہے۔ خود اقبال نے ایک سے زیادہ جگہ پر انہیں اپنا مرشد قرار

دیا ہے ۔ " جاوید نامہ " میں وہ اسی پیر کی معیت میں افلاک کی سیر کے لیے نکلتے ہیں یہاں اقبال مولانا روم کو امام عاشقان درد مند ، قرار دیتے ہیں اور ان سے رہبری کے طلب گار ہوتے ہیں ایسا کرتے ہوئے یاد رہے کہ اقبال نے علوم شرق و غرب کا مطالعہ کر رکھا ہے لیکن یہ علوم اس کی روح کی تشنگی دور کرنے میں ناکام رہے ہیں ۔ اس نظم کی ایک خاص خوبی یہ ہے کہ یہ اردو اور فارسی دو زبانوں میں ہے ۔ مرید ہندی اردو میں سوال کرتا ہے اور پیر رومی فارسی میں جواب دیتا ہے اس نظم میں اقبال کی دونوں زبانوں پر دسترس کا اظہار ہوتا ہے نظم کا اختتام اس مکالمے پر ہوتا ہے:

مرید ہندی

ہند میں اب نور ہے باقی نہ سوز
اہل دل اس دیس میں ہیں تیرہ روز

پیر رومی

کار مرداں روشنی و گرمی است
کار دوناں حیلہ و بے شرمی است (۶۸)

آخری شعر ہی نظم کا نقطہ عروج اور لب لباب ہے ۔

" مسجد قرطبہ " بال جبریل کی لازوال نظم ہے ۔ ہم نے اسے اپنے مطالعہ میں آخر پر رکھا ہے اگرچہ کتاب میں ترتیب کے حوالے سے یہ " ساقی نامہ " سے پہلے آتی ہے ۔ " مسجد قرطبہ " کو آخر میں رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ ہمارے خیال میں اقبال نے اس نظم کے ذریعے مسلم اندلس کو زندہ جاوید بنا دیا ہے اس لیے اس کا تذکرہ سب سے جدا ہونا چاہیے ۔ اندلس وہ جگہ ہے جہاں مسلمان آٹھ سو سال تک حکمران رہے ۔ مسلم اندلس کی عظمت ، شان و شوکت اور علمی برتری بھی دیکھنے کی چیز تھی اور جس طرح اندلس کے مسلماں صفحہ ہستی سے مٹ گئے وہ بھی عبرت کا

بہت بڑا نشان ہے اگرچہ مسلمان اندلس میں مٹ گئے لیکن اندلس کی یاد مسلمانوں کے اجتماعی حافظے سے کبھی محو نہ ہو سکی ۔ وہ قرطبہ، غرناطہ اور اندلس کے دوسرے شہروں کو یاد کرکے آنسو بہاتے رہے انہیں الحمرا کے در و دیوار کی سرگوشیاں مسجد قرطبہ کی اذانیں سنائی دیتی رہیں لیکن صدیوں انہیں اس سرزمین پر سجدہ کرنے کی سعادت نصیب نہ ہو سکی ۔ صدیوں بعد اقبال نے مسجد قرطبہ میں نماز پڑھی اور اللہ کے حضور دعا مانگی ۔ یہ دعا "بال جبریل" میں "مسجد قرطبہ" سے پہلے ہے اور ہم اسے "مسجد قرطبہ" کا ابتدائیہ قرار دے سکتے ہیں ۔

ڈاکٹر عبدالمغنی نے مسجد قرطبہ کی فنی اور ادبی حیثیت کے بارے میں لکھا ہے:

"اس نظم کی ترتیب ہیئت میں شروع سے آخر تک ایسی کامل یکسوئی اور اس کے عناصر ترکیبی کے دوران ایسی مکمل پیوستگی ہے کہ خود اقبال کی دوسری اہم نظموں میں مواد کی انتہائی پیچیدگی کو انتہائی ہم آہنگی میں مرتکز کرنے کی اتنی بڑی مثال اتنے بڑے پیمانے پر نہیں ملتی" (٦٩)

"مسجد قرطبہ" کے بارے میں ڈاکٹر عبدالمغنی کی اس رائے سے اتفاق کرنا پڑتا ہے ۔ اگر ہم نظم کی باقاعدہ ابتداء پر غور کریں تو ہمیں ایسا جوش و خروش اور جذبے کی تیزی ملتی ہے کہ احساس ہوتا ہے جیسے چڑھتا ہوا دریا ہے جو اپنے راستے کی ہر چیز کو بہا لے جانا چاہتا ہے:

سلسلہ روز و شب اصل حیات و ممات
سلسلہ روز و شب تار حریر دو رنگ
جس سے بناتی ہے ذات اپنی قبائے صفات
سلسلہ روز و شب، ساز ازل کی فغاں
جس سے دکھاتی ہے ذات زیر و بم ممکنات
تجھ کو پرکھتا ہے یہ، مجھ کو پرکھتا ہے یہ

سلسلہ روز و شب ، صیرفی کائنات
تو ہو اگر کم عیار ، میں ہوں اگر کم عیار
موت ہے تیری برات ، موت ہے میری برات
تیرے شب و روز کی اور حقیقت ہے کیا
ایک زمانے کی رو ، جس میں نہ دن ہے نہ رات
آنی و فانی تمام معجزہ ہائے ہنر
کار جہاں بے ثبات ، کار جہاں بے ثبات
اول و آخر فنا ، باطن و ظاہر فنا
نقش کہن ہو کہ نو ، منزل آخر فنا (۷۰)

اس نظم کے آٹھ بند اور ہر بند میں آٹھ شعر ہیں یوں کل ۶۴ اشعار پر مبنی یہ نظم فکر و فن کا نادر شہکار ہے ۔ نظم میں زندگی عشق ، فنا ، عصر ، ایمان ، اور کئی دوسرے موضوعات کو پیش کیا گیا ہے شاعر نے تاریخ اسلام اور اسلامی روایت کے رموز و علائم کو اپنے خیالات کی ترسیل کے لیے کامیابی سے استعمال کیا ہے ۔ اس کے ساتھ ساتھ شاعر نے مسجد قرطبہ کی مرقع نگاری بھی بے مثال طریقے سے کی ہے اقبال نے مسجد کی تصویر کشی کے ساتھ ساتھ اس سے وابستہ مضمرات اور مسلمانوں کے اجتماعی حافظے میں موجود یادوں کو خوبصورتی کے ساتھ ایک دوسرے کے ساتھ پیوست کیا ہے ۔ انہوں نے مسجد قرطبہ کو مسلم امت کی علامت بنا دیا ہے ۔ اسے ہمارے فردوس گمشدہ کی علامت کا درجہ دے دیا ہے ۔ مسجد قرطبہ اردو شاعری میں ایک نئے اسلوب کی داغ بیل ڈالنے والی نظم ہے ۔ آج اگر ہمیں بہت سے نئے شاعروں کے ہاں مسلم اندلس ، قرطبہ اور دوسری مسلم تہذیبوں کے تباہ حال شہر علامتوں کے روپ میں جلوہ گر ملتے ہیں ۔ تو ان سب کی نقیب یہ " مسجد قرطبہ " ہی ہے ۔ یوں اس صدی میں اس نظم نے اردو شاعری پر انمٹ نقوش چھوڑے ہیں ۔

یہ فنی حکمت عملی کا تقاضا تھا کہ اقبال نے وقت ، عشق ، فن تاریخ اور انقلاب کے بارے میں اپنے افکار کو اپنی نظم مسجد قرطبہ ، کے درو بست میں پرو دیا ہے یہ اقبال کے (اس نظم کے خصوصی حوالے کے ساتھ) غالب شعری محرکات کا درجہ رکھتے ہیں ۔ اقبال کی تخلیقی حس کو " مسجد قرطبہ " کی تعمیری عظمت ، شکوہ اور جلال کی کیفیات نے متاثر کیا جو مکانی سیاق و سباق رکھتی ہے ۔ یعنی اقبال کا تخیل دراصل اس مکانی نقطے کے گرد گھومتا ہے اور یہی اس کے فن کا نقطہ ارتکاز ہے ۔ مسجد قرطبہ کے ذریعے اقبال یہ واضح کر رہا ہے کہ زمان و مکان ایک دوسرے کے ساتھ منسلک ہیں اور ایک کے بغیر دوسرے کا تصور ممکن نہیں پہلے بند سے یہ نظریہ ابھر کر سامنے آتا ہے کہ زمان و مکان اصل ہیں اور اس حقیقت کو دراصل زمان و مکان کا تسلسل مشخص کر رہا ہے ۔ وقت ایک تجریدی تصور ہے جو مختلف آنات کے ایک لڑی میں پرونے کے خیال سے واضح ہوتا ہے ۔ روز و شب کا تسلسل اس کا ہی ایک خارجی مظہر ہے ، کیونکہ اسی سے واقعات کا ڈھانچہ ترتیب پاتا ہے جسے آپ حقیقت سے تعبیر کر سکتے ہیں ، حیات و ممات بھی وقت کی حدود میں ہی با معنی ہو سکتے ہیں ۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال نے کہا:

سلسلہ روز و شب نقش گر حادثات
سلسلہ روز و شب اصل حیات و ممات (۷۱)

اقبال کے نزدیک وقت اور ابدیت کے درمیان نقطہ انقطاع موجود ہے:

سلسلہ روز و شب ساز ازل کی فغاں
جس سے دکھاتی ہے ذات زیر و بم ممکنات (۷۲)

یعنی ایک وقت ساز ازل کی طرح سلسلہ وار ہے اور دوسرا ذات کے حوالے سے غیر سلسلہ وار جو تواتر کے بغیر تبدیلی کا باعث بنتا ہے ۔ وقت کے ہاتھوں پرکھ اور چھان بین کے بعد جو وجود ، ذات یا انا حیات کے تقاضوں پر پورا نہیں اترتی مٹا دی جاتی ہے لیکن جو شخص زمانے کے بے رحم قانون سے آنکھیں ملا کر اپنی تقدیر

خود بنانے پر قادر ہو اس کے لیے زندگی ایک بے معنی تکرار کی حیثیت رکھتی ہے اور اس کے لیے متعین اور معلوم نشانات راہ، فریب نظر بن کر رہ جاتے ہیں:

ایک زمانے کی رو جس میں نہ دن ہے نہ رات (۷۳)

اس کے لیے اگرچہ آنی و فانی، معجزہ ہائے ہنر، اول و آخر، باطن و ظاہر، نقش کہن، نقش نو تمام فنا ہیں تاہم مرد خدا کے طور پر اس کے نقش میں رنگ ثبات دوام ابھر آتا ہے، عشق اس کو حیات دیتا ہے اور اس پر موت حرام ہو جاتی ہے عشق اور موت کے درمیان ازلی کشمکش ہے لیکن عشق میں یہ صلاحیت ہے کہ وہ اپنے مدمقابل پر فتح پالے۔ اقبال عشق کا ایک جامع تصور رکھتے ہیں اور اس میں پیر رومی کا فیضان بھی شامل ہے نظم کا دوسرا بند عشق کی اندرونی اور بیرونی بے پایاں قوتوں اور اس کے مظاہر خاص طور پر دل مصطفےٰ اور دم جبریل کا ذکر کرتا ہے۔ فقیہ حرم اور امیر جنود بھی انہی میں شامل ہیں۔ اقبال عشق، کو وقت سے بھی ماورا قرار دیتے ہیں اور ان کے خیال میں وقت اپنی اصل ماہیت میں عشق کی توانائی سے مختلف نہیں ہے:

عشق کی تقویم میں عصر رواں کے سوا
اور زمانے بھی ہیں جن کا نہیں کوئی نام (۷۴)

اسی خیال کو دوبارہ اقبال نے اس طرح بیان کیا ہے۔

عشق سراپا دوام جس میں نہیں رفت و بود (۷۵)

حرم قرطبہ کا وجود بھی عشق کے دم ہی سے قائم ہے۔ یہ ایک ایسے فنی جذبے کے ساتھ تعمیر کی گئی ہے جس میں ایمان اور ایقان کی آمیزش ہے۔ اس کی صناعی میں وقت کو عشق کی بھٹی سے گزار کر لازوال بنا دیا گیا ہے۔ اس کی فضا میں انسان ابدی نشے اور دراز تر ہونے والی سرمستی میں ڈوب جاتا ہے:

کافر ہندی ہوں میں، دیکھ مرا ذوق و شوق
دل میں صلوٰۃ و درود، لب پہ صلوٰۃ و درود (۷۶)

چوتھے بند کے حوالے سے اقبال کو مسجد قرطبہ کے حسن، عظمت اور استحکام میں مرد مومن کے جلال و جمال کی جھلک نظر آتی ہے یعنی سنگ و خشت کا یہ پیکر مجسم انہی الوہی تصورات کی خارجی تجسیم ہے۔

پانچویں بند میں مرد مومن کی زیادہ واضح جھلک ملتی ہے۔یہاں مرد مومن خدا کی تخلیقی قوت میں اس کا شریک ہو جاتا ہے۔

ہاتھ ہے اللہ کا بندہ مومن کا ہاتھ
غالب و کار آفریں کار کشا کار ساز
یا پھر خاکی و نوری نہاد، بندہ مولا صفات (۷۷)

ظن و تخمین کی اس دنیا میں مرد مومن کا عزم صمیم اور اندرونی یقین کلی ایک ایک نقطہ محکم ہے جو اعتدال اور سلامت روی کا ضامن ہے۔

نقطہ پر کار حق، مرد خدا کا یقین
اور یہ عالم تمام وہم و طلسم و مجاز (۷۸)

چھٹے بند میں اقبال پھر مسجد قرطبہ سے مخاطب ہو کر اسے کعبہ ارباب فن، اور سطوت دین مبین، جیسی پرشکوہ علامتوں سے نمایاں کرتے ہیں۔ اور صرف قلب مسلمان کو اس کے حسن کی نظیر بتاتے ہیں جس کی نگاہوں نے شرق و غرب کی تربیت کی اور اپنی خرد سے یورپ کو ظلمت سے نکال کر عروج کی طرف گامزن کیا۔

اقبال نے اگلے بند میں اپنے گہرے تاریخی شعور کو برتا ہے اور شکست و ریخت انتشار افتراق کے بعد منجمد اور مجہول زندگی کی گہری اور یک لخت تبدیلی کی خواہش کا اظہار کیا ہے۔اس آرزومندی کو اقبال نے اس طرح اپنی زبان دی ہے

دیکھیے اس بحر کی تہ سے اچھلتا ہے کیا؟
گنبد نیلوفری رنگ بدلتا ہے کیا؟ (۷۹)

آخری بند میں اقبال امتوں کے وجود کا انحصار کش مکش انقلاب کے اصول پر قرار دیتے ہیں ۔ ایسا انقلاب عمل پیہم اور خود احتسابی سے واقع ہو سکتا ہے ۔

جس میں نہ ہو انقلاب موت ہے وہ زندگی
روح امم کی حیات ، کش مکش انقلاب
صورت شمشیر ہے دست قضا میں وہ قوم
کرتی ہے جو ہر زماں اپنے عمل کا حساب (۸۰)

اس بند میں اقبال نے انقلاب کی بشارت بھی دی ہے اور اس بشارت کے لیے منطقی شرائط بھی پیش کی ہیں ۔ نظم کا آخری شعر مسجد قرطبہ کے حوالے سے خون جگر کے بغیر ایسی رواجی اور لازوال تبدیلیوں کو ناتمام قرار دیتا ہے:

نقش ہیں سب ناتمام ، خون جگر کے بغیر
نغمہ ہے سودائے خام ، خون جگر کے بغیر (۸۱)

اس نظم میں آٹھ بندوں میں ایک سبک اور نفیس شعری منطق پائی جاتی ہے ۔ اس کے مختلف حصے ایک دوسرے کے ساتھ حیرت انگیز حد تک مربوط ہیں ۔ یہاں تصورات اور ان کے حسی مبادلات کو ایک دوسرے سے الگ کر کے دیکھنا ممکن نہیں ۔ تقلیل الفاظ ، ایمائیت اور روشن محاکات اس نظم کی رگ و پے میں پھیلے ہوئے ہیں ۔ اس کا آہنگ خیال فکر اور جذبے کے باہمی امتزاج سے پھوٹتا ہے یہ نظم ایک ترکیبی علامیہ ہے جس میں مذہب ، فن تاریخ کے محاکات باہم دگر آمیز کر دیے گئے ہیں ۔ اور اقبال ایک اونچے فنی سنگھاسن سے رفعت تخیل کے ساتھ محو کلام دکھائی دیتے ہیں ۔ اس نظم میں بحر منسرح زمانی آٹھ رکنی بسرامی استعمال کی گئی ہے جس کے اراکین ہیں مفتعلن ، فاعلن ، مفتعلن ، فاعلن ۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دریائے وادی الکبیر میں ایک باقاعدہ نظم کے تحت موجیں اٹھتی ہیں اور کناروں سے ٹکراتی ہیں ہر لفظ مسجد قرطبہ کی طرح محکم روشن اور مضبوط کھڑا ہے پھر الفاظ کو ترصیع کی صناعی سے اس طرح برتا گیا ہے کہ عروضی وقفہ اور داخلی

قافیے مل کر موسیقی کا ایک باقاعدہ نظام مرتب کرتے دکھائی دیتے ہیں ۔ لیکن اقبال کوئی انحطاطی نہیں کہ صنائع کا التزام کرے بلکہ یہاں غیر محسوس طور پر با آسانی شعری موسیقی سے ترنم کی کیفیت خود بخود پیدا ہوتی چلی گئی ہے اور یہی اقبال کی فنی عظمت کا سب سے بڑا ثبوت ہے۔

اب ہم اقبال کی آخری طویل نظم "ابلیس کی مجلس شوریٰ" کی طرف آتے ہیں ۔ یہ نظم ان کے آخری مجموعے "ارمغان حجاز" کے اردو حصے میں شامل ہے ۔ ابلیس کی مجلس شوریٰ ایک مجلس کی روداد ہے جس میں ابلیس اپنے مشیروں کے ساتھ شریک ہے ۔ یہ مشیر باری باری اپنی کارکردگی بیان کر رہے ہیں اور آخر میں خود ابلیس اس مجلس سے خطاب کرتا ہے ۔ تمثیل کے آہنگ میں لکھی گئی یہ نظم ڈرامے کے تقریباً تمام عناصر ترکیبی اپنے اندر رکھتی ہے اور اسے بہت خوبصورتی سے اسٹیج کیا جا سکتا ہے ۔

نظم کی ابتدا ابلیس کے خطاب سے شروع ہوتی ہے:

یہ عناصر کا پرانا کھیل ، یہ دنیائے دوں
ساکنان عرش اعظم کی تمناؤں کا خوں
اس کی بربادی پہ آج آمادہ ہے وہ کار ساز
جس نے اس کا نام رکھا تھا جہان کاف و نوں
میں نے دکھلایا فرنگی کو ملوکیت کا خواب
میں نے توڑا مسجد و دیر و کلیسا کا فسوں
میں نے ناداروں کو سکھلایا سبق تقدیر کا
میں نے منعم کو دیا سرمایہ داری کا جنوں
کون کر سکتا ہے اس آتش سوزاں کو سرد
جس کے ہنگاموں میں ہو ابلیس کا سوز دروں
جس کی شاخیں ہوں ہماری آبیاری سے بلند

کون کر سکتا ہے اس نخلِ کہن کو سرنگوں (۸۲)

پہلا مشیر ابلیس کی تائید کرتے ہوئے کہتا ہے کہ ہم نے غلامی کو لوگوں کے لیے ازلی ابدی حقیقت بنا دیا ہے۔ ہم نے مسلمانوں سے خوئے مسلمانی نکال دی ہے اور عبادت کو رسومات میں ڈال دیا ہے۔ اب ہمیں ان سے کوئی خطرہ نہیں۔ دوسرا مشیر پہلے کی بات کرتے ہوئے اسے سلطانی جمہور کے غوغا کی جانب متوجہ کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ پہلا مشیر جمہوریت کو ملوکیت کا پردہ قرار دیتا ہے اور کہتا ہے کہ ہم نے خود شاہی کو جمہوری لباس پہنایا ہے۔ پہلا مشیر کہتا ہے کہ مغرب کے جمہوری نظام کا چہرہ باہر سے روشن لیکن باطن چنگیز سے زیادہ تاریک ہے۔ تیسرا مشیر سب کی توجہ مارکس ازم کی جانب مبذول کرواتا ہے جس کے سبب بندوں نے آقاؤں کے خیموں کی طناب توڑ دی ہے۔ پانچواں مشیر، اشتراکیت سے گھبرا کر ابلیس سے التجا کرتا ہے کہ وہ ان کی پریشانی دور کرے۔ ابلیس انہیں بتاتا ہے کہ اسے اشتراکی کوچہ گردوں سے کوئی خطرہ نہیں وہ تو امت مسلمہ کی بیداری سے ڈرتا ہے۔ ابلیس کی مجلس شوریٰ میں اقبال نے علامتی انداز میں حکومت کے مختلف نظاموں یعنی سرمایہ داری، اشتراکیت، فاشزم اور اسلامی نظام حیات پر بحث کی ہے۔ خود ابلیس کے مشیروں کے ذریعے یہ راز فاش کیا گیا ہے کہ عصر حاضر کے مروجہ نظام ابلیسیت ہی کے پیدا کردہ ہیں اور درپردہ اسی کے فتنوں ہی کی نمائندگی کرتے ہیں۔ ابلیس کو کار جہاں بانی میں ان سے کوئی خطرہ نہیں۔ اشتراکیت بھی ملوکیت ہی کا دوسرا نام ہے۔ البتہ ملت اسلامیہ جس نظام زندگی کو بروئے کار لانے کی تیاری کر رہی ہے وہ ضرور ابلیسیت کے لیے مہلک ثابت ہو سکتی ہے۔ چنانچہ ابلیس واضح الفاظ میں یہ بتا کر کہ:

ہے اگر مجھ کو خطر کوئی تو اس امت سے ہے
جس کی خاکستر میں ہے اب تک شرارِ آرزو (۸۳)

اپنے مشیروں کو ایسے حربوں اور سازشوں سے کام لینے کا مشورہ دیتا ہے جو

ملت اسلامیہ کے خواب کو شرمندہ تعبیر نہ ہونے دیں اور اس کی بہترین صورت یہ ہے کہ وہ اسے فقہی مسائل اور علم کلام کی تاویلات میں الجھائے رکھیں اور گفتار کے سوا کردار و عمل کی روح اس میں بیدار نہ ہونے دیں:

ہے یہی بہتر الٰہیات میں الجھا رہے
یہ کتاب اللہ کی تاویلات میں الجھا رہے
تم اسے بیگانہ رکھو عالم کردار سے
تا بساط زندگی میں اس کے سب مہرے ہوں مات
مست رکھو ذکر و فکر صبح گاہی میں اسے
پختہ تر کر دو مزاج خانقاہی میں اسے (۸۴)

یہ نظم اقبال کے عہد میں اٹھنے والی سب سیاسی اور سماجی تحریکات کے معروضی چوکھٹے میں پیوست نظر آتی ہے خاص طور پر وہ تحریکیں اقبال کے پیش نظر تھیں جو سرمایہ داری، ملوکیت اور استعماریت کے خلاف رد عمل کے طور پر ظہور میں آئیں یعنی فاشزم، نازی ازم اور کمیونزم جنہیں اقبال نے ڈرامائی انداز میں پیش کیا ہے۔ اس نظم میں بیش از بیش طنزیہ لہجے میں ان کا ذکر فنی مہارت اور چابکدستی کے ساتھ کیا گیا ہے۔ ابلیس کے کردار کی جھلکیاں اور اقبال کے یہ موضوعات اور افکار اس سے پہلے بھی اقبال کی شاعری میں موجود تھے لیکن اس نظم میں اقبال نے اپنی تمام عمر کی ریاضت، مطالعے اور تجربے سے کام لے کر پختگی کے ساتھ ان افکار کا احاطہ کیا ہے اور اپنے نقطہ نظر کو واضح کیا ہے۔ نظم کے بیرونی ڈھانچے اور اس کے مرکزی تصورات کے ساتھ ساتھ اس کے اندرونی دباؤ بھی توجہ کے متقاضی ہیں۔

اس کے بعد کی نظم کا عنوان ہے "بڈھے بلوچ کی نصیحت بیٹے کو" جس میں باپ نے بیٹے کو کامیاب زندگی گزارنے کے لیے اپنے آپ پر بھروسا کرنے کی تلقین کی ہے۔ "تصویر و مصور" میں خودی کا درس ہے۔ "عالم برزخ" میں غلاموں اور

آزاد منش انسانوں کے فرق کو واضح کیا گیا ہے۔ سرراس مسعود کے مرثیے اور دو تین مختصر نظموں کے بعد چند اردو قطعات ہیں جن میں سعی و عمل کا پیغام دیا گیا ہے۔ ملازادہ ضیغم اور لولابی کشمیری کے حوالے سے اقبال نے انتیس حیات افروز نکات بیان کیے ہیں اور اس کے ساتھ ساتھ کشمیریوں کی حالت زار کی درناک تصویر کھینچی ہے:

سرما کی ہواؤں میں عریاں بدن اس کا
دیتا ہے ہنر جس کا امیروں کو دوشالہ (۸۵)

سر اکبر حیدری کے نام نظم میں اقبال کی قلندرانہ، درویشانہ اور غیور طبیعت پر روشنی پڑتی ہے بعد ازاں "حسین احمد" کے عنوان سے مندرجہ ذیل تین فارسی شعر ہیں جو اقبال نے مولانا حسین احمد مدنی سے اس بیان سے متاثر ہو کر کہے تھے جس میں مولانا نے وطن کو قومیت کی اساس قرار دیا تھا:

عجم ہنوز نہ داند رموز دیں ورنہ
زدیوبند حسین احمد ایں چہ بوالعجبی است
سرود برسر منبر کہ ملت از وطن است
چہ بے خبر ز مقام محمدؐ عربی است
بمصطفےٰ برساں خویش را کہ دیں ہمہ اوست
اگر بہ او نہ رسیدی تمام بولہبی است (۸۶)

اسی مجموعے میں ایک نظم "دوزخی کی مناجات" بھی شامل ہے جو دنیا میں مفادات کی کشمکش کا پردہ چاک کرتی ہے۔ دوزخی کے نزدیک دنیا میں غریبوں کی قسمت میں فقط نالہ و فریاد لکھا ہے۔ یہاں پرویز، سراب ہیں اور فرہاد، جگر تشنہ، علم، حکمت، سیاست، تجارت سب فکر ملوکانہ نے ایجاد کر رکھے ہیں، بلند عمارات والے شہر ویرانہ آباد ہیں، آخر میں وہ اس بات پر خدا کا شکر ادا کرتا ہے کہ دوزخ میں یہ سب کچھ نہیں ہو رہا:

اللہ ترا شکر کہ یہ خطہ پرسوز
سوداگر یورپ کی غلامی سے ہے آزاد (۸۷)

یعنی یورپ کی غلامی سے دوزخ کی زندگی قدرے بہتر ہے۔"ارمغان حجاز" کی آخری نظم "حضرت انسان" ہے جو عظمت انسانی کا پرجوش بیان ہے یہ نظم اقبال نے وفات سے چند روز پیشتر لکھی تھی۔یہ نظم اس شعر پر ختم ہوتی ہے۔

اگر مقصود کل میں ہوں تو مجھ سے ماورا کیا ہے
مرے ہنگامہ ہائے نو بہ نو کی انتہا کیا ہے (۸۸)

چند اور نظمیں اور دیگر اصناف:

غزل اور طویل نظم کے حوالے سے اقبال کی شاعری کی فکری اور فنی پہلوؤں پر خاصی بات ہو چکی ہے۔اب ہم مختصراً اقبال کی مختصر نظموں، قطعات، رباعیات اور ظریفانہ کلام کے حوالے سے بات کریں گے۔اگرچہ فکر اقبال کے مرکزی نقطے اور اس کے حوالے سے دوسرے موضوعات پر سیر حاصل بات ہو چکی ہے اور اقبال کے فنی ارتقاء پر بھی گفتگو کی جا چکی ہے لیکن چونکہ ان اصناف کی اقبال کی شاعری میں الگ اہمیت ہے اور دوسرا چونکہ یہ اقبال کے کلام کا اہم حصہ ہیں اس لیے ہم ان پر بات کرتے ہیں۔لیکن یہاں ہمارے پیش نظر اختصار ہو گا اور ہم فرداً فرداً سب نظموں پر بات کرنے کی بجائے صرف منتخب نظموں پر بات کریں گے۔

اس سلسلے میں ہم اپنی بات کی ابتدا نظم "ہمالہ" سے کرتے ہیں جو کلام اقبال کی ابتدائی نظم بھی ہے۔"ہمالہ" میں دو موضوعات ہیں ایک تو فطرت پسندی اور دوسری حب وطنی، ہمالہ ہندوستان کا ہی نہیں دنیا کا بلند ترین پہاڑی سلسلہ ہے اور شاعر نے اسے کشور ہندوستان قرار دیا ہے۔اقبال نے "ہمالہ" کو ہندوستان کی علامت کا نشان بنا کر پیش کیا ہے۔موضوع کے اعتبار سے لفظات کا

انتخاب اور تراکیب کی تراش خراش بہت موزوں ہے۔

"فطرت پسندی" کے پیش منظر کو ہی اگر پس نظر رکھیں تو ہمیں "گل رنگین" کے عنوان سے دوسری نظم ملتی ہے جو شاعر کے فطرت کے حوالے سے جذبات اور احساسات کا اظہار کرتی ہے۔"ابر کوہسار" اور دوسری کئی نظموں کو اس ذیل میں رکھ سکتے ہیں۔ بانگ درا کے ابتدائی حصے میں بیشتر ایسی نظمیں شامل ہیں جن پر فطرت نگاری کا اطلاق ہو سکتا ہے پھر ان نظموں کی لفظات اور نرم لہجہ بھی انہیں رومانی فضا کے قریب لے آتا ہے۔"ابر"، "بچہ اور شمع" "کنار راوی" اور کئی دوسری نظمیں ہم اس ذیل میں رکھ سکتے ہیں جن شاعر فطرت سے اپنے قریب اور محبت کا اظہار کرتا ہے۔

"بانگ درا" کے دوسرے حصے کا آغاز "محبت" نامی نظم سے ہوتا ہے جس میں شاعر نے محبت کے جذبے اور اس جذبے کی نزاکتوں کا بیان کیا ہے۔اس سے اگلی نظم "حقیقت حسن" ہے جس میں شاعر نے حسن کے فانی ہونے اور اس فنا سے پیدا ہونے والے افسوس کو موضوع بنایا ہے "پیام" میں بھی بنیادی طور پر عشق ہی کے جذبے کو اپنا موضوع بنایا گیا ہے۔"حسن و عشق"، "کی گود میں بلی دیکھ کر"، "کلی"، "وصال"، "سلمے"، "عاشق ہرجائی"، "جلوہ حسن" "پیغام عشق"، "فراق" ایسی نظموں میں حسن و عشق کے معاملات ہی کو پیش کیا گیا ہے یہ تمام نظمیں اقبال کے قیام یورپ کے دوران لکھی گئی ہیں۔یورپ میں اقبال کو عطیہ فیضی، اور اپنی جرمن زبان کی خواتین اساتذہ کی صحبت میسر آئی اور اس بات کے کافی شواہد موجود ہیں کہ اقبال ان خواتین سے متاثر ہوئے۔قیام یورپ کے دوران لکھی گئی اقبال کی یہ نظمیں کم و بیش انہیں جذبات و احساسات کا اظہار کرتی ہیں۔

اقبال کی ان رومانی نظموں کے فنی محاسن کے سلسلے میں ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی کا یہ بیان قابل غور ہے:

" اقبال کی یہ نظمیں اپنے موضوع اور طرز احساس کے علاوہ اسلوب فن کے لحاظ سے بھی ایک منفرد حیثیت رکھتی ہیں ۔ گذشتہ باب میں رسالہ " مخزن " کے حوالے سے اردو شاعری میں رومانی رجحان کا ذکر آچکا ہے ۔ اس سہ سالہ دور میں بھی " مخزن " کے صفحات میں مغربی شعراء کی نظموں کے تراجم اور نوبہ نو رومانی تخلیقات و تجربات کا سلسلہ جاری رہا لیکن اگر بیسویں صدی کے عشرہ اول کی صدہا روحانی نظموں کا ایسا انتخاب مرتب کیا جائے جو انیسویں صدی کی انگریزی شاعری کی جمالیاتی اقدار و فنی معیار کی حامل ہو، تو شاید اقبال کی ان نظموں کے علاوہ بہت کم چیزیں اس انتخاب میں شامل ہو سکیں گی " (۸۹)

ڈاکٹر صاب نے بجا طور پر ان نظموں کی اہمیت کی جانب اشارہ کیا ہے بہر طور شاعر کی شاعری میں ان کی حیثیت مسلمہ ہے ۔

اقبال کے ہاں قومی اور ملی نظموں کا آغاز ہمالہ ہی سے ہو چکا تھا آگے چل کر اس رجحان کی نمائندہ نظموں میں " ترانہ ہندی " ، " نیا شوالہ " ہندوستانی بچوں کا قومی گیت ، " سوامی رام تیرتھ " اور " طلبہ علی گڑھ کالج کے نام " کو رکھا جا سکتا ہے ۔ وطن سے محبت ایک فطری جذبہ ہے اور اقبال نے بھی اسی جذبے کے تحت اپنے وطن ہندوستان سے محبت کی ، جس کا اظہار ان کی شاعری میں بھی ہوا ۔ لیکن ہندوستان کے سیاسی حالات نے انہیں رفتہ رفتہ ملت اسلامیہ کو اپنا نصب العین بنانے پر مجبور کر دیا جس کے ساتھ ہی ان کی نظموں میں ؤطن پرستی کا تصور کم ہوتا چلا گیا اور ملت اور امت کے تصورات حاوی ہوتے گئے ۔

" بانگ درا " کے تیسرے حصے کا آغاز ہی " بلاد اسلامیہ " نامی نظم سے ہوتا ہے ۔ جس میں وہ مسلمانوں کو ان کے ماضی کی کھوئی ہوئی عظمت کی یاد دلاتے ہوئے عمل پر ابھارنے کی کوشش کرتے ہیں آگے چل کر انہوں نے " وطنیت " کے نام سے اپنی نظم میں وطن کے مغربی تصور کو تنقید کا نشنہ بنایا ہے اور اسے قومیت اسلام کی جڑ کاٹنے کا آلہ قرار دیا ہے " خطاب بہ جوانان اسلام " ، " مسلم " ، " حضور

"حضور رسالت مآب میں"، "شفاخانہ حجاز"، "فاطمہ بنت عبداللہ"، "صدیق"
"کفر و اسلام"، "بلال" اور "مذہب" کے نام سے شامل دو نظموں میں انہوں نے کھل کر اپنے مذہبی جذبے اور مذہبی شعور کا اظہار کیا ہے۔ ان نظموں کے مطالعے سے ہم اندازہ کرتے ہیں کہ کس طرح رفتہ رفتہ اقبال کے تصورات میں ارتقاء ہوا اور وہ ملت اسلامیہ کے مسائل کی جانب متوجہ ہوئے۔

"ظریفانہ" کے عنوان سے اقبال نے "بانگ درا" کے آخر میں اپنا ایسا کلام شامل کیا ہے جس میں انہوں نے طنز و مزاح کے حربے کو استعمال کرتے ہوئے اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔ اقبال سے پہلے اردو میں اکبر الہ آبادی نے بڑی خوبی کے ساتھ طنز و مزاح کو اپنے خیالات کی ترسیل کے لیے استعمال کیا۔ لیکن اکبر کے ساتھ المیہ یہ پیش آیا کہ اکثر و بیشتر انہیں ایک مزاحیہ شاعر سمجھ کر پڑھا گیا۔ اقبال کے ہاں چونکہ یہ رنگ بہت زیادہ گہرا نہیں اس لیے ان کے کلام میں یہ صرف ایک رنگ کی حیثیت رکھتا ہے۔ شاعری کے اس رنگ میں بھی اقبال کے جوہر کھل کر سامنے آتے ہیں اور انہوں نے چند خوبصورت نمونے پیش کیے ہیں چند مثالیں دیکھیں:

مشرق میں اصول دیں بن جاتے ہیں
مغرب میں مگر مشین بن جاتے ہیں
رہتا نہیں ایک بھی ہمارے پلّے
وہاں ایک کے تین تین بن جاتے ہیں (۹۰)

شیخ صاحب بھی تو پردے کے کوئی حامی نہیں
مفت میں کالج کے لڑکے ان سے بدظن ہو گئے
وعظ میں فرما دیا کل آپ نے یہ صاف صاف
پردہ آخر کس سے ہو جب مرد ہی زن ہو گئے (۹۱)

ہندوستاں میں جزو حکومت ہیں کونسلیں
آغاز ہے ہمارے سیاسی کمال کا
ہم تو فقیر تھے ہی ، ہمارا تو کام تھا
سیکھیں سلیقہ اب امراء بھی " سوال " کا (۹۲)

اٹھا کر پھینک دو باہر گلی میں
نئی تہذیب کے انڈے ہیں گندے
الیکشن ممبری ، کونسل ، صدارت
بنائے خوب آزادی نے پھندے
میاں نجار بھی چھیلے گئے ساتھ
نہایت تیز ہیں یورپ کے رندے (۹۳)

" بال جبریل " میں اقبال کی ۳۸ رباعیات شامل ہیں ۔ رباعی لکھنا ایک مشکل کام ہے کہ اس کے لیے بحر متعین ہے ۔ جس کے ساتھ دوسرے بہت سے دیگر لوازمات کا خیال بھی رکھنا پڑتا ہے ۔ جیسا کہ رباعی کا تیسرا مصرعہ اتنا جاندار ہونا چاہیے کہ وہ باقی تینوں مصرعوں کو ایک لڑی میں پرو دے ۔ اقبال کی اردو اور فارسی دونوں زبانوں کی شاعری میں رباعی کو بہت اہمیت حاصل ہے ۔ اقبال نے شاعری کے اس میدان میں بھی اپنے کمال فن کا لوہا منوایا ہے ۔ ان کی رباعیات بھی فکر و فن کے اعتبار سے شاعری کا اعلیٰ نمونہ ہیں ۔ انہوں نے ان میں اپنے تصورات و خیالات اور فکر و فلسفہ کو نہایت خوبی کے ساتھ بیان کیا ہے ۔ ان کی رباعیات کے چند نمونے دیکھیں:

یقیں مثل خلیل آتش نشینی
یقیں اللہ مستی ، خود گزینی
سن اے تہذب حاضر کے گرفتار

غلامی سے بتر ہے بے یقینی (۹۴)

نہ مومن ہے نہ مومن کی امیری
رہا صوفی گئی روشن ضمیری
خدا سے پھر وہی قلب و نظر مانگ
نہیں ممکن امیری بے فقیری (۹۵)

زمانے کی یہ گردش جاودانہ
حقیقت ایک تو باقی فسانہ
کسی نے دوش دیکھا ہے نہ فردا
فقط امروز ہے تیرا زمانہ (۹۶)

"بال جبریل" وہ چند نظمیں جو "مسجد قرطبہ" کے فوراً بعد آتی ہیں ان پر مسجد قرطبہ کے اثرات بے حد نمایاں ہیں اور مسلم اندلس کے پس منظر میں ہونے کے سبب مسجد قرطبہ سے ان کی قربت میں اضافہ ہو جاتا ہے۔ "قید خانے میں معتمد کی فریاد"، "عبدالرحمن اول کا بویا ہوا کھجور کا پہلا درخت" "ہسپانیہ" اور "طارق کی دعا" اس ذیل میں آتی ہیں۔

"بال جبریل" کی ایک اہم نظم "لینن۔ خدا کے حضور" ہے جس میں اقبال نے لینن جیسے منکر خدا کو خدا کے حضور کھڑا کر کے مارکسزم کے سب سے بڑے خدا کی جانب اشارہ کیا ہے۔ وہ لوگ جو اقبال پر مارکسی ہونے کا الزام لگاتے ہیں، انہیں اس نظم کا مطالعہ ضرور کرنا چاہیے شاید وہ اس نظم کو پڑھے بغیر ہی اقبال کے مسلک کا تعین کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

"فرشتوں کا گیت" "فرمان خدا" "الارض للہ" "فلسفہ و مذہب" مذہبی حیثیت کی حامل نظمیں ہیں جو کہ اقبال کے مرکزی خیال سے جڑی ہوئی ہیں اس کے علاوہ چند دوسری نظمیں بھی قابل ذکر ہیں جن میں اقبال نے اپنے تصورات کا

خوبصورت اظہار کیا ہے ان میں " محبت " " جدائی " " جبریل و ابلیس " زمانہ " اور " لالہ صحرا " خاص طور پر توجہ کے قابل ہیں ۔

" بال جبریل " میں چند قطعات بھی شامل ہیں جو فنی چابکدستی کا خوبصورت نمونہ ہیں ۔ ان میں آخری قطعہ خاص طور پر قابل ذکر ہے :

کل اپنے مریدوں سے کہا پیر مغاں نے
قیمت میں یہ معنی ہے درناب سے دہ چند
زہراب ہے اس قوم کے حق میں مئے افرنگ
جس قوم کے بچے نہیں خود دار و ہنر مند (۹۷)

" ضرب کلیم " کی نظموں میں مذہبی شعور اور حیثیت بہت نمایاں ہے ان لفظوں کی شاعری لفظات اور تلمیحات ، استعارات بھی مذہبی روایت سے اخذ کردہ ہیں ۔ " لاالہ الا اللہ ، اور معراج جو کتاب کی ابتداء میں درج ہیں ، اس سلسلے کی نمایاں مثالیں ہیں ۔ ان کے ساتھ ساتھ " علم و عشق " " مرد مسلماں " " مدنیت اسلام " " مصلحین مشرق " " سلطان ٹیپو کی وصیت " " مسلمان کا زوال " " علم اور دین " " اسلام " اور دیگر کئی نظمیں اسی طرز کی حامل ہیں ۔ ضرب کلیم میں بیشتر مختصر نظمیں شامل ہیں لیکن فنی چابکدستی ، موضوع کے بیان پر مضبوط گرفت ، خوبصورت زبان اور دلکش لہجے کے سبب یہ مختصر نظمیں بھی اپنے اندر معنی کے خزانے رکھتی ہیں ۔

" سیاسیات مشرق و مغرب " کے عنوان سے مختصر نظموں کا ایک سلسلہ ہے جس میں متعدد نظمیں شامل ہیں ۔ ان کی ایک خوبی تو یہ ہے کہ اپنے طور پر نظم مکمل ہونے کے باوجود اپنے سے پیشتر اور مابعد کی نظموں سے مربوط بھی ہے یوں یہ ایک طویل نظم بھی بنتی ہے ۔ اسی طرح کا ایک سلسلہ " محراب گل افغان کے افکار " جس کے ۲۰ جزو ہیں ۔ یہ غزل کی ہیئت میں ہے ہر جزو اپنے طور پر مکمل ہونے کے ساتھ فکری اعتبار سے اپنے کے ماقبل اور مابعد سے تسلسل بھی رکھتا ہے

"ارمغان حجاز" کی اردو نظموں میں "بڈھے بلوچ کی نصیحت بیٹے کو" "تصویر و مصور" "عالم برزخ" "صدائے غیب" "دوزخی کی مناجات" اور "آواز غیب" خوبصورت نظمیں ہیں ۔ اس کے ساتھ ساتھ "ارمغان" میں رباعیات کا ایک سلسلہ بھی موجود ہے ۔ جو اقبال کے رباعی لکھنے کے فن کی بہترین مثالیں ہیں، چند مثالیں دیکھیں:

تیرے دریا میں طوفاں کیوں نہیں ہے ؟
خودی تیری مسلماں کیوں نہیں ہے ؟
عبث ہے شکوہ تقدیر یزداں
توخود تقدیر یزداں کیوں نہیں ہے ؟ (۹۸)

خرد دیکھے اگر دل کی نگہ سے
جہاں روشن ہے نور لا الہ سے
فقط اک گردش شام و سحر ہے
اگر دیکھیں فروغ مہرومہ سے (۹۹)

کبھی دریا سے مثل موج ابھر کر
کبھی دریا کے سینے میں اتر کر
کبھی دریا کے ساحل سے گزر کر
مقام اپنی خودی کا فاش تر کر (۱۰۰)

اقبال کی غزلوں اور نظموں کے بنظر غائر مطالعے سے یہ واضح ہے کہ وہ بے مقصد رومانویت سے علو شاعری پر نہیں، بلکہ ایسی با مقصد اور متحرک شاعری پر یقین رکھتے ہیں، جو خواب غفلت سے عمومی طور پر بنی نوع انسان اور بالخصوص مسلمانوں کو جگا سکے ۔ ایسے شاعر کی آواز میں محبوب کی ادا اور نزاکت نہیں بلکہ اسرافیل کے صور جیسی شوکت، جلال اور گھن گرج ہو گی جس سے تلمیح اور اسلامی

عقائد کے مطابق سوئے ہوئے مردے بھی اپنی قبروں سے اٹھ کھڑے ہوں گے:

مری نوا میں نہیں ہے ادائے محبوبی
کہ بانگ صور سرافیل دلنواز نہیں (۱۰۱)

یہ شعر اس امر کا بھی غماز ہے کہ اقبال کی شاعری کلاسیکی رومانویت سے ٹھوس حقیقت نگاری کی طرف سفر کا ایک اہم سنگ میل ہے۔

ادب میں اظہاریت کی تحریک اصلاح پسندی اور انفرادی فکر سے عبارت ہے۔ اقبال کی شاعری سامراجی ہتکنڈوں کی شکار قوموں کے لیے آسمانی بجلی جیسی بلند فکری اور روشنی کی علامت ہے۔ ان کے افکار کی روشنی جبر و استبداد کی سیہ رات میں بھٹکتے ہوئے مسافروں کو راستہ سجھاتی ہے:

صفت برق چمکتا ہے مرا فکر بلند
کہ بھٹکتے نہ پھریں ظلمت شب میں راہی (۱۰۲)

شاعری ایک ایسا فن ہے کہ بغیر تخلیقی صلاحیت کے حاصل نہیں ہوتا اور تخلیقی صلاحیت وہبی ہوتی ہے۔ اقبال اپنی اس وہبی صلاحیت کو اپنی قوم کی مردہ رگوں میں زندگی کی حرارت پیدا کرنے کا دعویدار ہے:

میں شاخ تاک ہوں میری غزل ہے میرا ثمر
مرے ثمر سے مئے لالہ فام پیدا کر (۱۰۳)

یہ شعر نیچری شاعری اور اظہاریت کا خوبصورت امتزاج ہے۔ شعر کو خدا کی طرف سے ودیعت کردہ صلاحیت کو نیچری شاعری کے زیر اثر اقبال نے ایک جگہ یوں بھی بیان کیا ہے:

میری مشاطگی کی کیا ضرورت حسن معنی کو
کہ فطرت خود بخود کرتی ہے لالے کی حنا بندی (۱۰۴)

لیکن ذرا غور کیا جائے تو اس شعر میں فکر کی ایک زیریں رو موجود ہے۔

اقبال کے شعری محرکات میں سے مظاہر فطرت، حب وطن اور اہل وطن

سے محبت ، اسرار کائنات ، الٰہیات ، زمان و مکان ، قومیت اور وطنیت کے مغربی تصور سے بیزاری ، اسلامی اخوت اور اسلام کی نشاۃ ثانیہ کی خواہش ، عقل و عشق کی تفریق ، عظمت انسانی اور فلسفہ خودی و بیخودی ، نمایاں تر رہے ہیں ۔ ابتداء میں ان کے ہاں روانی ، شیرینی اور الفاظ و تراکیب کی دلنشینی ، استعارے ، مشبہ بہ ، مستعار منہ ، تلمیحات ، تماثیل موجود ہیں لیکن فکر کی گہرائی اور تخیل کی بلندی ان میں رفتہ رفتہ پیدا ہوئی ۔ اور بالآخر ان کا کلام الہامی اور آفاقی دکھائی دینے لگا اور خود آگہی کے طفیل ان کا لہجہ پیغمبرانہ ہوتا چلا گیا ہے ، انہوں نے فکر و تخیل کا وہ عروج حاصل کیا ، جہاں تک اردو شاعری میں کسی اور کی رسائی ان سے پہلے اور بعد میں نہیں ہو سکی ۔

حوالہ جات

۱ ۔ شیخ عبدالقادر : دیباچہ " بانگ درا " مشمولہ کلیات اقبال اردو شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور ۱۹۸۹ء، ص ۹

۲ ۔ (ڈاکٹر) خلیفہ عبدالحکیم: " فکر اقبال "، بزم اقبال، لاہور، ۱۹۸۸ء، ص ۸

۳ ۔ عابد علی عابد: " شعر اقبال "، بزم اقبال، لاہور ۱۹۷۷ء ص ۲۹۲

۴ ۔ (ڈاکٹر) عبدالمغنی: " اقبال کا نظام فن "، اقبال اکادمی، لاہور، ۱۹۹۰ء ص ۔ ۱۰ ۔ ۱۱،

۵ ۔ علامہ محمد اقبال، " کلیات اقبال اردو " مذکور ص ۔ ۹۸

۶ ۔ (ڈاکٹر) عبدالمغنی: کتاب مذکور ص، ۹،۷، ۸

۷ ۔ علامہ محمد اقبال: " کلیات اقبال اردو " مذکور، ص ۔ ۹۹

۸ ۔ ایضاً: ص ۔ ۱۰۰ ۔

۹ ۔ ایضاً: ص ۔ ۱۰۰

۱۰ ۔ ایضاً: ص ۔ ۱۰۱ ۔

۱۱ ۔ ایضاً: ص ۔ ۱۰۲

۱۲ ۔ ایضاً: ص ۔ ۱۰۳ ۔

۱۳ ۔ ایضاً: ص ۔ ۱۰۵

۱۴ ۔ ایضاً: ص ۔ ۱۰۷ ۔

۱۵ ۔ (ڈاکٹر) افتخار احمد صدیقی: " عروج اقبال " بزم اقبال، لاہور

۱۶ ۔ علامہ محمد اقبال: " کلیات اقبال اردو " مذکور ص ۔ ۱۳۵ ۔

۱۷ ۔ ایضاً: ص ۔ ۱۳۶ ۔

۱۸ ۔ ایضاً: ص ۔ ۱۳۷ ۔

۱۹ ۔ (ڈاکٹر) عبدالمغنی: کتاب مذکور، ص ۔ ۸۷،

۲۰ ۔ علامہ محمد اقبال: " کلیات اقبال اردو " مذکور، ص ۔ ۱۳۶ ۔

۲۱ ۔ ایضاً: ص ۔ ۱۳۸ ۔

۲۲ ۔ ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی، کتاب مذکور، ص ۔ ۴۱۱ ۔

۲۳ ۔ علامہ محمد اقبال، " کلیات اقبال اردو " مذکور، ص ۔ ۲۷۸ ۔ ۲۷۹ ۔

۲۴ ۔ ایضاً: ص ۔ ۲۸۰ ۔

۲۵ ۔ ایضاً: ص ۔ ۲۸۰ ۔ ۲۸۱

۲۶ ۔ ایضاً: ص ۔ ۲۸۱ ۔ ۲۸۲

۲۷ ۔ ایضاً: ص ۔ ۲۹۷ ۔

۲۸ ۔ ایضاً: ص ۔ ۳۰۱

۲۹ ۔ ایضاً: ص ۔ ۳۰۷

۳۰ ۔ ایضاً: ص ۔ ۳۲۰

۳۱ ۔ ایضاً: ص ۔ ۳۲۸ ۔ ۳۲۹

۳۲ ۔ ایضاً: ص ۔ ۳۶۲

۳۳ ۔ ایضاً: ص ۔ ۳۰۱

۳۴ ۔ ایضاً: ص ۔ ۲۹۷

۳۵ ۔ ایضاً: ص ۔ ۲۹۹

۳۶ ۔ ایضاً: ص ۔ ۳۰۸

۳۷ ۔ ایضاً: ص ۔ ۳۱۳

۳۸ ۔ ایضاً: ص ۔ ۶۸

۳۹ ۔ ایضاً: ص ۔ ۶۹

۴۰ ۔ ایضاً: ص ۔ ۱۷۰

۴۲ ۔ ایضاً: ص ۔ ۲۰۷ ۔ ۲۰۸

۴۳ ۔ ڈاکٹر عبدالمغنی: کتاب مذکور، ص ۔ ۲۳۹

۴۴ ۔ علامہ محمد اقبال: "کلیات اقبال اردو" مذکور، ص، ۱۸۵ ۔ ۱۸۶

۴۵ ۔ ایضاً: ص ۔ ۱۸۳

۴۶ ۔ سعد اللہ کلیم: "اقبال کے مشبہ بہ و مستعار منہ" مشمولہ "اقبال بحیثیت شاعر ۔ مرتبہ ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۷۷ء، ص ۔ ۴۳۸

۴۷ ۔ ایضاً: ص ۔ ۴۳۹

۴۸ ۔ علامہ محمد اقبال: "کلیات اقبال اردو" مذکور، ص ۔ ۳۴

۴۹ ۔ اسلوب احمد انصاری: "اقبال کی تیرہ نظمیں": مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۷۷ء، ص ۔ ۳۵ ۔ ۳۶

۵۰ ۔ علامہ محمد اقبال: "کلیات اقبال اردو" مذکور، ص ۔ ۱۹۰

۵۱ ۔ ایضاً: ص ۔ ۱۹۴

۵۲ ۔ ایضاً: ص ۔ ۲۲۸

۵۳ ۔ ایضاً: ص ۔ ۲۵۷

۵۴ ۔ ایضاً: ص ۔ ۲۶۰

۵۵ ۔ ایضاً: ص ۔ ۲۶۳

۵۶ ۔ ایضاً: ص ۔ ۲۶۷

۵۷ ۔ (ڈاکٹر) عبدالمغنی: کتاب مذکور، ص ۔ ۲۸۳

۵۸ ۔ علامہ محمد اقبال: "کلیات اقبال اردو" مذکور، ص ۔ ۲۶۹، ۲۷۰

۵۹ ۔ ایضاً: ص ۔ ۲۷۳ ۔ ۲۷۴

۶۰ ۔ ایضاً: ص ۔ ۴۱۵ ۔ ۴۱۶

۶۱ ۔ ایضاً: ص ۔ ۴۱۵

۶۲ ۔ ایضاً: ص ۔ ۴۱۵

۶۳ ۔ ایضاً: ص ۔ ۴۱۶

۶۴ ۔ ایضاً: ص ۔ ۴۱۶

۶۵ ۔ ایضاً: ص ۔ ۴۱۹

۶۶ ۔ ایضاً: ص ۔ ۴۲۰

۶۷ ۔ ایضاً: ص ۔ ۴۲۰

۶۸ ۔ ایضاً: ص ۔ ۴۳۴

۶۹ ۔ (ڈاکٹر) عبدالمغنی: کتاب مذکور، ص ۔ ۳۸۱

۷۰ ۔ علامہ محمد اقبال: "کلیات اقبال اردو" مذکور، ص ۔ ۳۸۵ ۔ ۳۸۶

۷۱ ۔ ایضاً: ص ۔ ۳۸۵

۷۲ ۔ ایضاً: ص ۔ ۳۸۵

۷۳ ۔ ایضاً: ص ۔ ۳۸۵

۷۴ ۔ ایضاً: ص ۔ ۳۸۶

۷۵ ۔ ایضاً: ص ۔ ۳۸۷

۷۶ ۔ ایضاً: ص ۔ ۳۸۸

۷۷ ۔ ایضاً: ص ۔ ۳۸۹

۷۸ ۔ ایضاً: ص ۔ ۳۹۰

۷۹ ۔ ایضاً: ص ۔ ۳۹۲

۸۰ ۔ ایضاً: ص ۔ ۳۹۲ ۔ ۳۹۳

۸۱ ۔ ایضاً: ص ۔ ۳۹۳

۸۲ ۔ ایضاً: ص ۔ ۶۴۷ ۔ ۶۴۸

۸۳ ۔ ایضاً: ص ۔ ۶۵۴

۸۴ ۔ ایضاً: ص ۔ ۶۵۵ ۔ ۶۵۶

۸۵ ۔ ایضاً: ص ۔ ۶۸۷

۸۶ ۔ ایضاً: ص ۔ ۶۹۱

۸۷ ۔ ایضاً: ص ۔ ۶۶۵

۸۸ - ایضاً: ص - ۶۹۲

۸۹ - (ڈاکٹر) افتخار احمد صدیقی: کتاب مذکور، ص - ۳۷۸ - ۳۷۹

۹۰ - علامہ محمد اقبال: "کلیات اقبال اردو" مذکور، ص - ۲۸۳

۹۱ - ایضاً: ص - ۲۸۳

۹۲ - ایضاً: ص - ۲۸۶

۹۳ - ایضاً: ص - ۲۹۰

۹۴ - ایضاً: ص - ۳۷۳

۹۵ - ایضاً: ص - ۳۷۵

۹۶ - ایضاً: ص - ۳۸۱

۹۷ - ایضاً: ص - ۴۶۲

۹۸ - ایضاً: ص - ۶۷۴

۹۹ - ایضاً: ص - ۶۷۵

۱۰۰ - ایضاً: ص - ۶۷۵

۱۰۱ - ایضاً: ص - ۳۳۰

۱۰۲ - ایضاً: ص - ۳۶۸

۱۰۳ - ایضاً: ص - ۴۳۹

۱۰۴ - ایضاً: ص - ۳۰۴

باب پنجم

تحریک اقبال کے ثمرات

اقبال کا نظریہ سخن:

فن برائے فن اور فن برائے زندگی کی بحثیں اب فرسودہ ہو چکی ہیں ۔ ان سے قطع نظر اقبال کے بارے میں اتنی بات طے ہے کہ وہ زندگی کا شاعر ہے اور فن کو زندگی آمیز اور زندگی آموز سمجھتا ہے ۔ اس طرح اقبال نے ایک اہم مگر کڑا منصب قبول کیا ہے اور اپنی بے پناہ تخلیقی صلاحیتوں کے بل بوتے پر اردو کے تمام شاعروں سے زیادہ کامیابی سے اس منصب سے عہدہ برآ ہوئے ہیں ۔ وہ اس سے خود نکھر کر اور ابھر کر سامنے آئے ہیں اور اس کے ساتھ ساتھ انہوں نے زندگی کو بھی اور زیادہ نکھار اور تازگی عطا کی ہے:

علم از سامان حفظ زندگی است
علم از اسباب تقویم خودی است
علم و فن از پیش خیزان حیات
علم و فن از خانہ زادان حیات (۱)

اقبال فن کے ذریعے شخصیت کو درجہ کمال تک پہنچانے کے لیے مسلسل جدوجہد کی طرف مائل کرنے کے لیے استعمال کرنے کے قائل ہیں کیونکہ ان کے نزدیک " ہماری شخصیت جملہ اشیائے کائنات میں حسن و قبح کا معیار ہے ، مذہب اخلاق اور آرٹ سب کو اسی معیار پر پرکھنا چاہیے " (۲)

اقبال کے نزدیک شخصیات اور افراد سے قوم بنتی ہے اور " کسی قوم کی روحانی محبت کا دارومدار اس کے شعراء اور آرٹسٹ کی الہامی صلاحیت پر ہوتا ہے

لیکن یہ ایسی چیز نہیں جس پر کسی کو قابو حاصل ہو۔ یہ ایک عطیہ ہے، اس عطیے سے فیضیاب ہونے والے کی شخصیت اور خود اس عطیے کی حیات بخش تاثیر انسانیت کے لیے اہمیت رکھتی ہے۔ کسی زوال پذیر آرٹسٹ کی تخلیقی تحریک، اگر اس میں صلاحیت ہے کہ وہ اپنے نغمے یا تصویر سے لوگوں کے دل لبھا سکے، قوم کے لیے چنگیز خان کے لشکروں سے زیادہ تباہ کن ثابت ہو سکتی ہے" (۴) ایسے زوال پسند فن کاروں کے بارے میں اقبال نے "ضرب کلیم" میں "ہنروران ہند" کے عنوان سے اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے:

عشق و مستی کا جنازہ ہے تخیل ان کا
ان کے اندیشہ تاریک میں قوموں کے مزار
موت کی نقش گری ان کے صنم خانوں میں
زندگی سے ہنر ان برہمنوں کا بیزار
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! بیچاروں کے اعصاب پہ عورت ہے سوار

"زبور عجم" میں اقبال نے ایک باب غلام اقوام کے فنون لطیفہ کے لیے وقف کیا ہے (۵) اقبال کے خیال میں فن تعمیر آزاد اقوام کا حصہ ہے اور غلام اقوام موسیقی اور مصوری پر اپنا وقت اور تخلیقی صلاحیتیں صرف کرتی ہیں۔ ان اقوام کے فن کاروں کی موسیقی موت کا راگ ہے۔ اور ان کی حیثیت ایک بیوہ کے نالہ و فغاں سے زیادہ نہیں۔ ان کی شاعری اپنی طرف توجہ مبذول کراتی ہے لیکن آزاد اقوام کی شاعری معنی آفریں اور تہ دار ہوتی ہے۔ غلام قوم کا فن کار پرانی وضع کی ہوئی ڈگر پر چلتا ہے اپنی ذات اور قوت تخیل پر اعتماد کر کے اپنا راستہ نہیں تراشتا بلکہ محض قبول عام کو اپنی سند اور معیار سمجھتا ہے چاہے وہ معیار کتنا ہی پست

کیوں نہ ہو۔ اس کا فن محض واقفیت کا اظہار ہوتا ہے۔ وہ واقفیت کو تخیل کی ارضیت نہیں دے سکتا۔ آزاد قوم کا فن کار اپنی اندرونی تپش، سوز و گداز، اعلیٰ ترین تصوریت، ریاضیت اور حرکت حیات کو عشق میں گوندھ کر اپنی تخلیق کے محرک بناتا ہے۔ اس کا جذبہ تخلیق خون جگر سے مادی اور غیر مرئی اشیاء میں جان ڈال دیتا ہے اور وہ زمانے پر فتح پانے کے لیے سچا آرٹ تخلیق کرتا ہے:

رنگ ہو یا خشت و سنگ چنگ ہو یا حرف و صوت
معجزہ فن کی ہے خون جگر سے نمود
قطرہ خون جگر سل کو بناتا ہے دل
خون جگر سے سدا سوز و سرور و سرود
نقش ہیں سب ناتمام خون جگر کے بغیر
نغمہ ہے سودائے خام خون جگر کے بغیر (۶)

"فنون لطیفہ" ہی کے عنوان سے ضرب کلیم میں ایک نظم میں اقبال کے فنون لطیفہ کے بارے میں نظریات بالکل واضح اور عیاں ہو جاتے ہیں:

اے اہل نظر ذوق نظر خوب ہے لیکن
جو شے کی حقیقت کو نہ دیکھے وہ نظر کیا
جس سے دل دریا متلاطم نہیں ہوتا
اے قطرہ نیساں وہ صدف کیا وہ گہر کیا
مقصود ہنر سوز حیات ابدی ہے
یہ ایک نفس یا دو نفس مثل شرر کیا
شاعر کی نوا ہو کہ مغنی کا نفس ہو
جس سے چمن افسردہ ہو وہ باد سحر کیا
بے معجزہ دنیا میں ابھرتی نہیں قومیں
جو ضرب کلیمی نہیں رکھتا وہ ہنر کیا (۷)

اقبال کے نزدیک فن کو انسان کے اندر قوت اور ولولہ پیدا کرنا چاہیے وہ اس آرٹ کا قائل نہیں جو اپنے سحر اور افسوں سے شیروں پر نیند طاری کر دے ۔ اس کے خیال میں فن حسن ہے اور وہ آرزو پیدا کرتا ہے ۔ حسن کا مقصد اقبال کے خیال میں یہی ہے کہ وہ دلوں میں کوئی تمنا اور کوئی خواہش پیدا کرے ۔ جس سے عالم وجود روشن ہوتا ہے اور اسی پر نامعلوم ممکنات کی ترقی کا دارومدار ہے ۔ فن خود منزل نہیں بلکہ منزل پر پہنچنے کا ایک وسیلہ ہے ۔ فن کو روح پرور اور حیات بخش ہونا چاہیے ۔ نہ کہ افیونی اور خواب آور ۔ حقیقت کو منعکس کرنا ایسے فن کا مطمع نظر ہے فن کا ایک پہلو اقبال کے نزدیک تعلیمی اور تبلیغی بھی ہے ۔ اقبال نے درحقیقت فن کو اور ادب کو معاشرے کی آنکھ کا درجہ دیا ہے بلکہ ایک جگہ تو اقبال نے شاعر کو " دیدہ بینائے قوم " کہا ہے ۔ (۸)

اقبال فن کو نفس کا آئینہ کہتا ہے ۔ قلبی احساسات کے بیان ہی سے ادب میں زندگی سانس لیتی ہوئی محسوس ہوتی ہے ۔ اس کا ایک رخ ایمائی بھی ہوتا ہے وہ اظہار میں کبھی کچھ کہے بغیر بھی چھوڑ دیتا ہے تاکہ سننے والے کا دل اس خلا کو اپنے طور پر پر کر دے اور اس کی فکر اور جذبے کو مہمیز کرے (۹) ۔

اقبال کہتا ہے کہ:

تمام انسانی سرگرمیوں کا انتہائی مقصد زندگی ہے ۔ پر شوکت پر قوت ، مالا مال زندگی تمام انسانی آرٹ کے پیش نظر یہی مقصد ہونا چاہیے اور ہر چیز کی قدر اس کی حیات بخش قابلیت کے مطابق مقرر کی جانی چاہیے بلند ترین آرٹ وہ ہے جو ہماری سوئی ہوئی قوت ارادہ کو بیدار کرے اور جو زندگی کے امتحانات کا مردانہ وار مقابلہ کرنے کی ہم میں قوت پیدا کرے ۔ ہر وہ چیز جو نیند لاتی ہے جو ہماری آنکھیں بند کر دیتی ہے اور ہمیں آس پاس کی چیزیں دیکھنے نہیں دیتی جس کو قابو میں لانے ہی پر زندگی کا ! انحصار ہے ، زوال اور موت کا پیغام ہے ۔ آرٹ کی

خاطر آرٹ کا واہمہ تنزل اور ادبار کی ایک عیارانہ ایجاد ہے۔ جو زندگی اور قوت کی طرف سے بہکا کر ہمیں دوسری جانب لے جاتی ہے (۴۰)۔یہی وجہ ہے کہ اقبال نے لپنے طور پر لپنے نظریہ ادب اور فنون لطیفہ کے بارے میں لپنے خیالات کو عملی طور پر اپنی شاعری میں برتا اور دوسرے شعراء اور ادباء کے لیے ایک اعلیٰ مثال قائم کی ان کی شاعری جاں بازی، اولو العزمی تحریک، جلال، جمال، توازن اور شکوہ سے عبارت ہے ان کا تصور فن دور حاضر کے تمام ارباب ہنر کے لیے دائمی قدر کا حامل ہے اور انہیں بھی بطور شاعری ابدیت اور جاودانی عطا کرتا ہے۔

سر سید احمد خان اور ان کے رفقاء نے اردو میں سب سے پہلے باضابطہ طور پر مقصدی ادب لکھنے کی کوشش کی۔ علی گڑھ تحریک نے ہندوستانی مسلمانوں کی زندگی کے ہر شعبے کو متاثر کیا۔ اس میں تعلیم اور ادب سب سے زیادہ اہم ہیں۔ علی گڑھ تحریک کے فوراً بعد ہمیں اقبال کی جاندار اور متحرک شخصیت نظر آتی ہے جس نے تن تنہا ہندوستان کے مسلمانوں کی زندگی اور مستقبل پر دور رس اور فیصلہ کن اثرات مرتب کیے۔یہاں ہم تحریک اقبال کے ثمرات کا جائزہ لیتے ہوئے خود کو ادب کے دایرہ کار تک محدود رکھتے ہیں۔

کلاسیکی غزل سے انحراف:

اردو شاعری کی سب سے جاندار اور زرخیز صنف غزل ہے۔ غزل میں ہئیت کی پابندی بہت سخت ہے۔ دراصل غزل ہے ہی ہئیت کا نام۔ اس کے ساتھ ساتھ دو تین سو سال کے شعری سرمائے کو مدنظر رکھتے ہوئے غزل کی لغات بھی تقریباً متعین ہو چکی تھی الفاظ کے بارے میں طے کر دیا گیا تھا کہ کون سے لفظ غزل میں آسکتے ہیں۔ ایک وقت ایسا بھی آیا کہ جب یہ لفظیات لپنے حقیقی معنوں سے جدا ہو گئے اور ابتذال کی کیفیت پیدا ہو گئی۔ مولانا حالی نے سب سے پہلے غزل اور اردو شاعری کی اصلاح کا بیڑا اٹھایا۔ اگرچہ مولانا نے اردو کی شاعری کی نئی

بوطیق بڑی محنت سے مرتب کی لیکن وہ تخلیقی سطح پر قابل قدر نمونے پیش کرنے میں ناکام رہے۔ حالی کے بعد اکبر نے اردو شاعری میں نئی لفظیات کو داخل کیا۔ حسرت نے جدید غزل کو نئے مضامین اور اسالیب سے روشناس کروانے کی کوشش کی لیکن اس سلسلے میں سب سے کامیاب اور ہمہ جہت کوشش جس نے آئندہ اردو شاعری پر گہرے نقوش چھوڑے اقبال کی کوشش ہے۔ اقبال نے جب شاعری کا آغاز کیا تو ہندوستان میں داغ کا طوطی بول رہا تھا۔ داغ اپنی زبان دانی کے لیے پورے ہندوستان میں مشہور تھے۔ اقبال نے ابتدا میں چند غزلیں داغ کی تقلید میں لکھیں، لیکن جلد ہی انہوں نے اپنا راستہ الگ کر لیا۔ اقبال نے اردو شاعری کو نئی زبان دی وہ اپنی طرز کے موجد اور خاتم بھی خود ہی تھے انہوں نے کلاسیکی غزل سے دو سطح پر انحراف کیا لفظیات اور مضامین اور دونوں سطح پر ان کا اجتہاد بہت کامیاب رہا اقبال نے کلاسیکی غزل کو غیر ضروری جکڑ بندیوں سے آزاد کر کے اسے ایک نئے راستے پر ڈالا۔ اقبال کی غزل کے چند اشعار ہی بتا دیتے ہیں کہ ان کا تعلق کس شاعر سے ہے:

اپنی جولاں گاہ زیر آسماں سمجھا تھا میں
آب و گل کے کھیل کو اپنا جہاں سمجھا تھا میں

بے حجابی سے تری ٹوٹا نگاہوں کا طلسم
اک ردائے نیلگوں کو آسماں سمجھا تھا میں

کارواں تھک کر فضا کے پیچ و خم میں رہ گیا
مہر و ماہ و مشتری کو ہم عناں سمجھا تھا میں

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

کہہ گئیں راز محبت پردہ داریہائے شوق
تھی فغاں وہ بھی جسے ضبط فغاں سمجھا تھا میں

تھی کسی درماندہ رہرو کی صدائے درد ناک
جس کو آواز رحیل کارواں سمجھا تھا میں (۱۱)

اس غزل کا مطالعہ کرتے ہوئے کوئی یہ نہیں کہہ سکتا کہ یہ غزل کسی اور کی ہے۔ یہ نمونہ حرف اپنے سے ماقبل شاعروں کی غزل سے مختلف ہے بلکہ بعد میں بھی کوئی ایسی غزل کہتا نظر نہیں آتا۔ اقبال کی تقلید میں بہت سے لوگوں نے شاعری کرنے کی کوشش کی لیکن ان کا حشر ایک بڑے برگد کے نیچے اگنے والے ننھے منھے پودوں جیسا ہوا۔ ہاں اقبال کی اجتہادی روش نے بہت سے لوگوں میں حوصلہ پیدا کیا اور انہوں نے غزل کے کلاسیکی مزاج سے انحراف کرنے کی کئی کامیاب مثالیں چھوڑی ہیں۔

اسلوب کی تازگی:

ابتدائی دور کی مختصر سی شاعری کو چھوڑ کر اقبال کی ساری شاعری اسلوب کی تازہ کاری کا شہکار ہے۔ اقبال چونکہ جن خیالات کو منظوم کرنا چاہتے تھے وہ اردو شاعری میں نئی چیز تھی اس لیے انہیں اپنے اسلوب کو بھی نئے سرے سے طے کرنا پڑا۔ ان کے ہاں الفاظ کا دروبست، مصرعے کی بناوٹ و تشبیہات و استعارات کا استعمال، غرض اسلوب کے تمام پہلو اپنے اندر جدت رکھتے ہیں۔ اگر مندرجہ بالا غزل کو ہی سامنے رکھیے تو اندازہ ہو جاتا ہے کہ یہ غزل اپنی لفظیات، تراکیب اور طرز بیان کے اعتبار سے کلاسیکی غزل سے بالکل مختلف ہے۔ اگر ہم کلاسیکی شاعری کے تسلسل میں اس غزل کا مطالعہ کریں تو یہ ہمیں بند فضا میں تازہ ہوا کا جھونکا معلوم ہوتی ہے۔

کم و بیش یہی معاملہ نظم کا ہے۔ اقبال نے نظم میں اپنا اسلوب خود تراشا ہے۔ اردو میں نظم نگاری کا آغاز نظیر اکبر آبادی سے ہوتا ہے۔ نظیر نے اردو نظم کے لیے جو اسلوب اختیار کیا وہ اس کے زمانے مروجہ اسلوب سے بہت مختلف تھا۔ اس

لئے انہیں قبول عام حاصل کرنے کے لیے ایک مدت تک انتظار کرنا پڑا۔ بعد کے دور میں حالی نے اردو نظم میں نئے اسلوب کا اضافہ کرنے کی کوشش کی لیکن وہ شاعری کے اعلیٰ نمونے تخلیق کرنے میں ناکام رہے لیکن انہوں نے نظری پہلو پر خاصہ کام کیا۔ اقبال نے اگرچہ اپنی شاعرانہ معاملات نظریہ سازی تو بہت کم کی لیکن انہوں نے ایسے تخلیق نمونے ضرور چھوڑنے کے لیے باقاعدہ جن کی بنیاد پر آگے چل کر نئی شاعری کرنے والوں نے اپنا نظریہ تیار کیا اقبال کے ان اجتہادی اقدامات نے اردو نظم کو ایک اعلیٰ پائے کی چیز بنا دیا۔

نئے شعری تلازمات اور علامات و استعارات:

جیسا کہ اوپر بتایا گیا ہے کہ اقبال نے جن مضامین کو موضوع سخن بنایا وہ نئے تھے اس لیے انہوں نے اپنے لیے لفظیات، تلازمات، علامات اور استعارات بھی خود تراشے۔ اقبال کی شاعری کو ایک نظر دیکھنے سے اندازہ ہو جاتا ہے کہ اقبال کے ہاں بے شمار ایسے لفظ مل جاتے ہیں جنہیں اقبال سے پیشتر غیر شاعرانہ تصور کیا جاتا تھا۔ اسی طرح انہوں نے نئے شعری تلازمے بھی تراشے اس کے ساتھ ساتھ پرانے تلازمات کو نئے انداز میں استعمال کیا جس سے شعری تلازمات میں وسعت پیدا ہوئی۔ اقبال نے اپنے شاعرانہ کمال سے بے شمار الفاظ کو علامات کا درجہ دے دیا۔ لالہ، شاہین، کبوتر، اور اس طرح کے اور بہت سے لفظ اقبال کے استعمال کے بعد علامات میں ڈھل گئے، اقبال نے نئے شعری استعارے تراشے، جس سے اردو کی شعری لغت میں اضافہ ہوا۔ آگے چل کر اقبال کی شعری لغت کے بہت سے الفاظ، علامات، استعارات کو دوسرے شاعروں نے بھی قبول کیا۔ اس میں خاص طور پر تاریخ اسلام اور اسلامی تہذیب سے متعلقہ الفاظ، علامات قابل ذکر ہیں:

یہ حوریان فرنگی ، دل و نظر کا حجاب

بہشت مغربیاں جلوہ ہائے پا برکاب
دل و نظر کا سفینہ سنبھال کر لے جا
مہ و ستارہ ہیں بحر وجود میں گرداب (۱۲)

اس کے ساتھ ساتھ اگر "مسجد قرطبہ" کا مندرجہ ذیل بند دیکھیں تو بات بالکل واضح ہو جاتی ہے:

اے حرم قرطبہ، عشق سے تیرا وجود
عشق سراپا دوام جس میں نہیں رفت و بود
رنگ ہو یا خشت و سنگ، چنگ ہو یا حرف و صوت
معجزہ فن کی ہے خون جگر سے نمود
قطرہ خون جگر، سل کو بناتا ہے دل
خون جگر سے صدا سوز و سرور و سرود
تیری فضا دل فروز، میری نوا سینہ سوز
تجھ سے دلوں کا حضور، مجھ سے دلوں کی کشود
عرش معلی سے کم سفینہ آدم نہیں
گرچہ کف خاک کی حد ہے سپہر کبود
پیکر نوری کو ہے سجدہ میسر تو کیا
اس کو میسر نہیں سوز و گداز سجود
کافر ہندی ہوں میں، دیکھ مرا ذوق و شوق
دل میں صلواۃ و درود، لب پہ صلواۃ و درود
شوق مری لے میں ہے، شوق مری نے میں ہے
نغمہ اللہ ہو میرے رگ و پے میں ہے (۱۳)

غزل اور نظم کے دونوں ٹکڑوں کو دیکھنے سے بالکل بجا طور پر یہ بات سامنے آتی ہے کہ شعری تلازمات استعارات اور علامات کے اعتبار سے یہ اردو شاعری کے

لیے نیا ذائقہ تھے۔

مضامین نو:

اقبال نے جس دور میں آنکھ کھولی وہ سماجی تغیرات کا تیز ترین دور تھا۔ دنیا میں ہر چیز تبدیل ہو رہی تھی۔ ہندوستان میں بھی انگریزوں کی آمد کے بعد سماجی و تہذیبی تغیرات بڑی تیزی سے رونما ہو رہے تھے۔ جنگ آزادی میں شکست کھانے کے بعد مسلمانوں پر اضمحلال کی کیفیت طاری تھی۔ اقبال نے اپنی شاعری سے اس کیفیت کو توڑنے کی کوشش کی۔ اقبال نے جدید مغربی علوم کا مطالعہ کر رکھا تھا۔ خاص طور پر مغربی فلسفے کے مطالعے نے اقبال میں امکانات کے نئے دروا کیے۔ انہوں نے اپنی شاعری کو اپنی قوم کی خدمت کے لیے وقف کر دیا۔ اقبال کے ہاں مسلمانوں کے زوال کی شدت، اس زوال سے نکلنے کی کوشش، مسلم تہذیب اور اس سے وابستہ لوزامات کا بیان۔ مسلم اندلس کی بازیافت، تصور خودی، مرد مومن کا تصور شخصیت کی تعمیر و ترقی کے لیے فرد کی اپنی کوششیں، ایسے موضوعات ہیں جو ہمیں اقبال سے پہلے کی شاعری میں کہیں نظر نہیں آتے۔ اس کے ساتھ ساتھ انہوں نے بعض فلسفیانہ تصورات کو بھی خوبی سے اپنے اشعار کا موضوع بنایا ہے۔ ان میں فلسفہ زمان و مکاں، حیات و ممات، کائنات کے اسرار مابعد الطبیعیاتی مسائل، نظریہ علم جیسے دقیق موضوعات شامل ہیں، ان کا بیان نثر میں خاصہ مشکل ہے۔ لیکن اقبال نے ان موضوعات کو بڑی مہارت اور خوبی کے ساتھ اپنے اشعار میں برتا ہے۔

اگر ہم اقبال کے مضامین کا جائزہ لیں جو انہوں نے اپنی شاعری میں استعمال کیے ہیں تو ہم خوشگوار حیرت سے دوچار ہوتے ہیں کہ ان میں تنوع بہت زیادہ ہے۔ پھولوں، جانوروں سے لے کر اعلیٰ ترین فلسفیانہ موضوعات، بچوں کے لیے لکھی جانے والی نظموں سے لے کر دنیا کے ذہین ترین افراد کے لیے کی گئی

شاعری ، اتنی ورائٹی اور تنوع ہمیں اردو کے کسی دوسرے شاعر کے ہاں نظر نہیں آتا اگر ہم صرف ان مضامین کی فہرست بنائیں جن پر صرف بانگ درا میں نظمیں شامل ہیں تو کچھ یوں ہو گی ۔

ہمالہ ، گل ، عہد طفلی ، مرزا غالب ، ابر کوہسار ، مکڑا اور مکھی ، پہاڑ و گلہری بچے کی دعا ، ہمدردی ، شمع و پروانہ ، عقل و دل ، درد ، آفتاب ، آرزو ، درد عشق ، گل پژمردہ ، سید کی لوح تربت ، ماہ نو ، انسان ، بزم فطرت ، پیام صبح ، عشق اور موت ، زہد و رندی ، شاعر ، موج دریا ، نالہ فراق ، چاند ، بلال ، سرگزشت آدم ، ترانہ ہندی جگنو ، نیا شوالہ ، داغ ، کنار راوی ، التجائے مسافر اور ہندوستانی بچوں کا قومی گیت ، ہم نے اس فہرست کو صرف ، بانگ درا کے حصہ اول تک محدود رکھا ہے ورنہ یہ بہت طویل ہو جاتی ۔ ان میں بہت سے مضامین ایسے ہیں جو اردو شاعری میں پہلی بار آئے ورنہ اس سے پہلے انہیں شاعری کے لیے شجر ممنوعہ قرار دیا جاتا رہا ۔ اقبال کی اجتہادی روش کے بعد بہت سے دوسرے موضوعات کو شاعری میں شامل کرنے میں آسانی رہی ۔

غزل مسلسل:

کلاسیکی شاعری میں غزل کی جو ہیئت متعین تھی اس میں غزل کا ہر شعر اپنے طور پر خود مختار اکائی ہوتا تھا ۔ شعر کے دو مصرعے مل کر مکمل مفہوم کو ادا کرتے تھے شاعری کی خوبی اس سے متعین ہوتی تھی کہ اس نے ایک ہی غزل کے مختلف اشعار میں کتنے موضوعات کو بیان کیا ہے ۔ بعض اوقات دو یا تین اشعار میں ایک ہی مفہوم آجاتا تھا ان سے پہلے اس بات کی نشاندہی کر دی جاتی تھی یہ قطعہ بند اشعار ہیں ۔ اردو میں بہت کم افراد نے یہ کوشش کی ہو گی کہ غزل مسلسل لکھی جائے ۔ اس سلسلے میں انفرادی مثالیں تو شاید کچھ لوگوں کے ہاں مل جائیں لیکن اس سلسلے میں اقبال کو اولیت حاصل ہے کہ انہوں نے شعوری طور پر

اور متواتر غزل مسلسل کہیں، جس کے سبب انہیں قدامت پرستوں کی جانب سے شدید تنقید کا سامنا بھی کرنا پڑا۔ اور بعض لوگوں نے تو اقبال کی غزل کو غزل ہی تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ لیکن اس کے باوجود وقت نے اقبال کے حق میں فیصلہ دیا اور غزل مسلسل لکھنے کی روش اردو میں چل نکلی اور آج تک اقبال کے بعد تمام اہم شاعروں نے مسلسل غزلیں لکھیں ہیں بلکہ بعض شاعروں نے، جن میں مجید امجد کا نام سب سے نمایاں ہے، اکثر و بیشتر اپنی غزل میں فکری تسلسل کو برقرار رکھا ہے۔

اقبال نے اردو میں غزل مسلسل کی ابتداء اس لیے کی تاکہ غزل میں بھی طویل اور پھیلے ہوئے موضوعات کو بیان کیا جا سکے۔ اس کے پس پردہ شاید بعض جدت پسند نقادوں کی اس تنقید کا جواب بھی شامل تھا کہ غزل میں چونکہ فکری تسلسل نہیں ہوتا اس لیے یہ ایک مربوط صنف نہیں ہے۔ اس کے باوجود کہ آج بھی غزل کا غالب رجحان یہی ہے کہ اس میں مختلف اشعار میں مختلف مضامین ادا کیے جاتے ہیں لیکن اس کے باوجود غزل مسلسل بھی کافی تعداد میں کہی جا رہی ہے اب ہم اقبال کے ہاں سے دو غزلیں نمونے کے طور پر درج کرتے ہیں جو کہ غزل مسلسل کی اچھی مثالیں ہیں:

پھر باد بہار آئی ، اقبال غزل خواں ہو
غنچہ ہے اگر گل ہو ، گل ہے تو گلستاں ہو
تو خاک کی مٹی ہے ، اجزا کی حرارت سے
برہم ہو ، پریشاں ہو ، وسعت میں بیاباں ہو
تو جنس محبت ہے ، قیمت ہے گراں تیری
کم مایہ ہیں سوداگر ، اس دیس میں ارزاں ہو
کیوں ساز کے پردے میں مستور ہو لے تیری
تو نغمہ رنگیں ہے ، ہر گوش پہ عریاں ہو

اے رہرو فرزانہ ، رستے میں اگر تیرے
گلشن ہے تو شبنم ہو ، صحرا ہے تو طوفاں ہو
ساماں کی محبت میں مضمر ہے تن آسانی
مقصد ہے اگر منزل غارت گر ساماں ہو (۱۴)

دوسری غزل:

نہ میں اعجمی ، نہ ہندی ، نہ عراقی و حجازی
کہ خودی سے میں نے سیکھی دو جہاں سے بے نیازی
تو مری نظر میں کافر ، میں تری نظر میں کافر
ترا دیں نفس شماری ، مرا دیں نفس گدازی
تو بدل گیا تو بہتر کہ بدل گئی شریعت
کہ موافق تدرواں نہیں دین شاہبازی
ترے دشت و در میں مجھ کو وہ جنوں نظر نہ آیا
کہ سکھا سکے خرد کو رہ و رسم کار سازی
نہ جدا رہے نوا گر تب و تاب زندگی سے
کہ ہلاکئ امم ہے یہ طریق نے نوازی (۱۵)

غزل مسلسل میں اقبال نے بعض جگہ پر تبدیلی بھی کی ہے کہ غزل کو ردیف کی پابندی سے آزاد کر کے صرف قافیے کے زور سے شعر بنانے کی کوشش کی ہے ۔ غیر مردف غزل لکھنے میں شاعر کی مشکلات میں اضافہ ہو جاتا ہے لیکن اقبال جیسے عظیم شاعر نے ایسی مشکلات پر قابو پا کر بہترین غیر مردف غزلیں لکھی ہیں ۔

نظم کی معنوی وسعت:

مضامین نو کے حوالے سے ہم بتاتے ہیں کہ اقبال نے اردو شاعری میں بے شمار نئے موضوعات کا اضافہ کیا ۔ جب کوئی شاعر شاعری میں نئے مضامین

شامل کرتا ہے تو دوسرے لفظوں میں شاعری کو معنوی طور پر وسعت بخشتا ہے۔ اقبال نے صرف ہئیت کی سطح پر نظم میں وسعت پیدا نہیں کی بلکہ معنوی اعتبار سے بھی اسے وسعت دی۔ انہوں نے نظم کے ڈھانچے کو اپنے تجربات کی مدد سے لچکدار بنایا تاکہ اس میں زیادہ سے زیادہ موضوعات کو سمویا جا سکے۔ پختہ ہیئتیں بظاہر بہت مضبوط نظر آتی ہیں لیکن یہی مضبوطی ان کے فنا کی بنیاد بن جاتی ہے ادب میں مختلف اصناف میں ترمیم و تغیر کا عمل وقت کے ساتھ ساتھ جاری رہتا ہے۔ جن اصناف میں وقت کے تقاضوں کے ساتھ چلنے کی سکت موجود نہیں ہوتی وہ رفتہ رفتہ متروک ہو کر مردہ ہو جاتی ہیں اور ان کی جگہ نئی ہیئتیں لے لیتی ہیں۔ نظم اس اعتبار سے خوش قسمت رہی ہے کہ اس میں ہیئت کے بے شمار نمونے موجود ہیں اور شاعر اپنے موضوع کی مناسبت سے اپنے لیے کسی نہ کسی ہیئت کا انتخاب آسانی سے کر سکتا ہے۔ اقبال نے معنوی سطح پر بھی اپنے دور میں موجود پابندیوں کو توڑتے ہوئے بے شمار متنوع موضوعات کو اپنی نظم میں جگہ دی۔ اقبال کی نظمیں پڑھتے ہوئے قاری کو گمان گزرتا ہے کہ نظم ایک ایسی ہئیت ہے جس میں دنیا جہاں کے موضوعات سما سکتے ہیں یوں اقبال نے معنوی سطح پر نظم کو وسعت دے کر اپنے سے بعد آنے والے شاعروں کے لیے راستے کو آسان بنا دیا جو اقبال کے اجتہاد سے ہمت پکڑتے ہیں ان کے بعد آنے والے افراد مثلاً فیض، میراجی، راشد، مجید امجد، اختر الایمان، آفتاب اقبال شمیم، مختار صدیقی اور کئی دوسرے معروف شاعروں نے نظم میں معنوی وسعت پیدا کرنے کے لیے سنجیدہ کوششیں کیں۔

زور بیان:

اقبال اپنی شاعری کے ذریعے اپنی قوم کے لوگوں کو عمل کا پیغام دینا چاہتے تھے۔ اقبال کے سامنے یہ مقصد تھا کہ عالم اسلام کو زوال سے نکال کر

عروج تک کیسے پہنچایا جائے ۔ خاص طور پر وہ ہندوستان کے مسلمانوں کو سیاسی غلامی ، معاشی بدحالی اور تعلیمی پسماندگی سے باہر نکالنا چاہتے تھے ۔ اس مقصد کے لیے ظاہر ہے کہ ایک ایسی زبان کی ضرورت تھی جس میں قوت اور زور ہو ۔ بات اس طرح کہی جائے کہ وہ لوگوں میں جوش و جذبہ پیدا کرے دوسروں میں جوش و جذبہ پیدا کرنے کے لیے یہ بھی ضروری ہوتا ہے کہ بات کرنے والا خود بھی جوش و خروش کا مظاہرہ کرے اس لیے ہم دیکھتے ہیں کہ اقبال کی شاعری ایک پرجوش شاعر کی شاعری ہے اقبال کی شاعری میں زور بیان کے پیدا ہونے کی ایک ضمنی وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ انہوں نے اپنی بہت سی مشہور و معروف نظمیں انجمن حمایت اسلام اور دوسری فلاحی تنظیموں کے جلسوں میں پڑھیں جہاں حاضرین کی تعداد ہزاروں تک بھی ہوتی تھی ان جلسوں کا ایک مقصد ان تنظیموں کے لیے فنڈ اکٹھا کرنا بھی ہوتا تھا اس لیے لوگوں کو ابھارنے کے لیے پرجوش الفاظ کا استعمال کرنا پڑتا تھا ۔

اقبال کا فلسفہ چونکہ متحرک اور عمل سے عبارت تھا وہ اپنی قوم کو دنیا کی متحرک اور با عمل قوم دیکھنا چاہتے تھے اس لیے انہوں نے اپنے زور بیان سے شاعری میں ایسی روح پھونکی کہ پڑھنے والے بھی اپنے اندر ایک عجیب جوش اور ولولہ پاتے ہیں ، لیکن اس کے باوجود اقبال کو پڑھتے ہوئے ہمیں کسی جگہ اس بات کا احساس نہیں ہوتا کہ زور بیان سے فنی تقاضے مجروح ہوئے اس کی وجہ کلام اقبال میں فکر و فن کا توازن ہے چونکہ اقبال نے اپنے خیالات کے اظہار کے لیے مناسب ترین الفاظ کا اظہار کیا ہے اس لیے ہمیں کسی جگہ بھی فن سے غفلت برتنے کا احساس نہیں ہوتا مقصدی یا اصلاحی شاعری کرنے والے عموماً دو طرح کی خامیوں کا شکار ہوتے ہیں ایک تو یہ کہ بعض اوقات ان کا زور بیان تخلیقی قوت سے محروم ہو کر نعرہ بازی میں تبدیل ہو جاتا ہے ایسے شاعروں کو پڑھتے ہوئے ہمیں احساس ہوتا ہے کہ یہ ایسے بادل ہیں جن میں گرج کے علاوہ کوئی دوسری

صلاحیت موجود نہیں، دوسری خامی یہ پیدا ہوتی ہے کہ بات تو بلند و بالا کرنا چاہتے ہیں لیکن الفاظ ایسے منتخب کرتے ہیں جو ان کے افکار کا ساتھ نہیں دے سکتے اس طرح کی خامیوں کی نشاندہی اردو کے بہت سے شاعروں کے ہاں کی جا سکتی ہے، لیکن اس کا یہ محل نہیں۔ یہاں تو ہم کلام اقبال سے چند مثالیں پیش کرتے ہیں جہاں زور بیان بھرپور تخلیقی قوت کے ساتھ آیا ہے۔ اور یاد رہے کہ کلام اقبال میں ایسی چند مثالیں ہی نہیں بلکہ اقبال کا سارا کلام ہی اسی نوعیت اور معیار کا ہے

ہم سے پہلے تھا عجب تیرے جہاں کا منظر
کہیں مسجود تھے پتھر کہیں معبود شجر
خوگر پیکر محسوس تھی انساں کی نظر
مانتا پھر کوئی ان دیکھے خدا کو کیوں کر
تجھ کو معلوم ہے لیتا تھا کوئی نام ترا
قوت بازوئے مسلم نے کیا کام ترا (۱۶)

نظم زمانہ، کے آخری دو شعر:

جہان نو ہو رہا ہے پیدا وہ عالم پیر مر رہا ہے
جسے فرنگی مقامروں نے، بنا دیا ہے قمار خانہ
ہوا ہے گو تند و تیز لیکن چراغ اپنا جلا رہا ہے
وہ مرد درویش جس کو حق نے دیے ہیں انداز خسروانہ (۱۷)

اوزان اور بحور کا تنوع:

اقبال کی شاعری میں اوزان اور بحور کا تنوع بھی بہت دلچسپ ہے لیکن اس پر بحث بہت تکنیکی ہو جائے گی اس لیے یہاں سرسری طور پر اس کی طرف اشارہ کرنے پر اکتفا کیا جا رہا ہے۔ اقبال نے شعر کہنے کے لیے جتنی بحریں اپنے

اشعار میں برتی ہیں اس اعتبار سے بھی بہت کم شاعر اردو میں ایسے ہوں گے جو اقبال کا مقابلہ کر سکیں ۔ مختصر بحروں سے لے کر طویل ترین بحروں تک مثنوی کی بحر غرض اقبال نے ہر طرح کی بحر میں طبع آزمائی کی ہے ایک اور بات جس کی طرف اشارہ ضروری ہے وہ یہ ہے کہ اقبال نے بعض بحور میں کمی و بیشی کرکے بھی استعمال کیا ہے جس سے اوزان کا تنوع اور زیادہ ہو گیا ہے اس سے اقبال کی فن پر گرفت کا بھی اندازہ ہوتا ہے انہوں نے ماہر فنکار کی طرح اپنے اوزار اپنی مرضی سے استعمال کیے ہیں اور ان سے خوبصورت فن پارے تخلیق کیے ہیں ۔

اوزان و بحور کے تنوع کی چند مثالیں دیکھیے :

صفت برق چمکتا ہے مرا فکر بلند
کہ بھٹکتے نہ پھریں ظلمت شب میں راہی
(بحر رمل زحافی آٹھ رکنی)

ہر اک مقام سے آگے گزر گیا مہ نو
کمال کس کو میسر ہوا ہے بے تگ و دو
(بحر مجتث زحافی آٹھ رکنی)

مری مشاطگی کی کیا ضرورت حسن معنی کو
کہ فطرت خود بخود کرتی ہے لالے کی حنا بندی
(بحر ہزج مثمن مقبوض سالم)

آخر شب دید کے قابل تھی بسمل کی تڑپ
صبحدم کوئی اگر بالائے بام آیا تو کیا
(بحر رمل مثمن محذوف)

میں جو سر بسجدہ ہوا کبھی تو زمیں سے آنے لگی صدا
ترا دل تو ہے صنم آشنا تجھے کیا ملے گا نماز میں
(بحر کامل مثمن)

عشق کی تقویم میں عصر رواں کے سوا
اور زمانے بھی ہیں جس کا نہیں کوئی نام
(بحر منسرح زمانی آٹھ رکنی)

ٹھہرتا نہیں کاروان وجود
کہ ہر لحظہ تازہ ہے شان وجود
(بحر متقارب مثمن مقصور الآخر)

یہ محض چند مثالیں ہیں وگرنہ اقبال نے بہت سے زحافات اپنی تمام نئی لطافتوں، باریکیوں اور نزاکتوں کے ساتھ استعمال کیے ہیں۔ جن کا احاطہ کرنے کے لیے دفتر کے دفتر درکار ہوں گے۔

اقبال کی تحریک کی بہت بڑی دین اہم فکری مسائل پر غور و خوض کی روایت کو پھر سے جلا دینا ہے۔ اقبال نے خود بھی فلسفے کے نازک اور دقیق معاملات پر غور و خوض کیا اور گہرے مطالعے، مشاہدے اور تجربے کے بعد نئے نتائج اخذ کیے۔ اور آنے والوں کو نئی راہیں سجھائیں اس لیے اس ضمن میں بعض اہم مسائل و افکار پر ان کے فکر انگیز خیالات کا اختصار کے ساتھ خاص طور پر ان کی شاعری کے حوالے سے ذکر برمحل ہوگا کیونکہ اقبال نے اعجاز فن کو سیاسی سماجی اور دینی تحریکوں اور فلسفوں کو شاعری میں پوری فنی لطافتوں کے ساتھ برتا اور مقبول بنایا ہے۔

اقبال کا نظریہ وطنیت اور قومیت:

اقبال کے نظریہ وطنیت اور قومیت کے بارے میں ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار کا کہنا ہے کہ "حب الوطنی، وطن دوستی اور تصور وطنیت کے لحاظ سے اقبال کی فکر و نظر میں کچھ ارتقائی صورت یا تبدیلی ملتی ہے جسے بعض لوگوں نے فکری تضاد کا رنگ دینے کی بھی کوشش کی ہے اس کی ایک وجہ تو غالباً یہ ہے

کہ وطن کے حوالے سے متذکرہ تینوں اصطلاحات کو مترادف قرار دے لیا جاتا ہے جس کا قدرتی نتیجہ تضاد کی صورت میں نکلتا ہے۔ دوسرے اقبال کے سلسلے میں فکری تبدیلی کے محرکات اور اس کی نوعیت کو پوری طرح سمجھنے کی کوشش نہیں کی جاتی اس لیے وطن (ایک قدرتی حقیقت) اور وطنیت (ایک سیاسی تصور) کی یہ بحث مطالعہ اقبال کے ضمن میں اکثر کج بحثی کا روپ اختیار کر لیتی ہے" (۱۸)۔

اقبال ابتداء میں وطن کی جغرافیائی حیثیت اور مغرب کے تصور وطنیت کے قائل دکھائی دیتے ہیں۔ شروع شروع میں تو ان کی وطن سے محبت وطن پرستی کی حدوں تک جا پہنچتی تھی۔ ان کی پہلی اہم نظم "ہمالہ" میں شیخ عبدالقادر کے مطابق وطن پرستی کی چاشنی موجود ہے (۱۹) اپنی نظم تصویر درد، میں وہ ہندوستان کی قسمت پر آنسو بہاتے ہیں۔ ترانہ ہندی میں وہ انتہائی دلنشین طریقے سے وطن کے ساتھ گہرے لگاؤ کا اظہار کرتے ہیں۔ اسی طرح "ہندوستانی بچوں کا گیت" میں اقبال کی وطن کے ساتھ محبت اپنے عروج پر نظر آتی ہے۔ اس نظم کے آخری بند میں اقبال کا والہانہ پن دیکھنے کے قابل ہے (۲۰)۔

بندے کلیم جس کے پربت جہاں کے سینا
نوح نبی کا آکر ٹھہرا جہاں سفینا
رفعت ہے جس زمیں کی بام فلک کا زینا
جنت کی زندگی ہے جس کی فضا میں جینا
میرا وطن وہی ہے، میرا وطن وہی ہے

"نیا شوالہ" میں تو یہ کہہ کر انہوں نے وطن پرستی کی انتہا کر دی کہ: خاک وطن کا مجھ کو ہر ذرہ دیوتا ہے: (۲۱) کفایت علی نے اپنے مضمون مطبوعہ "ادبی دنیا لاہور شمارہ اکتوبر ۱۹۳۴ء میں بیان کیا ہے کہ " ان تمام اشعار کا جو ۱۹۰۵ء سے پہلے لکھے گئے اقبال کے سیاسی خیالات کا مرکز وطن ہے اور وہ وطنیت کے نہ صرف خود قائل ہیں بلکہ اوروں کو بھی اس کی تعلیم دیتے ہیں لیکن بعد میں ہندوستانیوں کی

تاریک ذہنیت ، تباہ کن فرقہ وارانہ تعصبات ، فسادات اور اتحاد قومی و احساس یگانگت کے فقدان کی وجہ سے ان سے مایوس ہو جاتے ہیں " (۲۲) ۔

غالباً اسی وجہ سے اور بعد ازاں یورپ کے قیام کے دوران سامراجی ممالک کے تہذیب و تمدن کے مشاہدے کے باعث ان کے وطن پرستانہ جذبات رفتہ رفتہ دھیمے اور ملی جذبات گہرے ہوتے گئے تاہم وطن کی جغرافیائی حیثیت سے انہوں نے کبھی انکار نہیں کیا اتنا ضرور ہوا کہ ان کی وطن پرستی وطن دوستی میں ڈھل گئی ۔ دراصل ان کی مخالفت صرف وطنیت کے سیاسی نظریے سے تھی ۔ ان کی پختگی کے دور کی تصانیف " جاوید نامہ " " پس چہ باید کرد اے اقوام شرق " اور " مثنوی مسافر " میں بھی وطن دوستی کے لطیف احساسات جا بجا جھلکتے ہیں ۔ جاوید نامہ کا وہ حصہ تو خاص طور پر قابل ذکر ہے جہاں انہوں نے قلزم خونیں ، کے تحت روح ہندوستان اور اس کے نالہ و فریاد کی تصویر کشی کی ہے (۲۳) ۔ بعد ازاں جب اقبال مغرب کے سیاسی تصور وطنی قومیت کے مضمرات اور ملت اسلامیہ کے لیے اس کے ہولناک نتائج سے پوری طرح آگاہ ہو گئے تو انہوں نے زیادہ واضح طور پر اسے مذموم قرار دیا کفایت علی کے خیال میں " جن معانی میں اقبال نے وطنیت کو مذموم قرار دیا ہے ، وہ اس وقت پیدا ہوتے ہیں جب کسی خاص ملک کے رہنے والے اپنے ملک کو باقی ممالک کے مقابلے میں غاصبانہ اور جابرانہ طور پر ترجیح دیتے ہوئے محبت کرنے لگیں ۔ وطنیت کا یہ مطلب نہیں کہ ہم اپنے وطن کی خاطر جابر بن جائیں اور باقی ممالک کے باشندوں کو بہ نظر حقارت دیکھتے ہوئے ان پر حکومت کرنے کے خواہاں ہوں " ۔ (۲۴)

اقبال نے اپنی نظم وطنیت میں وطنیت کا تجزیہ ایک سیاسی تصور کی حیثیت ہی سے کیا ہے ۔ وہ " رموز بیخودی " میں اسلام کے رکن اساسی توحید کو ملت اسلامیہ کے توسط سے عالمی انسانی برادری کی تشکیل کا بنیادی نکتہ قرار دیتے ہیں اور پھر " در معنی این کہ وطن اساس ملت نیست " کے ذیلی عنوان کے تحت بھی اقبال

مغرب کے سیاسی نظریہ وطنیت پر بحث کرتے ہیں جس میں اسے مذہب اور سیاست کی علیحدگی کا ذمہ دار ٹھہراتے ہیں اور میکیاولی کے باطلانہ افکار کا نتیجہ بتاتے ہیں (۲۵)

ان تمام حوالوں سے کہیں بھی یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ اقبال وطن اور حب الوطنی کے فطری تصور اور اس سے پھوٹنے والے فطری جذبات و احساسات کی نفی کر رہے ہیں ۔ وطن سے انسان کی شناخت ہوتی ہے ۔ شاعری کے علاوہ نثری تحریروں میں سے ماڈرن ریویو کلکتہ میں مولانا حسین احمد مدنی کے جواب میں تحریر کردہ مضمون میں اقبال مولانا کے اس بیان پر کہ اقوام کی تشکیل اوطان سے ہوتی ہے زیادہ واضح طور پر اپنے نظریہ وطنیت کی تشریح کرتے ہیں ۔ وہ لکھتے ہیں کہ " میں نظریہ وطنیت کی تردید اس زمانے سے کر رہا ہوں جب دنیائے اسلام اور ہندوستان میں اس نظریہ کا کچھ ایسا چرچا بھی نہ تھا مجھ کو یورپی مصنفوں کی تحریروں سے ابتداء ہی سے یہ بات اچھی طرح معلوم ہو گئی تھی کہ یورپ کے ملوکانہ اغراض اس امر کے متقاضی ہیں کہ اسلام کی وحدت دینی کو پارہ پارہ کرنے کے لیے اس سے بہتر کوئی حربہ نہیں کہ اسلامی ممالک میں فرنگی نظریہ وطنیت کی اشاعت کی جائے ۔۔۔۔ ہم سب ہندی ہیں اور ہندی کہلاتے ہیں کیونکہ ہم سب کرہ ارضی کے اس حصہ میں بود و باش رکھتے ہیں جو ہند کے نام سے منسوب ہے علیٰ ہذالقیاس ، چینی ، عربی ، جاپانی ، ایرانی وغیرہ ۔ وطن کا لفظ جو اس قول میں مستعمل ہوا ہے محض ایک جغرافیائی اصطلاح ہے اور اس حیثیت سے اسلام سے متصادم نہیں ہوتا ۔۔۔۔ ان معنوں میں ہر انسان فطری طور پر اپنے جنم بھومی سے محبت رکھتا ہے اور بقدر اپنی بساط کے اس کے لیے قربانی کرنے کو تیار رہتا ہے ۔۔۔۔ مگر زمانہ حال کے سیاسی لٹریچر میں وطن کا مفہوم محض جغرافیائی نہیں بلکہ وطن ایک اصول ہے ، ہیئت اجتماعیہ انسانیہ کا اور اس اعتبار سے ایک سیاسی تصور ہے چونکہ اسلام بھی ہیئت اجتماعیہ انسانیہ کا ایک قانون ہے اس لیے جب لفظ وطن کو ایک سیاسی

تصو کے طور پر استعمال کیا جائے تو وہ اسلام سے متصادم ہوتا ہے" (۲۶)

اقبال کا خیال ہے کہ جدید دور میں سامراجی ملوکیت وطنیت کے سیاسی تصور ہی کا کرشمہ ہے ۔ ڈاکٹر یوسف حسین خان لکھتے ہیں کہ " اقبال ملوکیت یا امپریلزم کو جارحانہ وطنیت ہی کا ایک شاخسانہ تصور کرتا ہے ۔ اور اس کو اسلام کی اخلاقی تعلیم کی ضد خیال کرتا ہے ۔ قومیت کے علمبرداروں کا نظریہ میرا وطن غلط ہو تو بھی صحیح ہے ۔ یہ جھوٹی عصبیت حق و باطل میں تمیز نہیں ہونے دیتی ۔۔۔۔ جدید ملوکیت اور سرمایہ داری کا چولی دامن کا ساتھ ہے جس طرح سرمایہ داری قومی دولت میں اضافہ کے لیے نئی نئی منڈیوں کی تلاش میں رہتی ہے اسی طرح ملوکیت جو وطنیت ہی کی ایک شکل ہے نئے نئے علاقوں کو فتح کر کے ان پر اپنا تسلط جمانا چاہتی ہے ۔۔۔۔ اس کو اپنا اقتدار وسیع کرنے سے کام ہے چاہے خدا کی بے بس مخلوق پر کچھ بھی گزرے یہی وجہ ہے کہ اقبال سرمایہ داری کو بھی ملوکیت اور وطنیت کے ساتھ منسلک کر کے قابل نفرین گردانتا ہے " ۔ (۲۷)

جہاں تک اقبال کی وطن دوستی اور جذبہ حب الوطنی کا تعلق ہے وہ شروع سے آخر تک اسی کا راگ الاپتے رہے ۔ وہ اپنی شاعری اور نثری مضامین میں مسلسل برصغیر کی سیاسی غلامی پر مضطرب دکھائی دیتے رہے انہوں نے ہمیشہ وطن کی آزادی کا خواب دیکھا اور دکھایا ، لیکن انہوں نے وطن سے محبت کو سیاسی قومیت کی صورت دینے سے اجتناب کیا جس کے نتیجے میں بنی نوع انسان خطوں اور علاقوں میں تقسیم ہو کر اپنی برتری اور تسلط قائم کرنے کے لیے ہر وقت ایک دوسرے کے ساتھ برسرپیکار ہیں ۔ ان کے نزدیک وطنیت عالمگیر انسانی اخوت کے راستے کا پتھر ہے جو صرف اسلامی تعلیمات سے ہی قائم ہو سکتی ہے جو عالم انسانی کو رنگ و نسل قبیلے کی قیود سے آزاد کر کے ایک ہمہ گیر عقیدہ کے ذریعے ایک لڑی میں پرو دیتی ہیں ۔

جدید مغربی سیاسی افکار میں وطنیت اور قومیت قریب قریب ہم معنی ہیں ۔

اقبال نے وطنیت کے سیاسی تصور کو جس بنا پر رد کیا تھا وہی وجہ مغربی نظریہ قومیت سے ان کی بدظنی کی بنیاد بنی ۔ان کا خیال تھا کہ قومیت ایک سیاسی نظام کی حیثیت سے قطعاً غیر انسانی اقدار پر مشتمل ہے اس سے بلاوجہ مناقشات اور تنازعات کی بنا پڑتی ہے ۔اپنی نظم وطنیت میں انہوں نے اسی تصور کا تجزیہ کیا ہے:

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 (۲۸)

" رموز بیخودی " میں در معنی این کہ اساس ملت نیست ، کے عنوان سے بھی سیاست اور مذہب کی تفریق کو اقبال مغربی قومیت کے تصور اور میکیاولی کی باطل سیاسی فکر کا نتیجہ قرار دیتے ہیں (۲۹) ۔جاوید نامہ میں بھی وہ فلک عطارد پر سید جمال الدین افغانی کی زبان سے مذہب اور وطن کے تفرقے پر اظہار خیال کرتے ہیں (۳۰) ۔ ۱۹۱۰ء کے آخر میں " ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر " مین اقبال اگرچہ اسلامیان ہند کی تعلیمی حالت اور اس کے مضر اثرات اور زبونی قوم کی عام حالت کی اصلاح پر اظہار تشویش کرتے ہیں تاہم نظری بحث میں وہ اسلام کے اجتماعی نظام کا بھی جدید عمرانی تصورات کی روشنی میں جائزہ لیتے ہیں اور ملت اسلامیہ کی اجتماعی حیثیت اور اقوام عالم میں انفرادیت کو تین امور کے حوالے سے پیش کرتے ہیں ۔

۱۔ ملت اسلامیہ کی عام ہیئت ترکیبی ۔۲۔ مسلم تہذیب و ثقافت کی یک رنگی یا وحدت ۔ ۳۔ سیرت و کردار کا ایسا نمونہ جو مسلمانوں کی قومی ہستی کے تسلسل کے لیے لازم ہو " (۳۱) ۔

اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ اقبال کا تصور قومیت عقیدے پر مبنی ہے اور ظاہر ہے کہ عقیدہ بغیر وطن کے فروغ نہیں پا سکتا ۔ یہاں پر یہ وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے کہ اقبال قوم اور ملت کو ہم معنی سمجھتے ہیں اور مسلمان قوم سے وہ ہمیشہ ملت مراد لیتے ہیں اور ملت کے لغوی معنی دین یا مذہب کے ہیں ۔ ان کا کہنا ہے کہ " میں نے لفظ ملت قوم کے معنوں میں استعمال کیا ہے ۔ اس میں شک نہیں کہ عربی میں یہ لفظ اور بالخصوص قرآن مجید میں شرع اور دین کے معنوں میں استعمال ہوا ہے لیکن حال کی عربی ، فارسی اور ترکی زبان میں بکثرت سندات موجود ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ ملت قوم کے معنوں میں بھی مستعمل ہے (۳۲) ۔ اقبال کا تصور ملت اسلامی تعلیمات کے مطابق اخوت اور بھائی چارے کے وسیع نظام کے قیام سے ہیئت اجتماعیہ اسلامیہ قائم کرنے سے عبارت ہے ۔ عقیدے کی بنیاد پر اقبال کا تصور قومیت دو دائروں میں گھومتا ہے ۔ " ایک مقامی دائرہ ہے جس میں مقامی جغرافیہ اہمیت رکھتا ہے ۔ اس مرکز کو عقیدوں کے اولین کیمپ یا حصار کا درجہ حاصل ہے ۔ اس کے بعد دوسر دائرہ وسیع تر وطن کا ہے یعنی وہ سب اقالیم جن میں مشترک عقیدے کی حکمرانی ہو ، ان مشترک عقیدوں والے دوسرے وطن بھی اپنے ہی وطن کی طرح سمجھے جاتے ہیں ۔ فرق صرف انتظامی سہولت کا ہوتا ہے کہ ہر یونٹ کو اپنی جگہ ہیئت منتظمہ بنانے کا حق حاصل ہوتا ہے مگر اساسی اصول اور عقیدے ہر جگہ مشترک ہوتے ہیں جو مقاصد عالیہ کے لیے آپس میں اشتراک و اتحاد رکھتے ہیں ۔ تیسرا دائرہ اوطان کا ہے جنہیں حلیف کہا جا سکتا ہے ۔۔۔۔ اقبال کا یہ سطحی تصور کوئی ناقابل عمل تخیلُ نہیں ۔ مسلمانوں کے سیاسی تجربے میں خلافت و امامت کو یہ حیثیت حاصل رہی ہے ۔۔۔۔ اقبال کا تصور وطن و قومیت اسی عقیدے امامت و خلافت کا پر تو ہے (۳۳) ۔ قوم کے مقابلے میں ملت کے لفظ کی دینی لحاظ سے فوقیت کے بارے میں اقبال کا کہنا تھا کہ " ملت سب جماعتوں کو تراش کر ایک نیا اور مشترک گروہ

بنائے گی ۔ گویا ملت یا امت جاذب ہے اقوام کی ۔ خود ان میں جذب نہیں ہوتی (۳۴) " ان خیالات سے واضح ہے کہ وحدت مذہب ، وحدت تمدن ، تاریخ ماضی اور مستقبل کی امید اقبال کے نظریہ ملت کے اجزائے ترکیبی ہیں ۔ رنگ ، نسل اور جغرافیائی حد بندیاں ان کے نزدیک وسیع انسانی برادری کے قیام میں رکاوٹ بنتی ہیں ۔ ان کے نزدیک " دین نہ قومی ہے نہ نسلی نہ پرائیویٹ بلکہ خالصتاً انسانی ہے ۔ اسلام ہی بطور دین وہ ضابطہ حیات ہے جس کے پاس گونا گوں انسانی مسائل کا حل موجود ہے اور " اسلام قید وطن سے آزاد ہے ۔ اس کا مقصد ہے ایک ایسے انسانی معاشرے کی تشکیل جو مختلف نسلوں اور قوموں کو باہم جمع کرتے ہوئے ایک ایسی امت تیار کرے جس کا اپنا مخصوص شعور ذات ہو " (۳۶) یہ شعور ذات اقبال کے خودی اور بے خودی کے فلسفے میں اجتماعی خودی کی اصطلاح میں بھی ظاہر ہوا ہے ۔ یہ اجتماعی خودی وحدت کے احساس سے پیدا ہوتی ہے اور یہ وحدت عقیدہ ہائے توحید و رسالت اور اخوت سے ملتی ہے :

فرد قائم ربط ملت سے ہے تنہا کچھ نہیں
موج ہے دریا میں اور بیرون دریا کچھ نہیں (۳۷)

اپنی ملت پر قیاس اقوام مغرب سے نہ کر
خاص ہے ترکیب میں قوم رسول ہاشمی
ان کی جمعیت کا ہے ملک و نسب پر انحصار
قوت مذہب سے مستحکم ہے جمعیت تری
دامن دیں ہاتھ سے چھوٹا تو جمعیت کہاں
اور جمعیت ہوئی رخصت تو ملت بھی گئی (۳۸)

بلکہ اقبال نے تو بذاتہ مذہب کو وطن قرار دے دیا ہے :

اسلام ترا دیس ہے تو مصطفوی ہے

اقبال نے عروج و زوال مسلسل پر بہت غور و فکر کیا ہے اور اس ضمن میں جن اصولوں کی طرف اشارہ کیا ہے انہیں بھی اقبال کے تصور؛ ملت کی جامعیت کے لیے اس میں شامل سمجھنا چاہیے ۔ انہوں نے تن آسانی عیش پرستی اور غلط کاری کو حیات اقوام کی کمی کا باعث قرار دیا ہے اور یہ بھی کہا ہے کہ ملت کی اجتماعی خطائیں معاف نہیں کی جاتیں اور خدا ان کی سزا ضرور دیتا ہے:

فطرت افراد سے اغماض تو کر لیتی ہے
کبھی کرتی نہیں ملت کے گناہوں کو معاف (۳۹)

چنانچہ قرآن مجید کے اصولوں کے مطابق افراد اور قوم کو اپنے اپنے اعمال کی ذمہ داری اٹھانی پڑتی ہے ۔ ملی سطح پر احساس ذمہ داری کا فقدان ملت کے زوال کا سبب بن جاتا ہے یہ جواب دہی فرد کی ملت کے سامنے اور فرد و ملت کی خدا کے سامنے دونوں کی بقاء کی ضمانت فراہم کرتی ہے ۔ روشن خیالی اور صحت مندانہ اختلاف رائے سے زندگی آگے کی طرف سفر کرتی ہے اور اجتماعی زندگی میں تغیر و تبدل سے قوموں کی تقدیر بدلتی ہے ۔ قناعت کی بجائے بہتر زندگی کے لیے جدوجہد ملت اسلامیہ کے لیے از بس ضروری ہے (۴۰) ۔

اقبال ہیئت اجتماعیہ اسلامیہ قائم کرنے کے لیے دنیا کے تمام مسلمان ملکوں کو ایک لڑی میں پرونے کا خواہش مند ہے:

بتان رنگ و بو کو توڑ کر ملت میں گم ہو جا
نہ تورانی رہے باقی نہ ایرانی نہ افغانی (۴۱)

ایک ہوں مسلم حرم کی پاسبانی کے لیے
نیل کے ساحل سے لے کر تابخاک کاشغر (۴۲)

اقبال کے نزدیک اسلام ایک ازلی ابدی آفاقی اور عالمگیر نوعیت کا پیغام ہے اور ہر زمانہ اور ہر قوم کے لیے رشد وہدایت کا سرچشمہ ہے اس لیے اس کے پیرو

کاروں کو رنگ ، نسل ، قبیلے اور ملک کے امتیازات مٹا کر یکجا ہو جانا چاہیے اور مسلمان ملکوں کی ایک الگ لیگ آف نیشنز قائم کرنی چاہیے ۔ وہ مغربی وطنیت کے تصور پر قائم اس دور کی لیگ آف نیشنز پر اس طرح طنز کرتے ہیں:

اس دور میں قوموں کی محبت بھی ہوئی عام
پوشیدہ نگاہوں سے رہی وحدت آدم
تفریق ملل حکمت افرنگ کا مقصود
اسلام کا مقصود فقط ملت آدم
مکہ نے دیا خاک جنیوا کو یہ پیغام
جمعیت اقوام کہ جمعیت آدم (۴۳)

اقبال کے خیال میں مسلم ملکوں کے اتحاد میں رکاوٹ اس وجہ سے پیدا ہو رہی ہے کہ ان کی حد بندیاں اور تشکیل مغربی نظریہ وطنیت کی بنیاد پر ہوئی ہے ان کی بقا اسی میں مضمر ہے کہ وہ ایک مربوط ملت کی صورت میں منظم ہو جائیں او آئی سی او اور اس سے منسلک بعض اداروں کے قیام سے اقبال کے افکار کا اثر کسی حد تک ظاہر ہونا بھی شروع ہو گیا ہے اور اب یہ توقع بندھ رہی ہے کہ اقبال جامع تصور ملت کے تحت مسلمان ملت واحدہ کی شکل میں ایک عالمگیر برادری میں کبھی نہ کبھی ضرور ڈھل جائیں گے ۔

اقبال اور عظمت انسان:

اقبال کی شاعری میں عظمت انسانی کے حوالے سے انسان کا ذکر طرح کی ترکیبوں اور اسم ہائے صفات میں ہوا ہے ۔ مثلاً " مرد مومن " ، انسان کامل ، بندہ آفاقی ، مرد خدا ، مرد حق ، عاشق زندہ دل ، مرد خود آگاہ وغیرہ ، دوسری طرف اقبال نے عظمت انسانی کے مثالی پیکروں کے نمونے بھی پیش کیے ہیں جن میں حیدر کرار ، ابو بکر ، عمر ، بلال ، حسین ، عثمان ، بوذر ، صوفیائے کرام ، سلاطین

مردان حر اور دانشور شامل ہیں ۔ اقبال کے عظمت انسانی کے تصورات جا بجا اس کی تحریروں میں پائے جاتے ہیں ۔ انسان کے لیے عظمت انسانی کے حصول کے مراحل اور خصوصیات ہیں " اسرار خودی " و " رموز بیخودی " میں خودی کی تربیت کے درجات ، عقل و عشق کے تقابل ، اطاعت ، ضبط نفس ، نیابت الہی اور ان سے منسلک ذکر و فکر ، فقر غیور ، حریت ، جبروت ، خود آگاہی ، مشکل پسندی ، ذوق تسخیر مردانگی ، حکمت و دانش ، سوز و گداز ، اولوا العزمی ، ندرت ، علمیت ، صداقت ، عدالت ، شجاعت ، ایمان و یقین جیسے اوصاف جو آپس میں ایک دوسرے پر منحصر ہیں ، شامل ہیں ۔

کہا جاتا ہے کہ اقبال کے عظمت انسانی کے نظریات ابن مسکویہ ، ابن العربی ، عبدالکریم الجیلی ، نٹشے اور بعض دوسرے مغربی مفکرین کا پر تو ہیں جبکہ اقبال نٹشے کو مجذوب کہتا ہے :

اگر ہوتا وہ مجذوب فرنگی اس زمانے میں
تو اقبال اس کو سمجھاتا مقام کبریا کیا ہے (۴۴)

یہ مقام کبریا وہی ہے جو خودی کی تربیت کے تین مراحل اطاعت ، ضبط نفس اور نیابت الہیٰ طے کرنے کے بعد انسان کو حاصل ہوتا ہے جب انسان اپنی ذات کو صوفیا کے تصور وحدت الوجود کے مطابق خود کو اللہ تعالیٰ کی ذات میں جذب کر کے فنا کی منزل تک نہیں بلکہ خدا کی ذات سے الگ اپنی ذات کا تشخص اور پہچان قائم کرنے کے بعد خود کو خدا کے نائب فی الارض اور خلیفتہ اللہ کا اہل ثابت کرتا ہے ۔ اقبال زوال آدم کے تمام آثار کے باوجود اسی لیے اعتماد کے ساتھ خدا کے ساتھ مکالمہ کرتا ہے : زوال آدم خاکی زیاں تیرا ہے یا میرا : اور پھر یہ بھی کہتا ہے کہ :

باغ بہشت سے مجھے حکم سفر دیا تھا کیوں
کار جہاں دراز ہے اب میرا انتظار کر (۴۵)

انسان کا منصب خدا کے نائب کے طور پر اس دراز کار جہاں کو اس کی منشا کے مطابق سرانجام دینا ہے اور پھر اسی مقام کو حاصل کرنا ہے جو اس نے کبھی کھو دیا تھا:

عروج آدم خاکی سے انجم سہمے جاتے ہیں
کہ یہ ٹوٹا ہوا تارا مہ کامل نہ بن جائے (۴۶)

نبی جو انسان کامل، اور عظمت انسانی کا سب سے اعلیٰ نمونہ ہے معرفت الہیٰ سے خدا سے ہمکلامی کا شرف حاصل کرتا ہے اور اس سے اقبال بنی نوع انسان کے لیے نصب العین اخذ کرتے ہیں:

سبق ملا ہے یہ معراج مصطفےٰ سے مجھے
کہ عالم بشریت کی زد میں ہے گردوں (۴۷)

دوسری طرف اقبال فطرت کو انسان کی جولاں گاہ سمجھتا ہے:

عروج آدم خاکی کے منتظر ہیں تمام
یہ کہکشاں، یہ ستارے یہ نیلگوں افلاک (۴۸)

اور اقبال کے نزدیک انسان کی عظمت یہ ہے کہ وہ کہکشاں ستاروں اور افلاک کے انتظار کی مدت کم سے کم کرنے کی کوشش کرتا رہے۔

اقبال کے نزدیک انسان حیات و کائنات کے قوانین کا اسیر نہیں بلکہ حیات و کائنات کو اسیر کرنے والا ہے وہ عنان فطرت اپنے ہاتھ میں رکھتا ہے وہ وقت کا شکار نہیں شکاری ہوتا ہے۔ کافر مادے کی تسخیر میں مصروف ہے جب کہ مومن باطنی قوتوں سے نئے جہانوں کو تخلیق کرتا ہے:

کافر کی یہ پہچان کہ آفاق میں گم ہے
مومن کی یہ پہچان کہ گم اس میں ہیں آفاق (۴۹)

اقبال نے ان بری عادات کا ذکر بھی کیا ہے جو عظمت انسانی کو ضعف پہنچاتی ہیں ان میں حرص، خوف، غم، وسوسہ، ناتوانی، نرمی کا بے جا استعمال،

احتیاج ، مجبوری ، اور حد سے زیادہ انکساری شامل ہیں ۔ احتیاج انسان کو دست سوال دراز کرنے پر مجبور کرتی ہے ۔جو انسان کی توہین ہے ۔(۵۰)

انسان جب نیابت الہیٰ کی سیڑھی عبور کرتا ہے تو اس کا وجود الوہی ہو جاتا ہے ، ایک حدیث کے مطابق اللہ نے فرمایا ہے " کہ انسان مسلسل اطاعت و عبادت سے میرا قرب حاصل کرتا ہے یہاں تک کہ آخر میں وہ میرے اوصاف کا آئینہ بن جاتا ہے پھر میں اس کے کان بن جاتا ہوں جن سے وہ سنتا ہے ، میں ہی اس کی آنکھیں بن جاتا ہوں جن سے وہ دیکھتا ہے ، میں ہی اس کی زبان بن جاتا ہوں جس سے وہ بولتا ہے میں ہی اس کا ہاتھ بن جاتا ہوں جس سے وہ کام کرتا ہے اور میں ہی اس کے پاؤں بن جاتا ہوں جن سے وہ چلتا ہے " ۔اقبال کے افکار اسی حدیث کا عکس ہیں:

ہاتھ ہے اللہ کا بندہ مومن کا ہاتھ
غالب و کار آفریں کار کشا و کاز ساز (۵۱)

یہ راز کسی کو نہیں معلوم کہ مومن
قاری نظر آتا ہے حقیقت میں ہے قرآں (۵۲)

مومن کے کردار اور گفتار میں اللہ کی برہان اس مستی کردار سے پیدا ہوتی ہے جو اقبال کے نزدیک مومن کو کم درجے کے انسان یعنی کافر سے جدا کرتی ہے ۔ دل و نگاہ کی مسلمانی اور کردار کی پختگی عشق کے طفیل حاصل ہوتی ہے ۔اقبال نے " اسی اندرونی کیفیت اسی ولولہ انگیز محرک اور زبردست فعالی قوت کو عشق کا نام دیا ہے اور خودی کے سفر میں یا انسانی زندگی کے ارتقاء میں اسے سب سے بڑا رہنما قرار دیا ہے " ۔(۵۳)

مرد خدا کا عمل ، عشق سے صاحب فروغ
عشق ہے اصل حیات موت ہے اس پر حرام (۵۴)

انسانی عظمت کے اعلیٰ درجات کے حصول کے لیے انسان میں جلالی اور جمالی دونوں کیفیات کا پایا جانا ضروری ہے ۔ ایسا انسان درویشی و سلطانی، قاہری اور دلبری کی صفات کا بیک وقت حامل ہوتا ہے ۔ وہ نرم دم گفتگو اور گرم دم جستجو ہوتا ہے ۔ مصاف زندگی میں سیرت فولاد اور شبستان محبت میں صف حریر و پرنیاں رکھتا ہے ۔ حلقہ یاراں میں بریشم کی طرح نرم اور رزم حق و باطل میں فولاد ہوتا ہے وہ ایسی شبنم ہے جو جگر لالہ میں ٹھنڈک پیدا کرتی ہے اور وہ طوفان ہے جس سے دریاؤں کے دل دہتے ہیں ۔

انسان کو مرد حر، حق گو اور بیباک ہونا ہی زیب دیتا ہے ۔

یہی آئین جوانمرداں ہے ۔ اس کے زور بازو سے تقدیریں بدل جاتی ہیں ۔ اقبال کا انسان کامل نٹشے کے مرد برتر کی طرح تکبر و غرور کا مجسمہ نہیں فقر و استغنا کا پیکر ہے ۔ نگاہ فقر میں شان سکندری ہیچ ہو جاتی ہے ۔ ایسے فقر سے اسرار جہانگیری کھلتے ہیں فقر خانقاہی فقط اندوہ دلگیری ہے ۔ سچا فقر افلاک سے حریفانہ کشمکش رکھتا ہے وہ خانقاہوں سے نکل کر رسم شبیری ادا کرنے کا نام ہے " اقبال کے انسان کامل کی نمود فقر ہی سے ممکن ہے اور فقر کی ـــــ ایک بڑی خصوصیت یقین ہے ـــــ جسے مذہبی اصطلاح میں ایمان کہتے ہیں ۔ انسان کامل کے نمود کے ساتھ آزادی احتجاج سے آزادی کا نام ہے تاکہ انسان کو کسی کے سامنے دست سوال دراز نہ کرنا پڑے ، اس آزادی سے حاصل ہونے والا یقین تقدیر الہیٰ کو بدل سکتا ہے " (۵۵) ۔

اقبال کے تصور عظمت انسانی کی تصویریں ، جاوید نامہ میں خطاب بہ جاوید کے زیر عنوان بھی ملتی ہیں ۔ اس کے مطابق ایک نوجوان کے لیے سوز لالہ اور علم حق ضروری ہے ۔ علم حواس ناقابل اعتبار اور نقص سے پر ہے ۔ اخلاقی و روحانی تربیت کے دوران اپنی ضروریات جس قدر ممکن ہو کم کرنا ہوتی ہیں ۔ مزید برآں اخلاص مندی ، خوف سلطان و امیر سے آزادی عدل اور فقر و استغنا میں توازن

ذکر و فکر، ضبط نفس اندر شباب، لذت پرواز اور اعلیٰ نصب العین کے لیے جد و جہد مثالی انسان بننے کے لیے لازمی خصائص ہیں (۵۶) مزید برآں اخلاص عمل، شریعت کی پاسداری احترام آدمی بھی پسندیدہ عادتیں ہیں۔ "ارمغان حجاز" میں یہی خصوصیات عظمت کی پہچان بتائی گئی ہیں۔ طلوع اسلام میں مرد مسلمان پر اظہار خیال کیا گیا ہے۔

ان تحریروں سے اقبال کے عظمت انسانی کے بارے میں خیالات کافی حد تک سامنے آجاتے ہیں اور یہ کہا جا سکتا ہے کہ مسلمان صوفیا کے انسان کامل اور نٹشے کے فوق البشر سے اقبال کا عظیم اور مثالی انسان مختلف اور اپنی نرالی آن بان اور مخصوص شخصیت کے باعث زیادہ متاثر کرتا ہے اور زیادہ حقیقی، متحرک، فعال جاندار، متوازن اور قابل عمل کردار ہے۔

اقبال اور الہیات:

اقبال فکر اور وجود کی یکجائی پر ایمان رکھتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ مغربی تصورات کا عقلی خدا ان کے اس خدا سے مختلف اور مکمل ہے جو وجدان سے بھی منکشف نہ ہوتا ہو۔ حی و قیوم خدا کا وجود تکوینی، غایاتی اور کلیاتی دلائل سے ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ اقبال کے خیال میں تکوینی دلیل محض محدود کا انکار کرکے لا محدود تک پہنچنے کی کوشش ہے اور محدود کا انکار کرکے لا محدود از خود باطل ہو جائے گا۔ غایات سے مراد ہے کہ ہر شے کا کوئی مقصد ہوتا ہے جس سے ایک صناع یا کاریگر متشکل ہوتا ہے نہ کہ خالق۔ کلیاتی پہلو صرف ذات کامل کو مصور کرتا ہے جس میں صرف حیّ ہونا بھی شامل ہے۔ ان افکار کے برعکس اقبال کا تصور ذات باری انسان اور کائنات کو اپنے جلو میں لیے ہوئے ہے۔ اقبال کا کہنا ہے کہ جس چیز کو ہم فطرت کہتے ہیں وہ حیات الہیٰ کا فقط ایک تیز رو لمحہ ہے ۔۔۔۔ قرآن کے نگاریں الفاظ میں وہ عادت اللہ ہے اس لیے فطرت بھی خدا کے

اثبات کے لیے ناکافی ہے البتہ وجدان بتا سکتا ہے کہ " حیات ایک مجتمع انا ہے " (۵۷) ۔ اقبال نے ایک ذرے سے لے کر سورج تک کائنات کو ایک انا تصور کیا نظریہ وجود و فکر قرآنی آیات کی روشنی میں ایک ایسی ہستی واحد کا وجود ثابت کرنے میں ممد ہوتا ہے جو ظاہر اور باطن میں ہے اور ظاہر و باطن میں دوئی نہیں ہوتی ۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کے مطابق " وہ خدا کا تصور ایک لا محدود انا ، ایک کائناتی خودی ، ایک ہستی ، مافوق ، ایک تخلیقی عزم للقوۃ اور لا انتہا ممکنات رکھنے والے فرد کے طور پر کرتے ہیں ۔ وہ خود ایک لا محدود انا ہے اس لیے اپنا اظہار لا تعداد اناؤں کی تخلیق سے کرتا ہے جو خدا کی دائمی طور پر تخلیق حرکیت میں زندہ رہتے اور اس میں نقل و حرکت کرتے ہیں ۔ چونکہ خدا آزاد اور اس لیے ہر فرد کا جو ہر خاص بھی آزادی ہے ۔ اور ایک عظیم خالق کے جذبہ تخلیق میں شامل ہونا اس کے لیے مقدر ہے " (۵۸) اقبال اپنے خطبے مذہبی وجدان کی فلسفیانہ جانچ ، میں کہتے ہیں کہ " از روئے قرآن کائنات اضافہ پذیر ہے ۔ خدا اپنی آفرینش سے اس میں اضافہ کرتا رہتا ہے " (۵۹)

یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید
کہ آرہی ہے دما دم صدائے کن فیکون (۶۰)

حکمائے اسلام کے عمیق تر مطالعے کی دعوت ، میں اقبال زمان و مکان کے راز کو سب سے بڑا راز قرار دیتے ہیں " اس کو جان لینا سر کائنات اور صفات حق تعالیٰ کا جان لینا ہے " (۶۱) یہ بھی قرآن میں ہے کہ خدا ارض و سماوات کی سب چیزوں کو جانتا ہے ۔ کوئی تین آدمی خلوت میں باہم ہمکلام نہیں ہوتے ۔ وہ جہاں کہیں بھی ہوں گے خدا ان کے ساتھ ساتھ ہو گا (۶۲) ۔ قرآن ہی میں ہے کہ خدا زمین اور آسمان کے ایک ایک ذرے کے وزن کا شاہد ہے اور یہ بھی کہ وہ انسان کی اس کے جان کے ساتھ سرگوشیوں کو بھی سنتا ہے اور اس کی شہ رگ سے زیادہ قریب ہے یعنی خدا کا کوئی نہ کوئی مکان ضرور ہے ، لیکن اقبال قرب اتصال اور

انفصال کی کیفیتوں کا اطلاق ذات الہیٰ پر نہیں کرتا۔ دراصل انائے مطلق کائنات کے ساتھ اس طرح متصل ہے جیسے روح جسم کے ساتھ البتہ " مکانی آزادی کے بلند ترین نقطے پر انسانی روح کی رسائی ہے جس کا بے نظیر جوہر یہ ہے کہ نہ وہ ساکن ہے نہ متحرک " اس سے بھی بڑھ کر مکان الہیٰ تو مکان لامکاں ہے " جو تمام جہات اور العباد سے مطلقاً آزاد ہے اور اس نقطہ اتصال کا حامل ہے جہاں تمام موجودات لا محدود واصل یکدگر ہو جاتی ہیں " (۶۳) دوسری طرف مادہ اور روح کے لیے زمانے الگ الگ ہوتے ہیں ۔ مادی اجسام " مرور " کی صفت رکھتے ہیں جبکہ مادی موجودات کا ایک سال غیر مادی موجودات کا ایک دن ہوتا ہے ۔ " زمان الہیٰ دوام و ابد سے بالا تر ہے ۔ اس کی ابتداء ہے نہ انتہا ۔ زمان الہیٰ میں تمام تاریخ کائنات علتی تسلسل سے آزاد ہو کر ایک واحد فوق الاوام " اکنون " (یعنی اب) میں جمع ہے " ۶۴ ۔ اس واحد فوق الاوام میں " خدا ایک سکونی اصلیت نہیں بلکہ ایک حرکی سیلان ہے " اور اس کے تمام مظاہر اور مخلوقات اس لیے ہیں کہ وہ بھی اپنے طور پر تخلیق کریں " ۔ (۶۵) اقبال کے خیال میں زندگی کے مختلف مراحل اور درجاتِ خودی کے ارتقاء کے درجات ہیں ۔ خودی درجہ بدرجہ بلند ہو کر انسان میں اپنے انتہائی درجے تک پہنچتی ہے ۔ اس کی تربیت کے مدارج طاعت الہیٰ ، ضبط نفس اور نیابت الہیٰ ہیں اور آخری مرحلے کے بعد انسان کے اندر زبردست تخلیقی قوت پیدا ہوتی ہے ۔ اس میں صفات الہیہ کا ظہور ہونے لگتا ہے ۔ معراج مصطفےٰ ، انسانی خودی کے عروج کا انتہائی درجہ کمال ہے ۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ انسان کی رسائی کہاں تک ممکن ہے ۔ معراج مصطفےٰ تو ایک نبی کا معجزہ ہے تاہم اس سے پتہ چلتا ہے کہ گردوں عالم بشریت کی زد میں ہے ۔ خدا انائے مطلق ہے اور وہ انائیں تخلیق کرتا ہے انسان کے نفس کی انائیت دوسرے موجودات سے زیادہ ترقی یافتہ ہوتی ہے اور اسی لیے وہ خدا کے مرکز ذات کے نزدیک تر ہوتا ہے اس لیے وہ اگر دنیا کو اپنے مزاج اور تمناؤں کے مطابق نہیں پاتا تو وہ بنیاد

موجودات کو درہم برہم کر دیتا اور ذرات کو ترکیب نو بخشتا ہے اور اپنی قوت سے ایسا زمانہ پیدا کرتا ہے جو اس کے مزاج کے لیے سازگار ہوتا ہے (۶۶) ۔ لیکن اقبال نے یہ بھی واضح کیا ہے کہ خدا اور انسان کے درمیان اس گہرے ربط کے باوجود "انسان کے مقصود کے ساتھ پیروی اور کہیں کہیں ناکامی بھی وابستہ ہے " لیکن خدا کی ذات میں جو کچھ ابھی ممکن سے موجود نہیں ہوا وہ اس کے تخلیقی امکانات کا معرض وجود میں آنا ہے اور اس کے اندر ناکامی کو کوئی دخل نہیں ۔ اس کی ہستی کی جامعیت اور اس کا کمال تخلیق مسلسل کے منافی نہیں " (۶۷) اس کے باوجود انسان ہی خدا کے ہنر کا شاہکار ہے وہ کسی حد تک اپنی تقدیر کا مختار بھی ہے ۔ مذہب بھی ایک طرح سے خدا کی بے پایاں اور لا انتہاہی بظاہر مافوق الفطرت قوتوں پر ضرورت سے زیادہ زور دیتا رہا ہے ۔ اس قدر زیادہ کہ انسان اور کائنات کی اس کے سامنے کچھ حقیقت نہیں رہ جاتی ۔ مذہب کے مطابق کن ادا کرنے سے کائنات خدا نے پیدا کی اور پھر عالم میں انسان کو اپنا خلیفہ بنا کر بھیجا ۔ انسان دنیا میں خدا کا نائب ہے اور اسی لیے خدا نے اسے اپنی صورت پر تخلیق کیا ۔ اگر فرشتے باخبر تھے تو خدا ان سے زیادہ باخبر ہو گا کہ وہ انسان کو بنا کر اپنا نکتہ چیں پیدا کر رہا ہے ۔ اقبال نے اس نکتہ چیں کا کردار بار بار اپنی شاعری میں ادا کیا ہے:

قصور وار غریب الدیار ہوں لیکن
ترا خرابہ فرشتے نہ کر سکے آباد
مری جفا طلبی کو دعائیں دیتا ہے
وہ دشت سادہ وہ تیرا جہان بے بنیاد (۶۸)

خدا کے سامنے اس کے ہمزاد کے طور پر اس کی بے تکلفی یوں اقبال کے ہاں ظاہر ہوتی ہے ۔

باغ بہشت سے مجھے حکم سفر دیا تھا کیوں
کار جہاں دراز ہے اب مرا انتظار کر (۶۹)

کائنات انسان اور خدا کے رشتے سے ہی اقبال نے خدا سے یہ سوالات کیے ہیں:

اسی کوکب کی تابانی سے ہے تیرا جہاں روشن
زوال آدم خاکی زیاں تیرا ہے یا میرا
اگر ہنگامہ ہائے شوق سے ہے لامکاں خالی
خطا کس کی ہے یا رب لا مکاں تیرا ہے یا میرا (۷۰)

ان شعروں سے خدا کا شخصی تصور مترشح ہے جس سے اقبال ہمکلام ہے۔ قرآن نے خدا کو زمینوں اور آسمانوں میں نور سے تشبیہہ دی ہے۔ اقبال نے تشکیل جدید الہیات اسلامیہ میں اس حوالے سے خدا اور کائنات کے باہمی تعلق پر بحث کی ہے اور شاعری میں بھی اسے یوں نظم کیا ہے۔

مجو مطلق دریں دیر مکافات
کہ مطلق نیست جز نورالسموات (۷۱)

خدا کے کلاسیکی تصور کے مقابلے میں اقبال نے جس تغیر پذیر خدا کا تصور پیش کیا ہے۔ اس کے نزدیک خدا کی لامحدودیت مجتمع ہے وسعت پذیر نہیں اس میں ایک لا مختتم حرکی سلسلہ ہے لیکن یہ بذاتہ وہ سلسلہ نہیں ہے (۷۲)

درونش خالی از بالا و زیر است
ولے بیرون او وسعت پذیر است (۷۳)

خدا کے نقطہ نظر سے پہلے یا بعد کا کوئی زمانی تصور ہی نہیں ہے تخلیق زماں میں ایک مسلسل عمل ہے (۷۴)۔

ٹھہرتا نہیں کاروان وجود
کہ ہر لحظہ ہے تازہ شان وجود (۷۵)

اقبال انسان خدا اور کائنات کے تعلق کے بہت بڑے شاعر تھے اور شعور ذات کی تبلیغ کرتے تھے ان میں ایک شاعر کی تخیل آفرینی کسی اہل نظر کی بصیرت

اور فلسفی کی فکر نے مل کر ظہور کیا تھا۔ ان کے اس موضوع پر تصورات میں ہمیں ان کی شخصیت کے ان پہلوؤں کی جھلک ملتی ہے۔

اقبال اور تصوف:

اقبال نے جس ماحول میں پرورش پائی اس پر تصوف کے اثرات غالب تھے۔ ابتداء میں گھر پر انہوں نے فصوص الحکم اور فتوحات مکیہ کے درسوں میں شرکت کی۔ ان کے والد ایک صوفی بزرگ تھے جن کا ایک وجدانی قصہ عطیہ بیگم نے بیان کیا ہے جس کے مطابق انہیں خواب میں کابل سے آنے والے ایک قافلے میں کسی بیمار شخص کے بارے میں معلوم ہوا اور وہ شہر سے دور قافلے کے پڑاؤ میں اس کا علاج کرنے گئے (۷۶)۔ ماہنامہ "ضیائے حرم" کے اپریل ۱۹۷۵ء کے ایک شمارے میں سید نور احمد شاہ قادری نے لپنے مضمون میں اوان شریف میں لپنے والد کی معیت میں قاضی سلطان محمود کی خدمت میں حاضری اور سلسلہ قادریہ میں اقبال کی بیعت کا ذکر کیا ہے (۷۷)۔ شاہ سلیمان پھلواری کے نام ۹ مارچ ۱۹۱۶ء کے ایک خط میں انہوں نے خود بتایا ہے کہ "حقیقی اسلامی تصوف کا میں کیونکر مخالف ہو سکتا ہوں کہ خود سلسلہ عالیہ قادریہ سے تعلق رکھتا ہوں" (۷۸) بعد ازاں ڈاکٹریٹ کے لیے ایران میں مابعد الطبیعیات کا ارتقاء کے موضوع پر مقالہ لکھنے کے دوران تصوف کے بارے میں ان کا شعور بہت پختہ ہو گیا۔ یہی وجہ ہے کہ بانگ درا میں تصوف اور وحدت الوجودی نظریے کے بارے میں بہت سے اشعار مل جاتے ہیں۔ بہر حال وحدت الوجودی فلسفے سے ان کے شغف کی مدت مختصر رہی۔ وہ اسلامی تصوف کے معترف اور مداح رہے۔ لیکن جو اقوال، افعال اور تعلیمات خلاف شریعت ہوں چاہے وہ کسی سے بھی نسبت رکھتے ہوں اقبال ان عناصر اور اجزاء کے خلاف رہے ہیں۔ تصوف کے افکار میں ترک دنیا، تجرد، گوشہ نشینی، ترک لذائذ، عبادات میں شدت اور فنافی الذات کی روایات عام رہی ہیں۔ اس

طرح تصوف اور بے علمی کو لازم و ملزوم بلکہ مترادف خیال کیا جانے لگا تھا۔ متصوفین کے نزدیک دنیا دکھوں کا گھر تھا اور مومنوں کے لیے جہنم۔ اس لیے حقیقت اولیٰ کے طالب کو سگ دنیا کا لقب دیا جاتا تھا یعنی ان معنوں میں عیسائیوں کی رہبانیت، بدھ بھکشوؤں کے ترک دنیا میں کوئی تفریق نہ رہی تھی۔ دوسرے اقبال کا فلسفہ تحریک اور جہد و عمل کا فلسفہ ہے اس لیے وہ اس نظریے کو مسلمانوں کے ذہنی زوال کا باعث سمجھتے تھے۔ مثنوی اسرار خودی کے دیباچے میں تصوف کے ان بے روح عقائد کی مخالفت ان الفاظ میں کرتے ہیں کہ "مختصر یہ کہ ہندو حکماء نے مسئلہ وحدت الوجود کے اسباب میں دماغ کو اپنا مخاطب کیا مگر ایرانی شعراء نے اس مسئلہ کی تفسیر میں زیادہ خطرناک طریق اختیار کیا یعنی انہوں نے دل کو اپنی آماجگاہ بنایا اور ان کی حسین و جمیل نکتہ آفرینیوں کا آخرکار نتیجہ یہ ہوا کہ اس مسئلہ نے عوام میں پہنچ کر تمام اسلامی اقوام کو ذوق عمل سے محروم کر دیا (۷۹) حافظ ایران کے نامور صوفی شاعر تھے اقبال نے اسرار خودی میں ان کے افکار پر سخت نکتہ چینی کی۔ انہوں نے حافظ کی سہل انگاری تن آسانی اور حجرہ نشینی کی تعلیم اور جبر و قدر کے غلط نظریے کے تباہ کن نتائج پر عبدالرحمن طارق کے ساتھ ایک ملاقات میں روشنی ڈالی جس کا ذکر انہوں نے اپنے مضمون مئے شبانہ میں کیا ہے۔ اقبال نظریہ وحدت الوجود کو عجمی تصوف کا نام دیتے تھے جو ان کے نزدیک مسلمانوں کے سیاسی اور عسکری تنزل کا ذمہ دار ہے۔ اس نظریے نے مسلمانوں میں نفی ہستی کے خیالات کو رواج دیا تھا۔ چنانچہ انہوں نے وجودی صوفیہ اور ان کے افکار کے خلاف پرجوش جہاد شروع کیا اور ابن عربی کی تعلیمات کو "کفر و زندقہ قرار دیا (۸۰) اور حافظ شیرازی کو "فقیہ ملت میخوارگاں" اگرچہ بعد ازاں انہوں نے حافظ شیرازی کے خلاف اشعار کو اسرار خودی سے نکال دیا تھا لیکن اپنے خیالات تبدیل نہیں کیے تھے (۸۱) وحدت الوجود کی مخالفت کی ایک اور وجہ انہوں نے خواجہ حسن نظامی کے نام ۳۰ دسمبر ۱۹۱۵ء کے ایک خط میں یوں بیان کی ہے کہ

" صوفیا کو توحید اور وحدت الوجود کا مفہوم سمجھنے میں سخت غلطی ہوئی ہے ۔ یہ دونوں اصطلاحیں مترادف نہیں بلکہ مقدم الذکر کا مفہوم خالص مذہبی ہے ۔ اور موخر الذکر کا مفہوم خالص فلسفیانہ ہے ۔ توحید کے مقابلہ میں یا اس کی ضد کثرت نہیں جیسا کہ صوفیا نے تصور کیا ہے بلکہ اس کی ضد شرک ہے ۔ وحدت الوجود کی ضد کثرت ہے اس غلطی کا نتیجہ یہ ہوا کہ جن لوگوں نے وحدت الوجود یا زمانہ حال میں فلسفہ یورپ کی اصطلاح میں توحید ثابت کیا وہ موحد تصور کیے گئے ۔ حالانکہ ان کے ثابت کردہ مسئلے کا تعلق مذہب سے نہ تھا بلکہ نظام عالم کی حقیقت سے تھا عبادت کے قابل صرف ایک ذات ہے باقی جو کچھ کثرت نظام عالم میں نظر آتی ہے وہ سب کی سب مخلوق ہے " (۸۲) اسرار خودی میں اقبال نے تصوف کے بعض غیر اسلامی شعائر پر جو نکتہ چینی کی تھی اس پر سخت اعتراضات ہوئے ۔ ان عتراض کرنے والوں میں خواجہ حسن نظامی اور اکبر الہ آبادی بھی شامل تھے ۔ اقبال نے اس دور کے مختلف دانشوروں کو تصوف پر اپنے اعتراضات کی نوعیت اور فلسفیانہ زاویوں کی توضیح بہت سے خطوط اور مضامین میں کی ہے (۸۳) ۔

اقبال در حقیقت عجمی تصوف کے مخالف تھے جس میں رہبانیت در آئی تھی ان کے خیال میں وحدت الوجود کا فلسفہ ہند و فلسفے کا عکس ہے اور دوسری طرف ایرانی شعراء کے تخیلات کا کارنامہ ہے ۔ اقبال کو صوفیا کے زہد و تقویٰ سے نہیں بلکہ غلوفی الزہد پر اعتراض رہا جس سے تصوف ایک ایسا نظام تمدن بن گیا تھا جس کی نا توانی میں مسلمانوں کے لئے بے جا کشش پائی جاتی ہے ۔ وحدت الوجود کا نظریہ نو فلاطونیت کے ذریعے اسلام میں داخل ہوا تھا اس لیے اقبال نے یونانی فلسفی افلاطون پر بھی طنز و تعریض کی اور اسے گوسفند قدیم کا لقب دیا (۸۴) ۔

راہب اول فلاطون کلیم
از گروہ گوسفندان قدیم
گوسفندے درلباس آدم است

حکم او برجان صوفی محکم است (۸۵)

افلاطون مادی دنیا کے وجود پر یقین نہیں رکھتا تھا اور اسے نظروں کا فریب سمجھتا تھا اس لیے اقبال کے خیال میں جو شخص دنیا کو محض خواب و خیال، ایک دھوکا اور وہم سمجھے وہ تسخیر کائنات کے لیے سرگرم عمل کیوں کر ہو سکے گا۔ اس لیے اقبال افلاطونی اور نوفلاطونی فلسفے کے پیروکاروں اور مفکرین کے اس سکر آفریں فلسفے کو مسلمانوں کو عملی طور پر کمزور اور جدوجہد کی صلاحیت سے عاری کرنے کا ذمہ دار ٹھہراتے ہیں۔ صوفی سے اپنی بیزاری کا اظہار اقبال نے اسرر خودی کے افلاطون سے متعلق اشعار میں اسی وجہ سے کیا ہے کہ اس کا انداز فکر افلاطونی ہے ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کے مطابق "اقبال رومی کی طرح اثبات خودی کا معلم ہے اس لیے وہ ہر ایسے تصوف سے نالاں ہے جو ترک اور فنا پر زور دیتا ہے اور اخلاقی و حیات آفریں پہلو سے گریز کرتا ہے۔ اصل جہاد خانقاہوں کے زاویوں میں بیٹھ کر محض ذکر اور فکر سے نفس کشی کی مشق نہیں" (۸۶) مولانا روم تصوف اور صوفیا کے متعلق کہتے ہیں کہ "صوفی توکل پر زور دیتا ہے لیکن توکل کا یہ مطلب نہیں کہ انسان جدوجہد ترک کر دے" (۸۷)۔ اس جدوجہد کا ایک اور نام جہاد بھی ہے۔ غلط تصوف کے ساتھ صبر و استغناء اور توکل کی غلط توضیحات بھی مسلمانوں میں رواج پانے لگیں۔ اقبال نے اس تصور کے خلاف بھی قلم اٹھایا ہے اور ہم کہہ سکتے ہیں کہ اقبال "تصوف کو غیر اسلامی عناصر سے پاک کر کے اسلام کی روح پرور ارتقاء پسند تعلیم کو اجاگر کرنا چاہتا ہے" (۸۸)

اقبال اور تصور زمان و مکاں:

علامہ اقبال نے اپنے تصور زمان و مکان کی وضاحت کے لیے اشاعرہ ابن عربی، رازی، دوانی، عراقی جیسے مسلمان مفکروں اور زینو، نٹشے، کانٹ آین سٹائن، الیگزینڈر جیسے مغربی علماء کے نظریہ زمان و مکاں پر بحث کی ہے اور

ان کے نقائص اور محاسن کا احاطہ کرتے ہوئے ابن خلدون اور برگساں کی حرکیت سے بھی آگے بڑھ کر اس مسئلے پر معروضی اور موضوعی دونوں پہلوؤں سے روشنی ڈالی ہے اور الہیاتی اسرار و رموز بھی بیان کیے ہیں ۔ سادہ لفظوں میں زمان ایک حقیقت ہے اور زندگی نام ہے زمان میں ایک مسلسل حرکت کا ۔ قرآن مجید میں اختلاف لیل و نہار میں خدائے عزوجل کی نشانیوں کی طرف انسان کو توجہ دلائی ۔ احادیث میں دہر یا زمان کو ذات الہیٰ کا مترادف قرار دیا گیا ہے اور زمانے کو برا کہنے سے روکا گیا ہے ۔

ابتدائی فلسفہ دانوں کے زمان کے بارے میں تصورات کا خلاصہ یہ ہے کہ زمان غیر حقیقی ہے (افلاطون ، زینو) زمان منفرد آنات کا تواتر ہے اور متصل آنات کے درمیان خلائے زمانی ہوتا ہے (اشاعرہ) کائنات میں تبدیلی جستوں میں واقع ہوتی ہے ۔ یعنی دو مختلف حالات کے درمیان کائنات اور اس کے ساتھ زمان ساکت ہو جاتا ہے اس کی تقسیم جوہری اور غیر مسلسل ہے (طبعین) زمان ایک قسم کی روانی ہے (نیوٹن) ان نکات کی روشنی میں ذات باری کا ادراک نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ اس سے اس قادر مطلق کی تخلیقی فاعلیت پر زد پڑتی ہے ۔ اسلامی فکر زمان کو ایک زندہ حقیقت کے طور پر پیش کرتی ہے ۔ یہ فکر سکونیت کے یونانی نظریات کی تردید کرتے ہوئے البیرونی کے ریاضی تفاعل اور ضابطہ ادراج اور ابن مسکویہ کے نظریہ ارتقاء میں حرکیت زمانی کو ظاہر کرتی ہے (۸۹) اقبال کے نزدیک " حرکت فی نفسہ فطرت کا ایک ناقابل تقسیم عمل ہے ۔ ہر حرکت خواہ وہ تیر کی پرواز ہو زندگی کا ایک ناقابل تقسیم فعل ہو گا ہے " کائنات کے اندر مظاہر کا عبور فی الزمان ہستی کی حقیقت تک پہنچنے کا وسیلہ ہے ۔ اور حقیقت مطلقہ زمان مطلق ہے جس کے اندر فکر و حیات و کائنات ایک دوسرے میں داخل اور پیوستہ ہیں " لہذا زمان مطلق کا ادراک خدا تعالی کا عرفان ہے جو تربیت خودی کے مراحل کا اہم عنصر ہے ۔ انفرادی خودی کے حوالے سے اس نوعیت کی " وحدت " ہمیں ایسے

نفس کے اندر ہی دکھائی دے سکتی ہے جو زندگی کے تمام کوائف پر محیط ہو اور جو انفرادی زندگی اور فکر کا سرچشمہ ہو " (۹۱) انفرادی اور اجتماعی خودی کے درمیان حرکیت اور وقت کے حوالے سے یہ تفریق کی جا سکتی ہے کہ انائے مطلق یا حقیقت اخریٰ زمان مسلسل نہیں بلکہ زمان خالص میں ہوتی ہے جہاں تبدیلی تغیر یا ارتقاء نقص سے کمال کی طرف نہیں ہوتا بلکہ وہاں تغیر کے معنی تکوین مسلسل کے ہیں (۹۲) ۔ جبکہ فرد خواہش کی پیروی کامیابی اور ناکامی کے نشیب و فراز میں رہتا ہے ۔ اور ایک حالت سے دوسری حالت میں سفر کرتا رہتا ہے ۔ یہ دوسری بات ہے کہ فرد اپنی خودی کے مدارج طے کرتا ہوا اس مرحلے پر پہنچ جائے کہ ناظر اور منظور ایک ہو جائیں اور ناظر منظور میں اپنی توجہ اس قدر جذب کرے کہ اسے اپنا شعور باقی نہ رہے اور انائے مطلق کے زمان میں تدریج لمحات سے ناظر بھی ماوراء ہو جائے لیکن ایسا اس صورت میں ممکن ہے کہ " ناظر میں ادراک کی صلاحیت ہو " اور دوسری طرف " منظور ایسا ہو جو ناظر کی استعداد سے ادراک میں آنے کو قبول کرے " (۹۳) یعنی:

خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے

" زمان فعالیت الہیٰ کی ایک کیفیت ہے " خودی سے انسان میں تسخیر کائنات کا شعور اور ولولہ پیدا ہوتا ہے اور وہ فعالیت الہیٰ اور اس ذات باری کی خلاقی کی صفات سے مملو ہوتا ہے ۔ زمان الہیٰ مرور سے آزاد ہوتا ہے اس سے انسان کو بھی بقائے دوام حاصل ہو سکتی ہے اور وہ اپنی تقدیر خود بنانے پر قادر ہو سکتا ہے ۔ قرآن حکیم کے مطابق زمان الہیٰ " ام الکتاب " ہے " جس کے اندر تمام تاریخ سبب تسلسل کے حال سے آزاد ہو کر ایک بالا ابدی آن میں جمع ہو گئی ہے جاوید نامے میں یہی مضمون " زروان " یا روح زمان و مکان کی زبان سے ادا کیا گیا ہے:

من مماتم من مماتم من نشور

من حساب و دوزخ و فردوس و حور
آدم و افرشتہ دربند من است
عالم شش روزہ فرزند من است
ہر گلے کز شاخ می چینی منم
ام ہر چیزے کہ می بینی منم (۹۴)

اس اعتبار سے کائنات زمان کے اندر واقع ہوئی ہے۔ حقیقت زمان اور کائنات کے اس رشتے پر مسجد قرطبہ کے یہ اشعار بے حد معنی خیز اور فکر انگیز ہیں:

سلسلہ روز و شب نقش گر حادثات
سلسلہ روز و شب اصل حیات و ممات
سلسلہ روز و شب تار حریر دو رنگ
جس سے بناتی ہے ذات اپنی قبائے صفات
سلسلہ روز و شب ساز ازل کی فغاں
جس سے دکھاتی ہے ذات زیر و بم ممکنات
تجھ کو پرکھتا ہے یہ مجھ کو پرکھتا ہے یہ
سلسلہ روز و شب صیرفی کائنات
تو ہو اگر کم عیار میں ہوں اگر کم عیار
موت ہے تیری برات موت ہے میری برات
تیرے شب و روز کی اور حقیقت ہے کیا
ایک زمانے کی رو جس میں نہ دن ہے نہ رات
(۹۵)

ان شعروں کے بطن سے بقا اور حیات و ممات کے تصورات کا زمانے سے تعلق بھی پھوٹتا دکھائی دیتا ہے۔ اس بارے میں اقبال نے اپنے خطبات میں بقا کو ایک توانا اور مستحکم شخصیت کا حق قرار دیا یعنی موت اور آخرت ایک بے حادثہ

لازماں ابدیت نہیں بلکہ لپنے مختلف زمانی نظام کا نام ہے (۹۶) ۔ جہاں پہنچ کر فرد کسی اور تناظر میں اپنی فعالیت کا اظہار کرتا ہے ۔ مرد خود آگاہ صاحب تقدیر ہوتا ہے ۔ " عالم مادی پر زمانہ سوار ہوتا ہے اور انسان کے اختیار میں ہے کہ وہ زمانے کا راکب بن جائے اور زمانے کا راکب بننا ہی زمانے کو شکست دینا ہے " (۹۷) اقبال نے اپنی بہت سی دوسری نظموں کے علاوہ " نوائے وقت " میں بھی یہی پیغام دیا ہے اقبال کے خیال میں وقت خودی کے بحر میں تلاطم پیدا کرتا ہے اگر خودی اس پر قابو پانے میں کامیاب نہ ہو تو یہ طوفان بلا خیز تباہی و بربادی کا باعث بنتا ہے اور اگر اسی کی خودی اس بے مہار قوت کی باگیں موڑ سکے تو انسان کے تخلیقی امکانات کی وسعت کا ذریعہ بن جاتا ہے اسی سے انسان اپنی تقدیر کا خود راکب بن سکتا ہے اور نیابت الہیٰ کا مستحق ٹھہرتا ہے ۔" یہ زمانے میں رہتے ہوئے زمانے پر فتح حاصل کرتا ہے " (۹۸) ۔ عام کائناتی وقت سے آزاد ہو کر وہ اپنا دوران خالص تراشتا ہے اور اس سے سرور حاصل کرتا ہے ۔ کائناتی وقت کو اقبال مکانی سمجھتا ہے اقبال آگاہ کرتا ہے کہ " اصلی وقت یا دوراں کو خط سے ممتاز کیا جائے جہاں دوران خالص کا سرور مرد حر کا امتیاز ہے وہاں مکانی زمان کی قید عبد یا محکوم کی نشانی ہے ۔ مرد حر کی فعالی خودی ماضی حال اور مستقبل کا احاطہ کرتی ہے اور اسی لیے دوران میں بسر کرتی ہے ایسا شخص " لی مع اللہ وقت " کہنے کی قدرت رکھتا ہے ۔ روز و شب کا اسیر یہ بات کہنے کا حوصلہ نہیں کر سکتا (۹۹) یہ دوران خالص مکانی خصوصیات کے ساتھ وسعت خالص ہے ۔ اقبال شکست زمان کے معجزے کو عصری تاریخ میں کار فرما دیکھنا چاہتا تھا اس کی آرزو تھی کہ محض فرد ہی اپنی تقدیر خود رقم نہ کریں اور زمانے کے راکب نہ بنیں بلکہ ایک پوری ملت ایسی ہو جو ان دو البعاد کے نقطہ اتصال کی زندہ نشانی بن جائے " ۔ اقبال نے شاید اس راز کو پا لیا تھا کہ یہ ایک شاعرانہ تخیل ہے اور مثالیت پسندی سے عبارت ہے اس لیے حقیقت میں اس اتصال کو پانا شاید ممکن نہ ہو اس لیے ارتقاء کے اصولوں میں انہوں نے بعد ازاں

انفرادی ترقی کو روحانی حوالوں سے اپنا رہنما اصول بنایا" اقبال کے مرد مومن کا عروج اس اہم حقیقت کے عرفان کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ نوع نہیں بلکہ فرد ہی تاریخ میں اعتبار یا استناد حاصل کر سکتا ہے۔ اور وہی سارے آفاق کو اپنے اندر سمو سکتا ہے، وہ زمان و مکان پر کمند آور ہوتا ہے یہی مرد مومن اپنے عشق کی طاقت سے سیل وقت کو روک لیتا اور اپنے عمل سے دوام حاصل کرتا ہے" وہ مکان سمیت تمام اظہار کے وسیلوں پر اپنے عشق کی مہر ثبت کرتا ہے اور بقا کا درجہ پا لیتا ہے (۴۰) ضروری نہیں کہ اقبال کے تصورات زمان و مکاں حتمی ہوں۔ ان افکار پر ابتداء ہی سے غور و خوض ہوتا رہا ہے اور اقبال نے اپنے سے پہلے آنے والے مفکرین کے تصورات کو پیش نظر رکھتے ہوئے اپنی رائے کو مدلل اور الہیاتی زاویوں سے اجاگر کیا ہے۔ ان کے تصورات زمان و مکاں کی اہمیت ان کے حرف آخر ہونے میں نہیں ان کی خرد افروزی میں ہے۔ اگر مسلمانوں کو دنیا میں اپنی امتیازی حیثیت کو قائم رکھنا ہے تو ان کے لیے اتنے اہم فکری موضوعات کو تازہ اور زندہ رکھنا ضروری ہو گا۔ اسلامی نقطہ نظر سے زمان و مکان کی اہمیت دنیا کی حقیقت اور عالم زمان و مکاں میں انسان کی جہد و عمل کے نتائج کو عالم آخرت سے وابستہ کرنے میں ہے۔ اس سے انسان پر اور انسان کی کاوشوں پر اعتماد میں اضافہ ہوتا ہے اور یہی اعتماد زندگی کے تسلسل کی ضمانت ہے۔

اقبال نے شعر و ادب کے ذریعے جن مقاصد کے حصول کی کوشش کی ان کے بیان کے لیے ان کے شارحین اور محققین نے طویل کتابیں تصنیف کی ہیں اور ہنوز اقبال کے افکار کی توضیح تشنہ سمجھی جاتی ہے تاہم اختصار کے ساتھ ہم ان کے مقاصد کو انسانی قوتوں کی صحیح نشو و نما، شخصیت کی اٹھان، ذہن کی تربیت، فرد کی ذاتی حیثیت اور فرد اور جماعت کے تعلقات، اس پر سماج کے اثرات اور تمدن عالم اور کائنات میں انسان کے مقام اور ان سب مسائل کے متعلق انؔ کے خیالات میں تلاش کر سکتے ہیں۔ ارتقائیت اور حرکت و عمل ان کے ہاں تازہ خیالات سے

مربوط ہیں اور تازگی تخلیقی قوت سے پیدا ہوتی ہے اپنی نظم تخلیق میں انہوں نے یہی نکتہ واضح کیا ہے:

جہان تازہ کی افکار تازہ سے ہے نمود
کہ سنگ و خشت سے ہوتے نہیں جہاں پیدا
وہی زمانے کی گردش پہ غالب آتا ہے
جو ہر نفس سے کرے عمر جاوداں پیدا (۱۰۱)

دراصل اقبال کے پیش نظر اوائل صدی کا ہندوستان تھا اور ان میں بسنے والے ہندی مسلمان۔ ان کے نزدیک مسلمانوں کے انحطاط کا باعث یہ تھا کہ انہوں نے کشمکش حیات سے منہ موڑ لیا۔ مقابلے کی طاقت گنوا دی، دنیا کو ناپائیدار اور بے ثبات سمجھ کر اس سے کنارہ کشی اختیار کی۔ قرآن کریم کی عملی تعلیمات سے روگردانی کی، کٹھ ملائیت، تصوف اور یونانی فلسفے کے اثرات نے انہیں تسخیر عالم سے بے گانہ کر دیا۔ ان حالات میں اسلام کی نشاۃ ثانیہ کی ضرورت درپیش تھی۔ اقبال نے ابتداء ہی سے کوشش کی کہ قوم کے جمود کو توڑ کر انسان کی شخصیت کی نشو و نما پر زور دیا جائے۔ انہوں نے انسان کو ایک انسان کے طور پر زندگی کرنے کا درس دیا:

یقین، افراد کا سرمایہ تقدیر ملت ہے
یہی قوت ہے جو صورت گر تقدیر ملت ہے
تو راز کن فکاں ہے اپنی آنکھوں پر عیاں ہو جا
خودی کا راز داں ہو جا، خدا کا ترجماں ہو جا (۱۰۲)

اقبال کے مطابق حرکت عمل کا جوہر ہے اور عملی کشمکش زندگی کا راز ہے وہ علم اور عمل میں توازن کے قائل تھے، وہ ایسا علم نہیں چاہتے تھے جو عملی قوت کو کمزور کرے اور اخلاقی قدروں سے انسان کو بیگانہ کر دے۔ انہوں نے اپنے خطبات میں لکھا ہے کہ "اگر طاقت اور قوت بصیرت سے محروم ہیں تو اس کا نتیجہ

بجز ہلاکت اور بے دردی کے اور کچھ نہیں ہو گا۔ ہمارے لیے دونوں کا امتزاج ضروری ہے تاکہ عالم انسانی روحانی اعتبار سے آگے بڑھ سکے (۱۰۳) اس مضمون میں ان کا شعر ہے "۔

علم بینا بھی کر خدا سے طلب
آنکھ کا نور دل کا نور نہیں (۱۰۴)

وہ اسلامی اصولوں کو مدنظر رکھتے ہوئے اس بات پر ایمان رکھتے تھے کہ انسان اپنے ماحول اور قدرت سے ربط قائم کرنے سے نہیں گھبراتا وہ دنیا اور اس کی پوشیدہ طاقتوں کو قبول کرتا ہے اور عالم النفس اور عالم آفاق یعنی روح اور مادہ دونوں کے باہمی ربط کو ایک حقیقت تسلیم کر لیتا ہے۔ سید نذیر نیازی کے مطابق اقبال کی " فکر کا حقیقی سرچشمہ ۔۔۔۔ قرآن مجید ہے ۔۔۔۔ صاحب خطبات نے اگر عہد حاضر کے الفاظ اور مصطلحات سے کام لیا تو ہم گرفتاران فرنگ کی خاطر، اس لیے کہ ان کا خطاب دراصل ہم سے ہے اور ہماری وساطت سے جدید علمی دنیا سے " (۱۰۵) اسی طرح ڈاکٹر رضی الدین صدیقی ایک جگہ لکھتے ہیں کہ " اقبال کا کلام شاعرانہ پیرایہ بیان میں اور جدید علوم کی روشنی میں سراسر قرآن کریم کی تشریح ہے اگر مثنوی مولانا روم کو آٹھ سو برس قبل " قرآن در زبان پہلوی " سمجھا گیا تو ہم کلام اقبال کو الف ثانی میں وہی مرتبہ دے سکتے ہیں " (۱۰۶)۔

اقبال کے خیال میں حقیقت تک پہنچنے کے دو وسیلے ہیں ایک " علم و عقل جسے اقبال خیر کہتے ہیں دوسرا " عشق نظر "۔ حقیقت کے حصول میں منطق اور استدلال بھی کام آتے ہیں اور کشف اور الہام بھی۔ اقبال ان تمام وسیلوں کی متوازن آمیزش سے انسان کامل کی ذہنی تعمیر کرنا چاہتے ہیں جب انسان ارتقاء کی منازل طے کر کے ایک مکمل اور منفرد ہستی بن جاتا ہے تو اس کی فتوحات کی کوئی حد نہیں ہوتی وہ زمین و آسمان پر خدا کا نائب بن جاتا ہے اور اس میں خلاقیت پیدا ہو جاتی ہے۔ خودی، اجتماعی خودی بیخودی، ملت کے ساتھ فرد کے اتصال کے

نظریات اقبال کے انہی خیالات سے پھوٹتے ہیں اور انہیں میں ضم ہوتے ہیں ۔ ان
افکار کے ذریعے وہ ملت اسلامیہ کی بقاء اور ترقی کے خواہاں ہیں ۔ وطن اور ملت
کے بارے میں وہ اپنا ایک مخصوص نظریہ رکھتے ہیں ۔ انہوں نے اپنی شاعری اور نثر
کے ذریعے مسلمان قوم کو ایک لائحہ عمل دیا جس کے ذریعے ملت اسلامیہ پھر سے
اپنے گم شدہ عروج و عظمت کو حاصل کر سکتی تھی ۔ اس دور میں ہمارے قومی وجود
کو سخت خطرات لاحق تھے لیکن اقبال کو ملت اسلامیہ کی خوابیدہ قوتوں پر اعتماد تھا
اس دور میں ہندی مسلمانوں کی بیداری اور بعد ازاں مسلمان ملکوں کی سامراجی
طاقتوں کی غلامی کی آزادی میں اقبال کی فکر کار فرما رہی ہے ۔ اپنے خطبات میں
انہوں نے مسلمانوں کی جس لیگ آف نیشنز کا ذکر کیا تھا او آئی سی اسی کا ابتدائی
روپ ہے جس کے تحت مشترکہ اسلامی بنک اور ICESCO جیسے ادارے بن
چکے ہیں ایران کے حالیہ انقلاب میں علی شریعتی اور دیگر ایرانی دانشور اقبال کے
فلسفے کے اثرات کا اثبات کرتے رہے ہیں خود اقبال نے عشرت رحمانی کے نام اپنے
تیس اگست ۱۹۳۱ء کے مکتوب میں لکھا تھا کہ " آپ کا حسن ظن میری نسبت بہت
بڑھ گیا ہے حقیقت میں میں نے جو کچھ لکھا ہے اس کی نسبت دنیائے شاعری سے
کچھ بھی نہیں اور نہ کبھی میں نے Seriously اس طرف توجہ کی ہے ۔ باقی رہا
یہ امر کہ موجودہ بیداری کا سہرا میرے سر پر ہے یا ہونا چاہیے اس کے متعلق کیا
عرض کروں ۔ مقصود تو بیداری سے تھا اگر بیداری ہندوستان کی تاریخ میں میرا
نام تک بھی نہ آئے تو مجھے قطعاً اس کا ملال نہیں لیکن آپ کے اس ریمارک سے
بہت تعجب ہوا ۔ کیونکہ میرا خیال تھا کہ اس بات کا شائد کسی کو احساس نہیں
مولوی ابوالکلام صاحب آزاد کے تذکرہ کا دیباچہ لکھنے والے بزرگ نے جن الفاظ
میں محمد علی، شوکت علی اور میری طرف اشارہ کیا ہے ان سے میرے اس خیال کو
اور تقویت ہو گئی ہے لیکن اگر کسی کو اس کا احساس نہ ہو تو مجھے اس کا رنج نہیں
کیونکہ اس معاملہ میں خدا کے فضل و کرم سے بالکل بے غرض ہوں " (۴۷) ایک

اور خط کے اقتباس میں جو ڈاکٹر غلام مصطفےٰ خان نے درج کیا ہے اقبال کا کہنا ہے کہ " مقصود صرف یہ ہے کہ خیالات میں انقلاب پیدا ہو اور بس " (۴۸)

ان خطوط سے واضح ہے کہ اقبال کا تخلیق شعر و ادب کا بنیادی مقصد مسلمانوں کی انفرادی اور اجتماعی بیداری تھا اور وہ اس لحاظ سے خوش قسمت تھے کہ ان کی تحریک نے ان کی زندگی میں ہی اپنا اثر دکھانا شروع کر دیا تھا اور ان سے مسلمانوں کی زندگی میں انقلاب کے آثار دکھائی دینے لگے تھے۔

حوالہ جات

۱ ۔ علامہ محمد اقبال: کلیات اقبال فارسی ، شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور ۱۹۸۱ء ص ۔ ۱۷

۲ ۔ علامہ محمد اقبال: مکتوب بنام نکلسن: بحوالہ " ادب اور فنون لطیفہ سے متعلق اقبال کا نظریہ " از (ڈاکٹر) عندلیب شادانی مشمولہ ماہنامہ ماہ نو ، لاہور ستمبر ۱۹۷۷ء ۔ ص ۔ ۸۱ ۔

۳ ۔ علامہ محمد اقبال: دیباچہ مرقع چغتائی (دیوان غالب) ، جہانگیر بک کلب ، لاہور ، سنہ ندارد صفحہ نمبر ندارد ۔

۴ ۔ علامہ محمد اقبال: کلیات اقبال اردو ، شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور ۔ ۱۹۸۹ء ص ۵۹۰ ۔ ۵۹۱

۵ ۔ علامہ محمد اقبال: کلیات اقبال فارسی ، مذکور ، ص ۔ ۵۷۵ تا ۵۸۷

۶ ۔ علامہ محمد اقبال: کلیات اقبال اردو ، مذکور ، ص ۔ ۳۸۷ اور ۳۹۳

۷ ۔ ایضاً: ص ۵۸۰ ۔ ۵۸۱

۸ ۔ ایضاً: ص ۶۱۰

۹ ۔ شیخ اکبر علی: " اقبال کی شاعری میں آرٹ کا تصور " مشمولہ اقبالیات کے نقوش مرتبہ (ڈاکٹر) سلیم اختر ، اقبال اکادمی پاکستان ، لاہور ۱۹۷۷ء ص ۵۳۸ ۔ ۵۴۴ ۔

۱۰ ۔ ایضاً: ص ۔ ۵۴۵ ۔

۱۱ ۔ علامہ محمد اقبال: کلیات اقبال اردو مذکور ، ص ۔ ۳۱۰

۱۲ ۔ ایضاً: ص ۔ ۳۲۸ ۔

۱۳ ۔ ایضاً: ص ۔ ۳۸۷ ۔ ۳۸۸

۱۴ ۔ ایضاً: ص ۔ ۲۸۰ ۔

۱۵ ۔ ایضاً: ص ۔ ۵۳۵ ۔ ۵۳۶ ۔

۱۶ ۔ ایضاً: ص ۔ ۱۶۳ ۔ ۱۶۴ ۔

۱۷ - ایضاً: ص - ۴۲۲ -

۱۸ - (ڈاکٹر) غلام حسین ذوالفقار: " اقبال ایک مطالعہ "، اقبال اکادمی پاکستان لاہور، ۱۹۸۷ء ص - ۵۹ -

۱۹ - (شیخ) عبدالقادر: دیباچہ، " بانگ درا "، مشمولہ کلیات اقبال اردو مذکور ص - ۱۳ -

۲۰ - علامہ محمد اقبال: کلیات اقبال اردو مذکور، ص ۶۸ تا ۷۶، ۸۳، ۸۷،

۲۱ - ایضاً: ص - ۸۸ -

۲۲ - کفایت علی: " اقبال وطنیت، پین اسلامزم اور سیاسی تحاریک "، مشمولہ " اقبالیات کے نقوش " مرتبہ (ڈاکٹر) سلیم اختر مذکور، ص ۱۹۹-

۲۳ - علامہ محمد اقبال: کلیات اقبال فارسی مذکور، ص - ۱۴۲ - ۱۴۳ -

۲۴ - کفایت علی: اقبال وطنیت پین اسلام اور سیاسی تحاریک " مشمولہ کتاب مذکور، ص - ۲۰۲ -

۲۵ - علامہ محمد اقبال: " کلیات اقبال فارسی مذکور ص ۱۱۵ تا ۱۱۷-

۲۶ - (ڈاکٹر) غلام حسین ذوالفقار: مذکور ص - ۷۰ - ۷۱ -

۲۷ - (ڈاکٹر) یوسف حسین خان: " روح اقبال "، آئینہ ادب، لاہور ۱۹۸۴ء ص - ۲۹۷ -

۲۸ - علامہ محمد اقبال: کلیات اقبال اردو مذکور، ص - ۱۶۰ -

۲۹ - علامہ محمد اقبال: کلیات اقبال فارسی مذکور، ص ۱۱۵ - ۱۱۶ -

۳۰ - ایضاً: ص ۴۵۰ - ۴۵۱ -

۳۱ - علامہ محمد اقبال " ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر " مشمولہ مقالات اقبال مرتبہ سید عبدالواحد معینی، آئینہ ادب لاہور، ۱۹۸۸ء ص - ۱۵۹ -

۳۲ - (ڈاکٹر) سید عبداللہ: " مسائل اقبال "، مغربی پاکستان اردو اکیڈمی لاہور، ۱۹۷۴ء ص - ۳۴۵

۳۳ - علامہ محمد اقبال: " جغرافیائی حدود اور مسلمان " مشمولہ " مقالات اقبال " مرتبہ سید عبدالواحد معینی مذکور ص ۲۶۲ -

۳۴ ۔ ایضاً: ص ۲۷۳ ۔

۳۵ ۔ ایضاً: ص ۲۶۶ ۔

۳۶ ۔ سید نذیر نیازی: " اقبال کے حضور " ، اقبال اکادمی پاکستان لاہور ۱۹۸۱ء ص ۱۵ ۔

۳۷ ۔ علامہ محمد اقبال: کلیات اقبال اردو مذکور ، ص ۱۹۰ ۔

۳۸ ۔ ایضاً: ص ۲۴۸ ۔

۳۹ ۔ (ڈاکٹر) محمد ریاض: " تقدیر امم اور اقبال " ، سنگ میل پبلیکیشنز لاہور ۱۹۸۳ء ، ص ۱۴۶ تا ۱۵۹ ۔

۴۰ ۔ علامہ محمد اقبال: کلیات اقبال اردو ص ۵۴۸ ۔

۴۱ ۔ ایضاً: ص ۔ ۲۷۰ ۔

۴۲ ۔ ایضاً: ص ۔ ۲۶۵ ۔

۴۳ ۔ ایضاً: ص ۔ ۵۱۹ ۔ ۵۲۰ ۔

۴۴ ۔ ایضاً: ص ۔ ۳۴۸ ۔

۴۵ ۔ ایضاً: ص ۔ ۲۹۸ ۔ ۲۹۹ ۔

۴۶ ۔ ایضاً: ص ۔ ۳۰۲ ۔

۴۷ ۔ ایضاً: ص ۔ ۳۱۹ ۔

۴۸ ۔ ایضاً: ص ۔ ۳۵۸ ۔

۴۹ ۔ ایضاً: ص ۵۰۶ ۔

۵۰ ۔ (ڈاکٹر) سید عبداللہ: کتاب مذکور ، ص ۲۶۶ ۔ ۲۶۸ ۔

۵۱ ۔ علامہ محمد اقبال: کلیات اقبال اردو ، ص ۳۸۹ ،

۵۲ ۔ ایضاً: ص ۵۲۲ ۔

۵۳ ۔ سید وقار عظیم: " اقبال ۔ شاعر اور فلسفی " تصنیفات لاہور ، ۱۹۶۸ء ص ۲۶۶ ۔

۵۴ ۔ علامہ محمد اقبال: کلیات اقبال اردو مذکور ص ۳۸۶ ۔

۵۵ ۔ عزیز احمد: " اقبال نئی تشکیل " ، گلوب پبلشرز ، لاہور ، سنہ ندارد ص ۳۰۵ ۔ ۳۰۶ ۔

۵۶ ۔ علامہ محمد اقبال: کلیات اقبال فارسی مذکور، ص ۱۹۹ ۔ ۲۰۸ ۔

۵۷ ۔ ایسا ندرو بوسانی: " اقبال کا فسلفہ مذہب اور یورپ " مشمولہ ماہنامہ ماہ نو لاہور ستمبر ۱۹۷۷ء، ص ۱۴۰ ۔ ۱۴۱ ۔

۵۸ ۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم: مقالات حکیم جلد دوم اقبالیات مرتبہ شاہد حسین رزاقی، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، ۱۹۶۹ء ص ۶۴ ۔

۵۹ ۔ (ڈاکٹر) خلیفہ عبدالحکیم: " فکر اقبال " بزم اقبال لاہور، ۱۹۶۸ء ص ۱۵۷ ۔

۶۰ ۔ علامہ محمد اقبال: کلیات اقبال اردو مذکور ص ۳۲۰ ۔

۶۱ ۔ علامہ محمد اقبال: انوار اقبال مرتبہ بشیر احمد ڈار، اقبال اکادمی پاکستان لاہور، ۱۹۷۷ء، ص ۲۵۸ ۔

۶۲ ۔ ایضاً: ص ۔ ۲۵۹ ۔

۶۳ ۔ ایضاً: ص ۔ ۲۶۲ ۔

۶۴ ۔ ایضاً: ص ۔ ۲۶۳ ۔

۶۵ ۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم: " مقالات حکیم " مذکور ص ۔ ۶۷ ۔

۶۶ ۔ ڈاکٹر ابواللیث صدیقی: " اقبال اور مسلک تصوف " اقبال اکادمی پاکستان لاہور، ۱۹۷۷ء ص ۲۸۶ ۔

۶۷ ۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم: " فکر اقبال " مذکور، ص ۱۹۷ ۔

۶۸ ۔ علامہ محمد اقبال: " کلیات اقبال اردو، مذکور، ص ۳۰۰ ۔

۶۹ ۔ ایضاً: ص ۔ ۲۹۹ ۔

۷۰ ۔ ایضاً: ص ۔ ۲۹۸ ۔

۷۱ ۔ علامہ محمد اقبال: کلیات اقبال فارسی مذکور، ص ۔ ۵۴۶ ۔

۷۲ ۔ رفعت حسن: God and universe in Iqbal Philosophy مشمولہ مجلہ " اقبال ریویو "، لاہور اپریل ۔ جون ۱۹۸۷ء ص ۔ ۱۳ ۔

۷۳ ۔ علامہ محمد اقبال: کلیات اقبال فارسی ص ۔ ۵۴۶ ۔

۷۴ ۔ رفعت حسن: مقالہ و مجلہ مذکور ص ۔ ۱۳ ۔

۷۵ ۔ علامہ محمد اقبال: کلیات اقبال اردو، ص ۴۱۸ ۔

۷۶ ۔ عطیہ بیگم: " اقبال، مترجمہ ضیاء الدین احمد برنی، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور ۱۹۸۱ء ص ۱۶ تا ۱۹ ۔

۷۷ ۔ سید نذیر نیازی: کتاب مذکور ص ۔ ۲۵ ۔

۷۸ ۔ علامہ محمد اقبال: مکتوب بنام شاہ سلیمان پھلواری مشمولہ: " انوار اقبال " مذکور، ص ۔ ۱۸۸ ۔

۷۹ ۔ علامہ محمد اقبال: دیباچہ مثنوی " اسرار خودی " مشمولہ مقالات اقبال مرتبہ سید عبدالواحد معینی مذکور، ص ۱۵۷ ۔

۸۰ ۔ علامہ محمد اقبال: " اقبالنامہ "، حصہ اول، مجموعہ مکاتیب اقبال مرتبہ شیخ عطاء اللہ، شیخ محمد اشرف، لاہور ۱۹۵۱ء، ص ۴۴ ۔

۸۱ ۔ ڈاکٹر ابو سعید نور الدین: " اسلامی تصوف اور اقبال، " اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۷۷ء حاشیہ صفحہ ۲۵۸ ۔

۸۲ ۔ علامہ محمد اقبال: " خطوط اقبال "، مرتبہ ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی مکتبہ خیابان ادب لاہور ۱۹۷۶ء ص ۔ ۱۱۷، ۱۱۸ ۔

۸۳ ۔ تفصیل کے لیے دیکھیے اقبالنامہ مرتبہ شیخ عطاء اللہ حصہ اول ص ۔ ۵۴ ۔ ۵۵ ۔ حصہ دوم ص ۔ ۳۵ تا ۳۷ و انوار اقبال مرتبہ بشیر احمد ڈار ص ۔ ۲۶۸ تا ۲۷۷ اور ص ۱۸۰ تا ۱۸۳ ۔

۸۴ ۔ سید علی عباس جلالپوری: اقبال کا علم کلام مکتبہ فنون، لاہور، ۱۹۷۲ء، ص ۹۲ ۔

۸۵ ۔ علامہ محمد اقبال: کلیات اقبال فارسی مذکور ص ۔ ۳۲ ۔ ۳۳ ۔

۸۶ ۔ (ڈاکٹر) خلیفہ عبدالحکیم: مقالات حکیم مذکور ص ۔ ۱۳۵ ۔

۸۷ ۔ (ڈاکٹر) ابواللیث صدیقی، کتاب مذکور، ص ۳۸۸ ۔

۸۸ ۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم: " مقالات حکیم " مذکور، ص ۱۳۶ ۔

۸۹ ۔ سید بشیر الدین: " اقبال کا تصور زمان "، مشمولہ اقبالیات کے نقوش مرتبہ (ڈاکٹر) سلیم

اختر مذکور، ص ۔ ۳۳۹، ۳۴۰ ۔

۹۰ ۔ علامہ محمد اقبال: دوسرا خطبہ، "مذہبی وجدان کی فلسفیانہ جانچ" مشمولہ فکر اقبال مرتبہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم مذکور ص ۶۹۹ ۔ اور ۷۱۵ ۔

۹۱ ۔ ایضاً: ص ۔ ۷۱۵ ۔

۹۲ ۔ ایضاً: ص ۔ ۷۱۹ ۔

۹۳ ۔ (ڈاکٹر) برہان احمد فاروقی: "اقبال کا تصور زمان و مکان" منتخب مقالات ۔ اقبال ریویو، مرتبہ ڈاکٹر وحید قریشی، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور ۱۹۸۳ء ص ۱۳۱ ۔

۹۴ ۔ علامہ محمد اقبال: کلیات اقبال فارسی مذکور ص ۔ ۶۱۴ ۔

۹۵ ۔ ایضاً: ص ۔ ۳۸۵ ۔

۹۶ ۔ (ڈاکٹر) عالم خوند میری: "زمان ۔ اقبال کے شاعرانہ عرفان کے آئینے میں" ۔ ماہنامہ نقوش، لاہور، اقبال نمبر ۲، دسمبر ۱۹۷۷ء، ص ۔ ۱۳۶ ۔

۹۷ ۔ ایضاً: ص ۱۳۸ ۔

۹۸ ۔ ایضاً: ص ۔ ۱۳۹ ۔

۹۹ ۔ ایضاً: ص ۔ ۱۳۹ ۔

۱۰۰ ۔ ایضاً: ص ۔ ۱۴۲ ۔

۱۰۱ ۔ علامہ محمد اقبال: "کلیات اقبال" اردو مذکور ص ۵۶۳ ۔ ۵۶۲ ۔

۱۰۲ ۔ ایضاً: ص ۔ ۲۷۳ ۔

۱۰۳ ۔ علامہ محمد اقبال: تشکیل جدید الہیات اسلامیہ مترجمہ سید نذیر نیازی بزم اقبال لاہور ۱۹۸۳ء، ص ۱۳۸ ۔

۱۰۴ ۔ علامہ محمد اقبال: کلیات اقبال اردو مذکور ص ۔ ۳۳۵ ۔

۱۰۵ ۔ سید نذیر نیازی: مقدمہ "تشکیل جدید الہیات اسلامیہ مذکور، ص ۔ ۳۵ ۔

۱۰۶ ۔ مولانا سعید احمد اکبر آبادی: "خطبات اقبال پر ایک نظر" اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۸۷ء، بحوالہ رضی الدین صدیقی مقدمہ "روح اقبال"، از ڈاکٹر یوسف حسین خان مذکور ۔

ص ۱۹

۱۰۷ ۔ ماہنامہ " ماہ نو " ، لاہور اقبال نمبر شمارہ نمبر ۵ ، جلد نمبر ۳۰ ، ستمبر ۱۹۷۷ ، ص ۱۰۰ ۔

۱۰۸ ۔ ڈاکٹر غلام مصطفٰی خان : " اقبال اور قرآن " ، ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور ۱۹۷۷ ، ص ۳۹

کتابیات

اردو

۱ - آغا، ڈاکٹر وزیر: اردو شاعری کا مزاج، جدید ناشرین، لاہور، ۱۹۶۵ء -

۲ - احمد، ڈاکٹر نعیم: اقبال کا تصور بقائے دوام، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۸۹ء -

۳ - احمد، سلیم: اقبال ایک شاعر، نقش اول کتاب گھر، لاہور، ۱۳۹۸ھ -

۴ - اکبر آبادی، مولانا سعید احمد: خطبات اقبال پر ایک نظر، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۸۶ء

۵ - اکرام، شیخ محمد: موج کوثر، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور ۱۹۸۶ء -

۶ - اقبال، علامہ محمد: مطالعہ بیدل برگساں کی روشنی میں، (مرتبہ و مترجمہ: ڈاکٹر تحسین فراقی)، یونیورسل بکس، لاہور، ۱۹۸۸ء -

۷ - اقبال، علامہ محمد: تشکیل جدید الہیات اسلامیہ، (مترجم سید نذیر نیازی) بزم اقبال، لاہور ۱۹۸۶ء -

۸ - اقبال، علامہ محمد: گفتار اقبال، (مرتبہ: محمد رفیق افضل) ادارہ تحقیقات پاکستان، لاہور ۱۹۸۶ء -

۹ - اقبال، علامہ محمد: شذرات فکر اقبال، (مترجم: ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی)، مجلس ترقی ادب لاہور، ۱۹۸۳ء -

۱۰ - اقبال، علامہ محمد: کلیات اقبال، فارسی، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۸۹ء -

۱۱ - اقبال، علامہ محمد: کلیات اقبال، اردو، شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور، ۱۹۸۹ء -

۱۲ - امجد، امجد اسلام، (مرتب): نئے پرانے، التحریر، لاہور ۱۹۹۱ء -

۱۳ - اقبال، جاوید: زندہ رود، حیات اقبال کا تشکیلی دور، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۸۵ء

۱۴ ۔ انصاری ، اسلوب احمد ، اقبال کی تیرہ نظمیں ، مجلس ترقی ادب ، لاہور ، ۱۹۷۷ء

۱۵ ۔ انور ، ڈاکٹر عشرت حسین : اقبال کی مابعد الطبیعیات ، (مترجم: ڈاکٹر شمس الدین صدیقی) اقبال اکادمی پاکستان لاہور ، ۱۹۸۸ء ۔

۱۶ ۔ بسمل ، صوفی غلام مصطفےٰ : شرح صد شعر اقبال ، اردو سائنس بورڈ ، لاہور ، ۱۹۸۴ء ۔

۱۷ ۔ جعفری ، ڈاکٹر سید حسین محمد : اقبال ، فکر اسلامی کی تشکیل جدید ، پاکستان سٹڈیز سنٹر ، کراچی ۱۹۸۸ء ۔

۱۸ ۔ جعفری ، رئیس احمد (مرتب) : اقبال اور سیاست ملی ، اقبال اکادمی پاکستان ، لاہور ۱۹۸۱ء

۱۹ ۔ جلال پوری ، سید علی عباس : روح عصر ، کتاب نما ، راولپنڈی ۱۹۶۹ء ۔

۲۰ ۔ جلالپوری ، سید علی عباس : اقبال کا علم کلام ، مکتبہ فنون لاہور ، ۱۹۷۲ء ۔

۲۱ ۔ چشتی ، ڈاکٹر عنوان : اردو شاعری میں جدیدیت کی روایت ، مکتبہ عالیہ ، لاہور ، ۱۹۹۱ء ۔

۲۲ ۔ حالی ، مولانا الطاف حسین : حیات جاوید ، اکادمی ایڈیشن ، لاہور ۱۹۵۷ء ۔

۲۳ ۔ حسرت محمد یونس : کلید اقبال ، اقبال اکادمی ، پاکستان ، لاہور ، ۱۹۸۶ء ۔

۲۴ ۔ خان ، پروفیسر حمید احمد : اقبال کی شخصیت اور شاعری ، بزم اقبال ، لاہور ۱۹۸۳ء ۔

۲۵ ۔ خان ، ڈاکٹر غلام مصطفےٰ : اقبال اور قرآن ، ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور ، ۱۹۷۷ء

۲۶ ۔ خان ، ڈاکٹر یوسف حسین : روح اقبال ، آئینہ ادب ، لاہور ۱۹۸۴ء ۔

۲۷ ۔ خان سرسید احمد : مقالات سرسید جلد اول ، مجلس ترقی ادب ، لاہور ، ۱۹۶۳ء ۔

۲۸ ۔ خاور ، رفیق : اقبال کا فارسی کلام ، ایک مطالعہ ، بزم اقبال ، لاہور ۱۹۸۸ء ۔

۲۹ ۔ خواجہ منظور حسین : اقبال اور بعض دوسرے شاعر ، نیشنل بک فاؤنڈیشن ، لاہور ۱۹۷۷ء ۔

۳۰ ۔ خورشید ، ڈاکٹر عبدالسلام : سرگذشت اقبال ، اقبال اکادمی پاکستان ، لاہور ، ۱۹۷۷ء ۔

۳۱ ۔ درانی ، ڈاکٹر سعید اختر : اقبال یورپ میں ، اقبال اکادمی پاکستان ، لاہور ، ۱۹۸۵ء

۳۲ ۔ ڈار ، بشیر احمد (مرتب) : انوار اقبال ، اقبال اکادمی پاکستان لاہور ، ۱۹۷۷ء ۔

۳۳ - ذوالفقار، ڈاکٹر غلام حسین: اقبال ایک مطالعہ، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۸۷ء

۳۴ - رامے، محمد حنیف (مرتب) اقبال اور سوشلزم، البیان، لاہور ۱۹۷۰ء -

۳۵ - رحمان، جسٹس ایس اے: اقبال اور سوشلزم، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، ۱۹۷۸ء -

۳۶ - رزاقی، شاہد حسین (مرتب): مقالات حکیم، جلد دوم، اقبالیات ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، ۱۹۶۹ء -

۳۷ - صدیقی، ڈاکٹر رضی الدین: اقبال کا تصور زمان و مکاں اور دوسرے مضامین، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۷۳ء -

۳۸ - ریاض ڈاکٹر محمد: تقدیر امم اور اقبال، سنگ میل پبلیکیشنز، لاہور ۱۹۸۳ء

۳۹ - ریاض، پروفیسر ڈاکٹر محمد (مترجم): افکار اقبال، مکتبہ تعمیر انسانیت، لاہور، ۱۹۹۰ء

۴۰ - ریاض، ڈاکٹر محمد، آفاق اقبال، گلوب پبلشرز، لاہور ۱۹۸۷ء -

۴۱ - ریاض، ڈاکٹر محمد: برکات اقبال، مقبول اکیڈیمی، لاہور ۱۹۸۲ء

۴۲ - سالک، عبدالمجید، ذکر اقبال، بزم اقبال، لاہور، ۱۹۸۳ء

۴۳ - سدید، ڈاکٹر انور: اردو ادب کی تحریکیں، انجمن ترقی اردو پاکستان، کراچی، ۱۹۸۵ء -

۴۴ - سدید، ڈاکٹر انور: اقبال کے کلاسیکی نقوش، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۸۸ء -

۴۵ - سلیم اختر، ڈاکٹر، (مرتب): اقبالیات کے نقوش، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۷۷ء

۴۶ - سید، پروفیسر جابر علی: ، اقبال ایک مطالعہ، بزم اقبال لاہور، ۱۹۸۵ء

۴۷ - سید، پروفیسر جابر علی: اقبال کا فنی ارتقاء، بزم اقبال لاہور، ۱۹۷۸ء -

۴۸ - شاہد، محمد حنیف: اقبال اور انجمن حمایت اسلام، کتب خانہ انجمن حمایت اسلام، لاہور، ۱۹۷۶ء -

۴۹ - صدیقی، ڈاکٹر ابوالليث: اقبال اور مسلک تصوف، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور ۱۹۷۷ء

۵۰ - صدیقی، ڈاکٹر افتخار احمد: عروج اقبال، بزم اقبال، لاہور ۱۹۸۷ء -

۵۱ ۔ صوفی ، خالد نظیر: اقبال درون خانہ ، بزم اقبال ، لاہور ، ۱۹۸۳ء ۔

۵۲ ۔ عابد ، سید عابد علی: شعر اقبال ، بزم اقبال ، لاہور ۱۹۷۷ء ۔

۵۳ ۔ عابد ، سید عابد علی: تلمیحات اقبال ، بزم اقبال ، لاہور ، ۱۹۸۵ء

۵۴ ۔ عابد ، سید عابد علی: نفائس اقبال ، اقبال اکادمی پاکستان ، لاہور ، ۱۹۹۰ء

۵۵ ۔ عبدالحکیم ، ڈاکٹر خلیفہ: فکر اقبال ، بزم اقبال ، لاہور ۱۹۸۸ء

۵۶ ۔ عبدالحکیم ، ڈاکٹر خلیفہ: تلخیص خطبات اقبال ، بزم اقبال لاہور ، ۱۹۸۸ء

۵۷ ۔ عبدالمغنی ، ڈاکٹر: فیض بیدل ، مجلس ترقی ادب ، لاہور ، ۱۹۸۲ء

۵۸ ۔ عبدالمغنی ، ڈاکٹر: اقبال کا نظام فن ، اقبال اکادمی ، لاہور ۱۹۹۰ء

۵۹ ۔ عبدالمغنی ، ڈاکٹر: اقبال اور عالمی ادب ، اقبال اکادمی پاکستان ، لاہور ، ۱۹۹۰ء

۶۰ ۔ عبدالمغنی ، ڈاکٹر: تنویر اقبال ، مکتبہ تعمیر انسانیت ، لاہور ، ۱۹۹۰ء

۶۱ ۔ عبداللہ ، ڈاکٹر سید محمد اور دیگر (مرتبین) : اردو دائرہ معارف اسلامیہ ، جلد نمبر ۷ ، دانش گاہ پنجاب ، لاہور ، ۱۹۷۳ء

۶۲ ۔ عبداللہ ، ڈاکٹر سید: مطالعہ اقبال کے چند نئے رخ ، بزم اقبال ، لاہور ۱۹۸۴ء ۔

۶۳ ۔ عبداللہ ، ڈاکٹر سید: مسائل اقبال ، مغربی پاکستان اردو اکیڈمی ، لاہور ، ۱۹۷۴ء

۶۴ ۔ عبداللہ ، ڈاکٹر سید: مقامات اقبال ، لاہور اکیڈمی ، لاہور ، ۱۹۶۴ء ۔

۶۵ ۔ عثمان ، پروفیسر محمد: فکر اسلامی کی تشکیل نو ، سنگ میل پبلیکیشنز ، لاہور ، ۱۹۸۷ء

۶۶ ۔ عزیز ، احمد ، اقبال نئی تشکیل ، گلوب پبلیشرز ، سنہ ندارد ،

۶۷ ۔ عشرت ، ڈاکٹر وحید (مرتب) : زمان و مکاں ، سنگ میل پبلیکیشنز ، لاہور ، ۱۹۹۰ء

۶۸ ۔ عطاء اللہ ، شیخ (مرتب: اقبالنامہ ، حصہ اول و دوم ، مجموعہ مکاتیب اقبال ، شیخ محمد اشرف لاہور ، ۱۹۵۱ء

۶۹ ۔ عطیہ بیگم : اقبال ، اقبال اکادمی پاکستان ، لاہور ، ۱۹۸۱ء

۷۰ ۔ عظیم ، سید وقار: اقبال ، شاعر اور فلسفی ، تصنیفات ، لاہور ، ۱۹۷۸ء ۔

۷۱ ۔ غالب ، مرزا اسد اللہ خان : دیوان غالب (مرقع چغتائی) جہانگیر بک کلب ، لاہور ، سنہ ندارد ،

۷۲ ۔ فتحپوری ، ڈاکٹر فرمان: اقبال سب کے لیے ، اردو اکیڈیمی سندھ ، کراچی ، ۱۹۷۸ء

۷۳ ۔ کاشمیری ، ڈاکٹر تبسم : شعریات اقبال ، مکتبہ عالیہ ، لاہور ، ۱۹۷۸ء

۷۴ ۔ کاظمی ، ناصر (مرتب) : غالب میر ، مکتبہ خیال ، لاہور ۱۹۸۹ء

۷۵ ۔ کلیم ، ڈاکٹر سعد اللہ : اقبال کے مشبہ بہ و مستعار منہ ، اقبال اکادمی پاکستان ، لاہور ، ۱۹۸۵ء

۷۶ ۔ کوسمبی ، ڈی ڈی : قدیم ہندوستان کی تہذیب و ثقافت ، فیمس بکس ، لاہور ، ۱۹۸۹ء

۷۷ ۔ گیان چند ، ڈاکٹر : ابتدائی کلام اقبال ، بہ ترتیب مہ و سال ، شائستہ پبلشنگ ہاوس ، کراچی ۱۹۸۸ء

۷۸ ۔ قریشی ، ڈاکٹر اکبر حسین : مطالعہ تلمیحات و اشارات اقبال ، اقبال اکادمی پاکستان ، لاہور ۱۹۸۶ء

۷۹ ۔ قریشی ، محمد عبداللہ (مرتب) : تذکار اقبال ، از منشی محمد الدین فوق ، بزم اقبال ، لاہور ، ۱۹۸۸ء

۸۰ ۔ قریشی ، محمد عبداللہ : حیات اقبال کی گم شدہ کڑیاں ، بزم اقبال ، لاہور ۱۹۸۲ء

۸۱ ۔ قریشی ، محمد عبداللہ (مرتب) : اقبال بنام شاد ، بزم اقبال لاہور ، ۱۹۸۶ء

۸۲ ۔ ماتھر ، رائے شوموہن لال : قدیم ہندی فلسفہ ، ترقی اردو بیورو نئی دہلی ، ۱۹۸۰ء ۔

۸۳ ۔ مرتضیٰ ، متین الرحمن : اقبال کا نظریہ سخن اور دوسرے مضامین ، یونیورسل بکس ، لاہور ۱۹۸۹ء

۸۴ ۔ معینی ، سید عبدالواحد (مرتب) : مقالات اقبال ، آئینہ ادب ، لاہور ،

۸۵ ۔ معینی ، سید عبدالواحد اور قریشی ، محمد عبداللہ (مرتبین) : باقیات اقبال ، آئینہ ادب ، لاہور ۱۹۷۸ء ۔

۸۶ ۔ نیازی ، سید نذیر (مرتب) : مکتوبات اقبال ، اقبال اکادمی پاکستان ، لاہور ، ۱۹۷۷ء

۸۷ ۔ نیازی ، سید نذیر : اقبال کے حضور ، اقبال اکادمی پاکستان ، لاہور ، ۱۹۸۱ء

۸۸ ۔ نیازی ، سید نذیر : دانائے راز ، اقبال اکادمی پاکستان ، لاہور ، ۱۹۸۸ء

۸۹ ۔ ندوی ، سید سلیمان : نقوش سلیمانی ، دارالمصنفین ، اعظم گڑھ ، ۱۹۳۹ء ۔

۹۰ ۔ ندوی ، عبدالسلام : اقبال کامل ، مکتبہ معارف ، اعظم گڑھ ۱۹۴۸ء

۹۱ ۔ نورالدین ، ڈاکٹر ابو سعید : اسلامی تصوف اور اقبال ، اقبال اکادمی پاکستان ، لاہور ۱۹۷۷ء

۹۲ ۔ نوشاہی ، ڈاکٹر گوہر: لاہور میں اردو شاعری کی روایت ، مکتبہ عالیہ ، ۱۹۹۱ء

۹۳ ۔ وحید الدین ، سید: فلسفہ اقبال ، خطبات کی روشنی میں ، نذیر سنز لاہور ، ۱۹۸۹ء

۹۴ ۔ ہاشمی ، ڈاکٹر رفیع الدین (مرتب) : اقبال بحیثیت شاعر ، مجلس ترقی ادب ، لاہور ، ۱۹۷۷ء

۹۵ ۔ ہاشمی ، رفیع الدین (مرتب) : کتابیات اقبال ، اقبال اکادمی پاکستان لاہور ، ۱۹۷۷ء

۹۶ ۔ ہاشمی ، ڈاکٹر رفیع الدین (مرتب) : خطوط اقبال ، خیابان ادب ، لاہور ، ۱۹۷۶ء

۹۷ ۔ ہاشمی ، قاضی عبد الرحمن ، شعریات اقبال ، سفینہ ادب ، لاہور سنہ ندارد ،

رسائل

۹۸ ۔ ماہنامہ نقوش ، اقبال نمبر ۲ ، دسمبر ۱۹۷۷ء

۹۹ ۔ ماہنامہ ماہ نو لاہور ، ستمبر ۱۹۷۷ء

۱۰۰ ۔ مجلہ سہ ماہی اقبال ریویو ، لاہور ، اپریل ۔ جون ۱۹۸۷ء

۱۰۱ ۔ مجلہ پاکستانی ادب ، شمارہ نومبر ۱۹۸۴ء

102. Cary, William/Singh, S.M.; '*Inquiry*', Notingham, 1792.

103. Durant, Will; '*The Story of Civilizaton Vo-I*', Our Oriental Heritage, New York, 1954.

104. Garret, G.T.; '*Legacy of India*', Oxfored, 1938.

105. Krishnan, Radha; '*The Vedanta*', London, 1928.

106. Ma'ruf, Dr. Mohammad; '*Iqbal and His Contemporary Western Religious Thought*', Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 1987.

107. Qureshi, Dr. Waheed (ed.); '*Selections from 'Iqbal Review*', Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 1983.

108. Sharif, M.M.; '*About Iqbal and his Thought*', Institute of Islamic Culture, Lahore. 1976.

109. Taseer, Dr. M.D.; '*Iqbal: the Universal Poet*', Munib Publications, Lahore, 1977.