اقبالیات

جلد نمبر ۶۱	جنوری- جولائی ۲۰۲۰ء	شمارہ نمبر ۱، ۳

رئیس ادارت: **پروفیسر ڈاکٹر بصیرہ عنبرین**

مدیر: **ڈاکٹر خضر یٰسین**

نائب مدیر: **ارشاد الرحمٰن**

مجلس ادارت

پروفیسر فتح محمد ملک، افتخار عارف، ڈاکٹر عبدالخالق، ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی، ڈاکٹر خورشید رضوی، ڈاکٹر تحسین فراقی، ڈاکٹر نعیم احمد، ڈاکٹر معین نظامی، ڈاکٹر رؤف پاریکھ، ڈاکٹر شاہد اقبال کامران، ڈاکٹر خالد ندیم، ڈاکٹر بقائی ماکان (ایران)، ڈاکٹر ابراہیم محمد ابراہیم (مصر)، ڈاکٹر سویامانے یاسر (جاپان)، ڈاکٹر خلیل طوق آر (ترکی)، ڈاکٹر عبدالحق (بھارت)

مجلس مشاورت

منیب اقبال، بیرسٹر ظفر اللہ خان، ڈاکٹر عبد الغفار سومرو، ڈاکٹر محمد اکرم اکرام، ڈاکٹر خواجہ محمد زکریا، ڈاکٹر معین الدین عقیل، ڈاکٹر عبد الروف رفیقی، ڈاکٹر ایوب صابر، ڈاکٹر سید جاوید اقبال، ڈاکٹر کرسٹینا اوسٹر ہیلڈ (جرمنی)، ڈاکٹر مستنصر میر (امریکہ)، ڈاکٹر جلال سوئیدان (ترکی)، ڈاکٹر تاش میرزا (ازبکستان)، ڈاکٹر ابوالکلام قاسمی (بھارت)

اقبال اکادمی پاکستان

مقالات کے مندرجات کی ذمہ داری مقالہ نگار حضرات پر ہے۔ مقالہ نگار کی رائے اقبال اکادمی پاکستان کی رائے تصور نہ کی جائے۔

یہ رسالہ اقبال کی زندگی، شاعری اور فکر پر علمی تحقیق کے لیے وقف ہے اور اس میں علوم و فنون کے ان تمام شعبہ جات کا تنقیدی مطالعہ شائع ہوتا ہے جن سے انھیں دلچسپی تھی، مثلاً: اسلامیات، فلسفہ، تاریخ، عمرانیات، مذہب، ادب، آثاریات وغیرہ۔

سالانہ: دوشمارے اقبالیات (جنوری، جولائی)   دوشمارے *Iqbal Review* (اپریل، اکتوبر)

ISSN: 0021-0773

بدل اشتراک

پاکستان (مع محصول ڈاک)	فی شمارہ: -/۱۵۰ روپے	سالانہ: -/۶۰۰ روپے
بیرون پاکستان (مع محصول ڈاک)	فی شمارہ: ۶ امریکی ڈالر	سالانہ: ۲۰ امریکی ڈالر

☆☆☆

تمام مقالات اس پتے پر بھجوائیں

اقبال اکادمی پاکستان

(حکومتِ پاکستان)

چھٹی منزل، ایوانِ اقبال، ایجرٹن روڈ، لاہور

Tel: [+92-42] 3631-4510
[+92-42] 9920-3573
Fax: [+92-42] 3631-4496
Email: iqbaliyat@iap.gov.pk
Website: www.allamaiqbal.com

مندرجات

۞ گوئٹے کا دیوانِ غربی اور پیامِ مشرق-ایک مطالعہ	ڈاکٹر اسلم انصاری	۵
۞ روزنامہ انقلاب کا زبورِ عجم نمبر	محمد حمزہ فاروقی	۱۹
۞ اقبال کا سماجی سائنسی شعور	پروفیسر جلیل عالی	۶۱
۞ اقبال اور عجمی تصوف	ڈاکٹر روبینہ شاہین/ پروفیسر عامر سہیل	۷۹
۞ اقبال کا پیغامِ حریت اور کشمیری شاعری پر اس کے اثرات	ثمینہ کوثر	۸۹
۞ سلیم احمد کی اقبالیاتی تنقید-ایک تنقیدی مطالعہ	دبیر عباس	۹۹
۞ فکر اقبال اور تہذیبی مباحث	ڈاکٹر طاہر حمید تنولی	۱۰۷
۞ خطباتِ اقبال کا دیباچہ-ایک مطالعہ	ڈاکٹر خضر یاسین	۱۱۵
۞ ذوق و شوق-ایک تعارف	حسن رضا اقبالی	۱۳۱
۞ جذبۂ امومت ہے باعث تطہیرِ امم	ڈاکٹر فوزیہ فیاض/ ڈاکٹر مشتاق عادل	۱۴۳

قلمی معاونین

ڈاکٹر اسلم انصاری	۱۱- خیابانِ جناح، سبزہ زار کالونی، بوسن روڈ، ملتان
محمد حمزہ فاروقی	ڈی ۸۶-کلفٹن، بلاک ۴، کراچی
پروفیسر جلیل عالی	مکان نمبر ۴۵۵، گلی نمبر ۱۶، چکلالہ سکیم III، راولپنڈی
ڈاکٹر روبینہ شاہین	شعبہ اردو، جامعہ پشاور، پشاور
پروفیسر عامر سہیل	ایبٹ آباد پبلک سکول، مانسہرہ روڈ، ایبٹ آباد
ثمینہ کوثر	لیکچرار، شعبہ کشمیریات، اورینٹل کالج، پنجاب یونیورسٹی، لاہور
دبیر عباس	اسسٹنٹ پروفیسر اردو، گورنمنٹ ڈگری کالج میانی، سرگودھا
ڈاکٹر طاہر حمید تنولی	معاون ناظم ادبیات، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور
ڈاکٹر خضر یاسین	ریسرچ سکالر، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور
حسن رضا اقبالی	لیکچرار، گورنمنٹ پوسٹ گریجوایٹ کالج، اوکاڑہ
ڈاکٹر فوزیہ فیاض	اسسٹنٹ پروفیسر اسلامیات، یونیورسٹی آف سیالکوٹ، سیالکوٹ
ڈاکٹر مشتاق عادل	صدر شعبۂ اردو، یونیورسٹی آف سیالکوٹ، سیالکوٹ

گوئٹے کا دیوان غربی اور پیام مشرق
ایک مطالعہ

ڈاکٹر اسلم انصاری

علامہ اقبال کے فکر و فن سے دلچسپی رکھنے والے ارباب فکر و نظر سے یہ امر مخفی نہیں ہوسکتا کہ حضرت علامہ جرمن زبان کے عظیم شاعر اور مفکر گوئٹے کے کس حد تک معترف تھے۔ گوئٹے کا نام ان کی شاعری میں پہلی بار اس وقت آیا جب انہوں نے ''مرزا غالب'' کے عنوان سے نظم لکھی جو ۱۹۰۱ء میں مخزن میں شائع ہوئی۔ اس نظم میں انہوں نے گوئٹے کو مرزا غالب کا ہمنوا قرار دیتے ہوئے لکھا:

آہ ! تو اجڑی ہوئی دلّی میں آرامیدہ ہے
گلشن ویمر میں تیرا ہمنوا خوابیدہ ہے

یہ نظم اس ذیلی نوٹ کے ساتھ شائع ہوئی۔ ''ملک جرمنی میں ایک مقام ہے جہاں گوئٹے شاعر مدفون ہے۔''[1] اس سے قبل اردو شعر و ادب میں گوئٹے کا نام کہیں لیا گیا یا نہیں، اس کے بارے میں یقین سے کچھ نہیں کہا جا سکتا۔ لیکن اتنی بات یقینی ہے کہ اردو شاعری اور برصغیر کی ذہنی زندگی میں گوئٹے کی نمود اقبال کی دین ہے جنہوں نے متذکرہ بالا نظم کے ذریعے مخزن کے قارئین کو اس سے متعارف کرایا۔

مغرب میں گوئٹے اپنے طویل منظوم ڈرامے فاؤسٹ کی وجہ سے عالمگیر شہرت کا حامل ہے، فاؤسٹ لکھنے سے پہلے اس نے ایک ناول لکھا تھا جس کا عنوان تھا: نوجوان ورتھر کے آلام یہ ایک المیہ کہانی تھی اور کہا جاتا ہے کہ یہ بہت حد تک گوئٹے کے سوانحی حالات پر مشتمل تھی۔ اس نظم کی اشاعت نے گوئٹے کو دنیائے ادب میں متعارف کرایا بلکہ اسے ایک درجۂ اول کا ادیب بھی تسلیم کر لیا گیا۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس ناول کے تراجم پڑھ کر سارا یورپ آنسوؤں میں ڈوب گیا تھا۔ یہ اور بات ہے کہ بعد کے سالوں جب وہ پختگی کی عمر کو پہنچا تو اس ناول کا مصنف ہونا اس کے لیے چنداں فخر کا باعث نہ رہا۔ اس کے باوجود اس کے پرانے مداح ہمیشہ اسی ناول کے مصنف کی حیثیت سے اس کی زیارت کرنے آتے تھے۔

یوں تو گوئٹے کو مشرقی ادبیات سے شروع ہی سے دلچسپی تھی، اور اس نے تخیل کی سطح پر مشرقی ممالک کے سفر بھی کیے تھے جن کی تفصیل بھی اس نے اپنی متعدد کتابوں میں لکھی لیکن یہ حافظ شیرازیؒ کے دیوان کا مکمل ترجمہ تھا جس نے اس کے تخیل کو بشدت مہمیز کیا۔ وہ دیوان حافظ سے اتنا متأثر ہوا کہ اس نے خود ایک مشرقی دیوان مرتب کرنے کا ارادہ کر لیا۔ چنانچہ اس نے ۱۸۱۹ء میں *West-Eastern Diwan* کے نام سے یہ دیوان شائع کیا جس نے اس وقت کے جرمنی کی ادبی دنیا میں ہلچل مچا دی۔ مشرق پسندی کی جس تحریک کا آغاز گوئٹے کے پیش رو ہرڈر نے کیا تھا، گوئٹے کے دیوانِ غربی نے اس کو نئی زندگی عطا کر دی۔ اور مشرق پسندی نے جرمنی میں ایک بہت بڑی ادبی تحریک کی صورت اختیار کر لی۔ اس ادبی تحریک کی کچھ تفصیل علامہ اقبال نے دیوانِ غربی کے جواب میں لکھی گئی اپنی معرکہ آرا شعری تصنیف پیامِ مشرق کے دیباچے میں بیان کی ہے۔ دیوانِ غربی کے انگریز مترجم ایڈورڈ ڈاؤڈن کی اہلیہ نے اس ترجمے کے دیباچے میں ایک مختلف صورتِ حال کی نشان دہی بھی کی ہے۔ وہ لکھتی ہیں:

گوئٹے کی متغزلانہ شاعری کے آخری مجموعے *West-Eastern Diwan* سے بہت کم انگریز قارئین واقف ہیں۔ بہت سے لوگوں نے جو فاؤسٹ اور افی جینی سے مانوس ہیں، شاید ہی کبھی اس دیوان کو کھول کر دیکھا ہو۔ خود جرمنی میں بھی مجموعی طور پر یہ مجموعۂ شاعری اپنے استحقاق سے کم جانا جاتا ہے۔ گوئٹے نے یہ کتاب ۶۵ برس کی عمر میں تصنیف کی۔ اس کے اسلوب اور ذخیرۂ الفاظ میں، نیز افکار و اسلوب میں کہولت کے نشان واضح ہیں۔[۲]

انگریزی ترجمے کی اشاعت کو سو سال سے اوپر گزر چکے ہیں۔ اصل کتاب ۱۸۱۹ء میں شائع ہوئی تھی۔ علامہ اقبال چونکہ جرمن زبان سے خاصی واقفیت حاصل کر چکے تھے، اس لیے قیاس کیا جا سکتا ہے کہ انہوں نے یہ کتاب جرمن زبان میں ہی پڑھی ہوگی یہ بات بھی خارج از امکان نہیں کہ ۱۹۱۳ء میں شائع ہونے والا دیوانِ مغربی کا انگریزی ترجمہ بھی ان کی نظر سے گزرا ہو۔ پیامِ مشرق کے دیباچے کی مجموعی فضا سے ظاہر ہوتا ہے کہ مشرق کی سربلندی کے احساس سے ان پر انبساطِ خاطر کی کیفیت طاری ہوئی ہوگی۔ یہ دیکھ کر کہ ان کی ایک پہلے سے پسندیدہ مغربی شخصیت نے فارسی شعرا کے تتبع میں پورا ایک دیوان لکھ دیا، انہیں یقیناً اپنے مشرقی ہونے پر فخر و مسرت کا احساس ہوا ہوگا۔ اسی لیے انہوں نے بالآخر اس کا جواب لکھنے کا فیصلہ کر لیا ہوگا۔ پیامِ مشرق کے عنوان سے اس عظیم شعری تصنیف کو مکمل کرنے میں انہیں کم و بیش چار سال کا عرصہ ضرور لگا ہوگا۔ بقول ڈاکٹر جاوید اقبال مئی ۱۹۲۳ء میں پیامِ مشرق کی اشاعت سے چند برس قبل پیامِ مشرق کی تالیف کے متعلق اقبال نے سید سلیمان ندوی کو تحریر کیا:

فی الحال میں ایک مغربی شاعر کے دیوان کا جواب لکھ رہا ہوں، جس کا تقریباً نصف حصہ لکھا جا چکا ہے۔[۳]

جنوری ۱۹۲۳ء میں اقبال کو سر کا خطاب عطا ہونے کے بعد ان کے اعزاز میں اس وقت کے گورنر پنجاب

کی طرف سے مقبرۂ جہانگیر میں گارڈن پارٹی کا اہتمام کیا گیا تھا۔ مولانا عبدالمجید سالک اس پارٹی پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> اس پارٹی کے اختتام پر اقبال نے انگریزی میں تقریر کی جس میں انہوں نے یہ انکشاف بھی کیا کہ وہ گوئٹے کے دیوانِ مغرب کے جواب میں ایک کتاب لکھ رہے ہیں، جس کا نام پیامِ مشرق ہوگا۔[۴]

پیامِ مشرق کے دیباچے میں علامہ اقبال نے گوئٹے کے دیوان کو اس کی بہترین تصانیف میں شمار کیا ہے۔[۵] دیوان کے انگریزی ترجمے کی دیباچہ نگار نے جو کسی طرح بھی اقبال کی تنقیدی بصیرت کا مقابلہ نہیں کرتی، دیوان کے بارے میں اس رائے کا اظہار کیا ہے:

> دیوان کی بہت کم نظمیں انفرادی طور پر گوئٹے کی پہلے کی متغزلانہ منظومات کے برابر ہوں گی۔ اس کے باوجود ان نظموں کے مداحین موجود ہیں۔ ہیگل نے ان کو جدید (مغربی) شاعری کا ہراول دستہ قرار دیا۔ ہائنے نے اس سے متغزلانہ شاعری کے آداب سیکھے۔[۶]

علامہ اقبال ہر دور میں گوئٹے کی عظمت کے معترف رہے۔ ۱۹۲۰ء کے آس پاس کے زمانے میں جب وہ پیامِ مشرق لکھ رہے تھے، انہوں نے ایک بار پھر گلشن ویمر کو اپنا سلام بھیجا:

صبا بہ گلشن ویمر سلام ما برسان
کہ چشم نکتہ وران خاک آن دیار افروخت

اس شعر پر اردو میں یہ ذیلی نوٹ دیا گیا ہے: ''جرمنی میں ایک شہر ہے جہاں گوئٹے نے زندگی کا بہت سا حصہ بسر کیا اور بعد از انتقال وہیں دفن ہوا''۔[۷] پیامِ مشرق کے بعد علامہ اقبال کے ہاں گوئٹے کا ذکر نہ ہونے کے برابر ہے۔

گوئٹے والف گانگ فان گوئٹے ۱۷۴۹ء میں پیدا ہوا۔ گویا ۱۹۴۹ء میں اس کی پیدائش کو دو سو سال ہو چکے تھے، چنانچہ اس کا دو سو سالہ سالِ تولد دنیا کے بیشتر ملکوں میں منایا گیا۔ نوزائیدہ مملکت پاکستان بھی اس سلسلے میں پیچھے نہیں رہی ہوگی، لیکن تفصیلات دستیاب نہیں۔ ایران جس کے اسکالرز کو اس کے مغربی دیوان سے بہت حد تک دلچسپی تھی (انقلاب اسلامی سے قبل کے ایران میں ٹیگور ایک مقبول شخصیت کے طور پر متعارف تھا اس وقت تک اقبال کو زیادہ اہمیت نہیں دی گئی تھی)۔ چنانچہ ایران اور دنیا بھر کے فارسی دانوں کی دیرینہ خواہش کو پورا کرتے ہوئے ایران کے ایک فاضل اسکالر اور مترجم شجاع الدین ضیاء نے دیوان کے پورے متن کے فارسی ترجمے کو نہایت فاضلانہ اور محققانہ مقدمے اور حواشی کے ساتھ شائع کیا، صرف اس ذاتی اجتہاد کے ساتھ کہ مغربی دیوان کو انہوں نے دیوانِ شرقی کا نام دیا اور مقدمے کے علاوہ ترجمے میں ہر جگہ اسے دیوانِ شرقی ہی قرار دیا گیا۔ جیسا کہ سطور بالا میں ظاہر کیا جا چکا ہے کہ دیوان کا اصل نام *West-Eastern Diwan* ہے جس

سے مراد ہے ایسا مشرقی دیوان جو مغرب میں لکھا گیا۔ بہر حال گلاب کا کوئی بھی نام ہو اس کی مہک کو کون روک سکتا ہے اور اس سے کون انکار کر سکتا ہے۔ علامہ اقبال نے اسے ہر جگہ مغربی دیوان ہی کے نام سے یاد کیا ہے۔ خیال رہے کہ ایڈورڈ ڈاوڈن کا ترجمہ منظوم ہے جبکہ شجاع الدین ضیاء کا ترجمہ اعلیٰ پائے کی فارسی نثر میں ہے۔ اردو اور فارسی کے لسانی اشتراکات کی بدولت ہمارے لیے یہ ترجمہ زیادہ قابلِ فہم اور پرکشش ہے۔ چنانچہ راقم نے دیوان کی چند نظموں کا ترجمہ انھیں فارسی تراجم کو سامنے رکھ کر کیا ہے البتہ ڈاوڈن کے منظوم انگریزی ترجمے کو بھی مسلسل سامنے رکھا گیا ہے۔ تمام قرائن سے یہ حقیقت واضح ہے کہ شجاع الدین ضیاء نے یہ ترجمہ براہ راست جرمن زبان سے کیا ہے۔

گوئٹے کی ابتدائی ذہنی تشکیل میں اس کے پیش رو ہرڈر (Herder) کا کردار بہت اہم تھا۔ علامہ اقبال نے پیامِ مشرق کے دیباچے میں اسے جرمن لٹریچر کی مشہور اور قابلِ احترام شخصیت قرار دیا ہے۔ اور اس کا یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ ''ہم حافظ کے رنگ میں بہت نغمہ سرائی کر چکے، اس وقت سعدی کے تلمذ کی ضرورت ہے۔''[8] ہرڈر کی اس بات سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ جرمن ادب میں مشرق پسندی کے ساتھ ساتھ حافظ کی تقلید کی روش بھی موجود تھی۔ لیکن گوئٹے کی مشرق پسندی نے ایک طرح سے اس تحریک کو نئی زندگی عطا کر دی۔ اور اسے ایک مصدقہ (Authentic) ادبی تجربہ بنا دیا۔ گوئٹے نے دیوان مغربی ۶۵ برس کی عمر میں مکمل کیا۔ لیکن اس کام کی طرف وہ اس وقت تک متوجہ نہ ہوا جب تک اس کے سامنے دیوان حافظ کا مکمل جرمن ترجمہ نہ آ گیا۔ یہ ترجمہ ہیمر نے ۱۸۱۲ء میں کیا تھا جبکہ گوئٹے کی دسترس میں یہ ۱۸۱۴ء میں آیا۔ یہی وہ ترجمہ تھا جس کے ذریعے گوئٹے حافظ شیرازی علیہ الرحمہ کے طرزِ فکر اور طرزِ احساس سے بہت حد تک آشنا ہوا۔ نطشے نے بھی اس ترجمے کے ذریعے حافظ کی شاعری سے شناسائی حاصل کی، بلکہ یورپ کے بہت سے ادیبوں، شاعروں اور نقادوں نے اسی ترجمے سے استفادہ کیا۔ تاہم گوئٹے پر اس ترجمے کا اثر بہت زیادہ ہوا۔ اس کے مطالعے سے اس کے دل و دماغ پر درجہ بدرجہ جو کیفیات طاری ہوئیں ان کی کچھ تفصیل اس نے اپنی یادداشتوں (Memoirs) میں کئی جگہ درج کی ہے۔ جون ۱۸۱۴ء میں حافظ کا نام پہلی بار ان یادداشتوں میں درج کرتے ہوئے اس نے لکھا:

> (اس دیوان کے مطالعے سے) میں اچانک آسمان مشرق کی خوشبو اور ابدیت کی نسیم روح پرور سے آشنا ہوا، جو ایران کے دشت و بیابان میں چلتی ہے، اور میں ایک غیر معمولی (خارق العادہ) انسان سے دوچار ہوا جس کی انوکھی شخصیت نے مجھے دیوانہ بنا دیا ہے۔[9]

گوئٹے پر دیوانِ حافظ کے اثرات کے حوالے سے شجاع الدین ضیاء لکھتے ہیں:

> گوئٹے کے لیے حافظ ایک جہان تازہ، ایک روحِ تازہ اور نئی قسم کے شوق و حال کا تحفہ لائے۔ اور اسے مشرق

کی حقیقی روح اور ایران کے فلسفہ وحکمت اور ذوق سے آشنا کیا۔ اور اس جرمن نژاد شاعر کے پیمانے میں وہ شراب انڈیلی جو نیطشے کے الفاظ میں ''دنیا بھر کے خردمندوں کو سرمست کرنے والی تھی۔[۱۰]

اس غیر معمولی بہجت وانبساط کی کچھ تفصیل علامہ اقبال کی خوبصورت نثر میں اس طرح بیان ہوئی ہے:

۱۸۱۴ء میں فان ہیمر نے خواجہ حافظ کے دیوان کا پورا ترجمہ شائع کیا اور اسی ترجمے کی اشاعت سے جرمن ادبیات میں مشرقی تحریک کا آغاز ہوا۔ گوئٹے کی عمر اس وقت ۶۵ سال کی تھی۔ اور یہ وہ زمانہ تھا جب جرمن قوم کا انحطاط ہر پہلو سے انتہا تک پہنچ چکا تھا۔ ملک کی سیاسی تحریکوں میں حصہ لینے کے لیے گوئٹے کی فطرت موزوں نہ تھی۔ اور یورپ کی عام ہنگامہ آرائیوں سے بیزار ہو کر اس کی بیتاب اور بلند پرواز روح نے مشرقی فضا کے اس سکون میں اپنے لیے ایک نشیمن تلاش کر لیا۔ حافظ کے ترنم نے اس کے تخیلات میں ایک ہیجان عظیم برپا کر دیا جس نے آخر کار مغربی دیوان کی ایک پائیدار اور مستقل صورت اختیار کر لی۔ مگر فان ہیمر کا ترجمہ گوئٹے کے لیے محض ایک محرک ہی نہ تھا بلکہ اس کے عجیب وغریب تخیلات کا ماخذ بھی تھا۔ بعض بعض جگہ اس کی نظم خواجہ حافظ کے اشعار کا آزاد ترجمہ معلوم ہوتی ہے۔ اور بعض جگہ اس کی قوت تخیل کسی خاص مصرع کے اثر سے ایک نئی شاہراہ پر پڑ کر زندگی کے نہایت دقیق اور گہرے مسائل پر روشنی ڈالتی ہے۔[۱۱]

اس میں شک نہیں کی دیوان حافظ کا ترجمہ گوئٹے کے لیے جذبے اور تخیل کی ایک نئی دنیا لے کر آیا تھا۔ وہ اس دنیا میں اپنے آپ کو ضم کرنے میں اس طرح مشغول ہوا کہ کچھ عرصے کے لیے باقی سب کچھ بھول گیا۔ علامہ اقبال نے اپنے دیباچے میں گوئٹے کے مشہور سوانح نگار بیل سوشکی کا حوالہ دیا ہے، جو لکھتا ہے:

بلبلِ شیراز کی نغمہ پردازیوں میں گوئٹے کو اپنی ہی تصویر نظر آتی تھی۔ اس کو کبھی کبھی یہ احساس بھی ہوتا تھا کہ شاید میری روح ہی حافظ کے پیکر میں رہ کر مشرق کی سرزمین میں زندگی بسر کر چکی ہے۔ وہی زمینی مسرت، وہی آسمانی محبت، وہی سادگی، وہی عمق، وہی جوش وحرارت، وہی وسعت مشرب، وہی کشادہ دلی اور وہی قیود ورسوم سے آزادی۔ غرض کہ ہر بات میں ہم اسے حافظ کا مثیل پاتے ہیں۔ جس طرح حافظ لسان الغیب اور ترجمان اسرار ہے، اسی طرح گوئٹے بھی ہے۔ اور جس طرح حافظ کے بظاہر سادہ الفاظ میں ایک جہان معنی آباد ہے اسی طرح گوئٹے کے سادہ پن میں حقائق واسرار جلوہ افروز ہیں۔ دونوں نے امیر وغریب سے خراج تحسین وصول کیا۔ دونوں نے اپنے اپنے وقت کے عظیم الشان فاتحوں کو اپنی شخصیت سے متاثر کیا۔ (یعنی حافظ نے تیمور کو اور گوئٹے نے نپولین کو) اور دونوں عام تباہی اور بربادی کے زمانے میں طبیعت کے اندرونی اطمینان اور سکون کو محفوظ رکھ کر اپنی قدیم ترنم ریزی جاری رکھنے میں کامیاب رہے۔[۱۲]

مغربی دیوان کے اجزائے ترکیبی

چونکہ فارسی میں نامہ اور نامک کے معنی کتاب کے ہیں، اس لیے گوئٹے نے اپنے دیوان کو بارہ کتابوں میں تقسیم کیا۔ انہیں ہم اس کے دیوان کے ابواب بھی تصور کر سکتے ہیں۔ ان بارہ کتابوں کے نام ہیں: مغنی نامہ، حافظ

نامہ، عشق نامہ، تفکیر نامہ، رنج نامہ، حکمت نامہ، تیمور نامہ، زلیخا نامہ، ساقی نامہ، مثل نامہ، پارسی نامہ، خلد نامہ۔

ذیل میں ہم مغنّی نامہ کی اولیں نظم کا ترجمہ پیش کرتے ہیں، یہ ترجمہ شجاع الدین ضیاء کے فارسی ترجمے کو سامنے رکھ کر کیا گیا ہے، البتہ ڈاوڈن کے انگریزی ترجمے کے ساتھ اس کا مقائسہ بھی کر لیا گیا ہے، پہلی نظم کا عنوان ہے ''ہجرت''۔ اس عنوان سے بھی اسلامی تاریخ سے گوئٹے کا جذباتی تعلق نمایاں ہے:

ہجرت

شمال و مشرق و جنوب پریشان اور آشفتہ ہیں، (بادشاہوں کے تاج) ٹوٹ پھوٹ رہے ہیں۔ اور عظیم بادشاہتیں اپنے آپ میں لرزہ براندام ہیں۔ (اے مغنی) آ۔ اس دوزخ سے نکل بھاگیں، اور دلپذیر مشرق (کی طرف) جانے کا ارادہ کر لیں، تاکہ وہاں روحانیت کی ہوائے نرم تجھ پر چلے اور بزم عشق و شراب و نغمات میں آبِ خضر (آبِ حیات) تجھے جوان کر دے۔

آ۔ میں بھی دیارِ مشرق کی طرف جا رہا ہوں، تاکہ میں وہاں کے گلہ بانوں سے ملوں، اور مشک اور ابریشم کے قافلوں کے ساتھ سفر کروں۔ اور آبادیوں کی ٹھنڈی چھاؤں میں راستے کی تھکن اتاروں۔ اور پھر صحراؤں اور ویرانوں میں ان راستوں کو تلاش کروں جو شہروں کی طرف جاتے ہیں۔

اے حافظ! دور دراز کے اس سفر میں جو نا قابل عبور نشیب و فراز سے پُر ہے، ہر جگہ تیرے آسمانی نغمے ہمارے رفیق راہ ہیں۔ اور ہمارے دل کو تسلی دیتے ہیں۔ (کیا اس سفر میں) ہمارا رہنما ہر شام کو تیری شور انگیز غزلوں کے اشعار اپنی دلکش آواز میں نہیں گاتا تھا۔ تاکہ آسمان کے ستاروں کو جگائے اور صحرا کے رہزنوں کو ڈراتا رہے......؟

اے مقدس حافظ! میری خواہش ہے کہ ہر جگہ۔ خواہ وہ میخانہ ہو یا گرمابہ [حمّام]، میں تیرے ساتھ رہوں۔ اور اس وقت جبکہ محبوب اپنے رخ سے نقاب ہٹائے اور اپنے پُرشکن گیسوؤں کی خوشبو سے ہمارے مشام جاں کو مہکا دے۔ میں صرف تجھے ہی سوچوں (دیکھوں) تاکہ اس کے جمال دلفریب کی ستائش کرنے کے لیے تیرے اشعار سے استفادہ کرتے ہوئے (تحسین جمال کے نتیجے میں) حوروں کو رشک میں مبتلا کر دوں۔

شاعر کی اس سعادت پر حسد نہ کیجیے۔ اور اس کے درپے آزار نہ ہوئیے۔ اس لیے کہ شاعر کا سخن ایک سبک روح پرندے کی طرح بہشت کے گرد پرواز کرتا ہے اور اس کے لیے حیاتِ جاوداں طلب کرتا ہے۔

''حافظ نامہ'' سے ایک نظم ملاحظہ ہو:

بے پایاں

اے حافظ! تیرا شعر ابدیت کی طرح عظیم ہے، اس لیے کہ (ابدیت کی طرح) اس کی نہ کوئی ابتدا ہے نہ انتہا ہے۔ تیرا شعر آسمان کے گنبد کی طرح بخود گرفتہ (اور بخود گزیدہ) ہے۔ تیری غزل میں مطلع اور مقطع میں فرق

نہیں کیا جا سکتا۔ اس لیے کہ وہ تمام کی تمام جمال و کمال کی حد کو پہنچی ہوئی ہوتی ہے۔

تو شاعری اور نشاط کا وہ سرچشمہ ہے کہ اس میں سے ہر موج کے پیچھے ایک اور موج اُمڈی چلی آتی ہے۔ تیرا دہن ہمیشہ بوسہ لینے کے لیے، تیری طبیعت نغمہ سرائی کے لیے۔ اور تیرا گلو میخواری کے لیے۔ اور تیرا دل محبت کرنے کے لیے آمادہ رہتا ہے۔

اگر دنیا ختم ہونے لگے، تو میری آرزو ہو گی اے حافظ آسمانی! کہ میں صرف اور صرف تیرے ساتھ، تیرے پہلو میں رہوں۔ اور تیرے توام بھائی کی طرح ہر رنج و راحت میں تیرا شریک رہوں۔ تیرے ساتھ مل کر شراب نوشی کروں، تیری طرح محوِ عشق رہوں۔ اس لیے کہ یہ (سب کچھ) میرے لیے افتخارِ زندگی اور سرمایۂ حیات ہو گا۔

اے میری طبع سخن گو! اب جبکہ تو نے حافظِ ملکوتی سے فیضِ الہام حاصل کر لیا ہے، اپنی قوتِ (سخن گوئی) کے ساتھ نغمہ سرائی کر۔ اور ایسا نغمہ سامنے لا جو ابھی تک نہ گایا گیا ہو۔ اس لیے کہ آج تو پہلے سے کہیں زیادہ سن رسیدہ اور پہلے سے کہیں زیادہ جوان ہے!

ضمناً عرض ہے کہ اب سے بہت برس پہلے راقم نے گوئٹے کی اس نظم کا اردو میں منظوم ترجمہ کیا جو اسی عنوان کے ساتھ ۸۰ یا ۹۰ کی دہائی میں مجلّہ فنون کے کسی شمارے میں شائع ہوا تھا۔ قارئین کی دلچسپی کے لیے یہ ترجمہ درج ذیل ہے:

بے پایاں

حافظ! ترا سخن ہے ابد کی طرح عظیم
تیرا کلام گنبدِ افلاک کی طرح
تنہا، بخود گرفتہ و بے مثل و بے کراں
ہر شعر تیرا آیۂ حسن و کمال ہے
ہر ابتدا میں حسن ہے، ہر انتہا میں حسن
ہر مطلعِ غزل ہے طلوعِ حیاتِ نو
ہر مقطع ہے اک اور تغزل کا پیش رو!

تو شعر و انبساط کا وہ چشمۂ جمیل
امواج پے بہ پے کی تراوش سے جو رہے
نغمہ طراز و زمزمہ پرداز و موج زن

تو ذوقِ حسن و نغمہ و صہبا ہے سر بسر
دل تیرا مہرِ مہر رخاں سے ہے زندہ تر!

اے حافظ! اے جہانِ لطافت کے راز دار
بحرِ بہار ارضِ سخن آسماں ہے تو
دنیا کے شاعروں پہ سدا حکمراں ہے تو
خواہش یہ ہے کہ ختم ہو جب دورِ آسماں
میں تیرا ہم جلیس رہوں، تیرا ہم زباں
جس طرح دو برادرِ توام ہوں ساتھ ساتھ
پہلو میں تیرے بیٹھ کے ساغر بدست میں
جی بھر کے آبِ زندگی افروز پی سکوں

خواہش یہ ہے کہ میں بھی اسی طرح جی سکوں
جیسے کہ تیری وضع حیات و نشاط تھی
یہ خواہشِ رفاقت و رندی و مے کشی
سرمایۂ نشاط ہے میرے لیے یہی
اک آیۂ نشاط ہے میرے لیے یہی! (شبِ عشق کا ستارہ)

''حافظ نامہ'' کی آخری نظم کو فنی اعتبار سے بہت سراہا گیا ہے، اس کا ترجمہ بھی درجِ ذیل ہے:

حافظ! (کسی کا) اپنے آپ کو تیرے برابر سمجھنا دیوانگی کی علامت کے سوا کچھ نہیں۔ تو وہ کشتی ہے جو غرور کے ساتھ اپنے بادبانوں میں ہوا بھر کے سمندروں کے سینے کو چیرتی اور موجوں پر قدم رکھتی چلی جاتی ہے۔ جبکہ میں لکڑی کا وہ تختہ ہوں جو اوقیانوس کے تھپیڑے کھا رہا ہے۔ تیرے شور انگیز سخن کے اندر سے موج کے بعد موج اٹھتی چلی آتی ہے۔ اور کبھی آگ کا دریا ٹھاٹھیں مارنے لگتا ہے، یہی موجِ آتشیں مجھے اپنے کام و دہن میں دبوچ کر نیچے لے جاتی ہے۔

اس کے باوجود میں اب بھی خود میں تھوڑی سی جرأت پاتا ہوں اور خود کو تیرے مریدوں میں سے ایک مرید تصور کرتا ہوں۔ اس لیے کہ میں نے بھی تیری طرح ایک غرقِ نور سرزمین میں زندگی بسر کی ہے اور عشق کیا ہے۔

''زلیخا نامہ'' دیوان کا ایک اور حصہ ہے جس کی تخلیق میں ایک اور ہستی بھی شامل رہی۔ لیکن یہ ایک راز تھا جس

کا انکشاف بہت بعد میں ہوا۔ یہ ہستی اس کے ایک دوست اور دور کے سفر کے دوران اس کے میزبان کی بیوی میری آنا تھی جس کے حسن و شباب، تہذیب و شائستگی اور حافظ پسندی نے ان دونوں کے درمیان محبت کا رشتہ قائم کیا۔ میری آنا اور گوئٹے کے درمیان کچھ عرصے تک تو دیوان حافظ کے اشعار کے ذریعے جذبات کا اظہار ہوتا رہا، بعد میں براہِ راست اشعار اور سوال و جواب کا تبادلہ ہونے لگا۔ میری آنا شاعرہ بھی تھی۔ چنانچہ نقادوں کا خیال ہے کہ ''زلیخا نامہ'' کے بہت سے اجزا میری آنا کے تخیل اور تخلیقی صلاحیتوں کا نتیجہ ہیں۔ ''زلیخا نامہ'' میں گوئٹے نے جہاں میری آنا کو زلیخا کا نام دیا وہاں اپنے لیے حاتم کا نام اختیار کیا۔ دیوان کے اس حصے میں گوئٹے کی مشابہت اس کے ابتدائی ناول کے ہیرو نوجوان ورتھر سے پیدا ہو جاتی ہے جو ایک ایسی لڑکی سے محبت کرتا ہے جو پہلے کسی کی منگیتر تھی اور بعد ازاں اس کی بیوی بن گئی لیکن وہ اس کی محبت کو اپنے دل سے نہ نکال سکا۔ اسی کشمکش میں بالآخر اس نے اپنی زندگی کا خاتمہ کر لیا۔ یہی وجہ ہے کہ جب گوئٹے کو محسوس ہوا کہ اب اس کے لیے اپنے جذبات کو قابو میں رکھنا ممکن نہیں ہوگا تو اس نے زلیخا (میری آنا) سے ہمیشہ کے لیے دوری اختیار کر لی۔

غرض دیوان کی فضا متنوع قسم کے خیالات و تصورات سے مملو ہے جن میں مشرقیت کا رنگ بہر حال پایا جاتا ہے۔ سوائے زلیخا نامہ کے جو زیادہ تر مغربی طرزِ حیات کی نمائندگی کرتا ہے۔ دیوان کی ادبیت پر سب کا اتفاق ہے۔ دیوان کے مطالعے سے یہ حقیقت بخوبی واضح ہوتی ہے کہ مشرقی (ایرانی) ادبیات میں سعدی، حافظ، نظامی، اور جامی کے مطالعے سے گوئٹے کے سامنے زندگی اور کائنات کے کچھ نئے تناظرات اجاگر ہوئے۔ یہ ایک یکسر نئی دنیا تھی۔ ایک نیا زمینی منظر نامہ جو اپنے ساتھ ایک نیا طرزِ احساس بھی لایا۔ اشیا اور الفاظ اور معانی کے درمیان نئے رشتوں کا ادراک اس کے لیے ایک نیا ذخیرۂ الفاظ، ایک نیا شعری محاورہ (Poetic idiom) کی دستیابی کا باعث بھی ہوا۔ گوئٹے کی عظمتِ فن ان تمام نو آموختہ فنی ذرائع کو بہ کمالِ فن برتنے میں ظاہر ہوئی۔ ایک دلچسپ بات یہ بھی ہے کہ گوئٹے ''دیوان'' سے فنی اعتبار سے کبھی مطمئن نہ ہو سکا۔ وہ کہا کرتا تھا کہ اگر میرے سر پر بڑھاپے کی برف نہ جم چکی ہوتی تو میں دیوان کو مزید فنی آراستگی عطا کرتا۔ شاید اسے یہ احساس ہوتا ہو کہ دیوان کی شاعری میں تکمیلیت کی وہ شان نہیں جو حافظ اور سعدی اور نظامی اور جامی کی شاعری میں پائی جاتی ہے۔ لیکن اصل بات غالباً یہ تھی کہ یہ سب کچھ، یہ اسلوب، یہ خیالات، یہ احساسات، یہ منظر نامے اور کردار۔ سب کچھ مستعار چیزیں تھیں جن میں ذاتی اپج کی کمی بہر حال رہ جاتی تھی۔ مستعاریت (Vicariousness) کا یہ احساس یقیناً اس کے دل میں خلش پیدا کرتا ہوگا۔ اس خلش کو مٹانے کے لیے اس نے دیوان پر مفصل حواشی کا اضافہ کیا اور مشرق کی دنیا کے بارے میں اپنے قارئین کو بہت سی قیمتی معلومات فراہم کرنے میں سالہا سال مصروف رہا۔ لیکن یہ بھی سب جانتے ہیں کہ شاعری صرف معلومات کی فراہمی کا نام نہیں۔ مستعاریت کے احساس کو علامہ اقبال نے ان الفاظ میں بیان کیا۔

[باوجود ان تمام باتوں کے] گوئٹے کسی خاص شاعر کا مقلد نہیں اور اس کی شاعرانہ فطرت قطعاً آزاد ہے۔ مشرق کے لالہ زاروں میں اس کی نوا پیرائی محض عارضی ہے۔ وہ اپنی مغربیت کو کبھی ہاتھ سے نہیں جانے دیتا۔ اور اس کی نگاہ صرف انہی مشرقی حقائق پر پڑتی ہے جن کو اس کی مغربی فطرت جذب کر سکتی ہے۔[۱۳]

دیوان میں اگر کوئی بڑا اخلاقی پیغام ہے تو یہ کہ زندگی تہذیب اور شائستگی کی اعلیٰ سے اعلیٰ سطح پر بسر کرنی چاہیے۔ اس کے برعکس پیام مشرق کی تخلیق میں علامہ اقبال کا فنی مطمحِ نظر بہت بلند نظر آتا ہے۔ پیام مشرق کے دیباچے کے آخری حصے میں اس مطمحِ نظر کی ایک جھلک دیکھی جاسکتی ہے، وہ لکھتے ہیں:

پیام مشرق سے متعلق جو مغربی دیوان سے سو سال بعد لکھا گیا ہے، مجھے کچھ عرض کرنے کی ضرورت نہیں۔ ناظرین خود اندازہ کر لیں گے کہ اس کا مدعا زیادہ تر ان اخلاقی، مذہبی اور ملّی حقائق کو پیش نظر لانا ہے جن کا تعلق افراد و اقوام کی باطنی تربیت سے ہے۔۔۔ مشرق اور بالخصوص اسلامی مشرق نے صدیوں کی نیند کے بعد آنکھ کھولی ہے۔ مگر اقوام مشرق کو یہ محسوس کر لینا چاہیے کہ زندگی اپنے حوالی میں کسی قسم کا انقلاب پیدا نہیں کر سکتی جب تک کہ پہلے اس کی اندرونی گہرائیوں میں انقلاب نہ ہو۔ اور کوئی نئی دنیا خارجی وجود اختیار نہیں کر سکتی جب تک کہ اس کا وجود پہلے انسانوں کے ضمیر میں متشکل نہ ہو۔ فطرت کا یہ اٹل قانون جس کو قرآن نے ان اللہ لایغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسھم کے سادہ اور بلیغ الفاظ میں بیان کیا ہے۔ زندگی کے فردی اور اجتماعی دونوں پہلوؤں پر حاوی ہے۔ اور میں نے اپنے فارسی تصانیف میں اسی صداقت کو مدنظر رکھنے کی کوشش کی ہے۔ اس وقت دنیا میں اور بالخصوص ممالک مشرق میں ہر ایسی کوشش جس کا مقصد افراد و اقوام کی نگاہ کو جغرافی حدود سے بالاتر کر کے ایک صحیح اور قوی انسانی سیرت کی تجدید یا تولید ہو، قابلِ احترام ہے۔[۱۴]

اس کے بعد اقبال نے شاہ افغانستان امیر امان اللہ کا ذکر کیا ہے جن کو افغانوں کی تربیت سے خاص دلچسپی ہے، اور کتاب کو انہی کے نام سے منسوب کیا ہے، متن کتاب کے آغاز میں طویل انتسابی اشعار اقبال کے اندرونی جذبات کے ترجمان ہیں۔ اقبال اس سلسلے میں بھی گوئٹے سے مشابہت چاہتے تھے کہ ان کو بھی کوئی مقامی پرنس اپنی سرپرستی میں لے لے اور وہ یکسوئی کے ساتھ اپنا تخلیقی اور تحقیقی کام جاری رکھ سکیں۔ لیکن افسوس کہ امیر امان اللہ خاں کو بہت جلد تخت سے دستبردار ہونا پڑا۔ بعد ازاں یہی جذبات انہوں نے نادر شاہ سے وابستہ کیے جس کی دعوت پر وہ سید سلیمان ندوی اور سر راس مسعود افغانستان کی تعلیمی اصلاحات کے لیے افغانستان گئے تھے لیکن نادر بھی جلد ہی قتل کر دیئے گئے۔ یوں ان کی یہ خواہش صحیح معنوں میں کبھی پوری نہ ہو سکی۔ زندگی کے آخری سالوں میں سر راس مسعود کے توسط سے ان کا تعلق ریاست بھوپال سے پیدا ہوا لیکن صحت کے مسائل نے انہیں مطلوبہ یکسوئی اور اطمینان خاطر کبھی حاصل نہ ہونے دیا۔

پیام مشرق کی شاعری ان کی فارسی شاعری میں ایک خاص مقام کی حامل ہے۔ اس کا پہلا حصہ ''لالۂ طور'' کے خوبصورت عنوان سے ایک سو چونسٹھ قطعات پر مشتمل ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ ان قطعات میں اقبال

نے اپنا سینہ کھول کر رکھ دیا ہے۔ ان قطعات میں تفکر سے زیادہ جذبے اور تخیل کی کارفرمائی محسوس ہوتی ہے۔

دوسرا حصہ ''مئے باقی'' کے عنوان سے غزلیات پر مشتمل ہے، یوں تو بعدازاں زبورِ عجم بھی بیشتر غزلیات ہی پر مشتمل تھی لیکن پیامِ مشرق کی غزلیات ہر دور کی فارسی غزل کے لیے سرمایۂ افتخار ہیں، ان میں جذبے اور تخیل کے ساتھ تفکر کی آمیزش اس قدر دلنشین ہے کہ باید و شاید۔ تغزل میں فلسفیانہ تصورات (Concepts) کو اس طرح سمونا کہ شعریت کو ذرا بھی گزند نہ پہنچے اقبال ہی کا حصہ ہے۔ اقبال کے نزدیک ''انسان'' کوئی تکمیل یافتہ ہستی نہیں بلکہ وجودِ ممکن ہونے کی وجہ سے ہر لحظہ اس کی تشکیلِ نو ممکن ہے۔ ایک غزل میں کہتے ہیں:

بہ نوریاں ز من پا بہ گِل پیامے گوے
حذر ز مشتِ غبارے کہ خویشتن نگر است[۱۵]

....

ز خاکِ خویش بہ تعمیرِ آدمے برخیز
کہ فرصتِ تو بقدرِ تبسمِ شرر است[۱۶]

ایک اور شعر میں کہتے ہیں:

گماں مبر کہ سرشتند در ازل گلِ ما
کہ ما ہنوز خیالیم در ضمیرِ وجود[۱۷]

اپنی ہستی کے اثبات میں ڈیکارٹ کا یہ جملہ بہت مشہور ہے: ''میں سوچتا ہوں اس لیے میں ہوں۔'' (Cogito ergo sum) اب سے کچھ عشرے پیشتر یہ جملہ ہر ترقی پسند کی زبان پر رہتا تھا اور اسے دنیا کی ہر حقیقت کے ثبوت کے طور پر پیش کیا جاتا تھا۔ اس حقیقت سے بے خبر کہ یہ ایک موضوعی (Subjective) بیان ہے جس کو خارجی طور پر ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ اس کے برعکس اقبال ایک غزل میں کہتے ہیں:

در بود و نبودِ من اندیشہ گماں ہا داشت
از عشق ہویدا شد ایں راز کہ ہستم من[۱۸]

میرے ہونے نہ ہونے کے بارے میں عقل کو سو طرح کے اندیشے لاحق تھے لیکن عشق سے یہ راز بھی آشکار ہوا کہ میں ہوں۔

کہا جا سکتا ہے کہ یہ بھی ایک داخلی بیان ہے لیکن اقبال نے عشق کی جو تعریف متعین کی ہے اس کی روشنی میں دیکھا جا سکتا ہے کہ عشق (بظاہر) اپنی لامتناہی سرگرمیوں کے باعث خارج میں اپنا اثبات ناقابلِ تردید حد تک کر سکتا ہے۔ چنانچہ اس صورت میں اقبال کا Dictum یہ ہوگا: .I love therefor I am اس میں بھی شک نہیں کہ ''مئے باقی'' کی غزلوں پر کہیں کہیں حافظ شیرازی کے رنگ کی چھوٹ بھی پڑتی دکھائی دیتی ہے، مثلاً

ایک شعر ملاحظہ ہو:

درِ میخانہ زدم، مغبچگانم گفتند
آتشے در حرم افروز و تپیدن آموز[۱۹]

اس کی لفظیات پر حافظ کے ان اشعار کا اثر دیکھا جا سکتا ہے:

دوش رفتم بدرِ میکدہ خواب آلودہ
خرقہ تر دامن و سجّادہ شراب آلودہ
آمد افسوس کناں مغبچۂ بادہ فروش
گفت بیدار شو اے رہرو خواب آلودہ
شست و شوی کن وا نگاہ بہ خرابات خرام
تا نگردد ز تو ایں دیرِ خراب، آلودہ[۲۰]

اور اب آخر میں وہ غزل جس کا آخر میں دیا گیا شعر اربابِ جذب وشوق آنکھوں کو پرنم کیے بغیر نہیں پڑھ سکتے:

نہ تو اندر حرم گنجی، نہ در بت خانہ می آئی
ولیکن سوئے مشتاقاں چہ مشتاقانہ می آئی
قدم بیباک تر نہ در حریم جان مشتاقاں
تو صاحب خانۂ آخر چرا دزدانہ می آئی
بہ غارت می بری سرمایۂ تسبیح خواناں را
بہ شب خون دلِ زناریاں ترکانہ می آئی
گہے صد لشکر انگیزی کہ خون دوستاں ریزی
گہے در انجمن با شیشہ و پیمانہ می آئی
تو بر نخل کلیمے بے محابا شعلہ می ریزی
تو بر شمع یتیمے صورتِ پروانہ می آئی[۲۱]

آخر میں ایک ایسا شعر جس میں بیان کیا ہوا خیال ان کے ہاں کئی صورتیں بدل کر آتا ہے:

بہ دیریاں سخن نرم گو کہ عشق غیور
بنائے بت کدہ افگند در دل محمود[۲۲]

❁…❁…❁

حوالہ جات و حواشی

۱- ڈاکٹر گیان چند، ابتدائی کلام اقبال، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۴ء، ص ۱۲۰۔
۲- ایڈورڈ ڈاؤڈن، ایسٹ ویسٹرن دیوان، (انگریزی ترجمہ) لندن، ۱۹۱۳ء، ص ix۔
۳- ڈاکٹر جاوید اقبال، زندہ رود، لاہور ۲۰۰۴ء، ص ۳۳۸
۴- عبدالمجید سالک، ذکرِ اقبال، ص ۱۱۷
۵- علامہ محمد اقبال، پیام مشرق (کلیات اقبال)، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۷۵ء، ص ۱۷۷
۶- ایڈورڈ ڈاؤڈن، محولہ بالا، ص x-iv
۷- علامہ محمد اقبال، پیام مشرق، ص ۱۵۵
۸- ایضاً، ص ۸۔
۹- شجاع الدین ضیاء (مترجم) دیوان شرقی گوتہ ۱۹۴۹ء، ص ۲۱۔
۱۰- ایضاً، ص ۲۱۔
۱۱- ایضاً، ص ۲۱۔
۱۲- علامہ اقبال، دیباچہ پیام مشرق، ص ۷، ۸۔
۱۳- ایضاً۔
۱۴- ایضاً۔
۱۵- علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال فارسی، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۲۰۰۴ء، ص ۳۱۶۔
۱۶- ایضاً، ص ۳۱۷۔
۱۷- ایضاً، ص ۳۱۳۔
۱۸- ایضاً، ص ۳۲۲۔
۱۹- ایضاً، ص ۳۲۸۔
۲۰- حافظ شمس الدین محمد شیرازی، دیوان حافظ، بہ تصحیح و توضیح: پرویز ناتل خانلری، چاپ دوم باتجدید، قطر، ۱۳۵۲ ح، ش، تہران، ص ۸۴۴۔
۲۱- علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال فارسی، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۲۰۰۴ء، ص ۳۴۳۔
۲۲- ایضاً، ص ۳۱۴۔

روزنامہ انقلاب کا زبورِ عجم نمبر

محمد حمزہ فاروقی

زیرِ نظر مقالات روزنامہ انقلاب ۱۷؍جولائی ۱۹۲۷ء کے ''زبورِ عجم نمبر'' میں شائع ہوئے تھے۔ ان مقالات پر مصنّفین کے نام مندرج نہ تھے لیکن پہلا مضمون ''زبورِ عجم'' جو بطور اداریہ لکھا گیا تھا، غلام رسول مہر کے قلم سے تھا۔ اس مضمون میں مہر نے ان ایام کا ذکر کیا تھا جو انھوں نے بحیثیت طالب علم اسلامیہ کالج لاہور میں بسر کیے تھے۔ اقبال انجمنِ حمایت اسلام کے سالانہ جلسوں میں اپنا کلام سنایا کرتے تھے۔ مہر نے کلامِ اقبال سے تاثر پذیری کی کیفیت بیان کی تھی۔ اس اداریے میں مہر نے اقبال کے فارسی کلام پر تبصرہ کیا تھا۔

غلام رسول مہر کی اقبال سے ملاقاتوں کا سلسلہ ۱۹۲۲ء میں شروع ہوا تھا۔ مہر فروری ۱۹۲۲ء میں اخبار زمیندار سے وابستہ ہوئے اور چودھری محمد حسین جو اسلامیہ کالج لاہور میں مہر کے معاصر تھے، اقبال اور مہر کی ملاقات کا ذریعہ بنے۔ وقت گزرنے کے ساتھ یہ روابط پختہ تر ہوتے گئے۔ مہر نے مضامین اور ذاتی روزنامچے میں محافلِ اقبال کا ذکر کیا تھا۔ ذاتی روزنامچہ اشاعت کی غرض سے ضابطۂ تحریر میں نہ آیا تھا اس لیے اس میں تفصیلات سے گریز کیا گیا لیکن اجمالی طور پر مہر نے کلامِ اقبال سے مستفید ہونے کا ذکر کیا تھا۔ زبورِ عجم ترتیب و اشاعت کے جن مراحل سے گزری، اس کی تفصیل مہر نے اپنے مضامین اور ذاتی روزنامچے میں بیان کی تھی۔

انقلاب کے ''زبورِ عجم نمبر'' کی اہمیت یہ تھی کہ اس کی اشاعت اور زبورِ عجم کے چھپنے میں زیادہ وقفہ نہ تھا اور مہر و سالک نے فکرِ اقبال کے تعارف میں بہترین صلاحیت کا اظہار کیا۔ اقبال کی حیثیت مرشد کی سی تھی اور مہر و سالک ان کے مریدانِ باصفا تھے۔ پہلی مرتبہ مہر، چودھری محمد حسین کی معیت میں اقبال سے انارکلی والے مکان میں ملے تھے۔ اقبال اس مکان میں بحیثیت کرایہ دار ۲۳؍جولائی ۱۹۰۸ء سے مقیم تھے۔ دوسری مرتبہ، مہر سالک، کو ساتھ لے کر محفلِ اقبال میں شریک ہوئے۔ اقبال نے ایک رجسٹر ہاتھ میں لے کر ان حضرات کو پیامِ مشرق کی نظمیں سنائیں۔[1]

اقبال نے ۱۹۲۲ء میں انارکلی والے مکان کی رہائش ترک کی اور میکلوڈ روڈ کی ایک کوٹھی میں منتقل

ہو گئے۔ مہر نے فلیمنگ روڈ اور بیڈن روڈ کے سنگم پر ایک مکان کرایے پر لیا۔ اس مکان سے اقبال کا گھر زیادہ دور نہ تھا۔ آبادی کم تھی، شاہ ابوالمعالی سے میکلوڈ روڈ تک خالی میدان تھا۔ مہر پانچ، سات منٹ میں اقبال کے گھر پہنچ جاتے۔[۲]

محافلِ اقبال میں ملک غلام حسین بھی شرکت فرماتے تھے۔ انھوں نے اپنے غیر مطبوعہ مضمون میں بیان کیا تھا کہ:

۲۴-۱۹۲۳ء میں روزانہ شام کے چار بجے ملک غلام حسین اور ملک لال دین قیصر پرانی کوتوالی کے چوک سے مہر کے گھر واقع فلیمنگ روڈ پہنچتے۔ یہاں کسی زمانے میں غلہ منڈی تھی۔ یہ حضرات مہر کو ساتھ لے کر دل محمد روڈ کے نکڑ پر سالک صاحب کے گھر حاضری دیتے اور سالک صاحب کے ساتھ یہ قافلہ میکلوڈ روڈ کی جانب روانہ ہوتا۔ منزلِ مقصود اقبال کی کوٹھی ہوتی۔ اقبال وسیع و عریض برآمدے میں بیٹھ کر حقہ نوشی فرماتے۔ مہمان آتے تو گفتگو کا آغاز ہوتا۔

مہر محفل اقبال میں شرکت کے بعد گھر آ کر گفتگو کا خلاصہ ڈائری میں درج کرتے۔ زبورِ عجم کے اشعار انھوں نے حافظے کی مدد سے لکھے تھے۔ ان کی ڈائری میں وہ اشعار بھی محفوظ تھے جنھیں اقبال نے بعد میں زبورِ عجم میں شامل نہ کیا۔ ایک محذوف شعر سفرِ حجاز کے دوران مہر نے اپنے ساتھیوں کو سنایا تھا:

جہانِ تازہ از زیرِ گلیم من بروں آید
دگر تیغ بدستِ ایں فقیرِ رہ نشینے دہ[۳]

مہر نے مجالس اقبال کے بارے میں لکھا تھا:

...... یہ قرب مسلسل کئی سال تک جاری رہا اور حضرت علامہ کی بابرکت صحبت سے استفادے کا موسمِ بہار یہی تھا۔ میں نے اس دور میں دو تین مرتبہ التزاماً کیا کہ روزانہ گفتگوؤں کا خلاصہ روزنامچے کے طور پر لکھتا رہوں۔ اسی زمانے میں زبورِ عجم کا آغاز ہوا تھا اور حضرت علامہ مرحوم عموماً زبور کے تازہ اشعار تنہائی میں مجھے اور چودھری صاحب کو سنایا کرتے تھے۔ میں گھر پہنچتا تو حافظے پر زور دے کر سنے ہوئے اشعار لکھ لیتا، جو یاد نہ رہتے ان کی جگہ نقطے لگا لیتا۔ یہ کاپی بھی اب تک میرے پاس محفوظ ہے۔ اس میں ایک فائدہ یہ ہے کہ ہر کلام پر تاریخ درج ہے، وہ لازماً اسی روز یا دو ایک روز پیشتر لکھا گیا۔ نیز بعض اشعار کے متعلق حضرت علامہ جو کچھ فرماتے وہ بھی نوٹ کر لیتا......

...... مغرب کے بعد سے دس گیارہ بجے تک یہ صحبت برابر قائم رہتی لیکن کلام سنانے کا سلسلہ اس وقت شروع ہوتا جب دوسرے لوگ رخصت ہو جاتے۔ میں نمازِ مغرب سے کچھ عرصے بعد اجازت مانگتا تو فرماتے کہ ٹھہرو! کچھ کام ہے، اس سے اندازہ ہو جاتا کہ کلام سنائیں گے۔

ایک دو مرتبہ ایسا بھی ہوا کہ حضرت پلنگ پر تکیے کے سہارے بیٹھے ہوئے تھے کہ اشعار سناتے سناتے بجلی بند

ہوگئی۔ حضرت بھی خاموش ہو گئے اور ہم بھی خاموش بیٹھے رہے۔ پانچ دس منٹ بعد بجلی از سرِ نو روشن ہوئی تو معلوم ہوا کہ حضرت کی آنکھیں آنسوؤں سے تر ہیں۔ میرے لیے یہ اس امر کا ثبوت تھا کہ جو شعر سنا رہے تھے ان میں خطاب رسول پاک ﷺ کی طرف تھا۔

ایک مرتبہ بجلی کی روشنی ذرا کم تھی اور ہم میکلوڈ روڈ والی کوٹھی کے برآمدے میں بیٹھے تھے۔ حضرت اشعار کا رجسٹر لے کر بجلی کے عین نیچے جا کھڑے ہوئے اور اسی عالم میں کلام سے مشرف فرماتے رہے۔

ایک مرتبہ مجھے فراغت تھی اور صبح ہی خدمتِ والا میں پہنچ گیا۔ پھر میں اور حضرت علامہ مسلسل گیارہ گھنٹے تک بیٹھے باتیں کرتے رہے۔ جن اصحاب نے میکلوڈ روڈ والی کوٹھی دیکھی ہے، انھیں اندازہ ہوگا کہ اس کا برآمدہ خاصا وسیع تھا۔ اس برآمدے میں کرسیاں تو اِدھر اُدھر ضرور کھسکاتے رہے لیکن اُٹھے نہیں۔ کھانا بھی وہیں کھایا اور اتفاق یہ کہ اور کوئی شخص آیا ہی نہیں جس سے صحبت اور گفتگو میں خلل پڑتا۔[۴]

مہر نے محمد عالم مختار حق کے نام ۲۶ / جنوری ۱۹۶۱ء کے خط میں لکھا:

جس زمانے میں زبورِ عجم زیرِ تصنیف تھی، مرحوم ڈاکٹر صاحب تقریباً روزانہ ایک دو غزلیں سنایا کرتے تھے۔ دوسرے یا تیسرے دن وہ خود بلا لیتے تھے کیوں کہ میں ان کے دولت کدے (واقع میکلوڈ روڈ) سے قریب رہتا تھا یا میں اور چودھری محمد حسین مرحوم روزانہ شام کے وقت حاضر ہو جاتے تھے۔ جب کوئی غزل ہو جاتی تو فرما دیتے کہ ''تم لوگ ذرا ٹھہر جاؤ کام ہے۔''[۵]

مہر نے انیس شاہ جیلانی کے نام خط میں لکھا تھا:

پہلے کشمیری چائے کا دور چلتا۔ خود حضرت علامہؒ رات کو کچھ نہیں کھاتے تھے۔ دو خطائیاں اور ایک پیالی کشمیری چائے پیتے تھے۔ یہ پر کیف مشروب اور لذیذ ماکول ہمیں بھی مل جاتا اور یوں ہم مشربی کا شرف ہمیں حاصل ہو جاتا۔[۶]

مہر کے روزنامچے میں یکم جنوری ۱۹۲۷ء سے ۷ / فروری ۱۹۲۷ء کے اقتباسات میں زبورِ عجم کا تذکرہ ملتا تھا۔ ۲۴ / جنوری ۱۹۲۷ء کو زبورِ عجم کی اشاعت کا ذکر روزنامچہ میں ہوا تھا۔ ۲۷ / جنوری ۱۹۲۷ء اور ۲۹ / جنوری ۱۹۲۷ء کو اقبال اور ان کے رفقا کے درمیان زبورِ عجم کے مختلف حصوں کے ناموں پر غور کیا گیا۔[۷]

اقبال نے ابتدا میں یزدان نامہ، شاہد و مشہود، ناز و نیاز، بزمِ شہود اور عبد و معبود کے ناموں پر غور کیا اور احباب سے مشورہ بھی کیا لیکن ان ناموں پر طبیعت جمی نہیں۔ دو روز بعد ۲۹ / جنوری ۱۹۲۷ء کو یزدان نامہ، رسوم نامہ، بندگی نامہ اور پرستار نامہ پر غور کیا گیا۔ ان ناموں میں سے ''گلشن راز جدید'' اور ''بندگی نامہ'' منتخب ہوئے اور زبورِ عجم کے نام قرار پائے۔ ۳۰ / جنوری ۱۹۲۷ء کو زبورِ عجم کی مثنویاں سنائیں اور اقبال ایک گھنٹے تک ''گلشن راز جدید'' اور ''بندگی نامہ'' کے کچھ حصے سناتے رہے۔ ۳۰ / جنوری ۱۹۲۷ء کو چودھری محمد حسین، دین محمد کاتب، مہر اور دیگر افراد نے مجلس اقبال میں شرکت فرمائی۔ چودھری صاحب زبورِ عجم کی

نظموں کی تبییض میں مصروف رہے۔[8]

اقبال نے زبورِ عجم کی کتابت کے لیے دین محمد صاحب کو منتخب کیا تھا۔ وہ باکمال خطاط تھے لیکن من موجی طبیعت کے مالک تھے۔ ایک دن گھر سے دہی لینے کی نیت سے نکلے اور حج کے لیے روانہ ہو گئے۔ چناں چہ زبورِ عجم کی کتابت کی تکمیل کے لیے اقبال نے عبدالمجید پروین رقم کی خدمات حاصل کیں۔ ان کا خط بہت عمدہ تھا لیکن پابندیِ وقت ان پر گراں گزرتی اور خاصی تاخیر سے کتابت مکمل کرتے۔[9]

زبورِ عجم جون ۱۹۲۷ء میں شائع ہوئی۔ انقلاب میں اس کے متعلق خبر شائع ہوئی:

> ہم انتہائی مسرت کے ساتھ یہ مژدۂ جہاں فزا قارئین کرام تک پہنچاتے ہیں کہ علامہ اقبال مدظلہ العالی کی تازہ تصنیف زبورِ عجم جو تین چار مہینے سے زیرِ طبع تھی، چھپ کر تیار ہو گئی ہے اور دو روز کے اندر اندر بازار میں پہنچ جائے گی۔ اس کی قیمت تین روپے مقرر ہوئی ہے اور منشی طاہر الدین صاحب انارکلی سے مل سکے گی۔[10]

۲۶/جون ۱۹۲۷ء کو زبورِ عجم کا اشتہار انقلاب میں شائع ہوا تھا۔ یہ اشتہار شیخ طاہر الدین نے چھپوایا تھا۔[11]

مدیرانِ انقلاب ''زبورِ عجم نمبر'' ۱۰/جولائی ۱۹۲۷ء کو شائع کرنا چاہتے تھے لیکن بعض رکاوٹوں کی بنا پر یہ نمبر ایک ہفتے کی تاخیر سے شائع ہوا۔ مدیرِ انقلاب نے بطورِ اعتذار یہ لکھا:

> ''شبیر نمبر'' میں اعلان کیا گیا تھا کہ ۱۰/جولائی کا سنڈے اڈیشن ''زبورِ عجم نمبر'' ہوگا، جس میں حضرت علامہ اقبال کی تازہ تصنیف زبورِ عجم کے متعلق چند تنقیدی مضامین شائع کیے جائیں گے اور ان مضامین سے اس گراں قدر اور عالی پایہ کتاب کے مطالعے میں مدد ملے گی۔ لیکن لاہور میں دفعہ ۱۴۴ کے نفاذ اور اس کی خلاف ورزی کی وجہ سے خاص حالات پیدا ہو رہے ہیں اور ہمارے تقریباً سب احباب بے انتہا مصروف ہیں، اس لیے ہم اس دفعہ زبورِ عجم کے متعلق مقالات کا کما حقہٗ اہتمام نہ کر سکے جس کے لیے ہم قارئین کرام سے معافی خواہ ہیں۔ ان شاء اللہ آئندہ ''سنڈے اڈیشن'' میں زبورِ عجم کے متعلق عالمانہ مقالات، زبورِ عجم میں سے دو نظمیں اور بہت سے دل چسپ و دل آویز مضامین شائع کیے جائیں گے۔ قارئین کرام منتظر رہیں۔ فی الحال حضرت علامہ کی ایک گراں مایہ نظم ''از خوابِ گراں خیز'' پہلے صفحے پر درج کی جاتی ہے۔ مدیرِ انقلاب[12]

۱۶/جولائی ۱۹۲۷ء کو مدیرانِ انقلاب نے قارئین کو مطلع کیا:

> کل روزنامہ انقلاب کا ''زبورِ عجم نمبر'' نہایت آب و تاب سے شائع ہوگا، جس میں حضرت علامہ اقبال مدظلہٗ العالی کی نظم کے علاوہ ز-خ-ش مرحومہ کی ایک نظم بھی ہوگی اور زبورِ عجم اور ''اقبال کے فلسفہ'' پر نہایت عالمانہ مضامین شائع ہوں گے۔ مہتمم[13]

۱۷/جولائی ۱۹۲۷ء کے انقلاب میں نہ صرف علمی مقالات شائع ہوئے بلکہ زبورِ عجم کی ایک نظم ''دستِ جہاں کشا طلب'' بھی شائع ہوئی۔[14] اشاعتِ نظم کا سلسلہ اس نمبر پر ختم نہ ہوا بلکہ ۲۴/جولائی ۱۹۲۷ء کو

انقلاب میں زبورِ عجم کی نظم ''دگرآموز'' شائع ہوئی۔[۱۵]

مہر اعلیٰ درجے کے شاعر نہ تھے اور اس کا انھیں خود بھی احساس تھا، اس لیے انھوں نے کبھی اپنا دیوان مرتب نہ کیا۔ ان کا کمال شعرفہمی اور شرح نویسی سے ظاہر ہوا تھا۔ مہر جب مشن ہائی اسکول جالندھر میں طالب علم تھے تو ان کی ملاقات مولانا محمد سلیم صاحب سے ہوئی اور ان کی معیت میں مہر نے غالب شناسی کے مراحل طے کیے تھے۔ اسلامیہ کالج کے دورِ طالب علمی میں فارسی ادبیات کے مطالعہ کا شوق بیدار ہوا اور مہر نے غالب، بیدل، عرفی اور نظیری کی کلیات پڑھیں۔ اسی دور میں انجمن حمایتِ اسلام کے سالانہ جلسوں میں اقبال کی زبان سے مہر نے ان کی نظمیں سنیں۔

اقبال شناسی کا موقع مہر کو لاہور میں آباد ہونے کے بعد ملا۔ اقبال اپنی مجالسِ خاص میں مہر اور ان کے رفقا کو اپنا کلام سناتے اور مشکل مقامات کی عقدہ کشائی فرماتے۔ مہر کا حافظہ بہت عمدہ تھا اور اس کا بھرپور اظہار زبورِ عجم اور جاوید نامہ کی ترتیب و تدوین کے دور میں ہوا تھا۔ داخلی شواہد سے پتا چلتا تھا کہ اس نمبر کی اشاعت کو اقبال کی تائید و حمایت حاصل تھی۔

ان مضامین کی تاریخی اہمیت یہ تھی کہ یہ زبورِ عجم کی اشاعت کے فوراً بعد منظرِ عام پر آئے۔ ان مضامین کے ذریعے اقبال کے شاعرانہ اور فلسفیانہ تاثرات آشکار ہوئے لیکن ان کا ذریعہ مہر بنے۔ مہر محافلِ اقبال سے فیض یافتہ تھے۔ یہ مضامین صرف زبورِ عجم تک محدود نہ رہے بلکہ ان میں ضمنی طور پر اقبال کے دیگر شعری مجموعوں پر بھی نقد و تبصرہ ہوا تھا۔

زبورِ عجم

ایک مذہب، ایک فلسفہ اور تنقیدِ فنونِ لطیفہ کا ایک بہترین اُصول:

ز برونِ در گزشتم ز درونِ خانہ گفتم
سخنی نگفتہ ئی را چہ قلندرانہ گفتم[۱۶]

I wish Geothe had read this book!

کاش گوئٹے اس کتاب کو پڑھتا!

علامہ سر محمد اقبال مدظلہ کی تازہ ترین تصنیف زبورِ عجم چھپ کر تیار ہو چکی ہے۔ اقبال اور اقبال کی تصانیف کے متعلق دو متضاد رائیں ابھی تک درست ہیں اور شاید ایک طویل زمانہ تک درست رہیں۔ یعنی یہ کہ وہ کسی

تعارف کا محتاج نہیں اور یہ کہ وہ تعارف کی بے حد محتاج ہیں۔ اسکولوں کے بچے اقبال کو جانتے ہیں۔ اس کی نظمیں گاتے ہیں۔ کالجوں کے نصابوں میں اقبال داخل ہے۔ کالجوں کے طلبا کو امتحانوں میں اقبال اور اس کے کلام کے متعلق سوال پوچھے جاتے ہیں۔ وہ ''شکوہ'' جس سے علما چیں بہ جبیں تھے اور فتویٰ تکفیر صادر کرنے پر آمادہ ہو گئے تھے، اب ادب شناس تعلیم یافتہ واعظوں کو زبانی یاد ہے۔ زمانے کی ٹھوکریں کھا کر اپنی کمزوریوں اور بے بسیوں کو دیکھ کر رقت والم کے جذبات سے مجبور کبھی ملتِ مرحوم کی مظلومیت کا مرقع بارگاہِ صمدی میں پیش کرنا ہو اور اُردو زبان میں پیش کرنا ہو تو سوائے ''شکوہ'' کو گڑگڑا کر پڑھنے کے اور کوئی چارہ نہیں ہوتا۔ لاہور کی بعض طوائف بھی اعلیٰ طبقہ کی مجلسوں میں اب ''شکوہ'' ہی سناتی ہیں۔ گویا کوشش ہو رہی ہے کہ ''حقیقت منتظر'' ''لباسِ مجاز'' میں نظر آنے لگ جائے۔ تعلیم یافتہ طبقوں کے لوگ اقبال کو کس قدر و عزت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔ ہندوستان، ایشیا اور تمام اسلامی دنیا میں اقبال کے نام کا کیسا چرچا ہے۔ مغرب والوں کی آنکھ اب اس پر کس طرح اُٹھ رہی ہے۔ یہ وہ سوال ہیں جن کے جواب الم نشرح ہیں اور پڑھے لکھے لوگ ان کی توضیح کے محتاج نہیں۔ یہ تو پہلی رائے کی تھوڑی سی تشریح ہے۔ اب تصویر کا دوسرا رُخ لیجیے۔ یعنی اقبال کی تصانیف تعارف کی محتاج ہیں۔ یہ رائے رکھنے والا گروہ اگرچہ تعداد میں کم ہے لیکن ان کی رائے کی اصابت میں کلام نہیں۔ افسوس ناک امر یہ ہے کہ اس ضمن میں جو جماعت اقبال شناسی سے محروم ہے، وہی اقبال کو جاننے کی مدعی ہے۔ بات گو تلخ ہے مگر اس کی تشریح دلچسپی سے خالی نہیں۔ اقبال کو جانتے ہوئے نہ جاننے والوں کی کئی قسمیں ہیں۔

اقبال شناسی کی حقیقت

کالج کا زمانہ تھا، ہوسٹل کی زندگی تھی۔ ڈاکٹر اقبال ہر سال انجمن کے جلسہ میں قومی نظم پڑھا کرتے۔ ہوسٹل کی فضا زمین سے آسمان تک اقبالی ترنم اور اقبالی روح سے معمور نظر آیا کرتی۔ کوئی وقت نہ ہو گا جب کوئی نہ کوئی شکوہ، جوابِ شکوہ یا شمع وشاعر (کا) گانا سنائی نہ دیتا ہو۔ ایک صاحب فورتھ ایئر کے طالبِ علم تھے، مجھ سے سینئر تھے۔ ان کو کلامِ اقبال سے بے حد شغف تھا۔ شمع وشاعر قریباً تمام زبانی یاد تھی۔ مجھے اس نظم میں بعض اشکال کے حل کی ضرورت لاحق ہوئی۔ ایک دن آپ برآمدہ میں کھڑے وجد کی حالت میں یہ شعر پڑھ رہے تھے:

اس قدر ہو گی ترنم آفریں بادِ بہار
نکہتِ خوابیدہ غنچے کی نوا ہو جائے گی[۲۷]

میں آگے بڑھا۔ طبیعت کی ''ادبی منافقت'' نے تقاضا تو کیا کہ مکرر''واہ واہ'' سے سخن شناسی کا سکہ ان پر بٹھاؤں، مگر طبیعت رُک سی گئی۔ معاً یہ خواہش تیز سی ہو گئی کہ میرے دماغ میں اس شعر کے معنی صاف نہیں،

کیوں نہ ان صاحب سے تفہیم کر لی جائے۔ میں نے عرض کیا کہ جس مزے سے آپ شعر کا لطف اُٹھا رہے ہیں، میں اس سے محروم ہوں۔ دوسرے مصرع کے معنی تو سمجھا دیجیے۔ (وہ) چپ سے رہ گئے۔ کئی منٹ سوچا۔ فرمانے لگے: ''بھئی بات یہ ہے کہ میں نے بھی اس شعر کے معنی پر آج تک کبھی خاص طور پر تو نہیں سوچا، نہ اب ہی ذہن میں آتا ہے کہ دوسرے مصرع کے کیا معنی ہیں۔ مجھے اس شعر کو یوں ہی پڑھتے ایک سال ہو گیا۔ شمع و شاعر کے اس تمام آخری بند کو گا کر وہ لطف آتا ہے کہ روح بالیدہ ہو کر عرش تک جا پہنچتی ہے۔ معنی وعنی تو میں نے کبھی سوچے نہیں، آپ کو معلوم ہوں تو بتا دیجیے، میں ممنون ہوں گا۔'' اور تھوڑی سی ''ادبی جرح'' کی تو معلوم ہوا کہ اور بھی ''شمع و شاعر'' کے کئی ایسے اشعار ہیں جن کو آپ اسی طرح گانے کے عادی ہیں۔

ہمارے کالجوں کے نوجوان طالب علموں کو اقبال سے جو محبت ہے اس کا اندازہ وہی لوگ کر سکتے ہیں جو گزشتہ دس بارہ سال کے عرصہ میں کسی کالج اور بالخصوص اسلامی کالج کے طالب علم رہے ہوں لیکن اگر ہمارے کالج کے طالب علموں کی اقبال شناسی اسی قسم کی ہو، جس کی مثال میں نے بیان کی ہے تو سمجھ لیجیے کہ وہ لوگ جو ان سے کم تعلیم یافتہ ہیں، ان کی حالت کیا ہو گی۔

ایک دل شکن واقعہ

اسرارِ خودی چھپ چکی تھی۔ اخباروں میں موافق، مخالف تنقیدیں نکل رہی تھیں۔ شخصیت اور اس کے ارتقا کی حقیقت قرآنی تعلیم سے نئے طریق پر استنباط کی گئی تھی۔ مسلمانوں کی علمی و ادبی مجلسوں میں ہر جگہ ''خودی'' پر مباحثے تھے۔ اعلیٰ طبقہ کے فارغ التحصیل مداحینِ اقبال کی ایک محفل تھی، جن کے متعلق شاعر کو گمان تھا کہ یہ لوگ ایک دفعہ نہیں کئی بار اس نئی تصنیف کو پڑھ چکے ہوں گے۔ شاعر کا گمان کئی قسم کی توقعات پر مبنی تھا۔ تین سال کے مسلسل فکر نے حقائق 'انائیت'' کو فارسی نظم کا جامہ پہنایا تھا، نہ صرف ادبی بلکہ مذہبی دنیا میں انقلاب و ہنگامہ دیکھنے کی نگاہیں منتظر تھیں۔ ملت کی اصلاح کی بنیاد فرد کی اصلاح پر رکھی گئی تھی۔ سمجھا یہ گیا تھا کہ جوں ہی مسلم افراد تک یہ صحیح قرآنی تعلیم پہنچی اور شعر کے سوز و گداز میں لپٹ کر پہنچی، تمام مسلمان از سرِ نو لا الٰہ الا اللہ کہہ کر میدانِ حیات میں تنازع للبقا کے لیے کود پڑیں گے۔ شاعر کے سینے میں یہ خیالات موجزن ہوں گے جب وہ مذکورہ بالا مداحوں کی مجلس میں دعوت پر شریک ہوا، ہر شخص اس مجلس میں اسرارِ خودی کی داد دے رہا تھا۔ مخالف نکتہ چینی کرنے والے صوفیوں کے مبلغِ علم پر اظہارِ تاسف کیا جا رہا تھا۔ بڑی دیر تک اس مبحث پر گفتگو رہی لیکن اسرار خودی کے خاص مطالب یا اشعار کی طرف کسی نے اتنے عرصے میں کچھ اشارہ نہ کیا جس سے یہ معلوم ہو کہ کسی نے کتاب کو امعانِ نظر سے پڑھا ہے۔ خودی کے حقائق بیان کرتے کرتے باتوں باتوں میں خود مصنف ہی کی زبان سے ایک موقع پر یہ شعر نکلا:

شعلہ ہائے او صد ابراہیمؑ سوخت
تا چراغِ یک محمدؐ بر فروخت[۱۸]

محفل میں جن حضرت کی نسبت سب سے بڑھ کر یہ گمان تھا کہ آپ نے اسرارِ خودی کا مطالعہ ضرور اب تک کئی دفعہ کیا ہوگا، یہ شعر سن کر چونک اُٹھے تا کہ داد بے محل صرف نہ ہو، بے ساختہ ڈاکٹر صاحب سے پوچھنے لگے: ''ڈاکٹر صاحب! یہ شعر کس کا ہے؟'' جوابِ تو جو دیا گیا وہ کیا دیا، مجلس چند منٹ بعد برخاست ہوگئی۔

شعر اور پیغام

قدردانیِ اقبال کی اس قسم کی ایک نہیں سیکڑوں مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں۔ ان باتوں کے علاوہ اور دقتیں بھی ہیں۔ شاعر ایک مدت ہوئی شاعری سے گزر چکا ہے۔ اسرارِ خودی کے مطالعہ نے اربابِ نظر پر واضح کر دیا تھا کہ اقبال کے پیشِ نظر اب شعر بحیثیت شعر نہیں رہا، وہ ایک ''پیغام'' بن چکا ہے۔ بحالاتِ موجودہ اس پیغام کا بہترین و مؤثر ذریعہ شعر سمجھتا ہے۔ پیام رسانی کے لیے شعر کی زبان بجائے اُردو کے فارسی اختیار کرنا پڑی۔ کیوں کرنا پڑی؟ یہ اعتراض اسی وقت تک اعتراض ہے جب تک ''اقبال فہم'' حضرات ''پیام فہمی'' کی تکلیف گوارا نہیں کرتے، تمام پرواز ''سخن فہمی'' ہی تک محدود ہے۔ فارسی زبان کے جاننے والے اب ہندوستان میں انگلیوں پر گنے جاسکتے ہیں اور یہ تعداد بھی غالباً خود اقبال نے یا کسی حد تک گرامی مغفور نے پیدا کر لی ہے:

اے بسا شاعر کہ بعد از مرگ زاد[۱۹]

اور جس دن اقبال دوبارہ پیدا ہوا فارسی زبان دوبارہ پیدا ہو جائے گی۔ اسلام دوبارہ پیدا ہو جائے گا۔ ''انسان'' دوبارہ پیدا ہو جائے گا، مگر مستقبل مستقبل ہے، بات ''حاضر'' کی ہے اور ''حاضر'' اول تو بے اعتنا ہے اور اگر کچھ اعتنا ہے تو اس کا یہ تقاضا ہے کہ ہم اقبال کو جب پڑھیں گے، جب اسرار و رموز اور پیامِ مشرق وغیرہ کے تراجم اور تشریحیں چھپیں گی، جب ''شمع و شاعر'' اور ''خضرِ راہ'' وغیرہ کوئی صاحبِ توفیقِ سلیس ''پنجابی'' میں نظم کر دے گا۔

اقبال کے پیشِ نظر کام

کوئی قوم مردہ ہے یا زندہ۔ ظاہری زندگی کے لیے تو اس کا قیاس اس امر سے کیا جاتا ہے کہ اگر وہ سیاسی اعتبار سے زندہ ہے تو زندہ ہے اور اگر سیاسی اعتبار سے مردہ ہے تو مردہ، لیکن سیاست و حکومت کا معیار انتہائی معیار نہیں۔ حقیقی زندگی کی نبض چلتی ہے یا رُک گئی ہے۔ یہ دیکھنا ہو تو قوم کی ادبیات اور ان کے اثرات کو دیکھنا چاہیے۔ وہ ادبیات جو صحیح اخلاقی و مذہبی نصب العینوں کی آئینہ دار ہوں محض سفلی یا ''قدرتی'' جذبات کے

خاک نہ ہوں۔ میری بصیرت جس دن سے اس حقیقت سے منور ہوئی ہے، میں مسلمانوں اور بالخصوص ہندوستان کے مسلمانوں کو اسی معیار پر مردہ یا زندہ دیکھنے کا عادی ہو گیا ہوں۔ جتنے لوگ اقبال کو پڑھتے ہیں اور پڑھ کر سمجھ سکتے ہیں، انھیں میں ''زندہ'' سمجھتا ہوں۔ جو اسے پڑھتے نہیں یا پڑھ کر سمجھنے سے معذور ہیں، میری دیانت دارانہ رائے ہے کہ وہ ''مردہ'' ہیں۔ بائرن یا گوئٹے کو ایسی قومیں زندہ کرنا پڑی تھیں جو ابھی نیم مردہ تھیں یا جنھیں مردہ ہوئے ابھی زیادہ عرصہ نہ گزرا تھا۔ آج ۱۳۴۵ہجری ہے پہلے تیس سال کو چھوڑ دیجیے اقبال کے سامنے ۱۳۱۵سال کی نیم مردہ اور تقریباً ۲۲۵ سال کی بالکل مردہ قوم کو زندہ کرنا ہے۔ جو لفظ ''قوم'' میں استعمال کر رہا ہوں، اس کا مفہوم بعض صورتوں میں بہت وسیع ہے اور وہ اپنے اندر دنیا کے تمام مغلوب ومحکوم انسانوں کو لیے ہوئے ہے۔ اگر قوم نیم مردگی میں ہوتی تو بھی اقبال کو اتنی مشکل پیش نہ آتی۔ جن مقاصدِ حیات کو جرمنی میں لیسنگ، ہرڈر، شلر اور گوئٹے کی تصانیف ایک مدت میں جا کر قوم کی آنکھوں کے سامنے لاسکیں وہ اسرار و رموز ایک دن مسلمانوں کے سامنے لے آئیں۔ یا بالفاظِ دیگر مسلمانوں کو ان سے دوبارہ روشناس کرا گئیں۔ مگر کتنے ہیں جنھوں نے آج تک اسرار و رموز کا مطالعہ کیا ہو۔ اس تعداد کا اندازہ اس سے کر لو کہ اب تک ان کتابوں کے دو دو ہزار کے شاید صرف تین اڈیشن شائع ہوئے ہیں۔ بائرن نے ایک دوسری قوم میں روحِ حیات تازہ کی۔ قوم کوئی ہو، مصلح کا مقصد انسانوں کو انسان بنانا ہے۔ شاعر موصوف کی ایک نظم کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ وہ صرف ایک دن میں چودہ ہزار کی تعداد میں بکی۔ بائرن کے خریدارِ حیاتِ تازہ کے کس حد تک تشنہ ہوں گے، خود اندازہ لگا لو۔ مگر قدر شناسی وقدر ناشناسی کا مضمون اب تیار ہو گیا ہے۔ مجھے اصل موضوع کی طرف رجوع کرنا چاہیے، جس کو عنوان لکھنے کے بعد ہی ترک کر دیا گیا تھا۔

زبورِ عجم کا عنوان

زبورِ عجم کا جو شعر زیبِ عنوان ہے وہ ''باب الکتاب'' ہے۔ کتاب کے پہلے حصے کے پہلے ورق پر صرف یہی شعر لکھا گیا ہے۔ حریمِ حقائقِ حیات زائر نے دیکھا تو در بستہ نظر آیا۔ اندر جانے کی اجازت تھی نہیں۔ متولیوں نے نہ صرف اس پر سیاہ غلاف چڑھا رکھے تھے بلکہ ہزار نیرنگیوں اور شعبدہ بازیوں سے عام زائرین کو گمراہ کیا جاتا تھا۔ ان کی توجہ اس طرف سے ہٹا کر بظاہر خوش تر مناظر کی طرف منعطف کی جاتی تھی۔ شاعر کو جو حریم کے پاس سے چل نکلنے کا اتفاق ہوا، کشف وبصیرت کی آنکھ تمام پردوں اور دیواروں کو پھاڑ کر اندر چلی گئی۔ وہ کچھ دیکھا جسے متولی لوگوں سے چھپاتے چھپاتے خود بھول گئے تھے کہ کیا ہے۔ نگاہ حقائق پر پڑتی تھی کہ دل نے بے تاب و بے خود ہو کر لبوں کو افشائے راز پر مجبور کر دیا۔ متولیوں کی ہدایات، ان کے احکام، ان کا رعب اب کس کو یاد تھا۔ وہ خود ان بھولے ہوئے مناظر کے نقشے کھنچتے دیکھ کر دم بخود رہ گئے۔ قلندر

کے نعروں نے ہمہ تن گوش کر دیا۔ بت بنا کر رکھ دیا۔ مگر یہ اس شعر کے معنی کے ایک رُخ کی تصویر ہے۔ دوسرا رُخ خود خدا اور اس کا خدائی کارخانہ ہے۔ نظر ظاہر ظاہری دنیا کو دیکھتی ہے۔ حیات و کائنات کے باطنی حقائق عام انسانی نگاہ سے پوشیدہ ہیں۔ خدائی دنیا، خدائی گھر کا دروازہ، کسی کو پروا نہیں۔ شاعر حیاتِ ابدی کے نور سے بصیرت دریوزہ کرتا ہے۔ چھپے ہوئے اسرار و حقائق کو بھانپ لیتا ہے۔ جو ہو رہا ہے اسے بھول جاتا ہے۔ جو ہونے والا ہے وہ آنکھوں کے سامنے پھر جاتا ہے۔ ہم جنسوں کی محبت مجبور کرتی ہے (کہ) جو کچھ (اس نے) خود دیکھا اوروں کو بھی دکھلا دے۔ وہ ذاتِ مہیمن و حکیم مطلق خود راضی ہے کہ یہ راز اس کی مخلوق پر فاش ہو جائے اس لیے شاعر اسے کہتا ہے، الاپتا ہے۔ زبورِ عجم کی یہ بسم اللہ تھی۔ پیشتر اس کے کتاب کے بعض مطالب پر اجمالی نظر ڈالی جائے، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ کتاب کے ضروری مضامین و حصص ترتیب وار قارئین کے سامنے رکھ دیے جائیں۔

زبورِ عجم کی کیفیت

زبورِ عجم تین بڑے حصوں پر مشتمل ہے:

پہلا حصہ: خاص زبورِ عجم۔ اس کے پھر دو حصے ہیں: (۱) صحیح انسانی تخیل میں ''انسان'' کیا ہستی ہے۔ (۲) صحیح انسانی تخیل ''خدا'' کو کس شان میں دیکھنے کا متمنی ہے۔

دوسرا حصہ: مثنوی ''گلشن راز جدید''۔

تیسرا حصہ: مثنوی ''بندگی نامہ''

کتاب کا نام

ان تینوں حصوں پر اجمالی خامہ فرسائی سے قبل بے محل نہ ہوگا اگر کتاب کے نام کے متعلق کچھ عرض کر دیا جائے۔ پیامِ مشرق چھپ کر تیار ہو گئی ہے۔ اس کی ابتدا نہیں تو اختتام سے بہت قبل شاعر کے دل پر کم و بیش یہ خیال غالب رہا کہ یہ کتاب مشہور جرمن شاعر گوئٹے کی کتاب سلام مغرب کا جواب ہے۔ قدرتی ہے کہ یہ خیال انتخابِ مضامین و اندازِ اظہار کے اختیار میں شاہد کے دل و دماغ کی خاموشی سے رہنمائی کرتا ہو۔ پیامِ مشرق کے پچھلے دو حصص کا مطالعہ اس خیال کی خود بخود تائید کرے گا۔ اصل میں بات یہ ہے کہ جس شخص کی نظر تاریخ یورپ کے اس سیاسی عہد پر نہ ہو جسے اٹھارویں صدی کا آخری اور انیسویں صدی کا ابتدائی حصہ کہا جاتا ہے اور پھر اس کے ساتھ ساتھ جب تک موجودہ ایشیائی یا اسلامی دنیا کے حالات کا بدقتِ نظر مشاہدہ کر کے دونوں زمانوں میں تطابق و تخالف کے پہلوؤں پر غور نہ کیا ہو، انگلستان اور بالخصوص فرانس و جرمنی کا اس وقت

کا لٹریچر نہ پڑھا ہو اس کے لیے اشد مشکل ہے کہ وہ اقبال کی ان تصانیف کی کماحقہٗ داد دے سکے یا ان سے بقدرِ ضرورت بہرہ ور ہو سکے۔ جن حالات میں جرمنی نے گوئٹے اور شلر کو پیدا کیا، یونان کے جو حالات بائرن کے لیے اس کی آخری تصانیف لکھنے کا محرک ہوئے وہی حالات ایشیا میں اقبال کو اقبال بنا رہے ہیں۔

جرمنی میں انقلاب کو کس نے روکا

مؤرخین یورپ کا قول ہے کہ Revolution (انقلاب) فرانس میں رونما ہوئی لیکن اس کے لیے موزوں تر سرزمین اس وقت جرمنی تھی۔ ظلم و جبر کا جو دور دورہ جرمنی میں تھا وہ فرانس میں نہ تھا۔ سوشل نظام کی ابتری جو جرمنی میں تھی وہ فرانس میں نہ تھی۔ Storm and Stress Movement کی جولاں گاہ جرمنی کے موضع و دیہات تھے لیکن یہ تحریک انقلاب کی منزل تک اس لیے نہ پہنچی کہ جرمنی کے ''فرماں روا'' اور ''دہ خدا'' ذرا وقت پر سنبھل گئے اور رعایا و عوام کی شکایات پر چپکے سے کان دھرنے لگ گئے لیکن اس تحریک کی تیزی اور ہلاکت انگیز تیزی کو مدھم کر کے جرمنی کے مجلسی و سیاسی نظام کو جو چیز اعتدال و تامل کے رستہ پر لے آئی وہ حکمرانانِ جرمنی کا تدبر نہ تھا بلکہ ہرڈر، شلر اور گوئٹے جیسے نبض شناسانِ حیات کا Genius (جوہر) تھا۔ ملک کو تباہی خیز انقلاب سے اگر کسی نے بچایا تو ان حضرات کی مساعی نے۔ یہ حضرات اور ان کے چند پیش رو اس قیامت کو جو ملک میں اُٹھنے والی تھی، جبر و استبداد کے اس ردِعمل کو جو مستقبل بعید کو برقی سرعت کے ساتھ مستقبل قریب بنا رہا تھا، فوراً تاڑ گئے اور خداداد ذہانت و قابلیت سے طوفان کا رُخ بدل گئے، پیشتر اس کے کہ طبائع میں بغاوت و سرکشی اور عناد و انتقام کے جذبات عملی صورتیں اختیار کرتے۔ ان تلامیذ الرحمٰن نے صحیح رحمانی تعلیم ملک کے ہر گوشے میں شروع کر دی۔ جبر و استبداد کو ہر لحظہ اور ہر لفظ میں لتاڑا۔ لوگوں کے دلوں میں "Revolt" (بمعنی احتجاج) کا شدید جذبہ پیدا کیا مگر اپنی پرزور اور صحیح تعلیم کے بل پر اس جذبہ کو کبھی ضبطِ نفس کے چنگل سے باہر نہ ہونے دیا۔

خود آگاہی کا سبق

"Weaher", "The Robbers", "Faus" وغیرہ کی نظموں نے سب سے پہلے اس تعلیم کا تہیہ اُٹھایا کہ افراد سب سے پہلے خود آگاہی کا سبق سیکھیں۔ پرانی مذہبی و تمدنی رسوم کو خیر باد کہیں۔ انسانی ''شخصیت'' کے صحیح نمونے ان حقیقت کے ترجمانوں کی تصانیف میں دیکھیں۔ شعر یا ڈرامہ کے "Art" (فنِ لطیف) نے جو کامل انسان پیدا کر کے ان کی آنکھوں کے سامنے کھڑے کیے تھے وہ Ideal تھے۔ انتہائی انسانی تصور کے کرشمے تھے مگر ایسے کرشموں کا پیدا ہونا عقل کو بعید از قیاس معلوم نہ ہوتا تھا۔ اس سوز و گداز کے ساتھ اس زورِ

قلم، اس صداقتِ بیان کے ساتھ ان تخیلی انسانوں کے کارنامے لوگوں کے سامنے آئے کہ ہر ایک نے اپنے آپ کو انھی اخلاق و عادات کے اتباع پر مجبور پایا۔ ہر فرد نے اپنے آپ کو کامل انسان بنانے کی ٹھان لی۔ ''حق پسند، آزاد اور طاقت ور شخصیت'' حاصل کرنے کا ہر شخص کو جنون سا ہو گیا۔ ان کی موجودہ عادات کا یہ لوگ تمسخر اُڑاتے تھے۔ ان کی تضحیک کرتے تھے لیکن چوں کہ مقصد تعمیر تھا نہ کہ تخریب، لوگ ان تحریروں کو جان و دل سے عزیز رکھتے تھے۔ نئی تصنیفوں کی اشاعت کے والہانہ منتظر رہتے تھے۔ بائرن کے متعلق مشہور ہے کہ وہ سوسائٹی کو بے نقط سناتا تھا۔ ہر موجودہ نظام کی ہنسی اڑاتا تھا مگر لوگ تھے کہ دیوانہ وار اس کی نظموں پر فریفتہ تھے۔ یہ سب لوگ قریباً ہم عصر تھے۔ بائرن نے اس حیرت انگیز سرعت کے ساتھ انگلینڈ، اٹلی، جرمنی، غرض تمام یورپین ممالک کے تعلیم یافتہ افراد کے دل پر قبضہ کیا کہ دنیا دنگ رہ گئی۔ خود گوئٹے کو بائرن کی ہر دل عزیزی کا نظارہ دیکھ کر کہنا پڑا کہ Byron is a European Phenomenon such as might not be seen for hundreds of years. (بائرن ایک یورپین مظہر ہے جو آئندہ شاید سیکڑوں سالوں میں کبھی مشاہدہ میں نہ آسکے) اور یہ وہ بائرن تھا جس کی شاعری کے متعلق گوئٹے کی یہ رائے تھی کہ اگر چہ میرے نزدیک انگریزی شاعری کی تاریخ میں اس کا کوئی ثانی نہیں۔ وہ اعلیٰ پایہ کا ڈرامہ نویس ہے۔ بلند منزلت شاعر ہے لیکن ''صاحب فکر'' ہر گز نہیں۔ سچ یہ ہے کہ گوئٹے کے نزدیک شاعر ہونا اتنا کمال نہ رکھتا تھا جتنا ''صاحبِ فکر'' ہونا۔

پیامِ مشرق کے بعد

اس مضمون میں یہ گریز بے محل نہیں نظر آنی چاہیے۔ اس سے صرف یہ واضح کرنا مقصود ہے کہ جب اقبال نے گوئٹے کی سلامِ مغرب کے جواب میں پیامِ مشرق لکھی تو مذکورہ بالا توضیحات کی بنا پر سمجھ لینا چاہیے کہ اس کے تخیل کی گہرائیوں میں کیا کیا مقاصد، کیا کیا اُمیدیں پرتو دکھاتی ہوں گی۔ آمدم برسرِ مطلب۔ پیامِ مشرق کی اشاعت کے بعد شاعر کا سلسلۂ تخیل و مقاصد یکسر ٹوٹ نہ گیا تھا۔ صحیح شخصیت کے ارتقا کے نقشے جو جرمنی میں تحریکِ اصلاح کے آغاز میں شلر اور گوئٹے وغیرہ نے کھینچے تھے، وہ نقشے اقبال اسرار خودی و رموزِ بے خودی کی شکل میں پیامِ مشرق سے قبل ہماری نگاہوں کے سامنے آویزاں کر چکا تھا۔ ''مشرق'' میں وہی ''مشرق'' ہے جو اسرار خودی کے زمانہ کا ''مشرق'' تھا، جو پیام مشرق کے زمانہ کا مشرق تھا۔ جو فرق پیدا ہوا ہے، وہ ''مشرق'' کو بھی ''مغرب'' کے قریب تر لانے کی سعی میں نمایاں ہے، نہ کہ مشرق کو مشرق بنانے میں۔ تاہم جنبش پیدا ہے۔ تغیر و تبدل کی خواہش شدت اختیار کر رہی ہے۔ فرد و ملت کے اسرار و رموز سے چل کر دوسری قدرتی منزل ''مشرق'' کی مشکلات اور اس کے مقاصد پیش کرنے کی تھی۔ یہ ہو چکا تو شاعر نے آفاق کی طرف رجوع کیا۔ حیاتِ عالم کے وسیع کرشموں اور اس کی بسیط نیرنگیوں پر نظر کی۔

دیکھنا شروع کیا کہ انسان اپنے منتہائے کمال میں کس معراج پر متمکن ہونے کا آرزومند ہو سکتا ہے۔ وقت اور فضا حیاتِ حقیقی کے نقطۂ خیال سے کیا حقیقت رکھتے ہیں۔ خلاقِ آفاق و مالک کون و مکان اپنی ''ازلی شخصیت'' اور ''ابدی حیات'' عطا فرمائے گا یا نہیں۔ یہ مسائل ہیں جن پر تمام بڑے صاحبِ فکر اور انبیا و مبعوثین نے اظہارِ خیالات فرمایا ہے۔ از بس کہ کتاب کے مقاصد انتہائی مسائلِ حیات اور بندوں کے اپنے خالق کے ساتھ حقیقی تعلقات کو اپنے اندر گھیرے ہوئے تھے۔ ابتدا میں یہ خیالات و مسائل طبع شاعر کے انتہائی سوز و گداز کے ساتھ الہامی شان میں ترانوں اور نغموں کی صورت میں موزوں ہونے لگے۔ کبھی شاعر اپنی فطرت کی کمندوں کو دیکھتا تھا، کبھی ایوانِ عرش کی بلندی نگہِ باطن کو اوپر ہی اوپر لیے جاتی تھی۔ نہ فطرت کی پرواز میں سستی آتی، نہ بامِ تجلی کے ارتقائی عروج کو منزل نصیب ہوتی۔ عشقِ حیات و عشقِ خلاقِ حیات کمندِ فکر کو نہ نیچے آنے کی اجازت دیتا، نہ رسائی کی منزل تک پہنچانے کی فوری توفیق رکھتا۔ جب بھی سکون و قیام کا خیال آیا محبت کے تازیانہ نے دل کو سبک پروازی پر مجبور کر کے یہی منہ سے کہلوایا:

بروںِ زیں گنبدِ در بستہ پیدا کردہ ام راہے
کہ از اندیشۂ برتر می پرد آہِ سحر گاہے
ز جوئے کہکشاں بگذر ز نیل آسماں بگذر
ز منزل دل بمیرد گرچہ باشد منزلِ ماہے[۲۰]

یہ اندیشہ کی گرمی، یہ آہِ سحر گاہی کی قوتِ پرواز، بروںِ گنبدِ در بستہ راہ پیدا کرنے میں یہ کامیابی اور اس ترنم والحان اور سوز و گداز عشقِ حقیقی کے ساتھ! ان غزلوں کے الہام کے وقت یہ تمام خوبیاں شاعر کو اگر حضرت داؤدؑ اور ان کے عشقِ خداوندی میں نغمہ سرائیوں کی یاد تازہ نہ کرا جاتیں تو اور کیا ہوتا۔ شاعر نے کتاب کے آغاز میں جو دعا بارگاہِ ابدیت میں کی ہے، اس کے مقطع میں بے ساختہ زبان سے نکل گیا ہے:

خاکم بنورِ نغمۂ داؤد بر فروز
ہر ذرۂ مرا پر و بال شرر بدہ[۲۱]

''زبور'' حضرت داؤدؑ کا آسمانی صحیفہ تھا۔ ''زبور'' کے لغوی معنی ''ٹکڑوں'' کے ہیں۔ قرآنِ حکیم میں ''زبر الاولین'' کا ذکر ہے۔ اقبال کے نغمے غزل کے ''ٹکڑوں'' کی صورت میں حروف والفاظ کی قید میں آئے۔ (غزل کو اقبال نے کیا سے کیا بنا دیا ہے۔ یہ ایک علیحدہ مستقل مبحث ہے جو شاید اگر خدا نے زبورِ عجم پر کبھی مستقل تبصرہ کی توفیق دی تو زیر بحث آ جائے۔) اب سمجھ میں آ جائے گا کہ ''زبور'' کا لفظ اس کتاب کی تصنیف میں کس طرح شاعر کے ذہن میں آیا۔ یہ ترانے اور یہ نغمے اگرچہ بندے اور خدا کے غیر مرئی تعلقات کے اظہار کے لیے تھے، تاہم ''مشرق'' کے بندوں کی اصلاح کا پاکیزہ مقصد اس وجد و شوق کی حالت میں بھی

شاعر کو وقتاً فوقتاً آسمان سے زمین پر لاتا ہے۔ ان دو مثنویوں کو چھوڑ کر جن میں سے ایک ''گلشن راز جدید'' اسرارِ حیاتِ فرد کی نئی انداز کی تعلیم سے اسرار خودی کی یاد تازہ کرتی ہے اور دوسری ''بندگی نامہ'' جو محکومیت کی لعنتوں کے ذکر سے خائف ولرزاں ہونے پر مجبور کرتی ہے۔ خود اصل زبورِ عجم یعنی کتاب کے پہلے حصے میں ایسی جوش انگیز و دل آویز نظمیں ہیں جو ''خاور'' یعنی ''مشرق'' کو خوابِ غفلت سے بیدار کرنے کے لیے لکھی گئی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ شاعر کو کتاب کے نام کی جستجو ہوئی تو لفظ ''زبور'' کے ساتھ ''عجم'' کا لفظ خود بخود دل پر نازل ہو گیا۔ گوئٹے کے سلامِ مغرب کا جواب پیام مشرق تھا۔ زبورِ عجم جہاں ایک معنی میں گویا ''پیامِ عجم'' تھی، وہاں پیامِ عجم سے بڑھ کر بھی کچھ تھی یعنی ''زبور''۔ یہی وجہ ہے کہ اس مضمون کی تحریر سے قریباً دس بارہ روز قبل جب میں اس کے لکھنے کا خیال کر رہا تھا اور تذکرۃً اس ارادہ کا ذکر آ گیا تو شاعر نے بے ساختہ یہ جملہ کہہ کر مجھے اپنے تخیل کی اس تمام دنیا کی سیر کرادی جس میں اس نے زبورِ عجم کو تصنیف کیا اور جو دنیا اس کتاب کا مطالعہ کرتی تو شاعر اسے اپنی محنت و سعی تلاشِ حقیقت کا ثمرہ سمجھتا۔ وہ جملہ وہی انگریزی کا حصہ ہے جسے میں تحتی عنوان کی حیثیت میں اوپر درج کر آیا ہوں یعنی I wish Geothe had read this book.۔[۲۲]

زبورِ عجم

پیامِ اقبال کے بعض تمہیدی خصائص

اقبال اور اس کے ''کلیم''، ''خلیل'' زبورِ عجم جیسا کہ توضیحاتِ آئندہ سے واضح ہوگا، اپنے پہلے حصہ میں مذہب حقہ کی اصولی بنیادیں دنیا کے سامنے پیش کرتے ہیں۔ دوسرے حصہ (گلشن راز جدید) میں حیاتِ انسانی اور حیاتِ عامہ کے نئے فلسفہ کی خبر دیتی ہے اور تیسرے حصہ (بندگی نامہ) میں اس صحیح اصولِ تنقید کی بنیاد ڈالتی ہے جس کی بنا پر ہمیں فنونِ لطیفہ کو پرکھنا چاہیے اور ان کے حسن و قبح پر نظر ڈالنی چاہیے۔ بحیثیتِ مجموعی زبورِ عجم کے موجودہ بدنصیب، بدحال افراد کی مجلسی، اقتصادی اور اخلاقی پستیوں اور کوتاہیوں کا مرقع ہے۔ عجم کی غلام و محکوم قوموں اور نسلوں کے تنزل و انحطاط کا غار ہے اور ان ارفع و اعلیٰ مقاصد و منازل کا آئینہ جن کی

طرف اقبال عجمی افراد واقوام کو بحیثیت نقیب لے جانے کی تگ ودو میں مصروف ہے۔ دھوکا نہ ہو، زبورِ عجم معاذ اللہ اس لیے کتاب کا نام نہیں رکھا گیا کہ اسے پیغمبر حضرت داوٗدؑ کی ''زبور'' کا جواب سمجھا جائے۔ لفظ ''زبور'' جیسا کہ میں کہہ چکا ہوں، اپنے لغوی معنی میں استعمال ہوا ہے۔ ذوقِ سلیم کے مالک اور سامی قوموں کی اس زمانے کی تاریخ جاننے والے جس زمانہ میں حضرت داوٗدؑ مبعوث ہوئے اور پھر حضرتِ داوٗدؑ کی ''زبور'' پڑھنے والے جسے انگریزی میں David's Songs (داوٗد کے گیت) کہا جاتا ہے، خود بخود سمجھ جائیں گے کہ اقبال کو ان ''نغموں'' کا نام زبورِ عجم رکھنے کی کیوں سوجھی جو کتاب کے پہلے دو حصوں میں شامل ہیں۔ ان ''نغموں'' یا ''مترنم پیام'' کے ٹکڑوں کو لفظ ''زبور'' سے تعبیر کرنے میں شاعر نے لطیف ترین تلمیح میں اپنے ان جذبات اور بے تابیوں کے سمندر کو کوزے میں بند کر دیا ہے جو اس کی نگاہوں کو ہر وقت اس منظر کے دیکھنے کی آرزومند رکھتی ہیں جس میں ''عجم'' کسی ''داوٗد'' کے پُرسوز و پُرحیات ''لحن'' سے مسحور ہو کر اپنی دنیوی واخروی ترقی کے رستہ پر گامزن نظر آئے۔ اقبال کا ''داوٗد'' اقبال کا ''خلیل'' اقبال کا ''کلیم'' ہم معنی الفاظ ہیں اور کسی ''منتظرِ ہستی'' کے مختلف کرشمہ ہائے حیات کے نام ہیں۔ وہ مختلف کرشمے جو اگر ایک فردِ واحد کی نورانی اور پرہیبت جبین میں بیک وقت جلال و جمال ہو کر نظر آجائیں تو اسے ''محمدؐ'' کہا جائے۔ اقبال نے اس ''داوٗدؑ'' اس ''خلیلؑ''، اس ''کلیمؑ'' یا اس ''متبع محمدؐ'' کے بے تابانہ انتظار کا اظہار اپنے کلام میں ایک نہیں بیسیوں جگہ کیا ہے اور اس کے لیے ایک پیرایہ نہیں بلکہ سیکڑوں پیرائے اختیار کیے ہیں۔ اقبال کے پڑھنے والے اس نکتہ کو خوب سمجھتے ہیں۔ اقبال کا ''چنگیز'' اور اقبال کا ''محمود'' بھی اسی ''مردِ منتظر'' کے نام ہیں۔ مگر جب اس ''مردِ منتظر'' کو وہ ان مؤخر الذکر ناموں سے تعبیر کرتا ہے تو انھیں ان تمام خوبیوں کا مظہر نہیں سمجھتا جن کا ''داوٗدؑ'' ، ''خلیلؑ''، ''کلیمؑ'' کو سمجھتا ہے۔ خود زبورِ عجم کا مطالعہ کرنے والے دیکھ لیں گے کہ کس کس نئے انداز سے اس مرد کے انتظار کی خواہش کا اظہار کیا گیا ہے۔ ''گلشن راز'' کی تمہید میں محمود شبستری اور اس کی کتاب کا ذکر کرنے کے بعد کس طویل اور پراُمید ناامیدی کے ساتھ مسلمانوں کی گزشتہ چھ صدیوں کی حالت کا نقشہ آنکھوں کے سامنے کھینچتے ہوئے کہہ گیا ہے:

ز عہدِ شیخ تا ایں روزگارے نزد مردے بجانِ ما شرارے
کفن در برِ خاکے آرمیدیم ولے یک فتنۂ محشر ندیدیم[۲۳]

نقیبانہ حیثیت کا احساس

پیامِ مشرق امیر امان اللہ خاں کو کیوں پیش کی گئی؟ اقبال اور کتابیں پیش کرتے۔ یہ بھی ایک نکتہ تھا۔ بات صرف ایک ہی کہنی تھی کہ:

در مسلمان شانِ محبوبی نماند   خالد و فاروق و ایوبی نماند[۲۴]

نگاہیں اب تیری طرف اُٹھ رہی ہیں۔ دنیائے اسلام اپنی اسلامی "تجدید" کے لیے اب تیری منتظر ہے:

خیز و اندر گردش آور جامِ عشق   در قہستاں تازہ کن پیغامِ عشق[۲۵]

یہاں اس مرد کے انتظار کے ساتھ جس کا ظہور وہ اتنا ہی یقینی سمجھتا ہے جتنا رات کے بعد سورج کا طلوع ہونا، کبھی کبھی وہ خود اپنی نقیبانہ حیثیت سے بھی آگاہ ہو جاتا ہے۔ سمجھتا ہے کہ میں اس کا پیش رو ہوں۔ اس کے قافلے کا حدی خواں ہوں۔ کس شان کا حدی خواں ہے؟ اس پیش روی میں اس نے کیا کہا ہے اور کیا کرنا چاہتا ہے؟ اسے "جوانانِ عجم" کو خطاب کرتے ہوئے زبورِ عجم کے اس "نغمہ" میں والہانہ انداز میں بلند آہنگی کے ساتھ کہہ جاتا ہے:

چوں چراغِ لالہ سوزم در خیابانِ شما   اے جوانانِ عجم جانِ من و جانِ شما
غوطہ ہا زد در ضمیرِ زندگی اندیشہ ام   تا بدست آوردہ ام افکارِ پنہانِ شما
مہر و مہ دیدم نگاہم برتر از پرویں گذشت   ریختم طرح حرم در کافرستانِ شما
تاسنانش تیز تر گردد فرو پیچیدمش   شعلۂ آشفتہ بود اندر بیابانِ شما
فکر رنگینم کند نذرِ تہی دستانِ شرق   پارۂ لعلے کہ دارم از بدخشانِ شما[۲۶]

یہاں تک تو یہ بتایا ہے کہ میں کیا ہوں اور میں نے کیا کہا ہے۔ اپنا فرض بطور نقیب پیش کرنے کے بعد پیش گوئی کرتا ہے کہ:

می رسد مردے کہ زنجیرِ غلاماں بشکند   دیدہ ام از روزنِ دیوارِ زندانِ شما[۲۷]

پھر مقطع میں "نوجوانانِ عجم" کو پتا دیتا ہے کہ نا آشناؤ! میں تمہارے اسلاف کے مایۂ حیات کا امین ہوں۔ آؤ! میرے پاس آؤ۔ میرے نزدیک بیٹھو اور اپنے بزرگوں کی امانت مجھ سے لے لو:

حلقۂ گرد من زنید اے پیکرانِ آب و گل   آتشے در سینہ دارم از نیاگانِ شما[۲۸]

آہ عجم کے "پیکرانِ آب و گل" یعنی "بے جان زندہ" اقبال کی اس دعوت پر کب لبیک کہیں گے! ہاں یہ دعوت ہے۔ پیام ہے۔ اسے محض شعر سمجھ کر نہ پڑھنا ہوگا۔ محض شعر محض غزل الاپنے کی ضرورت ہو تو آپ دیوانِ حافظ اُٹھا کر اس زمین میں سب سے پہلی اور نہایت اعلیٰ غزل پڑھ سکتے ہیں۔ مطلع اور مقطع میں دے دیتا ہوں:

اے فروغِ ماہ حسن از روئے رخشانِ شما
آبروئے خوبی از چاہِ زنخدانِ شما
می کند حافظ دعائے بشنو آمینے بگو
روزیِ ما باد لعلِ شکر افشانِ شما[۲۹]

''پیام'' و ''شعر'' کا فرق

''پیام'' و ''شعر'' میں جو فرق ہے وہ آپ پر اسی مقام پر واضح ہو جانا چاہیے۔ مقابلہ اور موازنہ کی ضرورت نہیں۔ ''داعی'' اور ہے ''شاعر'' اور ہے۔ ہر ''داعی'' ایک حد تک ضرور ''شاعر'' ہوگا بلکہ بعض اوقات کامل شاعر ہوگا۔ ہر ''شاعر'' کے لیے ''داعی'' ہونا لازمی نہیں۔ نہ یہ اس کے بس کی بات ہے۔ ذالك فضل الله یوتیه من یشاء۔

عجم سے خطاب کی ضرورت

اس موقع پر سوال پیدا ہوتا ہے کہ اقبال نے پیامِ مشرق یا زبورِ عجم لکھ کر عجم ہی کو زیادہ خطاب کیوں کیا ہے؟ عجم ہی کی بہتری کیوں چاہی ہے؟ ''شاعر'' ہو یا ''داعی'' اسے تمام بنی نوع (انسان) سے واسطہ ہے۔ اس کے مخاطب تمام دنیا کے انسان ہونے چاہییں۔ مشرق و مغرب یا کالے گورے میں کیوں تمیز کرے۔ یہ درست ہے وہ شخص جو صحیح معنوں میں ''داعی'' یا ''شاعر'' ہے وہ مشرق و مغرب میں کوئی تمیز نہ کرے گا۔ تمام انسانوں کو ہم جنس و مساوی تصور کرے گا اور بھلا یہ وصف اقبال سے بڑھ کر اور کس میں ہوگا۔ تھوڑی سی دقتِ نظر کی ضرورت ہے۔ پیامِ مشرق کو پہلی بار شائع کرتے وقت خود بخود یہ اعتراض کھٹکا اور اسی لیے کتاب کے سرورق پر کتاب کامل فرقانِ پاک کی یہ آیۂ مبارکہ بطور عنوان لکھ دی گئی کہ لِلّٰہِ الْمَشْرِقُ وَ الْمَغْرِبُ۔

یہ آیت ایک طرح (سے) ان لوگوں کی آنکھیں کھولنے کے لیے لکھی گئی تھی جو سب سے پہلے مشرق و مغرب میں فرق کرنے والے ہیں۔ خدا کی پیدا کی ہوئی زمین کے ایک حصہ کو ذلیل اور دوسرے کو عزیز سمجھتے ہیں۔ وہ جن کا ترجمان کپلنگ ہے اور کہتا ہے کہ مشرق مشرق ہے اور مغرب مغرب اور یہ دونوں کبھی آپس میں نہیں ملیں گے۔ ہر صحیح داعی کے نزدیک یہ ربع مسکوں ایک ہی خطہ اور ایک ہی ملک ایک ہی وطن ہے۔ تمام انسان ایک ہی نسل ہیں۔ ایک جیسی جانوں کے مالک، خدا کے انعامات کے یکساں مستحق، یکساں اُمیدوار، جو بات دو انسانوں یا انسانوں کے دو گروہوں میں فرق پیدا کرتی ہے وہ قوت ہے اور عقل۔ زیادہ قوی افراد اور قومیں کم طاقت ور افراد اور قوموں کو حقیر جاننے لگتے ہیں۔ زیادہ عقل مند کم عقلوں اور جاہلوں کو کم رتبہ سمجھنے لگتے ہیں۔ کسی قوم میں دنیوی عقل و قوت کا غلبہ جب کسی دوسری قوم کو مغلوب و محکوم بنا جاتا ہے تو ظاہر ہے کہ جو صحیح ''داعی'' یا مصلح پیدا ہوگا خواہ وہ خود آزاد و غالب قوم میں پیدا ہو (جیسا کہ بائرن انگریزوں میں پیدا ہوا مگر اس نے ہمدردی یونانیوں سے کی) خواہ مظلوموں اور محکوموں میں پیدا ہو، اس کی سب سے پہلے ہمدردی مغلوبوں اور محکوموں سے ہوگی۔ نہ وہ غالب اقوام کا اس لیے دشمن ہوگا کہ وہ انسان ہیں بلکہ اس لیے کہ ان میں دوسرے انسانوں پر غلبہ کا جذبہ قابلِ نفرت چیز ہے۔ نہ مغلوبوں سے اسے اس لیے محبت و ہمدردی ہوگی کہ وہ بہتر انسان

ہیں۔ برعکس اس کے وہ تو اس کے نزدیک گھرے ہوئے ناکارہ انسان ہوں گے جن سے آزاد انسان نفرت کریں۔ اس کی ہم دردی ان سے ان کی مظلومی اور بے بسی کے باعث ہوگی۔ اس جذبہ سے پیدا ہوگی جس سے متاثر ہو کر وہ ان کی اصلاح کے درپے ہوگا اور انھیں دوسرے انسانوں کے ہم پلہ اور ہم مرتبہ بنانا چاہتا ہوگا۔ کیا اقبال اور کیا گاندھی انگریزوں اور تمام فرنگیوں کو بحیثیت انسان کے ویسا ہی مقتدر اور قابلِ عزت جانتے ہیں جیسا (کہ) ایک انسان پر دوسرے انسان کو جاننا فرض ہے۔ جو چیز ان سے علیحدگی اور ان سے ایک قسم کی رنجش پر مجبور کرتی ہے وہ داعی کے نزدیک ان کی بڑھی ہوئی دنیاوی حرص ہے اور پھر اس حرص سے جو استبدادیت ان میں پیدا ہے جس نے مشرق کی اقوام کو محکوم رکھنے پر انھیں مجبور کر رکھا ہے۔ اسی طرح مغلوب سے محض اس لیے محبت ہے کہ وہ غالب کے پنجہ سے رہائی پائے اور ایک آزاد انسان کی زندگی بسر کرے۔ جو شخص انسانوں کی اصلاح کے لیے اُٹھے گا وہ فطرتاً سب سے پہلے محکوموں اور مغلوبوں کا طرف دار ہوگا۔ جو مظلوم ہیں، انسانیت کا تقاضا ہے کہ ان کی مدد کی جائے۔ جو جاہل ہیں انسانیت کا تقاضا ہے کہ ان کی جہالت کو دور کیا جائے۔ جب یہ فرضِ اوّلیں چھوٹی بڑی قوموں اور افراد کو ہم رتبہ و ہم پایہ بنانے کا ادا ہو چکے تو پھر داعی خود بخود اس طرف مائل ہوگا کہ انسانوں کو عقل و شعور اور تہذیب و اخلاق کے چھوٹے طبقوں سے بڑی منزلوں کی طرف لے جائے۔ حیاتِ انسانی اور حیاتِ آفاقی کے غوامض کے اسرار سے آگاہ کر کے بنی نوع (انسان) کی زندگی کی نئ سے نئ اور بلند سے بلند منزل پر پہنچا تا جائے۔ بعینہٖ یہی روش ہے جس پر اقبال کار بند ہے۔ یہی مقصد ہے جس کے لیے اس کی زندگی کا ہر لمحہ اور اس کے فکر کی ہر پرواز وقف ہے۔ مذہبِ حقہ کی تجدید اور حکمتِ صحیحہ کا پیش کرنا اسی ضرورت سے پیدا ہے۔ بحیثیت ''داعیِ عام'' ہونے کے اقبال کا کام مشکل ہے اور بے انتہا مشکل ہے۔

زمان و مکان کی پیچیدگیاں اور اقبال کا تخیل

اپنے اس فرض کی ادائیگی میں اس کے فکر و تخیل کو مکان و زمان کی تمام وسعتیں طے کرنی پڑتی ہیں۔ یہ ایک عجیب نکتہ ہے اور سمجھنے کے لائق اور جب تک اسے سمجھ نہ لیا جائے، اقبال کو سمجھنا بے حد دشوار ہے۔ اقبال ایک لمحہ میں پہلے مشرق میں ہوتا ہے۔ (مشرق اس وقت محکوم و مغلوب ہے) پھر مغرب میں (مغرب غالب و حکمران ہے) یا کسی وقت اس کے برعکس بھی یعنی پہلے مغرب میں اور پھر مشرق میں۔ یہ اس کے فکر سبک سیر کی ''مکان'' میں جولانیاں ہیں۔ ''مکان'' سے ''زمان'' میں خود بخود منتقل ہوتا ہے، مشرق کے ''حال'' کو دیکھتا ہے اور اس کے ''ماضی'' کو، اسی طرح مغرب کے ''حال'' کو دیکھتا ہے اور اس کے ''ماضی'' کو۔ سیر ''مکانی'' سے اندیشہ فارغ ہوتے ہی سیر ''زمانی'' کی راہ لیتا ہے۔ ''مشرق'' کے ''حال'' سے مغرب کے ''قال'' کا مقابلہ

ہوتا ہے۔ مشرق کی پستی مغرب کی بلندی کے سامنے رنج والم کا نقشہ پیش کرتی ہے۔ فکر تازیانہ کھا کر مشرق کے ''ماضی'' میں پناہ لیتا ہے۔ ''دل'' جو سینہ کے اندر ہی اندر صدمہ کھا چکا ہے ''فکر'' کے ساتھ ہی مشرق کے ''گزشتہ'' کی سیر میں صبر و تسکین پکڑتا ہے۔ مشرق کے ''ماضی'' کے مقابل معاً نظر مغرب کے ''ماضی'' پر پڑتی ہے۔ مقابلہ میں وہ اتنا ہیچ نظر آتا ہے کہ مشرق کا مقام بامِ فلک تک پہنچا ہوا دکھائی دیتا ہے۔ اسی (آہنگ) کے نظارہ کے ساتھ آنکھ جب دوسری دفعہ ''ماضی'' سے دوڑ کر ''مغرب'' کے حال پر پڑتی ہے تو وہی مرعوب و ششدر کرنے والا مغرب کا ''حال'' حقیر نظر آنے لگتا ہے۔ مشرق کے ''ماضی'' کے مقابل مغرب کے ''حال'' کی سیکڑوں کمزوریاں اور کوتاہیاں آنکھوں کے سامنے آنے لگتی ہیں۔ وہ ''مستقبل'' دور نظر نہیں آتا جب مشرق کا ''حال'' بیک جست مغرب کے ''حال'' کے دوش بدوش جا کھڑا ہوگا، خود اس کی کوتاہیوں اور کمزوریوں کو دور کرنے کا سبب بنے گا۔ مشرق و مغرب، مشرق و مغرب نہ رہیں گے بلکہ ایک ہی نوع سے سارا خطۂ زمین آباد دکھائی دے گا۔ جب اُمید و یقین کی اس منزل پر قلب متمکن ہو چکتا ہے تو اندیشہ ان جھگڑوں اور مخمصوں سے نجات پا کر حیاتِ انسانی و حیاتِ آفاقی کے اسرار کی طرف متوجہ ہوتا ہے۔ بنی نوع (انسان) کی موجودہ اخلاقی، تمدنی اور مادی زندگی پست دکھائی دیتی ہے۔ حیات کے بعید ترین مقاصد اپنے پردوں کو خود بخود ہٹا کر پیش ہونے لگتے ہیں۔ مطمحِ نظر حیاتِ انسانی سے ''حیاتِ مطلق'' ہو جاتا ہے۔ اندیشہ اپنی بصیرت سے یہ منازل دیکھتا جاتا ہے۔ رسائی کی تمنا دل کو گرم کر کے اندیشہ کے ساتھ ساتھ اوپر کو اڑاتی ہے۔ زمین نظروں سے اوجھل ہو جاتی ہے۔ خود حیات اور آفرینندۂ حیات کا قرب دکھائی دینے لگتا ہے۔ حیات کی اس بلندی سے جو نظر نیچے اپنے ہم جنسوں پر پڑتی ہے تو ان کا مستقبل بھی وہی سمجھ کر جو اپنا دیکھ رہا ہے، انھیں ساتھ لینے کی شدید آرزو ''خبر و دعوت'' پر مجبور کر کے ہم جنسانہ سوز و گداز کے ساتھ اس کی زبان سے وہ نغمے اور وہ پیام نکلواتی ہے جنھیں کبھی ایک جگہ اکٹھا کر کے اسرار و رموز کہہ دیا جاتا ہے۔ کبھی پیامِ مشرق کے نام سے پکارا جاتا ہے اور کبھی زبورِ عجم سے موسوم کیا جاتا ہے۔

مکانی و زمانی سیر کا نقشہ

اقبال کے مکانی و زمانی سیر و سلوک کو میں ایک نقشہ کی صورت میں پیش کرنے کی جرأت کرتا ہوں۔ شاید اس طرح ذہن اس نکتہ پر آسانی سے قابو پا سکے۔ اندیشہ و جذباتِ اقبال کی پرواز کا یہ نقشہ اس لیے بھی دیا گیا ہے کہ شاید میرے محترم دوست مولانا عبدالرحمٰن چغتائی اس خیال کو تصویر کے ذریعہ سے لوگوں کے ذہن کے قریب لانے کی کوشش کریں۔

خطاب ''بخوانندۂ زبور''

اب جب یہ واضح ہو گیا کہ اقبال سا داعی و مصلح بار بار عجم کی اصلاح کے کیوں در پے ہے۔ کیوں اسے حیاتِ تازہ کی ہر گھڑی دعوت دیتا ہے، تو میں زبور کے اصل مطالب کی طرف رجوع کرتا ہوں اور بتاؤں گا کہ مذہبِ حقہ اور حکمتِ صحیحہ اقبال کے نزدیک کیا ہے اور انھیں کس رنگ میں پیش کیا گیا ہے۔ اس تجدید مذہب کی طرف جو زبور کے پہلے دو حصوں میں اب زیادہ وضاحت کے ساتھ آئی ہے، شاعر پیامِ مشرق میں اشارہ کر چکا ہے اور اس حکمتِ صحیحہ کی بنیاد اسرارِ خودی میں ڈال چکا ہے، جواب توضیح کے ساتھ ''مثنوی گلشن راز جدید'' میں ہمیں دی جا رہی ہے۔ 'بہ خوانندۂ کتاب زبور'' کو خطاب کر کے شاعر نے کہا ہے کہ:

بہ خوانندۂ کتابِ زبور

می شود پردۂ چشمم پرِ کاہے گاہے
دیدہ ام ہر دو جہاں را بنگاہے گاہے
وادیٔ عشق بسے دور و دراز است ولے
طے شود جادۂ صد سالہ بآہے گاہے
در طلب کوش و مدہ دامنِ امید ز دست
دولتے ہست کہ یابی سرِ راہے گاہے[۳۰]

یہ خطاب فردِ ہم جنس سے ہے اور اس فردِ ہم جنس سے جو محبوبِ حقیقی کی تلاش چھوڑ چکا ہے، شعرِ اوّل میں شاعر نے صیغۂ متکلم میں اس لیے بات کی ہے کہ مشاہدۂ حق کے متعلق خود داعی کی قوتوں کا اندازہ نہ ہونے لگے۔ ایک وقت تو ایسا ہوتا ہے کہ ایک ہی نگاہ میں وہ دونوں جہانوں کو دیکھ جاتا ہے۔ تمام بلند و پست مقامات اس کی چشم بصیرت کے سامنے پھر جاتے ہیں، پھر ایک وہ وقت بھی آتا ہے جب گھاس کا ایک تنکا کسی حقیقت کا مشاہدہ کرتے وقت اس کی آنکھ کا پردہ بن جاتا ہے اور وہ معمولی سے معمولی حقیقت کو سمجھنے سے قاصر رہتا ہے۔ اسی خیال کو حضرت سعدی نے جناب یعقوبؑ کی زبان سے کیا اچھی طرح ادا کیا ہے۔ جب آپ سے کسی نے پوچھا کہ یوسفؑ کے پیرہن کی بو آپ کو اتنی دور سے آ گئی، مگر جب وہ کنعان کے چاہ میں گرا تو اس وقت آپ کو کیوں علم نہ ہوا۔ فرمایا:

گہے بر طارمِ اعلیٰ نشینم　　　گہے بر پشت پائے خود نہ بینم[۳۱]

دوسرے شعر میں عشقِ حقیقی کی منزل کی دوری کا خوف مخاطب کے دل سے اتنی سی (بات) کہہ کر نکال دیا ہے کہ:

طے شود جادۂ صد سالہ بآہے گاہے[۳۲]

تیسرا شعر اصل مطلب ہے، خطاب ہے، پیام ہے، دعوت ہے اور عین نومیدی کے گھر اُمید کو پیدا کر کے دکھایا ہے۔ خود ناکامی کے دشت میں کامیابی کا سراغ دیا ہے۔[۳۳]

زبورِ عجم

کتاب کے مباحث کا مرقع۔ خدا اور انسان یا عشق و دعوت

زبور کے دونوں حصوں کی میں اس طرح تشریح کروں گا کہ یہ دونوں بحیثیتِ مجموعی مذہبِ حقہ کی ترویج پر حاوی ہیں۔ ایک حصہ ''عشق'' ہے اور دوسرا ''دعوت''۔ ایک میں شاعر کا واسطہ باری تعالیٰ سے ہے اور دوسرے میں اس کے بندوں سے بتانا اسے یہ ہے کہ صحیح انسانی فراست میں وہ فوق الادراک ہستی کن صفات اور کن کرشموں کی مالک ہے۔ انسان اس سے کتنا نزدیک ہے اور اس کا نزدیک ہونا اسے کس طرح ابدی بناتا جائے گا اور پھر اسی انسانی فراست میں خود ''انسان'' کی کیا حقیقت ہے۔ مذہبِ حقہ کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ انسان ایک طرف شانِ وحدیت اور صمدیت کی کبریائی و جلال کا عرفان حاصل کر کے اپنے اندر عبودیت کا اصل جوہر پیدا کرے اور دوسری طرف خالق کے بندوں سے اس محبت و اخوت کا رشتہ قائم کرے جس کے بحیثیتِ نوع (انسان) وہ مستحق ہیں۔ زبور اس راز کو الم نشرح کر دے گا کہ اقبال کو خدا اور اس کے بندوں سے کیا محبت ہے۔ پہلا حصہ زبور کا حقائق احدیت و عشق شانِ کبریائی کا آئینہ ہے۔ دوسرے کے حرف حرف سے اقبال کے دل کی اس تڑپ کا پتا لگتا ہے جو اسے ہر وقت بنی نوع (انسان) کو منزلِ حقیقت تک پہنچانے میں بے تاب رکھتی ہے۔ جس عرصہ میں یہ اشعار کہے گئے ہیں، اس میں یوں سمجھنا چاہیے کہ کبھی شاعر فرش سے اُٹھ کر عرش پر حضور باری میں پہنچ جاتا ہے۔ اپنی تمام آرزوئیں، تمام مقاصد، اپنی نوع کے مقاصد، اس کی لغزشیں، اس کے خلاف شکوے، خود خدا سے بعض اُمیدوں کے نہ پورا کرنے کے گلے اس کے سامنے عرض کرتا ہے اور کبھی عرش سے اُتر کر فرش پر آتا ہے۔ سینہ پیام و دعوت سے معمور ہے۔ ہم جنسوں کو عاقلوں کی اور واماندوں کی ایک مجلس سمجھتا ہے، جس میں دفعتاً وارد ہوتا ہے۔ نئی زندگی کی خوش خبری دیتا ہے۔ خواب سے بیدار کرتا ہے۔ رستہ دکھاتا ہے۔ ہمت بڑھاتا ہے اور منازل و مقاصد کی خبر دیتا ہے۔ جو اشعار پہلی صورت میں لب پر آئے

ہیں وہ ''عشق'' کے ترانے ہیں اور انھیں پہلے حصے میں رکھ دیا گیا ہے۔ جو دوسری صورت میں کہے گئے ہیں ان کا مضمون ''دعوت و پیام'' ہے اس لیے انھیں دوسرے حصہ میں جمع کیا گیا ہے۔ یہ عام اصول دونوں حصوں میں پیغامات کی تقسیم کا باعث ہے۔ اس کے علاوہ ان کی تقدیم و تاخیر میں کوئی اور بات پیش نظر نہیں رکھی گئی۔ ایک حصہ کے اندر جتنے ٹکڑے ہیں ان میں جو پہلے آیا ہے وہ بالعموم پہلے ہی رکھ دیا گیا ہے اور جو بعد میں آیا اسے بعد (میں) درج کیا گیا۔ دونوں حصوں میں بعض ٹکڑے، بجائے خود مکمل ''نغمہ'' یا مکمل ''پیام'' ہیں، مگر ان حصص کے مطالب پر اجمالی تبصرہ سے قبل یہاں ایک اور چھوٹی سی گریز کی ضرورت ہے۔

غزل و پیام

غالب مرحوم کا قلب بھی کبھی کبھی پیام کی کیفیات کا محل بنا ہے۔ اگرچہ وہ خود اس سے کم آشنا ہوا۔ آمد نے کئی دفعہ اسے سمجھایا کہ اس مقصد کے لیے غزل کا قافیہ تنگ ہے اور کہتے ہی بنی کہ:

بہ قدرِ شوق نہیں ظرفِ تنگنائے غزل

کچھ اور چاہیے وسعت مرے بیاں کے لیے[۳۴]

پیام کا کمال صرف موسیقیت کے کمال کا محتاج نہیں۔ اس کے لیے سحر آفریں ترنم کی ضرورت ہے۔ پیام بہ اعتبار معنی کے خود ایک سحر ہے۔ وہ سحر جو انسانوں کو ایک جنون سے نکال کر دوسرے جنون میں مبتلا کرتا ہے۔ ان کو ہمہ تن عمل بناتا ہے۔ ان کے پیکروں میں اصل زندگی کی آگ کو مشتعل کرتا ہے۔ انھیں سراپا عشق بناتا ہے اس لیے اظہار کے وقت جب تک وہ الفاظ و تراکیب کی ایسی بندشوں میں ادا نہ ہو زبان سے ادا ہوتے وقت ترنم کے جادو سے روحِ انسانی کو تحرک و تراقص میں لے آئے، اس وقت تک وہ اپنے اصل اثرات پیدا کرنے سے قاصر رہتا ہے۔ انتخاب و بندشِ الفاظ، انتخاب و بندشِ معنی سے وہ علاقہ رکھتی ہوں جو تن کو روح سے ہے یا موزوں ترین لباس کو تن سے ہے۔ جب تک یہ نہ ہوگا تبلیغ پیام میں تعسیر پیدا رہے گی۔ جب تک پیام سننے والا اسے پہلی دفعہ سنتے وقت سحر مبین نہ کہہ اُٹھے اس وقت تک وہ پیام نہیں۔ الفاظ و تراکیب کے بعد فقروں، جملوں یا مصرعوں کی باہم دیگر موزونیت دوسرا عنصر ہے۔ یہ سحر یا موسیقیت کے لیے اتنا ضروری نہیں جتنا شعریت کے لیے ضروری ہے، تاہم ضروری ہے۔ وہ عنصر جو پیام و شعر میں آخری تمیز پیدا کرتا ہے، قافیہ ہے۔ پیام قافیہ کا مقید کسی صورت نہیں ہوسکتا۔ مشرقی شاعری میں شعر کمال کو اس وقت پہنچتا ہے جب قافیہ کی زنجیروں میں جکڑا جائے۔ شعریت مثنوی، قصیدہ میں پیدا ہے مگر مختلف والہانہ جذبات کو قوافی کی قیود میں جکڑ کر ان میں آہنگ پیدا کرنا کم درجہ کا فن نہیں لیکن غزل بغیر قید قافیہ غزل نہیں کہلا سکتی۔ بہر صورت یہ بحث علیحدہ ہے اور مجھے اس وقت اس میں نہیں الجھنا چاہیے۔ ''پیام'' تسلسل مضمون کا نام ہے اور غزل شکستِ تسلسل کا۔ قرآنِ حکیم کی

عبارت سے ادبائے عرب دنگ رہ جاتے تھے۔ پیام جو دعوت کا اعجاز اور اس پیام و دعوت کا جسے خود خدا نے جبریل امینؑ کے ذریعہ سے نبی اُمّی ﷺ تک پہنچایا ہو، ان کی عقلوں کو کھو دیتا تھا۔ وہ کبھی مضمون و ترنم کو یک جان دیکھ کر اسے سحر کہتے۔ جہاں کہیں جملوں کی موزونیت میں انھیں موزوں مصرعوں کا رنگ دکھائی دیتا، اسے شعر کہنے لگ جاتے اور جہاں کچھ سمجھ میں نہ آتا حضرت محمد رسول اللہ خاتم النبیین صلی اللہ علیہ والہ وصحابہ وسلم مرسل فداہ ابی وامی کو مجنون کہنا شروع کر دیتے۔ یہ پیام تھا اپنی کامل صورت میں اور اس طرح دنیا کی فصیح و بلیغ ترین قوم کو مبہوت بنائے رکھتا تھا۔ اس پیام میں شاید کہیں کہیں قافیہ کی قید خود بخود پیدا ہو گئی ہو ورنہ وہ غزل نہ تھا کہ قافیہ کا محتاج ہوتا۔ قافیہ نے اساتذۂ عجم کو بڑا کام دیا ہے لیکن قافیہ سے مضمون پیدا کرنا جہاں شاعر کے فکر کی توہین ہے، وہاں اس کے قلب کو پیام کے واردات و کیفیات سے ہمیشہ کے لیے محروم رکھنا ہے۔

اقبال کہ ''صاحبِ پیام'' ہے۔ ''پیام'' کو غزل میں ادا کر کے اپنے جوہر کے کمال کا سکہ ہم پر بٹھانا چاہتا ہے مگر یہی ''زبور'' کے ٹکڑے پڑھنے والوں پر خود واضح کر دیں گے کہ جو ٹکڑا مکمل پیام ہے وہ زیادہ قافیوں کی تاب نہیں لا سکا اور جہاں قافیے زیادہ آ گئے ہیں، وہاں خود پیام ٹکڑوں اور شذروں میں تقسیم ہو گیا ہے۔ اقبال نے انتہائی کوشش کر دکھائی ہے کہ ''غزل'' کو ''پیام'' کے رتبہ کے نزدیک لے جائیں۔ ''غزل'' کو ''پیام'' کے رتبہ کے نزدیک لے جانے کی یہ کوشش قابلِ ستائش ہے اور مشرقی علم وادب کی تاریخ میں اپنی قسم کی پہلی مثال ہے۔ حافظ، سعدی، عرفی، نظیری، عراقی، غالب، صائب وغیرہ آج موجود ہوتے تو جس فن کو انھوں نے شروع کیا تھا اور تمام زندگی اس کے کمالات دکھانے میں صرف کر دی، آج اس کو حدِ کمال کو پہنچا ہوا دیکھ لیتے لیکن شاید جب وہ یہ دیکھتے کہ اقبال غزل کو پیام کی منزل تک لے جانے میں اسے بعض ضروری لوازم سے محروم کر رہا ہے۔ یعنی کہیں کہیں مطلع نہیں لکھتا اور مقطع کی تو مطلقاً پروا ہی نہیں کرتا۔ تعدادِ اشعار اس کے نزدیک بے معنی قید ہے، تو وہ شاید اقبال کی غزل کو کوئی نام ہی نیا دیتے، جسے ہم اختراع کرنے سے عاجز ہیں۔ غرض غزل کا یہ عروج مشرقی شعرا کے عروج کی حد ہے۔ تقریباً تمام داعیوں اور ''پیام'' دینے والوں نے غزل سے کنارہ کش ہو کر یہ فرض سرانجام دیا ہے۔ خود اقبال بھی جب اس تصنیف کے زمانہ میں دو طویل و مستقل پیاموں کا حامل ہوا ہے تو خود بخود غزل کو چھوڑ کر مثنوی کی راہ اختیار کر گیا ہے۔ ''گلشن راز جدید'' اور ''بندگی نامہ'' مستقل پیام ہیں اور اسی لیے مثنوی میں ادا ہوئے۔ مولانا روم کو پیام دینا تھا، جو کچھ کہا تمام و کمال مثنوی میں کہا۔ پیام کی تبلیغ کے لیے شعر کی قیود سے نفرت و آزادی کا اظہار کیا۔ بہ بانگِ دہل کہا کہ:

شعر می گویم بہ از آب حیات　　من ندانم فاعلاتن فاعلات

جو شعر آبِ حیات سے بہتر ہے یا حیاتِ جاوید سے بھی بڑھ کر، میں اسے حیاتِ جاوید کا ''پیام'' کہوں گا، اس کی ''دعوت'' کہوں گا۔

حصۂ اوّل

دعا کے بعد حصۂ اول میں ۶۶ ٹکڑے ہیں۔ گویا ۶۶ نغمے جو اقبال نے حضرتِ باری تعالیٰ میں لحنِ داؤدی کے ساتھ عاشقانہ رنگ میں الاپے ہیں۔ ہر نغمہ مستقل اور بسیط شرح کا محتاج ہے، صرف تحریری شرح کا محتاج نہیں۔ ان کو کماحقہٗ سمجھنے کے لیے کسی اقبال فہم استاد کے سامنے زانوئے ادب تہہ کرنے کی ضرورت ہے۔ اس حصہ کو میں نے ''عشق'' سے تعبیر کیا ہے۔ وہ عشق جو ایمانِ حقہ اور ایقان کی بنیاد ہے۔ اس میں عاشق انسان نے اپنے معشوق خداوند سے کہیں عجز و نیاز سے التجائیں اور تمنائیں کی ہیں۔ کہیں شوخی و ناز سے شکایتوں اور تقاضوں کا باب کھولا ہے۔ ضروری تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہر ٹکڑے کے نفس پیام کو ترتیب وار قارئین کے سامنے پیش کروں، مگر یہ مستقل اور مفصل تبصرہ کا مضمون ہے۔ ایک اخباری مضمون اتنی گنجائش نہیں رکھتا کہ اس میں تفصیلات دی جائیں اور پھر اس کی تشریح میں دنیا کے دوسرے صاحبانِ پیام اور داعیوں کے اقوال نقل کیے جائیں۔ میں بعض ٹکڑوں سے چند اشعار نقل کرنے پر قناعت کروں گا۔

افتتاحی دعا

افتتاحیہ دعا ہر مسلمان بلکہ ہر عجمی کو اس زمانہ میں حرزِ جاں بنا لینی چاہیے۔ اس دعا میں شاعر خدا کے حضور اپنے کم زور ہم جنسوں کو بھولا نہیں بلکہ یہ دعا ایک طرح (سے) خدا کے سامنے بندوں کے موجودہ حال کی بہترین نمائندگی ہے۔ مشرق کی صبح طلوع ہو چکی ہے۔ لوگ کچھ بیدار ہوئے ہیں۔ شاعر اس نظارہ سے تسکین تو پکڑتا ہے مگر وہ اسے کمزور نظر آتے ہیں۔ اپنے لیے چند قوتیں خدا سے مانگی ہیں اس لیے کہ انھیں اپنے ہم جنسوں کی مدد و یاوری میں صرف کرے۔ انھیں غلامی سے نجات دلا کر خدا کا مقبول بندہ بنا دے۔ شعر ملاحظہ ہوں:

یارب درونِ سینہ دلِ باخبر بدہ
در بادہ نشہ را نگرم آن نظر بدہ
ایں بندہ را کہ بانفسِ دیگراں نزیست
یک آہِ خانہ زاد مثالِ سحر بدہ
سیلم مرا بجوئے تنک مایہ مپیچ
جولانگہے بوادی و کوہ و کمر بدہ
سازی اگر حریفِ یمِ بیکراں مرا
با اضطرابِ موج، سکونِ گہر بدہ

شاہینِ من بصید پلنگان گذاشتی
ہمت بلند و چنگل ازیں تیز تر بدہ
رفتم کہ طائرانِ حرم را کنم شکار
تیرے کہ نافگندہ فتد کارگر بدہ
خاکم بہ نورِ نغمۂ داؤد برفروز
ہر ذرۂ مرا پر و بالِ شرر بدہ[۳۵]

ایک زمانہ وہ تھا جب شاعر نے زندہ تمنا کے عطا ہونے کی دُعا کی تھی:

یارب دلِ مسلم کو وہ زندہ تمنا دے
جو قلب کو گرما دے، جو روح کو تڑپا دے[۳۶]

پھر ایک اور دُعا کا زمانہ آیا اور وہ اس دعا سے زیادہ بلند تھی۔ اس میں اپنی تنہائی کا الم ظاہر کیا۔ ایک ''یارِ ہم دم'' میسر آنے کی التجا کی تا کہ ''ہوئے خویش'' (......) کی جان میں بھر دے۔

گرچہ تو در ذاتِ خود یکتاستی	عالمے از بہر خویش آراستی
من مثالِ لالہ ئی صحراستم	درمیانِ محفلے تنہاستم
خواہم از لطفِ تو یارے ہمدمے	از رموزِ فطرتِ من محرمے
ہمدمے دیوانہ ئی فرزانہ ئی	از خیالِ این آں بیگانہ ئی
تابجانِ او سپارم ہوئے خویش	باز بینم در دلِ او روئے خویش

سازم از مشتِ گِل خود پیکرش
ہم صنم او را شوم ہم آزرش[۳۷]

لیکن معلوم ہوتا ہے کہ پیامِ مشرق کے زمانہ تک شاعر اس بات میں کامیاب نہیں ہوا کہ کسی ''دیوانۂ فرزانہ'' کے پیکر کو خود اپنی مشتِ گل سے نیا وجود اور نئی زندگی دے سکے۔ ابھی اپنی ''آتش صہبا'' سے اپنے ہی ''مینا'' کو گداز کرتا ہے۔ اس کی ''گرمیِ فریاد'' سے ''عشق'' ابھی تک سرمایہ دار ہونے کو تیار نہیں۔ اس کی ''خاکِ سینا'' ابھی شعلۂ بے باک نہیں بنی کہ اپنی تجلی سے کسی موسیٰ کے دل میں باطل سوزی کا بے تاب جذبہ بھر دے۔ شدتِ انتظار کی حد ہو چکی ہے۔ کبھی نا امید ہونے والا، کبھی موت میں یقین نہ رکھنے والا بلکہ موت کے خیال پر ہنسنے والا دل ''تنہائی'' سے مجبور آ گیا ہے اور خدا سے ملتجی ہوتا ہے کہ اگر مر جاؤں تو میرے غبار سے ''چراغِ لالہ'' پیدا کرنا۔ میرے ''داغِ دل'' کو تازہ رکھنا اور تمام دنیا سے الگ کسی صحرا میں مجھے دائمی تپش و گداز میں مبتلا کر دینا۔ دعا کے الفاظ یہ ہیں:

اے کہ از خم خانۂ فطرت بجامم ریختی　　　ز آتشِ صہبائے من بگداز مینائے مرا
عشق را سرمایہ ساز از گرمیِ فریادِ من　　　شعلۂ بے باک گردان خاکِ سینائے مرا
چوں بمیرم از غبارِ من چراغِ لالہ ساز
تازہ کن داغِ مرا، سوزاں بصحرائے مرا[۳۸]

زبورِ عجم کے عہد میں زمانہ نے کچھ پلٹا کھایا ہے۔ ہوا کا رُخ بدلا ہے۔ ''ہم دمِ دیوانۂ فرزانہ'' پیدا ہو گیا ہے۔ ''سیلِ عشقِ حریت''، جس کے رستہ میں کوئی بے ستون حائل تھا، اپنی تنگ سی راہ باہر کو پیدا کر چکا ہے لیکن اس ''جوئے تنک مایہ'' کے پیچ و تاب میں بند نہیں رہ سکتا۔ خدا سے ''وادی و کوہ و کمر'' اپنی جولانیوں کے لیے مانگتا ہے۔ وہ دل جو اپنے آپ کو مینا تصور کرتا تھا، اب حریفِ یمِ بے کراں ہونے کا مدعی ہے لیکن اضطرابِ موج کے ساتھ ''سکونِ گہر'' اسے بھی نصیب نہیں۔ نئی زندگی مضطرب زندگی طلب کر چکا ہے، مگر اس کے لیے مضبوطی اور استقلال اور دوام خدا سے مانگتا ہے۔ اس کے ''شاہین'' کو جو مدتوں کے بعد اس کے ہاتھ پر دوبارہ آ کے بیٹھا ہے، خدا نے ''پلنگوں'' کے صید کا اشارہ کیا ہے، لہٰذا اس کے لیے ''ہمتِ بلند'' اور موجودہ چنگل سے تیز تر چنگل خدا سے مانگتا ہے اور چوں کہ طائرانِ حرم کا شکار پیشِ نظر ہے اس لیے وہ تیر مانگا ہے جو ''نا فگندہ'' کارگر ثابت ہو۔ اس دعا کو پہلی دعاؤں کے پڑھنے کے بعد دوبارہ پڑھیے اور شاعر کے دل، اس کی تمناؤں، کم زور انسانوں سے ہم دردی اور حالاتِ زمانہ و کوائفِ عجم کے ارتقا پر ایک نظر ڈال کر دیکھیے کہ کچھ انقلاب پیدا ہوا ہے یا نہیں اور جو انقلاب ابھی مطلوب ہے وہ کیا ہو سکتا ہے۔

مذہب حقہ اور ایمان کی حقیقت

زبورِ عجم آفتابِ حیاتِ تازہ کی ابتدائی کرنوں کی ضیا پاشی ہے۔ نئی ضیا دنیا کو نئے انداز سے منور کرے گی اور یہ تنویر پرانی شخصیتوں کو جدید شخصیتوں میں تبدیل کرے گی یا بہ الفاظِ دیگر افراد کو وہ شخصیتیں دوبارہ عطا کرتی ہیں جن کو ایک تھوڑے عرصہ کے لیے ایک دفعہ حاصل کر کے وہ کھو بیٹھے تھے۔ ''حصہ اول'' کا ہر شذرہ جہاں عشق کا نغمہ ہے، وہاں ایک حقیقی عبد کی اپنے حقیقی خالق سے دعا بھی ہے۔ ان نعمتوں کی دعا جن کا ہر انسان بحیثیت انسانیت مستحق تھا اور جو اس وقت یا تو تقسیم میں کم و بیش نظر آتی ہیں اور یا بعض ابھی ایسی ہیں جو تقسیم نہیں ہوئیں اور وہ حیاتِ حقہ کی انتہائی منازل ہیں جن پر انسانوں کو ابھی پہنچنا ہے۔ حقیقی انسان اپنے حقیقی خالق کے وجود کو سب سے پہلے تسلیم کرتا ہے۔ توحید انسان کا منبع ہے، وہی اس کا جوہر ہے اور بغیر اسے حاصل کرنے کے اس کی زندگی عبث ہے۔ اس کا ارتقا بے معنی ہے۔ خود بارگاہِ باری میں شاعر نے بعض مقامات پر چند ایسے سوال کیے ہیں جن کے جواب دنیا کا کوئی عاقل اور کوئی فلسفی آج تک دے نہیں سکا۔ ان سوالات کا

انداز خود بخود اہل بصیرت کو پتا دیتا ہے کہ ان اسرار کا مبدا خود وہ ہستی ہے اور ''حیی و قیوم'' ہستی جس کے سامنے کھڑے ہو کر شاعر بطریقِ استفہام و استعجاب نغمہ پیرا ہو رہا ہے۔ وہ انسان جن کے دلوں میں حقیقی آرزو پیدا ہے۔ جن کے دل دردِ جستجو سے لبریز ہیں۔ جن کی نگاہ حقائق کی تلاش میں انھیں فضائے مکان و زمان سے باہر لے جانے کی قدرت رکھتی ہے۔ ان نغموں کو پڑھ کر کیا حقیقت کو نہ پا جائیں گے کہ قلبِ انسان کو ان نعمتوں کا عطا کرنے والا کون ہے؟ ان کا اصل مبدا و ماخذ کیا ہے اور کیوں ہے؟

درونِ سینۂ ما سوزِ آرزو کجاست سبو ز ماست ولے بادہ در سبو ز کجاست
گرفتم این کہ جہان خاک و ما کفِ خاکیم بہ ذرہ ذرۂ ما دردِ جستجو ز کجاست
نگاہِ ما بہ گریبانِ کہکشان افتد
جنونِ ما ز کجا شورِ ہاے و ہو ز کجاست [۳۹]

آہ یہ اندازِ خطاب! مخاطب تو سمجھتا ہی ہے، سننے والا پکار اُٹھتا ہے کہ شاعر کے لب پر تو ''ز کجا'' ہے لیکن دل میں (''از ایں جا'') ہے۔

مشاہداتِ انبیاء کرام

آہ! وہ کیا ہستی ہو گی جس نے سب سے پہلے اس ذاتِ واحد و مطلق کا پتا دیا۔ وہ کیا انسان ہو گا جس کی نگاہ نے اسے سب سے پہلے ایک دیکھا۔ ''حیی و قیوم'' دیکھا۔ ''لاشریک'' دیکھا۔ ''لم یزل'' دیکھا۔ ''رب العالمین'' دیکھا۔ ''اللہ'' دیکھا اور انسانوں کو اس پر ایمان لانے کی دعوت دی۔ جس کی زبان ''انا اول المسلمین'' کے الفاظ سے آشنا ہوئی۔ اس کی حقائق شناسی کا کیا اندازہ جس نے سب سے پہلے اسے ''فاطر السموات والارض'' دیکھا ہو گا۔ اس کی بصیرت کا کیا پوچھنا۔ یہ پایہ خلیلوں کا تھا، کلیموں کا تھا یا سب سے بڑھ کر اس ''حبیب'' کا جس کو بصد ناز ''محمدؐ رسول اللہ'' پکارا گیا۔ انبیا دعوتِ ایمان پر معمور تھے۔ ان کے قلوب کو کن حقائق اور کن جستجوؤں سے سابقہ پڑا۔ وہ باتیں دنیا کو اور دنیا کے عوام کو بتانے کی نہ تھیں، نہ بتائی گئیں۔ ان بزرگواروں میں سے ہر ایک حقیقتِ حقہ سے کبھی نہ کبھی دوچار ہوا۔ بہ تقاضائے عشق و اطمینانِ عشق سوال و جواب کی نوبت بھی آئی۔ ایک نے ''کَیۡفَ تُحۡیِ الۡمَوۡتٰی'' کہا تو دوسرا ''اَرِنِیۡ'' پکار اُٹھا اور جو تھا ہی اپنا، وہ خود بارگاہ میں پہنچا۔ ﴿فَاَوۡحٰۤی اِلٰی عَبۡدِہٖ مَاۤ اَوۡحٰی O مَا کَذَبَ الۡفُؤَادُ مَا رَاٰی......مَا زَاغَ الۡبَصَرُ وَمَا طَغٰی O لَقَدۡ رَاٰی مِنۡ اٰیٰتِ رَبِّہِ الۡکُبۡرٰی O﴾ مگر یہ سب ان حضرات والا مقام کے مشاہداتِ بصیرت اور قلبی تجربے تھے۔ عوام کو جو دعوت دی جانی چاہیے تھی، وہی دی کہ ایک ہستیِ مطلق و قادر پر ایمان لاؤ۔ قلبی مشاہدہ اور تجربہ کا مقام بلند ہے اور ایمان بالغیب سے بہت بلند۔

اقبال اور ''توحید'' و ''ایمان''

اقبال خدائے واحد کی ذاتِ حقہ کا پتا ہی نہیں دیتا۔ توحید کا خیال اس نے ایجاد نہیں کیا۔ انبیا کی طرح وہ مامور نہیں مگر اس کا قلب، اس کی بصیرت عام ایمان سے بہت آگے نکل جاتی ہے۔ وہ خدا کو بالغیب ہی نہیں مانتا، اس کے سامنے خدا وہ حقیقت اور مطلق حقیقت ہے جسے وہ دیکھ رہا ہے اور جس سے وہ مخاطب ہوتا ہے۔ کبھی آستانہ کے باہر دو گھڑی کھڑے رہنا پڑ جائے اور حضور میں فوراً نہ طلب کیا جائے تو پکار اُٹھتا ہے:

تو بایں گمان کہ شاید سرِ آستانہ دارم
بہ طوافِ خانہ کاری بخدائے خانہ دارم[۴۰]

اور اس خطاب کے ساتھ وہ چاہتا ہے کہ اس کے پڑھنے والے بھی اس حقیقت سے اسی بصیرت سے روشناس ہوں جس کے ساتھ وہ خود ہوا ہے تاکہ انبیا کا تعلیم کیا ہوا ایمان ہی نہ رہ جائے، اس میں حقیقت کی، مشاہدہ کی، تجربہ کی روح سرایت کرے۔ کفر و بطلان قلوبِ انسانی میں قطعاً کوئی جگہ حاصل نہ کر سکیں۔ انبیاء کی وراثت پانے والے اس وراثت کی کنہ ماہیت سے آشنا ہوں۔ بندے دور دور ہی سے اپنے خالق کو نہ مانتے رہیں۔ ''تجلّیِ طور'' اور ''معراجِ محمدؐ'' کو لوگ محض کہانیاں نہ سمجھیں، انھیں مشاہدات سمجھیں اور عقلی و قلبی ارتقا کے زمانہ میں خود ان تجربات روحانی و قلبی کی طرف قدم بڑھائیں۔ بندوں کو خالق کے قربِ حقیقی تک پہنچانے کی غرض و غایت حاصل کریں۔ جب ''ایمان'' اس منزل کو پہنچے گا تو ''ایقان'' ہو جائے گا اور پھر نہ گمان باقی رہیں گے نہ شکوک۔ خلود و ابدیت کی منزل آنکھوں کو نظر آ جائے گی۔ اقبال ''توحید'' و ''ایمان'' کا کوئی نیا خیال نہیں دے سکتا مگر عشق کی بدولت ''معرفتِ توحید'' اور ''حقیقتِ ایمان'' کے راز ضرور ہمیں نئے انداز میں دے رہا ہے اور ان اسرار کو عقل و ادراک کی اس مہک پر پرکھ کر لاتا ہے کہ دانایانِ فرنگ کو اس (کی) تسلیم سے چارہ نہ رہے۔ اقبال خدا کو اپنی آنکھوں سے دیکھ کر اسے ''واحد'' کہتا ہے اور اس کے ساتھ باتیں کر کے اس پر ایمان لاتا ہے۔ ہاں! تو اسی استعجاب واستفہام کے انداز میں مسائل و حقائق کو خدا کے حضور میں پیش کیا ہے۔ ان میں ''آرزوئے حیات''، ''جستجوئے حقیقت'' اور ''عشق مطلوب'' کے بعد ''انسانی تخیل'' کی بے باکانہ پرواز کا ذکر کرتا ہے۔ بتاتا ہے کہ اس کی شوخیاں حد سے بڑھ نکلیں تو کہ تیری صفت بحکم وحی ''مرصاد'' یعنی گھات میں ہونا بھی ہے۔ ''غزالۂ خیال'' کو فضائے زمان و مکان میں کب تک آزادانہ چوکڑیاں بھرنے دے گا۔ تو اسے اپنی طرف راغب کیوں نہیں کرتا۔ شاید یہ تیری ہی دھن میں آوارہ ہے۔ یہ تجھے نہیں پاتا تو یہ اس کا قصور ہے یا تیرے گھات میں بیٹھے رہنے کا اور اس کی حدِ جستجو سے باہر رہنے کا۔

می گزرد خیالِ من از مہ و مہر و مشتری
تو بکمین چہ خفتہ ای صید کن ایں غزالہ را[۴۱]

انسانی دل کو رومی نے ''گذرگاہِ جلیل اکبر'' کہا تھا۔ یہ بھی سنتے ہیں کہ ماسوا اللہ سے دل کو پاک رکھا جائے تو وہ اللہ کا گھر بنتا ہے۔ اقبال اللہ کے سامنے جس طریق پر دل کو ماسوا سے پاک کر کے لے گیا، اس کی تشریح کرتا ہے۔ نقشِ ماسوا جو دل پر کندہ ہوا تو خدا ہی کی عطا کردہ آنکھ کی وساطت سے ہوا۔ آنکھ نے دل کو معنیِ پاک کی جگہ نہ بننے دیا۔ عقل کا رہزن اس نگین پر ماسوا کا نقش پیدا کرتا گیا اور اب جو تیرے سامنے آیا ہو تو:

ز ہر نقشے کہ دل از دیدہ گیرد پاک می آیم
گدائے معنیِ پاکم تہی ادراک می آیم[۴۲]

لیکن اس ادراک سے تہی آیا ہوں جو دل پر نقش باطل کھینچتا ہے۔ کبھی کبھی صحیح ادراک صحیح عشق الٰہی کا منبع بھی ہوتا ہے اور اقبال کے ہاں جنون پیدا ہی انتہائے فرزانگی سے ہے:

گہے رسم و رہِ فرزانگی ذوقِ جنوں بخشد
من از درس خرد منداں گریباں چاک می آیم[۴۳]

رومی بعد آزمائش عقل کو ترک کرتا ہے پھر دیوانہ بنتا ہے۔ دونوں (مثالوں) میں فرق بیّن ہے:

آزمودم عقل دور اندیش را
بعد ازیں دیوانہ سازم خویش را[۴۴]

اقبال کیسے دل کا آرزومند ہے

اقبال حضورِ باری میں بار بار جو عقدہ لے کر حاضر ہوا ہے اور جس (عقدہ) کے سیکڑوں حل وہ خود پیش کرتا ہے اور وہ پھر بھی حل نہیں ہوتا۔ (وہ) دل کا عقدہ ہے اور دل کا وہ لگاؤ جو ازل سے اسے ذاتِ ازلی سے (پیوستہ) کیے ہوئے ہے۔ وہ اس دل کے ہاتھوں تنگ ہے جس کا نقش (......) و ادراک کا پیدا کیا ہو، وہ اس دل کو ایک لمحہ کے لیے سینہ میں جگہ دینے کے لیے تیار نہیں جو خودی سے معمور نہیں، خود اندیش نہیں، دنیا جہان کو اپنی لپیٹ میں نہیں لے سکتا بلکہ خود ''کم وبیش'' کی قیود میں جکڑا جا چکا ہے، کس حسرت کے ساتھ بارگاہِ عز و جل میں یہ شکایت لب پر آئی ہے۔ کس طرح یہ ذلیل دل، ننگِ نام دل خدا کو واپس کیا جاتا ہے اور اس سے اصلی دل کا تقاضا ہوتا ہے:

بدہ آں دل کہ مستی ہائے او از بادۂ خویش است
بگیر آں دل کہ از خود رفتہ و بیگانہ اندیش است
بدہ آں دل بدہ آں دل کہ گیتی را فرا گیرد
بگیر ایں دل بگیر ایں دل کہ در بندِ کم و بیش است[۴۵]

ایسا دل کیوں مانگتا ہے؟ مدعا کیا ہے؟ اس لیے کہ خود دار و خود آگاہ ہو کر، شجاع و غیور بن کر محبت و الفت کی کمندیں بنی نوع کی گردن میں ڈال سکے۔ جہاں پڑا ہے، وہیں پڑا نہ رہے۔ تقدیر کے رونے نہ روتا رہے۔ جہان کو ایک دفعہ فتح کر کے دیکھ چکا ہے۔ سلطنتِ جہاں گیری زندگی کا منتہائے کمال نہ تھا۔ اس دنیا کی فتح کے بعد اب ایک نئی دنیا کی فراگیری پیش نظر ہے۔ جہاں گیری کے طریقے فرسودہ ہو گئے لیکن زندگی فرسودہ نہیں۔ اسے کوئی نیا میدان مارنا ہے۔ دل کے مضمون سے پہلو بدل کر فوراً کہتا ہے:

مرا اے صید گیر از ترکشِ تقدیر بیرون کش
جگر دوزی چہ می آید از آں تیرے کہ در کیش است
نگردد زندگانی خستہ از کارِ جہاں گیری
جہانے در گرہ بستم جہانے دیگرے پیش است[۴۶]

یہ نکات و حقائق نیٹشا وغیرہ کے بعد برگساں، وٹمین اور آئن سٹائن جیسے حکما کے پرکھنے کے ہیں۔ ان ''خردمندوں'' کو کبھی اقبال اور اس کا ''عشق و عرفان'' نصیب ہوتا تو یہ بھی ادراک کی موشگافیوں تک ہی محدود نہ رہتے بلکہ نگاہِ قلب کو منبعِ حیات کے مشاہدہ کرنے اور نہ صرف اس پر ایمان لانے بلکہ اطمینانِ قلب کی خاطر اس سے باتیں کرنے کے بعد اس ورطۂ حیرت سے نکلنے کی کوشش کرتے جس میں وہ غرقاب رہے یا اب ہیں۔ یہ وہ مقام ہے جہاں ہر ارسطو اور ہر فلاطون کے منہ سے ''آمنت'' نکل جاتا ہے۔ کفر و ایمان سے اس نے کیا ہتھکنڈے کھیلے ہیں۔ دنیا اور دنیا کے فرزانوں کو کن کن گورکھ دھندوں میں مبتلا کر رکھا ہے۔ کن کن حیلوں سے شیخ و برہمن پیدا کیے ہیں۔ کیا کیا عقیدے وضع کیے ہیں۔ ہر حضوری میں دل کا مضمون شاعر کے لب پر رہا ہے لیکن لطف اس بات میں ہے کہ موجودگی میں تو دل کی شکایتیں ہیں۔ اس کی خامیاں، اس کی کوتاہیاں، اس کے عمل، شک و گمان ہونے کی اس کے خالق سے حکایتیں ہیں۔ ہر دفعہ مضبوط تر اور زندہ تر اور روشن تر دل کا مطالبہ ہے:

ایں دل کہ مرا دادی لبریزِ یقین بادا
ایں جامِ جہاں بینم روشن تر ازیں بادا[۴۷]

لیکن جب حضور سے علیحدہ اپنے آپ کو تصور کرتا ہے، دل کے کمالات پر نظر ڈالتا ہے۔ اس کے موجودہ کرشموں اور فسونوں پر آنکھ کھلتی ہے تو اسی ''ناتمام'' اور بے خود دل کے وہ کارہائے نمایاں نظر آتے ہیں، وہ قوتیں اور معجزے دکھائی دیتے ہیں کہ اللہ اللہ۔ یہ مکمل شذرہ تشریح سے بے نیاز ہے اور تشریح کی یہاں گنجائش بھی کہاں!

دلِ بے قیدِ من بانورِ ایمان کافری کردہ
حرم را سجدہ آوردہ بتاں را چاکری کردہ

متاعِ طاعتِ خود را ترازوئے بر افرازد
ببازارِ قیامت باخدا سوداگری کردہ
زمین و آسماں را مرادِ خویش می خواہد
غبارِ راہ و باتقدیر یزداں داوری کردہ
گہے باحق در آمیزد گہے باحق در آویزد
زمانے حیدری کردہ، زمانے خیبری کردہ
بایں بے رنگیِ جوہر ازو نیرنگ می ریزد
کلیمے بیں کہ ہم پیغمبری، ہم ساحری کردہ
نگاہش عقلِ دور اندیش را ذوقِ جنوں دادہ
ولیکن باجنونِ فتنہ سامان نشتری کردہ[۴۸]

یہ سب کچھ ہے لیکن جس بات کا چسکے سے خدا سے گلہ کر جاتا ہے اور دل کی تمام نیرنگ آفرینیوں کو خاک میں ملا جاتا ہے، وہ یہ ہے:

بخود کے می رسد ایں راہ پیماے تن آسانے
ہزاراں سال منزل در مقامِ آزری کردہ[۴۹]

خدا اقبال کے ہاں

توحید معرفت اور ایمان و ایقانِ حقہ کا مقام ہے۔ کبھی تو اقبال خدا کے پاس جاتا ہے اور کبھی کبھی خود اللہ میاں اس کے ہاں آجاتے ہیں۔ جب یہ صورت ہو تو گھر آئے مہمان سے کیا تکلم اور کیا خطاب روا رکھا جاسکتا ہے۔ آہ! اس مہمان سے اقبال سا میزبان ہی یہ سوال کر سکتا ہے:

بجہانِ درد منداں تو بگو چہ کارداری　　تب و تابِ ما شناسی، دلِ بے قرار داری
چہ خبر ترا کہ زاشکے کہ فرو چکد ز چشمے　　تو بہ برگِ گل ز شبنم در شاہوار داری
چہ بگویمت زجانے کہ نفس نفس شمارد
دمِ مستعار داری، غمِ روزگار داری[۵۰]

اللہ اللہ! بندوں سے ملنے آئے اور بندوں کا جہان دیکھنے آئے۔ خدا سے (حضرات مفتیانِ دین مبین کو اس تحریر سے کوئی دھوکا نہ ہو جائے) اس کا دردمند بندہ، اس کا تپیدہ دل عاشق، اس کا فراق زدہ اور اشک بار شیدا، اس کا دمِ مستعار کا مالک ''بندہ'' اور غم روزگار میں مبتلا ''عبد'' وقت کو غنیمت جان کر یہ سوال نہ کر سکے گا تو

اور کس بات میں موقع کو ضائع کر دے گا۔ کبھی کبھی دل کو خدا کے حوالے بھی کر دیا جاتا ہے کہ اسے کچھ تسلی دے دی جائے۔ اس کی بے قراری اس سے دور کر دی جائے۔ واپس ملتا ہے تو پھر ویسے کا ویسا بے قرار ہوتا ہے۔ اپنے کام اپنی عادت کو نہیں چھوڑتا۔ پھر دیتا ہے، پھر لیتا ہے:

بہ تسلیِ کہ دادی نگذاشت کارِ خود را
بتو باز می سپارم دلِ بے قرارِ خود را[۵۱]

یہ تو دو مقام تھے۔ محبت کا محبوب کے ہاں جانا اور محبوب کا محبّ کے ہاں آنا۔ اب کبھی راز و نیاز کا وہ زمانہ بھی آتا ہے کہ عاشق سرِ راہ تصویرِ انتظار بنا کھڑا ہے اور معشوق بے پروا اپنے خرام میں مست نکلا جا رہا ہے۔ دیکھتا ہے لیکن بے نیازی کی نگاہ سے۔ آنکھوں سے اوجھل ہو جاتا ہے تو برق کی صورت:

نظر بہ راہ نشیناں سوارہ می گذرد
مرا بگیر کہ کارم ز چارہ می گذرد
بہ دیگراں چہ سخن گسترم ز جلوۂ دوست
بیک نگاہ مثالِ شرارہ می گذرد[۵۲]

خدا کو ہر رنگ اور ہر ادا میں جس طرح وہ اپنے بندہ کو ملتا ہے، مشاہدہ کیا جا رہا ہے۔ کبھی اس کی سطوت و جبروت، اس کی حکمتِ کاملہ، اس کے ہاتھوں اپنے بگڑنے اور بگڑ کر پھر بننے کے قصے، مصنوعی اور پرتکلف استعجاب کے ساتھ نامحرموں سے کیے جاتے ہیں۔ شاید کہ وہ ان رمزوں سے آشنا ہو جائیں۔ عدم سے وجود، وجود سے عدم اور پھر عدم سے وجود میں آنے کے راز کو سمجھ جائیں۔ آئینِ تخریب و تعمیر کی کنہ کو پا جائیں:

بر جہانِ دلِ من تاختنش را نگرید　　کشتن و سوختن و ساختنش را نگرید[۵۳]

﴿تُؤْتِی الْمُلْكَ مَنْ تَشَآءُ وَ تَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَآءُ﴾ کو یوں ادا کیا جاتا ہے۔ قرونِ اولیٰ کے اسلامیوں (فدائیانِ) اسلام اور ان کی شانِ جہاں بانی آنکھوں کے سامنے پھر جاتی ہے:

آں کہ یک دست برد ملکِ سلیمانے چند
بافقیرانِ دو جہاں باختنش را نگرید[۵۴]

اس مطلوبِ حقیقی کے فرق کا نغمہ کسی شاعر کی زبان سے آج تک اس طرح ادا نہیں ہوا ہوگا:

خوش تر ز ہزار پارسائی　　گامے بہ طریقِ آشنائی
در سینۂ من دمے بیاسائے　　از محنت و کلفت خدائی
ما را ز مقامِ ما خبر کن　　مائیم کجا و تو کجائی
آں چشمک محرمانہ یاد آر　　تا کے بتغافل آزمائی

دی ماہِ تمام گفت با من　　در ساز بہ داغِ نارسائی
خوش گفت ولے حرام کردند　　در مذہبِ عاشقاں جدائی
پیش تو نہادہ ام دلِ خویش
شاید کہ تو ایں گرہ کشائی[۵۵]

غرض عشق خداوندی اور ایمانِ حقہ کے رموز کا بے پایاں سمندر ہے۔ یہ تجدید ایقان و ایمان اگر آج انسانوں کو حاصل ہو جائے تو یہی دنیا ابدی زندگی کا گھر بن جائے۔ ایمان کی انتہائی منزل اس معرفتِ توحید کی منزل ہے جو مشاہدہ اور قلبی تجربہ سے حاصل ہو اور عشق سے حاصل ہو۔ یہی ایمان ہے اور مذہب کی بنا جو اقبال تمام دنیا کو دینا چاہتا ہے، منازلِ حیات اور ان کے طے کرنے طریقوں کی طرف خود بخود توجہ دلا گیا ہے۔

مخلوق کی شکایتیں خدا کے سامنے

خدا کے حضور دنیا اور اہلِ دنیا اور بالخصوص مغرب کی شکایتیں بھی کی ہیں۔ اہل مغرب کے گمراہ کن علوم و فنون کی کرشمہ طرازیوں کی شکایتیں ہیں۔ اہلِ مشرق کے صحیح مذاہب کو ''رسوم'' کی شکل دے کر اپنا الو سیدھا کرنے کی شکایتیں ہیں لیکن وہ شکایتیں جو مخلوق کے خالق کے سامنے اس کے اصل ''عبد'' کو گمراہ مخلوق کے متعلق کرنی چاہییں تا کہ انھیں صراطِ مستقیم پر لا کر ابدی زندگی کا پتا دیا جائے، اقبال سے ناممکن تھا کہ خدا کے سامنے کھڑا اور یہ نہ کہے:

مکدر کرد مغرب چشمہ ہاے علم و عرفاں را
جہاں را تیرہ تر سازد چہ مشائی چہ اشراقی
دلِ گیتی انا المسموم، انا المسموم فریادش
خرد نالاں کہ ما عندی بتریاق ولا راقی
چہ ملائی چہ درویشی چہ سلطانی چہ دربانی
فروغِ کار می جوید بسالوسی و زراقی[۵۶]

یہ نکات ہیں جن پر غور کرنے سے حیاتِ حقہ کے متلاشی کو اصل مسلک اور حقیقی مذہب سے تمسک کرنے کے لیے ایمان و ایقان کی اصل منازل خود بخود ہاتھ آ جاتی ہیں۔

حصۂ دوم: حیاتِ حقہ اور اس کے حاصل کرنے کا طریق

حصۂ اول کو میں نے ''عشق'' کا نام دیا تھا اور حصۂ دوم کو ''دعوت'' کا۔ اس حصے میں ان جذبات کا اظہار

ہے جو اقبال کو اپنے ہم جنسوں سے باندھے ہوئے ہیں اور اس کو ہر وقت ان کے لیے نئی زندگی تلاش کرنے میں سرگرداں رکھتے ہیں۔ اس کے ۵۷ ٹکڑے ہیں۔ خدا سے جو باتیں سیکھی ہیں وہ اب بندوں سے کہنی ہیں۔ خدا کے گھر سے آنے کے بعد سب سے پہلے اپنی حقیقت اپنے ہم جنسوں پر واضح کی جاتی ہے تا کہ پیام کو سننے اور اس پر فوری عمل کرنے کے لیے کمر بستہ ہو جائیں۔ قیامت برپا کرنے کا تہیہ ہے۔ دنیا کو زیروزبر کر دینے کا عزم ہے۔ نیا انسان، نئی دنیا پیدا کرنا ہے اس لیے ہمالہ کی سب سے بڑی بلندی پر کھڑے ہو کر پہلے ہندوستان، پھر تمام مشرق اور پھر تمام دنیا کو مخاطب کر کے نعرہ لگایا جاتا ہے کہ:

دو عالم را توان دیدم بمینائے کہ من دارم
کجا چشمے کہ بیند آں تماشائے کہ من دارم
دگر دیوانۂ آید کہ در شہر افگند ہوے
دو صد ہنگامہ بر خیزد ز سودائے کہ من دارم
مخور ناداں غم از تاریکی شبہا کہ می آید
کہ چوں انجم درخشد داغِ سیمائے کہ من دارم[۵۷]

یہ دعوت ہے، کسی آنے والی شب کی تاریکی کے خوف وحوادث سے بے پروا رہنے کا اعلان ہے اس لیے کہ داغِ سیمائے اقبال جو اسے آستانۂ قدرت و جبروت کے سجدوں نے عطا کیا ہے، انجم گردوں سے بڑھ چڑھ کر روشن ہے۔ آسمان جس قدر چاہے تیرہ و تار ہو جائے یہ داغِ جبیں ہر تاریکی میں روشن رہے گا اور راہروؤں کو منزل کا پتا دیتا رہے گا۔

اقبال گوئٹے اور شلر کا مجموعہ

زبورِ عجم کا یہ حصہ خاص مطالب و مقاصد کا حامل ہے۔ اس پر تفصیلی تبصرہ ایک مستقل دفتر کا محتاج ہے۔ دراصل اقبال کا پیام بحیثیت پیام، اس حصہ میں اہلِ دنیا اور بالخصوص اہلِ عجم (کیوں کہ وہ مغلوب ومحکوم ہیں) کے تمام مقاصدِ حیات ان کے سامنے رکھ جاتا ہے۔

جو لوگ سخن فہم ہیں اور وقت شناس ہیں وہ خوب جانتے ہیں کہ اقبال مثنوی میں کن حقائق کو بیان کرتا ہے اور کیوں؟ غزل میں کن مقاصد پر قلم اُٹھاتا ہے اور کیوں؟ اس کی مثنوی اور اس کی غزل ایک بلند مقصد کے دو مختلف پہلوؤں کو بطریق احسن نمایاں کرنے کے لیے ہیں۔ زبور کا یہ حصہ مثنوی ''گلشن راز جدید'' کے ساتھ ملا کر پڑھنا چاہیے۔ تمہیدِ مضمون میں گوئٹے اور شلر کا ذکر کر آیا ہوں۔ اس مقام پر یہ بتا دینا ضروری ہے کہ اقبال میں گوئٹے اور شلر دونوں جمع ہیں۔ جرمنی میں قدرت نے ایک زمانہ میں دو انسانوں سے ایک مقصد کی تکمیل

کرائی۔ مشرق میں ویسے ہی پُر آشوب زمانے میں ایک ہی شخص کو دو فطرتیں عطا ہوئیں اور وہ تمام کام اکیلا کرتا ہے۔ یہ بحث نہایت طویل صحبت کی محتاج ہے۔ میں اشارتاً اتنا کہہ دیتا ہوں کہ مثنوی کا اقبال گوئٹے ہے اور غزل کا اقبال شلر۔ گوئٹے اور شلر کے متعلق میں ایک بلند پایہ مغربی مصنف کی رائے نقل کرتا ہوں، اس سے اجمالاً یہ عقدہ حل ہو جائے گا کہ یہ دونوں شخصیتیں اقبال میں کس طرح جمع ہیں۔ گوئٹے کی نسبت لکھتے ہیں:

گوئٹے کا منتہا

گوئٹے کا فوسٹ (فاؤسٹ) اٹھارویں صدی کا اصل جرمن ہے۔ مستقبل کے بڑے بڑے خواب دیکھتا ہے۔ Idealist ہے۔ بہترین سے بہترین منتہا تصور میں قائم کرتا ہے۔ جس چیز کو حاصل کرنے کے لیے اس کی فطرت بے تاب ہے وہ قوت وسطوت نہیں بلکہ کسی پاک ومنزہ ہستی کے جمال کا نظارہ ہے۔ وہ لفظوں سے تنگ آ گیا ہے، معنی کی تلاش میں دیوانہ ہے۔ قدرت کے اندرونی کارخانہ اور صاحبِ قدرت کی باطنی کارپردازیوں کو سمجھنا چاہتا ہے تاکہ زندگی کے صحیح ترین آئین کو فطرت کی چھپی ہوئی گہرائیوں سے باہر نکال کر لوگوں کے سامنے رکھ دے۔ غرض وہ کائنات کے اسرار ورموز کے نشہ میں ہر آن مست ہے۔

شلر کا منتہا

شلر کا منتہا کیا ہے؟ وہ کیا تعلیم دیتا ہے؟ ان الفاظ کے معنی پر غور فرمایئے:

قانون کے جکڑ بندوں نے عقاب کی پرواز کو پیٹ کے بل رینگنے والے حشرات الارض کی رفتار میں تبدیل کر دیا ہے۔ دنیا کی تاریخ میں آج تک کسی نام نہاد انسانی قانون نے ''بڑا انسان'' پیدا نہیں کیا۔ یہ حریت اور آزادی ہے جو دیوؤں اور بہادروں کو پیدا کرتی ہے۔

اسوۂ انسانی کا فرق

اب آپ خود اندازہ لگالیں کہ اقبال، گوئٹے اور شلر کا جامع ہے یا نہیں۔ حقیقت کا متلاشی انسان اور آزاد انسان پیدا کرنا اقبال کا کام نہیں تو اور کیا ہے؟ ایک نکتہ اور ہے: جرمنی کے آڑے وقت نے بیک وقت دو انسان پیدا کیے۔ اسلام یا مشرق پر یہ آڑا وقت ایک ہی دفعہ نہیں آیا، ایک سے زیادہ دفعہ آیا ہے اور حالات کی مختلف نوعیت کے ساتھ۔ ایک وہ زمانہ تھا جس نے رومی کو پیدا کیا اور ایک یہ ہے جس میں اقبال پیدا ہو رہا ہے۔ رومی اور اقبال کے مقاصد مشترکہ بھی ہیں اور جدا بھی۔ اشتراک ایک اعتبار سے پیدا ہے اور اختلاف دوسرے اعتبار سے۔ گوئٹے اور شلر کو باقی مغربی اہل کمال کی طرح ''اسوۂ انسانی'' ڈرامہ کے ذریعہ سے خود پیدا کرنا تھا جیسا کہ شیکسپیئر وغیرہ نے کیا۔ رومی اور اقبال اس بات سے آگاہ ہیں کہ ''اسوہ'' اور مکمل ترین ''اسوہ''

پیدا ہو چکا ہے۔ ان کا فرض مختلف اعتبارات سے اسی ''اسوۂ'' کو ازسرِ نو لوگوں اور قوموں کی آنکھوں کے سامنے لانا ہے۔ دونوں خوب جانتے ہیں کہ ڈینٹے، شیکسپیئر، گوئٹے، شلر وغیرہ کے تخیل کی پرواز وہ ''انسان'' قیامت تک پیدا نہیں کر سکتی جو محمدؐ عربی فداہ ابی و امی پیدا کر گیا ہے۔ رومی اور اقبال کا کام شیکسپیئر اور گوئٹے کے ''انسان'' کے مقابلہ کا انسان پیدا کرنا نہیں بلکہ ان کے پیدا کردہ ''انسان'' کی خامیاں رسولِ عربی ﷺ کے ''انسان'' کی اصل حقیقت کو منصۂ شہود پر لا کر واضح (کرنا) ہے۔

مولانا روم کا کام

رومی کا زمانہ اسلام اور مشرق کے لیے آزادی و حریت کا زمانہ تھا۔ انسان کی آزادی (جہاں تک مشرق اور خود مولانا روم کے ماحول کا تعلق تھا۔) اس سے کسی نے چھینی نہ تھی جو زوال اور کمزوری اس میں آئی وہ اخلاقی اور روحانی اعتبار سے تھی۔ رومی نے قرآن و حدیث کے ہر اخلاقی اور روحانی نکتہ کو سہل ترین زبان اور دل کش سے دل کش پیرایہ میں مشرق کے بچہ بچہ تک پہنچا دیا۔ حقوق اللہ اور حقوق العباد کے قوانین کو شعر کی شکل میں انسانوں کے روح کی غذا بنا دیا۔ بلند سے بلند اور ادق سے ادق فلسفیانہ اور اخلاقی مسائل عام کہانیوں میں حل کر دیے اور اس طرح کہ قرآن و حدیث ساتھ کے ساتھ دماغ میں گھر کرتے چلے جائیں۔ جس بات پر قلم نہ اُٹھایا وہ آنکھوں کے سامنے بھی نہ تھی۔ ماحول اس سے آشنا نہ تھا۔ نہ یہ غالباً مولانا کے تصور ہی میں کبھی آیا ہوگا کہ مشرق کا انسان اب ایک دفعہ آزادی کے ان مدارج پر پہنچ کر پھر کبھی محکومی و غلامی کی قعر میں گرے گا۔

اقبال کا کام

یہ زمانہ اقبال کو دیکھنا تھا اور اقبال نے اسے جس طرح دیکھا ہے وہ آپ کے سامنے ہے۔ اسے نئی مصیبت کا احساس ہے اور یہی راز ہے کہ آغازِ کار میں رومی، اقبال کو خواب میں ملتا ہے اور فہمائش کرتا ہے کہ:

تا بکی چوں غنچہ می باشی خموش نکہتِ خود را چو گل ارزاں فروش
از نیستان ہم چو نے پیغام دہ قیس را از قوم حے پیغام دہ
نالہ را اندازِ نو ایجاد کن بزم را از ہاے و ہو آباد کن
خیزد جانِ نو بدہ ہر زندہ را از قمِ خود زندہ تر کن زندہ را
خیز و پا بر جادۂ دیگر بنہ جوشِ سوداے کہن از سر بنہ
آشناے لذتِ گفتار شو اے دراے کارواں بیدار شو[۵۸]

ایک ''جانِ نو'' خود رومی نے مشرق کے ''انسان'' کو عطا کی تھی اور اب ایک اور مگر نئی قسم کی ''جان'' اس

میں پیدا کرنا اقبال کا فرض قرار دیا۔

حصۂ دوم کی اہم تعلیمات

''حصۂ دوم'' میں اقبال نے چار پانچ باتیں بڑی وضاحت کے ساتھ عجمیوں کے دل میں بٹھانے کی کوشش کی ہے:

۱- آزادی کی نعمت سے آشنا کرنا اور محکوموں کے دلوں پر حکمرانوں کے علوم وفنون اور تمدن وتہذیب کے جو سکے بیٹھے ہیں، ان کی حقیقت کی توضیح۔ اس کے ساتھ نام نہاد مذہبی پیشواؤں کی تقلید سے آزادی کا اعلان۔

۲- عجم مشرق میں بیداری کے آثار۔ حالات کی مساعدت بھولے ہوئے فرائض ومقاصد کی یاد۔ مشرقیوں کا کسی حد تک مصائب ومشکلات پر قابو پانا۔ موجودہ خطرات کو ہیچ سمجھنا، غافلوں اور واماندوں کو عبرت کے تازیانے لگانے وغیرہ۔

۳- نئے فتنہ کا خطرہ اور کسی خضر وقت کی آمد کا واقع اور انتظار۔

۴- حیاتِ حقہ کیا ہے؟ اس کے مقاصد کیا ہیں؟ مشرقی ومغربی تمام مل کر اسے کس طرح حاصل کر سکتے ہیں اور بحیثیتِ نوع کہاں تک عروج حاصل کر سکتے ہیں؟

۵- انسان کی موجودہ مادی وروحانی ترقی محدود ہے۔ زندگی زمان ومکان کی قیود سے بالاتر ہے۔ تسخیرِ مادہ کے ساتھ تسخیرِ زمان ومکان موجودہ اور مستقبل کے ''انسان'' کا فرضِ اولین ہے۔ اصل انسان اس جہان اور آئندہ کے جہان سے کہیں دور آگے پرواز کرے گا اور مقامِ ابدیت پر متمکن ہوگا۔

۶- نوعِ انسان اصل منبع حیات یعنی خالق دو جہاں سے کس قدر نزدیک تر ہے۔ عشق وشوقِ دوروا س کے خمیر کا مایہ ہے لیکن ابھی تک محض خرد سے کام لے رہا ہے۔ عشق کی قوتوں کی آزمائش کی طرف راغب نہیں ہوا۔ مضمون کی طوالت مانع آرہی ہے کہ ان میں سے ہر نکتہ پر علیحدہ مفصل بحث کی جائے اس لیے بعض کے متعلق چند اشعار نقل کرنے پر کفایت کی جائے گی۔ تمام مطالب کو کتاب میں بنظرِ غور دیکھنا چاہیے۔

بعض مثالیں

یہ اشعار غور سے پڑھنے کے قابل ہیں:

یکے بہ دامن مردانِ آشنا آویز ز پارا گر نگہِ محرمانہ می خواہی
جنون نداری و ہوے فگندہٗ در شہر سبو شکستی و بزم شبانہ می خواہی[۵۹]

چو موجِ مست خودی باش سر بطوفان کش
ترا کہ گفت کہ بنشین وپا بدامان کش
بقصد صیدِ پلنگ از چمن سرا بر خیز
بکوہ رخت کشا خیمہ در بیابان کش[۶۰]

من بہ سیماے غلاماں فرّ سلطان دیدہ ام
شعلۂ محمود از خاکِ ایاز آید برون[۶۱]

فریاد ز افرنگ و دل آویزی افرنگ   فریاد ز شیرینی و پرویزیِ افرنگ
عالم ہمہ ویرانہ ز چنگیزی افرنگ   معمارِ حرم! باز بہ تعمیرِ جہان خیز!
از خوابِ گران خوابِ گران خوابِ گراں خیز
از خوابِ گراں خیز![۶۲]

از کلیمی سبق آموز کہ داناے فرنگ   جگرِ بحر شگافید و بہ سینا نرسید[۶۳]

خواجہ از خونِ رگِ مزدور سازد لعل ناب   از جفاے دہ خدایاں کشتِ دہقاناں خراب
انقلاب!
انقلاب! اے انقلاب
میر و سلطان نرد باز و کعبتینِ شان دغل   جانِ محکومان ز تن بردند و محکومان بخواب
انقلاب!
انقلاب! اے انقلاب
اے مسلماناں فغاں از فتنہ ہائے علم و فن   اہرمن اندر جہان لرزان و یزدان زود یاب
انقلاب!
انقلاب! اے انقلاب
من درونِ شیشہ ہاے عصرِ حاضر دیدہ ام   آن چناں زہرے کہ از روے مارہا در پیچ وتاب
انقلاب!
انقلاب! اے انقلاب[۶۴]

اگر در دل جہانی تازۂ داری بروں آور
کہ افرنگ از جراحت ہاے پنہاں بسملِ افتاد است[۶۵]

(بتایا گیا ہے کہ یہ تہذیب اب اپنے زہر سے آپ ہی ہلاک ہو رہی ہے۔)

کشیدی بادہ ہا در صحبتِ بیگانہ پے در پے
بنورِ دیگراں افروختی پیمانہ پے در پے
زدستِ ساقیِ خاور دو جامِ ارغوان درکش
کہ از خاکِ تو خیزد نالۂ مستانہ پے در پے
بگرداں جام و از ہنگامۂ افرنگ کمتر گوی
ہزاراں کاروان بگذشت ازیں ویرانہ پے در پے[۶۶]

فرنگ اگرچہ ز افکارِ تو گرہ بکشاد
بہ جرعۂ دگرے نشۂ ترا افزود[۶۷]

حوالہ جات وحواشی

۱- مہر، غلام رسول، اقبالیات، امجد سلیم علوی، (مرتب)، مہر سنز لمیٹڈ، لاہور، ۱۹۸۸ء، ص ۱۵-۱۷۔
۲- ایضاً، ص ۱۸۔
۳- فاروقی، محمد حمزہ، حجاز نامۂ مہر، اکادمی بازیافت، کراچی، فروری ۲۰۱۰ء، ص ۵۱۔
۴- مہر، غلام رسول، اقبالیات، ص ۱۸-۱۹۔
۵- ماہ نامہ الرشید، لاہور، مارچ ۱۹۹۲ء، ص ۱۱۲۔
۶- جیلانی، انیس شاہ، سید (مرتب)، خطوط، ص ۲۰۔
۷- مہر، غلام رسول، اقبالیات، ص ۲۶۶-۲۶۷۔
۸- ایضاً، ص ۲۶۹۔
۹- انقلاب، جلد ۲، نمبر ۱۱، یک شنبہ، ۱۷ر جولائی ۱۹۲۷ء، ''زبورِ عجم نمبر''۔
۱۰- انقلاب، جلد ۱، نمبر ۵۶، جمعہ، ۱۰ر جون ۱۹۲۷ء، ''عید نمبر''۔
۱۱- انقلاب، جلد ۱، نمبر ۶۸، یک شنبہ، ۲۶ر جون ۱۹۲۷ء۔
۱۲- انقلاب، جلد ۲، نمبر ۶، یک شنبہ، ۹ر محرم الحرام ۱۳۴۶ ہجری، ۱۰ر جولائی ۱۹۲۷ء۔
۱۳- انقلاب، جلد ۲، نمبر ۱۰، شنبہ، ۱۶ر جولائی ۱۹۲۷ء۔
۱۴- انقلاب، جلد ۲، نمبر ۱۱، یک شنبہ، ۱۷ر جولائی ۱۹۲۷ء، ''زبورِ عجم نمبر''۔
۱۵- انقلاب، جلد ۲، نمبر ۱، یک شنبہ، ۲۴ر جولائی ۱۹۲۷ء۔
۱۶- اقبال، علامہ محمد، کلیاتِ اقبال، فارسی، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۹۴ء، ص ۳۳، (اسرار و رموز) ص ۳۹۴

۱۷- اقبال، علامہ محمد، کلیاتِ اقبال، اردو، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۹ء، ص ۳۳، ص ۲۱۰
۱۸- اقبال، علامہ محمد، کلیاتِ اقبال، فارسی، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۹۴ء، ص ۳۳، (اسرار و رموز) ص ۱۷
۱۹- ایضاً ص ۲۷، (اسرار و رموز) ص ۱۱
۲۰- ایضاً ص ۴۰-۴۰۴، (اسرار و رموز) ص ۶۰-۶۱
۲۱- ایضاً ص ۳۵۴، (اسرار و رموز) ص ۱۰
۲۲- انقلاب، جلد ۲، نمبر ۱۱، یک شنبہ، ۱۷؍ جولائی ۱۹۲۷ء، ''زبورِ عجم نمبر''۔
۲۳- اقبال، علامہ محمد، کلیاتِ اقبال، فارسی ص ۴۲۹، (اسرار و رموز) ص ۸۵
۲۴- ایضاً ص ۲۰۳، (اسرار و رموز) ص ۲۷
۲۵- ایضاً ص ۲۰۰، (اسرار و رموز) ص ۳۴
۲۶- ایضاً ص ۴۱۶، (اسرار و رموز) ص ۷۱-۷۲
۲۷- ایضاً
۲۸- ایضاً
۲۹- حافظ، خواجہ شمس الدین، دیوانِ حافظ شیرازی، انتشاراتِ فرہنگ و قلم، تہران، ایران، چاپ سوم، ص ۶۲۔
۳۰- کلیاتِ اقبال، فارسی، ص ۳۵۲، زبور عجم، ص ۸
۳۱- سعدی کا اس سے پہلا شعر یہ ہے:

بگفت احوال ما برق جہان است
دمے پیدا و دیگر دم نہان است

۳۲- کلیاتِ اقبال، فارسی، ص ۳۵۲، زبور عجم، ص ۸
۳۳- انقلاب، جلد ۲، نمبر ۱۱، یک شنبہ، ۱۷؍ جولائی ۱۹۲۷ء، ''زبورِ عجم نمبر''
۳۴- غالب، میرزا اسد اللہ خان، دیوانِ غالب، حامد علی خاں (تحقیق متن و ترتیب)، الفیصل ناشران و تاجران کتب، لاہور، ۱۹۹۵ء، ص ۱۸۸۔
۳۵- کلیاتِ اقبال، فارسی، ص ۳۰۴، ''زبورِ عجم''، ص ۱۰
۳۶- اقبال، علامہ محمد، کلیات اقبال (اردو)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۴۱۔
۳۷- کلیاتِ اقبال، فارسی، ص ۳۹۲، اسرار و رموز، ص ۷۶
۳۸- ایضاً ص ۲۴۳، پیامِ مشرق، ص ۶۷
۳۹- ایضاً ص ۲۵۵، زبورِ عجم، ص ۱۱
۴۰- ایضاً ص ۳۶۲، زبورِ عجم، ص ۱۸
۴۱- ایضاً ص ۳۵۶، زبورِ عجم، ص ۱۲
۴۲- ایضاً ص ۳۶۷، زبورِ عجم، ص ۲۳
۴۳- ایضاً ص ۳۶۷، زبورِ عجم، ص ۲۳
۴۴- رومی، مولانا جلال الدین، مثنوی معنوی، آر-اے-نکلسن (مرتبہ)، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۴ء،

ص ۳۸۹

۴۵- کلیاتِ اقبال، فارسی، ص ۳۷۴، زبورِ عجم، ص ۳۰

۴۶- ایضاً

۴۷- ایضاً، ص ۳۷۴، زبورِ عجم، ص ۳۰

۴۸- ایضاً، ص ۳۲

۴۹- ایضاً، ص ۳۶۸، ۳۶۷، زبورِ عجم، ص ۲۴، ۲۳

۵۰- ایضاً، ص ۳۷۳، زبورِ عجم، ص ۲۹

۵۱- ایضاً، ص ۳۷۸، زبورِ عجم، ص ۳۴

۵۲- ایضاً، ص ۳۶۲، زبورِ عجم، ص ۱۸

۵۳- ایضاً، ص ۳۶

۵۴- ایضاً، ص ۳۶۹، زبورِ عجم، ص ۲۰

۵۵- ایضاً، ص ۳۶۹، زبورِ عجم، ص ۲۰

۵۶- ایضاً، ص ۳۶۶، ۳۶۵، زبورِ عجم، ص ۲۲، ۲۱

۵۷- ایضاً، ص ۳۸۴، زبورِ عجم، ص ۴۰

۵۸- ایضاً، ص ۳۰، اسرار و رموز، ص ۱۴

۵۹- ایضاً، ص ۳۸۶، زبورِ عجم، ص ۴۲

۶۰- ایضاً، ص ۳۹۰، زبورِ عجم، ص ۴۶

۶۱- ایضاً، ص ۳۹۰، زبورِ عجم، ص ۴۶

۶۲- ایضاً، ص ۳۹۶، زبورِ عجم، ص ۵۲

۶۳- ایضاً، ص ۴۰۰، زبورِ عجم، ص ۵۶

۶۴- ایضاً، ص ۴۰۳، ۴۰۱، زبورِ عجم، ص ۵۹-۵۷

۶۵- ایضاً، ص ۴۰۶، زبورِ عجم، ص ۶۲

۶۶- ایضاً، ص ۴۰۸، زبورِ عجم، ص ۶۴

۶۷- ایضاً، ص ۴۱۲، زبورِ عجم، ص ۶۸

اقبال کا سماجی سائنسی شعور

پروفیسر جلیل عالی

بے شک اقبال کے ہاں وجودی، نفسیاتی، عمرانی، سیاسی، معاشی، تہذیبی، کائناتی، مابعدالطبیعیاتی، سری، مذہبی اور فلسفیانہ سروکاروں کے ساتھ ساتھ حیاتیاتی وطبیعیاتی سائنسی سروکار بھی موجود ہیں۔ اور ان کی شاعری اور تحریروں میں کسی نہ کسی طور ان سب کے حوالے منعکس ہوتے ہیں۔ مگر اقبال کی کلیت کو کسی بھی خانے میں بند نہیں کیا جا سکتا۔ اسے ان دائروں کے اختصاصی ماہر کے طور پر دیکھنے، جانچنے اور پرکھنے سے نہ تو اس کی کلی تفہیم ہو سکتی ہے نہ اس سے پورا انصاف ہی ممکن ہے۔ اس کے فکر و احساس کی تفہیم کے لیے اس کی عظیم شعری و تخلیقی واردات کو بنیاد بنانا ناگزیر ہے جو اس کی ذات کی جملہ جہات کی جامع ہے۔ اس ضمن میں قرآنی متن اور حیات حضورؐ کو پیش نظر رکھنا اس لیے بھی زیادہ ضروری ہے کہ اس کی تخلیقی واردات کا اصل سرچشمہ اور معیار کلام الٰہی اور سیرت رسول پاکؐ ہی ہے۔ جس کی گواہی میں اس کے بہت سے اشعار اور بیانات پیش کیے جا سکتے ہیں۔ بعض اعتبارات سے شعر و تصوف کی بڑی وارداتیں فلسفہ و سائنس سے کہیں آگے کی دنیاؤں کی خبر دیتی ہیں۔ اور عظیم مذہبی واردات تو شعر و تصوف سے بھی زیادہ اعلیٰ ارتقاعی درجات پر فائز ہوتی ہے۔ چنانچہ اقبال کے لئے کتاب و سیرت فلسفہ و سائنس کے اختصاصی و تحدیدی علوم سے تو کیا شعر و تصوف سے بھی کہیں بڑی دانش کا سرچشمہ ہے۔ اس سرچشمۂ دانش کی لازوال، معجزاتی اور ابدی عظمت و برتری کا اس سے بڑا ثبوت کیا ہوگا کہ ساڑھے چودہ سو سال گزر جانے کے باوجود نہ تو اس متن کی کثیر الجہت تحریکی توانائیوں میں کوئی کمی آئی ہے نہ اس ذاتِ گرامی سے، جس پر یہ نازل ہوئی، عالم انسانی کے بہت بڑے حصے کی ہزار پہلو وابستگی میں کوئی فرق واقع ہوا ہے۔ بڑے بڑے فلسفے اور فلسفی اپنی اپنی عمریں پوری کر کے قصہ پارینہ ہو جاتے ہیں مگر یہ لازوال متن اور رشتۂ محبت ہر زمانے میں صد رنگ پہلوؤں سے ایک زندہ و فعال حوالہ بنتا چلا آ رہا ہے اور تا ابد بنتا چلا جائے گا۔ اس پہلو سے اقبال کے چند اشعار ملاحظہ ہوں:

قلندر جز دو حرفِ لا الہ، کچھ بھی نہیں رکھتا — فقیہِ شہر قاروں ہے لغت ہائے حجازی کا[1]

بمصطفیٰ برساں خویش را کہ دیں ہمہ اوست — اگر بہ او نرسیدی تمام بولہبی است[۲]
نگاہ عشق و مستی میں وہی اول وہی آخر — وہ قرآں، وہی فرقاں، وہی یٰسیں وہی طٰہٰ[۳]
تقدیر کے پابند نباتات و جمادات — مومن فقط تقدیر الٰہی کا ہے پابند[۴]
خرد نے مجھ کو عطا کی نظر حکیمانہ — سکھائی عشق نے مجھ کو حدیث رندانہ[۵]

اس سے تو انکار کیا ہی نہیں جا سکتا کہ اس حوالے نے ایک بے مثال و بوقلموں تہذیب کو جنم دیا جو بڑے بڑے حادثوں کے باوجود نابود نہیں ہوتی۔ یہ حوالہ کبھی فکر و سائنس میں اپنا جوہری تحرک دکھاتا ہے، کبھی ادب و فنون میں جلوہ نما ہوتا ہے، کبھی دنیا کے نقشے پر نئی ریاستوں کا قیام عمل میں لاتا ہے اور کبھی استعماری قوتوں کے مقابل عالمگیر مزاحمت کی علامت بن جاتا ہے۔

دانش کے اس عظیم سرچشمے کی تحریک سے جنم لینے والی اقبال کی غیر معمولی شعری واردات کے تین اساسی پہلو ہیں: ایمان، عشق اور علم۔ یہ تینوں پہلو آپس میں گہرا ربط رکھتے اور ایک نامیاتی وحدت تشکیل دیتے ہیں۔ تاہم اقبال کے ہاں مقام و مرتبے کے لحاظ سے ایک درجہ بندی بھی موجود ہے۔

اقبال کے نزدیک علم بے حد ضروری شے ہے۔ مگر وہ قرآنی تعلیمات کے مطابق علم نافع اسی صورت میں بنتا ہے جب وہ خلقِ خدا کی بھلائی کے نصب العین کو پیش نظر رکھے۔ یوں علم، عشق کی ضرورت تو ہو سکتا ہے عشق کا بدل نہیں ہو سکتا۔

من بندۂ آزادم عشق است امام من — عشق است امام من عقل است غلام من[۶]
زمانہ عقل کو سمجھا ہوا ہے مشعل راہ — کسے خبر کہ جنوں بھی ہے صاحب ادراک[۷]

کیونکہ:

عقل گو آستاں سے دور نہیں — اس کی تقدیر میں حضور نہیں[۸]
بے ذوق نہیں اگرچہ فطرت — جو اس سے نہ ہو سکا وہ تو کر[۹]

اور عشق کو اعلیٰ مراتب کی طرف صعود کرنے کے لیے ایمان و ایقان سے ہم رشتہ ہونا پڑتا ہے:

عشق کی تقویم میں عصر رواں کے سوا — اور زمانے بھی ہیں جن کا نہیں کوئی نام[۱۰]
عشق دمِ جبرئیل، عشق دلِ مصطفیٰ — عشق خدا کا رسول، عشق خدا کا کلام[۱۱]

اپنے مخصوص دائرے میں عقلی و علمی اہلیت کی اپنی اہمیت ہے۔ اور بے شک ایک حد تک یہ اہلیت انتہائی ناگزیر بھی ہے۔ مگر اس کے اپنے منطقے سے آگے بلند تر اور غیر معمولی صداقتیں بھی موجود ہیں۔ لہٰذا ان برتر صداقتوں کا تقاضا یہ ہے کہ:

گزر جا عقل سے آگے کہ یہ نور
چراغ راہ ہے منزل نہیں ہے[۱۲]

اگر اوپر بیان کی گئی تدریج پیش نظر رہے تو یہ جاننا آسان ہو جاتا ہے کہ ایسا کیوں ہے کہ اقبال فلسفی ہے بھی اور نہیں بھی۔ دوسرے الفاظ میں آپ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ اپنی کلیت میں اقبال فلسفے کی مخصوص تعریف کے مطابق فلسفی نہیں ہے مگر قاری کو اپنے ارتقائی ویژن تک لے جانے کے لیے وہ ایک خاص مسافت تک فلسفے کی سواری سے بھی کام لیتا ہے۔ یوں یہ سوال کہ اقبال فلسفی ہے یا نہیں ایک خاص دائرہِ دانش کا مباحثہ بنا ہوا ہے اور بنا رہے گا۔

اس بات کو اقبال کے لیکچرز کے حوالے سے بھی واضح کیا جاسکتا ہے۔ اقبال اپنے لیکچرز میں علم کے تین ذرائع کا ذکر کرتا ہے: تاریخ، مشاہدہ اور وجدان۔ اور پھر وجدان اور وحی میں فرق واضح کرنے کے بعد کہتے ہیں کہ رسول اکرم ﷺ کے ذریعے تاریخ کے ایک خاص مرحلے پر انسانیت کی الوہی رہنمائی کا کام مکمل ہو گیا۔ اور انسان میں اتنی پختگی آ گئی کہ وہ منطق استقرائیہ کے توسط سے درست نتائج تک پہنچنے اور اپنے فیصلے خود کرنے کے قابل ہو گیا۔ اسی لیے اب مزید الوہی رہنمائی کی ضرورت باقی نہیں رہی۔ یہاں تک تو یقیناً اقبال ایک آزاد فلسفی کا بیانیہ برت رہا ہے۔ مگر ظاہر ہے اقبال اپنے نظریات کی کلیت کے لحاظ سے یہ تو نہیں کہہ رہا ہے کہ اب آگے انسان کو مکمل ہو چکی الوہی رہنمائی سے بھی آزاد سمجھا جائے۔ وہ اپنے اس ایقان سے دستبردار تو نہیں ہو گیا کہ انسان قیامت تک قرآن و سیرت کی رہنمائی کا محتاج رہے گا۔ اگرچہ اس رہنمائی کے ناگزیر ہونے کے حق میں بعض عقلی دلائل بھی دیے جا سکتے ہیں تاہم یہ وہ مقام ہے جہاں اقبال خالص فلسفی نہیں رہ جاتے۔ اور چونکہ اسے خالص فلسفیانہ تائید کے بغیر بھی یہ صداقت اپنی طرف کھینچتی ہے، اس لئے یہاں سے آگے عشق و ایمان کی اقلیم شروع ہو جاتی ہے۔

ان معروضات کی روشنی میں اس مضمون کے آغاز میں بیان کیے گئے جملہ منطقوں سے متعلقہ علوم کے بارے میں اقبال کی آگہی اور اس کی طرف سے بعض وقیع اضافوں کا مبسوط جائزہ لیا جاسکتا ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ اقبالیات کے حوالے سے ان شعبوں کو پہلے کسی نے چھوا ہی نہ ہو۔ کئی اقبال شناس ایسے بہت سے موضوعات پر قلم اٹھا چکے ہیں۔ اقبال کی فکر میں علمی و سائنسی شعور بشری و طبیعی دونوں طرح کے علوم سے تعلق رکھتا ہے اور ان کے کلام اور نثری تحریروں میں بھرپور طور پر منعکس ہوتا ہے۔

اقبال کی نثری تحریروں خصوصاً ان کے خطبات ''اسلام میں مذہبی فکر کی تشکیل نو'' میں ان کا طبیعی سائنسی شعور خالص علمی زبان میں سامنے آیا ہے اور اس میں اقبال کے زمانے کی طبیعیاتی اور حیاتیاتی علوم کی دریافتوں کے بہت سے حوالے موجود ہیں۔ بعض اصحاب اس کتاب کے مندرجات کے ناتے اقبال کو ایک خالص ماہر

طبیعیات یا ماہرِ حیاتیات تصور کر کے ہدف تنقید بنانے لگتے ہیں اور یہ نہیں دیکھتے کہ اس کتاب کا موضوع طبیعیات وحیاتیات ہے اور نہ اقبال کوئی باقاعدہ ماہرِ طبیعیات و ماہرِ حیاتیات ہے۔ اس کا موضوع ہے: اسلام میں مذہبی فکر کی نئی تشکیل۔ یعنی اسلام سے تحریک پا کر مسلم مفکروں نے مذہبی فکر کی جو روایت بنائی اقبال نے اسے ایک نئی صورت عطا کرنے کی کوشش کی۔ اس نئی فکری تشکیل میں اس نے اس وقت کے عصری قدرتی علوم کی دریافتوں سے بھی استفادہ کیا۔ ان خطبات میں ان علوم کی زندہ بحثوں کے تازہ تر حوالے دیکھ کر انسان حیران رہ جاتا ہے کہ ایک شاعر اور دانشور ہوتے ہوئے اقبال ان سے کس قدر آگاہ تھا۔ اقبال کے خطوط سے پتا چلتا ہے کہ فزکس کی ریاضیاتی مساواتیں سمجھنے کے لئے انہوں نے باقاعدہ ریاضی کی ٹیوشن بھی پڑھی۔ شعر وفلسفہ کے شعبے سے تعلق رکھنے والے ایک شخص کی قدرتی علوم سے ایسی سنجیدہ دلچسپی لائقِ صد تحسین ہونی چاہیے۔ ڈاکٹر رضی الدین صدیقی نے اقبال کے تصورِ زماں پر خالص سائنسی حقائق اور اصولوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے بے حد دقیق و وقیع کتاب تحریر کی۔ وہ اپنے ایک مضمون ''اقبال کے نظامِ فکر میں سائنس کا مقام'' میں لکھتے ہیں:

> یہ بات یاد رکھنے کے قابل ہے کہ علامہ اقبال نے ایسے زمانے میں نظریۂ اضافیت اور کوانٹم نظریہ کے نتائج اور استدلال کو اپنے خطبوں میں استعمال کیا ہے جب کہ خود مغربی ممالک میں بہت کم دانشوران نظریوں سے واقف تھے یا ان کو کما حقہ سمجھ سکتے تھے۔[۱۳]

اس حوالے سے اقبال کے خطبات سے چند اقتباسات ملاحظہ فرمائیں:

> جس جسم کا مشاہدہ کیا جاتا ہے وہ متغیر ہے اور مشاہدہ کرنے والے شخص کے لحاظ سے اضافی ہے۔ مشاہدہ کے مقام اور اس کی رفتار کے ساتھ جسم کی کمیت، شکل اور جسامت بدلتی رہتی ہے۔ حرکت اور سکون بھی مشاہد کے لحاظ سے اضافی ہیں۔[۱۴]

نظریۂ اضافیت کے حوالے سے مزید لکھتے ہیں:

> آئن سٹائن کے خیال کے بموجب کائنات کسی محدود خلا میں جزیرہ نہیں ہے بلکہ وہ متناہی ہے لیکن غیر محدود ہے جس کے آگے کوئی فضا نہیں۔[۱۵]

اقبال ہمیں یاد دلاتا ہے کہ اسلام نے ہمیں دنیا میں چلنے پھرنے، فطرت کا مشاہدہ کرنے اور اس پر غور وفکر کرنے کی تلقین کی ہے۔ اور کائنات کو انسان کے لیے مسخر کیا ہے۔ کلامِ الٰہی کی اس تلقین کے ذکر کے بعد وہ لکھتا ہے کہ:

> یہاں توجہ طلب امر قرآن کی وہ حقیقت پسندانہ روش ہے جس سے مسلمانوں کے اندر عالمِ واقعی کا احترام پیدا ہوا اور جس کی بنا پر آگے چل کر انہوں نے جدید سائنس کی بنیاد ڈالی۔ پھر یہ بات کہ تجربے اور مشاہدے کی اس روح کو اس زمانے میں بیدار کیا گیا جو خالقِ کائنات کی جستجو میں عالمِ محسوسات کو بے حقیقت سمجھ کر نظر انداز کر چکا تھا، کوئی معمولی واقعہ نہیں۔[۱۶]

اقبال مطالعۂ کائنات اور سائنسی تحقیق کو اسلامی رُو سے عبادت کا درجہ دیتے ہیں۔ اقبال کے اپنے الفاظ میں:

غرض کہ جو تشریح ہم نے اوپر دی ہے وہ طبیعی سائنس کو ایک قسم کی روحانیت عطا کرتی ہے............ نیچر کا علم خدا کی خدائی کا علم ہے۔ جب ہم نیچر کا مشاہدہ کرتے ہیں تو گویا انائے مطلق کے قریب تر ہوتے ہیں اور یہ بھی ایک طرح کی عبادت ہے۔[۱۷]

اقبال یہ سمجھتے تھے کہ اگر چہ مذہب کی روح ایمان اور عقیدہ ہے تاہم اس میں عقل و شعور کا عنصر بھی شامل ہوتا ہے۔ اس لیے اسے سائنٹیفک طریقے سے سمجھنا اور سمجھانا بھی ضروری ہے۔ اس حوالے سے اس کا ایک اقتباس دیکھیے:

آئن سٹائن کے نظریۂ اضافیت نے کائنات کے ایک جدید تخیل کو ہمارے سامنے پیش کر دیا ہے اور ہمیں اس قابل بنا دیا ہے کہ ہم فلسفہ اور مذہب کے مشترکہ مسئلوں کو نئے زاویوں سے ملاحظہ کریں۔[۱۸]

انسان کی سیاسی و معاشی اور معاشرتی و تہذیبی زندگی میں بشری و سماجی علوم کی اہمیت بھی طبیعی سائنسی علوم سے کسی طور کم نہیں ہے۔ ان علوم میں ایک دانشور شاعر و ادیب کی دلچسپی اس کی تخلیقات کی معنوی قدر و قیمت میں اضافے کا باعث بنتی ہے۔ فلسفے کا تو اقبال با قاعدہ طالب علم رہا تاہم بشری و سماجی سائنس کے دیگر شعبوں میں بھی اس کو غیر معمولی دسترس حاصل تھی۔ بشری و سماجی علوم کے حوالے سے اقبال کے سائنسی شعور پر غور کریں تو پتا چلتا ہے کہ اس کے کلام اور اس کی نثری تحریروں میں نفسیات، عمرانیات، سیاسیات، معاشیات، تاریخ، فلسفۂ تاریخ، مذہبیات، مابعد الطبیعیات اور تصوف کے عمیق اور بے حد وقیع نکات سامنے آتے ہیں۔ ان میں سے چند ایک علوم کے حوالے سے اقبال کے سائنسی شعور کے بارے میں مختصر مختصر تعارف پیش خدمت ہے۔

نفسیاتی شعور

اقبال انسان کی شخصیت کی ہمہ پہلو نشو و نما کو اہم جانتا ہے اور اس میں زندگی کے عملی رخ پر خصوصی زور دیتا ہے۔ ایسے تصوف کو رد کرتا ہے جو رہبانیت کا درس دیتا ہے اور انسان کی عملی صلاحیتوں کے بروئے کار آنے میں رکاوٹ بنتا ہے۔ وہ انسان کی عملی فکریات کو متحرک کرتے ہوئے خود انسانی وجود اور اس کے گرد و پیش میں تعمیری رجحانات و اقدامات کی نمو کو اولیت دیتا ہے۔ وہ یہ سمجھتا ہے کہ انسان جب تک اندر سے مضبوط نہ ہو وہ اپنے گرد و پیش میں بھی کوئی تبدیلی لانے کے قابل نہیں ہو سکتا۔ اس ضمن میں وہ ایک مناسب حد تک انسان کی معاشی آسودگی کو بھی اہمیت دیتا ہے۔ اپنی پہلی نثری کتاب علم الاقتصاد کے دیباچے میں لکھتے ہیں:

غریبی قوائے انسانی پر بہت برا اثر ڈالتی ہے۔ بلکہ بسا اوقات انسانی روح کے مجلا آئینے کو اس قدر زنگ آلود کر دیتی ہے کہ کہ اخلاقی و تمدنی لحاظ سے اس کا وجود و عدم برابر ہو جاتا ہے۔[۱۹]

اور انسانی شخصیت کے اسرار و رموز جانے بغیر انسان کے اندرونی استحکام کا ہدف حاصل نہیں ہو سکتا۔ انسانی صلاحیتوں سے آگاہی اور ان کی تراش خراش سخت محنت کا تقاضا کرتی ہے:

تیری طبیعت ہے اور، تیرا زمانہ ہے اور
تیرے موافق نہیں خانقہی سلسلہ[۲۰]

عمل سے زندگی بنتی ہے جنت بھی جہنم بھی
یہ خاکی اپنی فطرت میں نہ نوری ہے نہ ناری ہے[۲۱]

اپنے من میں ڈوب کر پا جا سراغِ زندگی
تو اگر میرا نہیں بنتا نہ بن اپنا تو بن[۲۲]

تیری قندیل ہے ترا دل
تو آپ ہے اپنی روشنائی[۲۳]

بے محنت پیہم کوئی جوہر نہیں کھلتا
روشن شررِ تیشہ سے ہے خانۂ فرہاد[۲۴]

ٹھہرتا نہیں کاروانِ وجود
کہ ہر لحظہ ہے تازہ شانِ وجود[۲۵]

خونِ دل و جگر سے ہے سرمایۂ حیات
فطرت لہو ترنگ ہے غافل! نہ جل ترنگ[۲۶]

اقبال نے شخصیت کی تشکیل و تعمیر اور استحکام و ارتقاع کے حوالے سے ایک جامع اور مربوط تصور کی صورت گری کی جس کو اس نے خودی کا نام دیا۔ ان کے لیکچروں کی کتاب اسلام میں مذہبی فکر کی نئی تشکیل کے چوتھے لیکچر کا عنوان ہی ''خودی، اس کی آزادی اور بقا'' ہے۔ اس میں اس نے انسانی شخصیت کے ماہر بڑے بڑے نفسیات دانوں اور مفکروں جن میں بریڈلے، غزالی، کانٹ، ولیم جیمز، پرنگل پیٹی سن، ڈیکارٹ، لائبنز، سپینگلر، ابنِ رشد، جلال الدین رومی، رینان، جاحظ، ابنِ مسکویہ، ہربرٹ سپینسر، نٹشے اور دوسرے شامل ہیں کے تصورات کا گہرا جائزہ لیا اور پھر اپنے منفرد تصورِ خودی کے خدوخال اجاگر کیے۔

بیاضِ اقبال میں ''شخصیت کی بقا'' کے زیرِ عنوان اقبال نے شخصیت کو قوتوں کی ایک خاص ترتیب کا نام دیا ہے۔ شخصیت انسان کا عزیز ترین سرمایہ ہے۔ لہٰذا اس کو خیرِ مطلق قرار دینا چاہیے اور اپنے تمام اعمال کی قدر و قیمت کو اسی معیار پر پرکھنا چاہیے۔ خوب وہ ہے جو شخصیت کے احساس کو بیدار رکھے اور ناخوب وہ ہے جو شخصیت کو دبانے اور بالآخر اسے ختم کر دینے کی طرف مائل ہو۔ اگر ہم وہ طرزِ زندگی اختیار کریں جس سے

شخصیت کو تقویت پہنچے تو دراصل ہم موت کے خلاف نبرد آزما ہیں۔ موت، جس کی ضرب سے ہماری شخصیت کی اندرونی قوتوں کی ترتیب گڑ بڑ ہو جاتی ہے۔ پس شخصیت کی بقا ہمارے اپنے اختیار میں ہے۔ اس کے حصول کے لیے جدو جہد ضروری ہے۔

اقبال یہ نکتہ وحدت الوجودی صوفیا کی طرح بندے اور خدا کے تعلق کو قطرے اور سمندر کے استعاروں میں بیان کرنے کی بجائے موتی اور سمندر کے استعاروں میں بیان کرتا ہے۔ کیوں کہ قطرہ سمندر میں داخل ہو کر اپنا وجود کھو بیٹھتا ہے اور موتی سمندر میں رہ کر بھی اپنا الگ وجود برقرار رکھتا ہے۔ تصورِ خودی اقبال کے نظامِ فکر میں مرکزی حیثیت رکھتا ہے اس لیے ان کے کلام میں بھی جگہ جگہ اس کی مختلف معنیاتی جہتیں سامنے آتی ہیں۔ چند اشعار دیکھیے:

خودی کا نشیمن ترے دل میں ہے　　فلک جس طرح آنکھ کے تل میں ہے [۲۷]
خودی ہے مردِ خود آگاہ کا جلال و جمال　　کہ یہ کتاب ہے باقی تمام تفسیریں [۲۸]
خودی کی جلوتوں میں مصطفائی　　خودی کی خلوتوں میں کبریائی
زمین و آسمان و کرسی و عرش　　خودی کی زد میں ہے ساری خدائی [۲۹]
خودی کیا ہے رازِ درونِ حیات　　خودی کیا ہے بیداریِ کائنات [۳۰]
خودی ہے زندہ تو ہے موت اک مقامِ حیات　　کہ عشق موت سے کرتا ہے امتحانِ ثبات [۳۱]

اقبال سمجھتا ہے کہ معاشرے میں فعال تعمیری کردار ادا کرنے کے لئے انسانی شخصیت کو جلالی و جمالی دونوں صفات سے مالا مال ہونا چاہیے۔ شر کی قوتوں سے نبرد آزما ہونے کے لئے جلالی خصوصیات کو بروئے کار لانا ناگزیر ہو جاتا ہے، ورنہ حسن و خیر کے فروغ کا ہر اقدام بے نتیجہ رہ جاتا ہے۔ چنانچہ اپنے مثالی انسان، جسے وہ مردِ مومن، مردِ کامل، مردِ قلندر یا مردِ حر کا نام دیتا ہے، کے لئے وہ ضروری خیال کرتا ہے کہ وہ رزم و بزم دونوں کے تقاضوں پر پورا اترنے والی شخصیت کا مالک ہو۔ اس کی بصیرت کا سرچشمہ بھی قرآنی روح اور حضورؐ کی ذاتِ مبارک ہے۔ قرآن کہتا ہے کہ

مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللهِ ط وَالَّذِيْنَ مَعَهٗٓ اَشِدَّآءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ [۳۲]

محمد رسول اللہؐ اور وہ لوگ جو آپ پر ایمان لائے ہیں کفار پر سخت اور آپس میں نرم ہیں۔

اقبال نے اسی تعلیم کو اپنے اشعار میں یوں ڈھالا ہے:

ہو حلقۂ یاراں تو بریشم کی طرح نرم
رزمِ حق و باطل ہو تو فولاد ہے مومن [۳۳]

گزر جا بن کے سیلِ تند رَو کوہ و بیاباں سے
گلستاں راہ میں آئے تو جوئے نغمہ خواں ہو جا [۳۴]
جس سے جگرِ لالہ میں ٹھنڈک ہو وہ شبنم
دریاؤں کے دل جس سے دہل جائیں وہ طوفان [۳۵]

عمرانی شعور

افراد کے مجموعے سے معاشرہ وجود میں آتا ہے۔ تاہم فرد کی طرح معاشرہ اپنی الگ اکائی بھی رکھتا ہے۔ اور معاشرے کی حرکیات اور ارتقا کے اپنے اصول ہیں جو ماہرینِ عمرانیات کے مطالعے اور غور وفکر کا موضوع بنتے ہیں۔ کوئی بھی ریفارمر جو معاشرے کی بہتری چاہتا ہے یا اسے اپنے نظریات کے مطابق ڈھالنا چاہتا ہے وہ گہرے عمرانی شعور کے بغیر یہ کام نہیں کرسکتا۔ اقبال بھی چونکہ قرآنی تعلیمات اور حضورؐ کی سیرت سے تحریک پا کر ایک اعلیٰ درجے کا فلاحی معاشرہ تشکیل دینا چاہتا تھا، اس لیے انسانی زندگی کے عمرانی پہلوؤں پر غور وفکر ناگزیر تھا۔ چنانچہ اس نے انسانوں کے باہمی تعامل، انسانی معاشرے میں تبدیلیوں کے عمل، معاشرے کے اجتماعی تشخص، اجتماعی معاشرتی رویوں، اجتماعی شعور، معاشرتی استحکام، معاشرے میں اخلاقی و روحانی اصولوں کی کارفرمائی، فرد اور جماعت کے باہمی رشتے، قوموں کے عروج و زوال اور ایسے بہت سے دوسرے موضوعات پر گہری نگاہ ڈالی۔ پہلے سے موجود ماہرین عمرانیات کے افکار کا جائزہ لیا، ان سے استفادہ بھی کیا اور ان کے تنقیدی تجزیے کے بعد اپنے خیالات بھی پیش کیے۔ اس کی نثری تحریروں اور شاعری میں اس کی عمرانی بصیرت جگہ جگہ بروئے کار آئی ہے۔ ان کا ایک انگریزی مضمون، جس کا اردو ترجمہ مولانا ظفر علی خان نے ''ملتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر'' کے عنوان سے کیا، بہت اہمیت رکھتا ہے۔ اس میں اقبال نے انسانوں کی کسی جماعت کے اجتماعی وجود کے حوالے سے بڑی نکتے کی بات کہی ہے:

> یہ خیال کہ...... (قوم) اپنے افراد کا محض ایک مجموعہ ہے اصولاً غلط ہے۔ اس کی ماہیت پر اگر نظرِ غائرڈالی جائے تو معلوم ہوگا یہ غیر محدود اور لا متناہی ہے، اس لیے کہ اس کے اجزائے ترکیبی میں وہ کثیر التعداد آنے والی نسلیں بھی شامل ہیں جو اگرچہ عمرانی حدِ نظر کے فوری منتہا کے پرلی طرف واقع ہیں، لیکن ایک زندہ جماعت کا سب سے زیادہ اہم جزو متصور ہونے کے قابل ہیں۔ علم الحیات کے اکتشافاتِ جدیدہ نے اس حقیقت کے چہرے سے پردہ اٹھایا ہے کہ کامیاب حیوانی جماعتوں کا حال ہمیشہ استقبال کے تابع ہوتا ہے...... موجودہ افراد کی فوری اغراض ان غیر محدود و نامشہود افراد کی اغراض کے تابع ہوتی ہیں بلکہ ان پر نثار کردی جاتی ہیں جو نسل بعد نسل بتدریج ظاہر ہوتے رہتے ہیں۔ [۳۶]

اپنے ایک مضمون ''قومی زندگی'' میں بھی اقبال نے قومی وجود کے تسلسل کے لئے فکر واحساس میں قوم

کے مستقبل کو ایک زندہ عنصر کے طور پر پیشِ نظر رکھنے کی اہمیت واضح کی ہے:

قوموں کی تاریخ میں یہ ایک بڑا نازک وقت ہے جو اس بات کا متقاضی ہے کہ ہر قوم نہ صرف اپنی موجودہ حالت پر غور کرے بلکہ اگر اسے اقوامِ عالم کے دفتر میں اپنا نام رکھنا منظور ہے تو اپنی آئندہ نسلوں کی بہبودی کو بھی ایک موجودہ واقعہ تصور کرے اور ایسا طریق اختیار کرے جس کے احاطۂ اثر میں اس کے اخلاف کا تمدن بھی شامل ہو۔[۳۷]

اسی لیے اقبال نے اپنے کلام میں بھی ایسے کئی اشارے کیے ہیں جو قوموں کے مستقبل کے حوالے سے بہت اہمیت رکھتے ہیں:

آئینِ نو سے ڈرنا، طرزِ کہن پہ اڑنا
منزل یہی کٹھن ہے قوموں کی زندگی میں[۳۸]

پردہ اٹھا دوں اگر چہرۂ افکار سے
لا نہ سکے گا فرنگ میری نواؤں کی تاب[۳۹]

جہاں میں اہلِ ایماں صورتِ خورشید جیتے ہیں
اِدھر ڈوبے اُدھر نکلے اُدھر ڈوبے اِدھر نکلے[۴۰]

اسی روز و شب میں الجھ کر نہ رہ جا
کہ تیرے زمان و مکاں اور بھی ہیں[۴۱]

فلسفۂ تاریخ

انسانی معاشرے اور تہذیب و تمدن سے دلچسپی رکھنے والے مفکرین تاریخ کے بڑے عمل میں کارفرما اصولوں پر غور و خوض کو بہت اہمیت دیتے ہیں۔ اس حوالے سے تاریخی طور پر ابنِ خلدون کے 'مقدمۂ تاریخ' کو اولیت حاصل ہے۔ ابنِ خلدون کے علمی تجزیوں کی قدر و قیمت کی بنا پر اسے تاریخ و عمرانیات کی سائنس کا بنیاد گزار قرار دیا جاتا ہے۔ فکرِ اقبال میں اس حوالے سے بڑے وقیع اشارے موجود ہیں۔ اقبال یہ سمجھتے ہیں کہ تاریخ نویسی کو سائنسی بنیادیں فراہم کرنے میں بھی قرآنی دانش کا بہت بڑا کردار ہے۔ سائنسی اصولوں کے مطابق تاریخ نویسی کے بنیاد گزار ابن خلدون کے حوالے سے اقبال اس نکتے کو یوں سامنے لاتا ہے:

جو کچھ میں کہنا چاہتا ہوں یہ ہے کہ اگر اس سمت کو پیشِ نظر رکھا جائے جس میں اسلامی ثقافت نے اپنا افشا کیا ہے، تو ممکن طور پر وہ کوئی مسلمان ہی ہو سکتا تھا، جو تاریخ کو جاری 'عملِ اجتماعی حرکت' اور زمان کے اندر ایک ناگزیر کارفرمائی سمجھتا۔ تاریخ کے بارے میں اس کے نقطۂ نظر کا دلچسپ پہلو یہ ہے کہ ابن خلدون عملِ تغیر کی تعبیر کیسے کرتا ہے۔ اس کی یہ تعبیر لامتناہی اہمیت کی حامل ہے۔ اس کی وجہ یہ مضمرات ہیں کہ تاریخ زمان کے دوران ایک مسلسل حرکت کے طور پر، ایک خالصتاً تخلیقی حرکت ہے اور وہ کوئی ایسی حرکت نہیں ہے جس کا راستہ پہلے سے متعین ہو۔[۴۲]

اقبال کا خیال ہے کہ تہذیبِ انسانی کی تاریخ میں رسولِ اکرمؐ اس مرحلے پر تشریف لائے جب انسانیت بلوغت کو پہنچ گئی تھی اور اب اسے مزید الہامی رہنمائی کی ضرورت نہیں رہ گئی تھی۔ اور یہی باعث ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان پر وحی کا سلسلہ ختم کر دیا۔ اسی نکتے کو وہ یوں بھی بیان کرتے ہیں کہ اسلام سے پہلے علمی دنیا میں منطقِ استخراجیہ سے نتائج تک پہنچا جاتا تھا مگر اسلام نے منطقِ استقرائیہ کے طریقِ کار کو متعارف کرایا اور عملی مشاہدے کی مدد سے نتائج مرتب کرنے کا راستہ دکھایا:

مسلم ثقافت کی روح کے بارے میں پہلا قابلِ ذکر نکتہ یہ ہے کہ علم کے مقصد کے لیے وہ ٹھوس اور متناہی پر توجہ مرکوز کرتا ہے۔ یہ مزید واضح ہے کہ اسلام میں مشاہدے کے طریقِ کار اور تجربے کے طریقِ کار کی پیدائش یونانی فکر سے مفاہمت کے باعث نہیں ہوئی تھی بلکہ اس سے طویل خردمندانہ تصادم کا نتیجہ تھی۔[۴۳]

قوموں کے عروج و زوال کے حوالے سے وہ علمِ معاشیات پر اپنی پہلی علمی کتاب علم الاقتصاد میں لکھتے ہیں:

.....بعض پرانی مہذب قوموں کی بربادی عارضی لذات کی جستجو اور ان اشیا سے بے پروا رہنے کی وجہ سے ہوئی جن سے انسانی زندگی کو حقیقی مسرت اور جلا حاصل ہوتی ہے۔ زمانۂ حال کی تہذیب اسی صورت میں قائم رہ سکتی ہے کہ لذیذ اور مفید میں امتیاز کیا جائے۔[۴۴]

اقبال کی شاعری میں بھی کئی مقامات پر عیش و عشرت، غرورِ قوت اور بے عملی کو قوموں کے زوال کا سبب قرار دیا گیا ہے:

میں تجھ کو بتاتا ہوں، تقدیرِ امم کیا ہے　　　شمشیر و سناں اول طاؤس و رباب آخر[۴۵]
تقدیر کے قاضی کا یہ فتویٰ ہے ازل سے　　　ہے جرمِ ضعیفی کی سزا مرگِ مفاجات[۴۶]
تاریخِ امم کا یہ پیامِ ازلی ہے　　　صاحب نظراں نشۂ قوت ہے خطرناک
اس سیل سبک سیر و سبک گیر کے آگے　　　عقل و نظر و علم و ہنر ہیں خس و خاشاک[۴۷]
بے معجزہ دنیا میں ابھرتی نہیں قومیں　　　جو ضربِ کلیمی نہیں رکھتا وہ ہنر کیا[۴۸]
جس میں نہ ہو انقلاب، موت ہے وہ زندگی　　　روحِ امم کی حیات کشمکشِ انقلاب
صورتِ شمشیر ہے دستِ قضا میں وہ قوم　　　کرتی ہے جو ہر زماں اپنے عمل کا حساب[۴۹]

اقبال قرآنی حکمت سے یہ بات اخذ کرتے ہیں کہ افراد کی سزا اور جزا کا آخری حساب تو روزِ حشر ہوگا مگر قوموں کی مکافاتِ عمل اسی دنیا میں واقع ہوتی رہتی ہے:

.....یہ قرآن کی لازمی تعلیمات میں سے ایک ہے کہ قوموں کا محاسبہ مجموعی طور پر ہوتا ہے اور وہ اپنے کیے کی جزا اب اور یہیں بھگت لیتی ہیں۔[۵۰]

اس نکتے کو وہ اپنے ایک شعر میں اجاگر کرتے ہیں:

فطرت افراد سے اغماض بھی کر لیتی ہے
کبھی کرتی نہیں ملت کے گناہوں کو معاف[۵۱]

مختلف اقوام کے حوالے سے اقبال کی کئی پیشین گوئیوں کی صداقت ان کے عمیق تمدنی تجزیوں اور فلسفۂ تاریخ کے بارے میں ان کے گہرے شعور کا جیتا جاگتا ثبوت پیش کرتی ہے۔

جس وقت سلطنتِ برطانیہ آدھی سے زیادہ دنیا تک پھیلی ہوئی تھی اور اس کی وسیع حدود میں سورج غروب نہیں ہوتا تھا اقبال نے اس وقت کہا تھا:

تمھاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خودکشی کرے گی
جو شاخِ نازک پہ آشیانہ بنے گا، نا پائیدار ہو گا[۵۲]

خبر ملی ہے خدایانِ بحر و بر سے مجھے
فرنگ رہگزرِ سیلِ بے پناہ میں ہے[۵۳]

تری دوا نہ جنیوا میں ہے نہ لندن میں
فرنگ کی رگِ جاں پنجۂ یہود میں ہے[۵۴]

اسی طرح افیون زدہ چینی معاشرے کی تہوں میں کسی معجزاتی جوہر کی آشنائی نے اقبال سے یہ کہلوایا:

گراں خواب چینی سنبھلنے لگے
ہمالہ کے چشمے ابلنے لگے[۵۵]

ایشیا کے موجودہ حالات میں افغانستان کی مرکزی اہمیت کو سامنے رکھتے ہوئے اقبال کی تاریخی بصیرت کا اندازہ کرنے کے لیے ان کے یہ اشعار دیکھیے:

آسیا یک پیکرِ آب و گل است
ملتِ افغاں در آں پیکر دل است
از فسادِ اُو فسادِ آسیا
در کشادِ اُو کشادِ آسیا[۵۶]

ترکی اقبال کے زمانے میں کمال اتاترک اور عصمت انونو کی سیکولر انتہا پسندی کی گرفت میں تھا۔ مگر اقبال کی فلسفہ تاریخ کی گہری بصیرت سے بہرہ ور عمرانی نگاہ مسلم ترکی معاشرے کے باطنی جوہر سے کس قدر آگاہ تھی اس کا اندازہ موجودہ ترکی کے تیزی سے اپنی اسلامی تہذیبی شناخت کی طرف بڑھتے قدموں سے بخوبی ہو جاتا ہے۔ علامہ اقبال لکھتے ہیں:

مسلمانوں کی سیاسی تاریخ میں مذہب وسلطنت کی علیحدگی محض وظائف کی علیحدگی ہے نہ کہ عقائد کی۔ اسلامی ممالک میں مذہب وسلطنت کی علیحدگی کا ہرگز یہ مطلب نہیں ہوسکتا کہ مسلمانوں کی قانون سازی عوام کے ضمیر سے بےتعلق ہو جائے جو صدیوں سے اسلامی روحانیت کے تحت پرورش ونمو پاتا رہا ہے۔ تجربہ خود بتلا دے گا کہ یہ تخیل جدید ترکی میں کس طرح عملی صورت اختیار کرتا ہے۔[۵۷]

مولانا جلال الدین رومی کے مزار کے احاطے میں اقبال کی علامتی قبر اقبال سے ترکوں کی محبت کا منہ بولتا ثبوت ہے۔ مجھے ۲۰۰۷ میں چند پاکستانی دانشوروں اور طلبہ کے ایک وفد کے ساتھ ترکی جانے کا اتفاق ہوا۔ اس دورے کے دوران استنبول میں ترکی کے قلمکاروں اور صحافیوں کی سب سے بڑی تنظیم کے عہدیداروں سے ملاقات کے موقعے پر انجمن کے صدر نے ہمیں جب ترکی زبان میں اقبال کی نظم ''حضورِ رسالت مآبؐ میں'' سنائی تو اس کی اور اس کے ساتھیوں کی آنکھوں سے اقبال کی محبت اور عشقِ رسول کی سرمستی میں مسلسل آنسو جاری رہے۔

بیسویں صدی کے اواخر میں برپا ہونے والے عظیم ایرانی انقلاب کے پیچھے افکارِ اقبال کے عظیم الشان کردار سے کون واقف نہیں ہے۔ انقلاب ایران کے بنیاد گزار مفکر علی شریعتی کے اقبال کے فکر وفن پر لکھے گئے مضامین اس کے زندہ گواہ ہیں۔

پاکستان کے نامور ماہرِ اقبالیات صدیق شبلی بتاتے ہیں کہ انہوں نے ایک بار سوویٹ روس سے آزاد ہونے والی ریاست تاجکستان کی کسی یونیورسٹی میں لیکچر کے دوران اقبال کی فارسی نظم کا ٹیپ یہ مصرع پڑھا

''از خوابِ گراں، خوابِ گراں، خوابِ گراں خیز''

تو تمام سامعین کھڑے ہو گئے اور سب نے کورس کی صورت یک زبان ہو کر پوری نظم پڑھ ڈالی۔ وہ اس دوران حیرت کی ایک عجیب کیفیت میں ڈوبے رہے۔ تقریب کے اختتام پر ان کے استفسار پر بتایا گیا کہ یہ نظم تو تاجکستان کے نوجوانوں کا تحریکی ترانہ ہے۔

یہ اقبال کے عمرانی شعور کے عملی اثرات کی چند مثالیں تھیں۔

فرد و جماعت

فرد اور جماعت کا باہمی تعلق عمرانیات کا ایک اہم موضوع رہا ہے۔ اقبال کے شعر وفکر میں اس حوالے سے بھی وقیع نکات نمایاں ہوئے ہیں۔ جن میں دوسرے ماہرینِ عمرانیات سے استفادے کے ساتھ ساتھ اقبال کے اپنے نتائجِ فکر بھی بیان ہوئے ہیں۔ اس ضمن میں اقبال اسپنسر کی طرح عضویاتی مشابہت کو سامنے رکھتے ہوئے لکھتے ہیں:

بنی نوعِ انسان ایک بڑے جسم کی طرح ہیں کہ مختلف ممالک یا اقوام اس کے اعضا ہیں جو اپنے اپنے مقررہ فرائض کی انجام دہی سے 'بنی آدم اعضائے یک دیگرند' کا پورا مفہوم ظاہر کرتے ہیں اور اس طرح جسم کی پرورش اور تربیت کرتے ہیں۔[۵۸]

اقبال نے اپنے اشعار میں بھی فرد اور جماعت کے تعلق کے بارے میں انتہائی پُر بصیرت نکتے اجاگر کیے ہیں:

فرد قائم ربطِ ملت سے ہے، تنہا کچھ نہیں　　موج ہے دریا میں اور بیرونِ دریا کچھ نہیں[۵۹]

افراد کے ہاتھوں میں ہے اقوام کی تقدیر　　ہر فرد ہے ملت کے مقدر کا ستارہ[۶۰]

ڈالی گئی جو فصلِ خزاں میں شجر سے ٹوٹ　　ممکن نہیں ہری ہو سحابِ بہار سے

ملت کے ساتھ رابطۂ استوار رکھ　　پیوستہ رہ شجر سے امیدِ بہار رکھ[۶۱]

سیاسی ومعاشی شعور

اقبال ریاستی امور میں اخلاقی وروحانی اقدار کی پاسداری کو ضروری سمجھتے تھے مگر پاپائیت کے سخت خلاف تھے۔اسلام کے گہرے مطالعے کے بعد وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ اسلام ان معنوں میں ہرگز مذہب نہیں ہے جن معنوں میں انسانی تاریخ مسیحی پاپائیت کے تجربے سے گزری ہے۔اسلام کے بارے میں اپنے عمرانی وتہذیبی اور سیاسی شعور کی بنیاد پر انھوں نے یہ بھی کہا کہ اسلام میں نہ کبھی پاپائیت رہی ہے اور نہ ہو سکتی ہے۔اس لیے مسلمانوں کی تاریخ میں کسی لوتھر کی پیدائش کا بھی کوئی امکان نہیں ہے۔انھوں نے اپنے خطبات میں بھی اس بات کا اظہار کیا ہے کہ اسلام تو ایک مسلسل سماجی تحریک کی حیثیت رکھتا ہے۔اسلام کے اس اختصاص کا ذکر ان کے خطبہ الہ آباد میں بھی موجود ہے:

> ہندوؤں کے دل میں اس طرح کا خدشہ نہیں ہونا چاہیے کہ آزاد اسلامی ریاستوں کے قیام سے ایک طرح کی مذہبی حکومت قائم ہو جائے گی......اسلام کوئی کلیسائی نظام نہیں بلکہ یہ ایک ریاست ہے جس کا اظہار روسو سے کہیں پیشتر اک ایسے وجود میں ہوا جو عقدِ اجتماعی کا پابند ہو۔ریاستِ اسلامی کا انحصار ایک اخلاقی نصب العین پر ہے۔جس کا عقیدہ ہے کہ انسان شجر و حجر کی طرح کسی خاص زمین سے وابستہ نہیں بلکہ وہ ایک روحانی ہستی ہے جو ایک اجتماعی ترکیب میں حصہ لیتا ہے اور اس کے ایک زندہ جزو کی حیثیت سے چند فرائض اور حقوق کا مالک ہے۔[۶۲]

اپنے اس تصور کو انھوں نے اپنے ایک لازوال شعر میں ڈھال کر ملتِ اسلامیہ کو خصوصی طور پر اس اساسی حقیقت کی طرف یوں متوجہ کیا ہے:

اپنی ملت پر قیاس اقوامِ مغرب سے نہ کر
خاص ہے ترکیب میں قومِ رسولِ ہاشمی[۶۳]

اقبال اپنے زمانے کی تمام اہم عالمی تحریکوں سے آگاہ تھے۔ان کے زمانے میں سرمایہ دارانہ جمہوریت اور اشتراکیت کے درمیان کشمکش اپنے عروج پر تھی۔قرآن وسنت کے مطالعے نے انھیں ایک متوازن اندازِ فکر کی راہ سجھائی جس کی جھلک ان کے فکر کے تمام زاویوں میں دکھائی دیتی ہے۔اسی بصیرت کے باعث وہ

استحصال کی تمام صورتوں کے مخالف تھے اور انھوں نے ہر طرح کی آمریت، بادشاہت، جاگیرداریت اور خانقاہیت کو تنقید کا نشانہ بنایا۔ وہ اپنے خطبے ''الاجتہاد فی الاسلام'' میں کہتے ہیں:

......اس نئی تہذیب (اسلام) نے اتحادِ عالم کی بنا توحید پر رکھی۔ لہٰذا بطور اساس ریاستِ اسلام ہی وہ عملی ذریعہ ہے جس سے ہم اس مقصد میں کہ توحید کا یہ اصول ہماری حیاتِ عقلی اور جذباتی میں ایک زندہ عنصر کی حیثیت اختیار کر لے، کامیاب ہو سکتے ہیں۔ اس اصول کا تقاضا ہے کہ ہم صرف اللہ کی اطاعت کریں، نہ کہ ملوک و سلاطین کی۔[۶۴]

ان کے کلام میں بھی اس کے واضح اشارے موجود ہیں:

جلالِ پادشاہی ہو کہ جمہوری تماشا ہو
جدا ہو دیں سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی[۶۵]

وہ سرمایہ داری نظام کو انتہائی ظالمانہ نظام گردانتے تھے۔ انھوں نے اپنے کلام میں اس پر سخت تنقید کی ہے:

خواب سے بیدار ہوتا ہے ذرا محکوم اگر　　پھر سلا دیتی ہے اس کو حکمراں کی ساحری[۶۶]
ہے وہی سازِ کہن مغرب کا جمہوری نظام　　جس کے پردوں میں نہیں غیر از نوائے قیصری
دیوِ استبداد جمہوری قبا میں پائے کوب　　تو سمجھتا ہے یہ آزادی کی ہے نیلم پری[۶۷]
نسل، قومیت، کلیسا، سلطنت، تہذیب، رنگ　　''خواجگی'' نے خوب چن چن کر بنائے مسکرات
مکر کی چالوں سے بازی لے گیا سرمایہ دار　　انتہائے سادگی سے کھا گیا مزدور مات[۶۸]
باقی نہ رہی تیری وہ آئینہ ضمیری　　اے کشتۂ سلطانی و درویشی و پیری[۶۹]
تدبر کی فسوں کاری سے محکم ہو نہیں سکتا　　جہاں میں جس تمدن کی بنا سرمایہ داری ہے[۷۰]
دہ خدایا! یہ زمیں تیری نہیں تیری نہیں　　تیرے آبا کی نہیں تیری نہیں میری نہیں[۷۱]

انسانی تاریخ میں سرمایہ دارانہ نظام کی چیرہ دستیوں کے ردِ عمل میں کارل مارکس کے تصورات کے زیرِ اثر اشتراکیت کی انقلابی تحریک برپا ہوئی، جو تیزی سے آگے بڑھی اور آدھی سے زیادہ دنیا پر چھا گئی۔ اقبال کا زمانہ اس تحریک کے عروج کا زمانہ تھا۔ اقبال نے اس کا گہرا مطالعہ کیا اور اس کے مقاصد اور اس کی اہمیت کے پیشِ نظر یہاں تک کہا کہ اس تحریک کے مثبت اثرات سے اس بات کا امکان ہے کہ آگے چل کر اس سے قرآن کی اس آیت کے معانی عملی طور پر واضح ہوں کہ

وَيَسْئَلُوْنَكَ مَاذَا يُنْفِقُوْنَ ط قُلِ الْعَفْوَ ط[۷۲]

اے رسول تجھ سے یہ پوچھتے ہیں کہ اللہ کی راہ میں کیا دیں؟ ان سے کہو کہ ضرورت سے زیادہ جو کچھ بھی ہے دے دو۔

اس کے بارے میں شعر کی زبان میں کہتے ہیں:

قوموں کی روش سے مجھے ہوتا ہے یہ معلوم — بے سود نہیں روس کی یہ گرمیِ رفتار
اندیشہ ہوا شوخیِ افکار پہ مجبور — فرسودہ طریقوں سے زمانہ ہوا بیزار
انساں کی ہوس نے جنھیں رکھا تھا چھپا کر — کھلتے نظر آتے ہیں بتدریج وہ اسرار
قرآن میں ہو غوطہ زن اے مردِ مسلماں — اللہ کرے تجھ کو عطا جدتِ کردار
جو حرفِ قلِ العفو میں پوشیدہ ہے اب تک — اس دور میں شاید وہ حقیقت ہو نمودار[۳]
اٹھو مری دنیا کے غریبوں کو جگا دو — کاخِ امرا کے در و دیوار ہلا دو
جس کھیت سے دہقاں کو میسر نہ ہو روزی — اس کھیت کے ہر خوشۂ گندم کو جلا دو[۴]
اس سے بڑھ کر اور کیا فکر و عمل کا انقلاب — پادشاہوں کی نہیں، اللہ کی ہے یہ زمیں[۵]
خواجہ از خونِ رگِ مزدور سازد لعلِ ناب — از جفائے دہ خدایاں کشتِ دہقاناں خراب[۶]

مزدور کے لہو سے آقا ہیرے ڈھالتا ہے اور دیہات کے خداؤں سے کسان کی کھیتی برباد ہے

مگر اقبال نے اس تحریک اور نظامِ فکر کے سراسر مادی بنیادوں پر مبنی ہونے اور انسان کے روحانی پہلو کی نفی کرنے پر تشویش محسوس کی اور اس پہلو سے اس پر کھل کر اپنے تنقیدی خیالات کا اظہار کیا۔ اور اخلاقی و روحانی قدروں کی پاسداری کے بغیر اسے بھی انسانی جبر و استحصال کی ایک صورت قرار دیا:

زمامِ کار اگر مزدور کے ہاتھوں میں ہو پھر کیا
طریقِ کوہکن میں بھی وہی حیلے ہیں پرویزی[۷]

اقبال یہ سمجھتے تھے کہ اشتراکیت نے نفی کی منزل تو طے کر لی ہے مگر اثبات کا مرحلہ ابھی باقی ہے۔ اسلامی اصطلاحوں میں ''لا'' کی منزل سر ہو گئی مگر ''الّا'' کے مقام تک نہیں پہنچے۔ یعنی اس نظریے اور تحریک نے مادی پہلو سے ملوکیت، جاگیرداری اور سرمایہ داری کے بت تو پاش پاش کر ڈالے مگر اللہ تعالیٰ کے اقرار تک رسائی حاصل نہیں کی جس کی وجہ سے زندگی کا روحانی پہلو صرفِ نظر ہو گیا۔ اس تفصیل کو انتہائی سادہ اجمالی صورت میں بیان کرتے ہوئے لکھا کہ اشتراکیت + خدا = اسلام۔ اپنی مشہور نظم ''ابلیس کی مجلسِ شوریٰ'' میں ابلیس کی زباں سے انسانیت کی خیر و فلاح کے دشمنوں کے لئے اصل خطرہ اشتراکیت نہیں اسلام کو قرار دیا۔ اور ابلیس کی زبان سے کہلوایا کہ:

دستِ فطرت نے کیا ہے جن گریبانوں کو چاک
مزدکی منطق کی سوزن سے نہیں ہوتے رفو
کب ڈرا سکتے ہیں مجھ کو اشتراکی کوچہ گرد
یہ پریشاں روز گار، آشفتہ مغز، آشفتہ مو

ہے اگر مجھ کو خطر کوئی تو اس امت سے ہے
جس کی خاکستر میں ہے اب تک شرارِ آرزو
جانتا ہے، جس پہ روشن باطن ایّام ہے
مزدکیت فتنۂ فردا نہیں اسلام ہے[۴۸]

ریاست کو اعلیٰ اخلاقی و روحانی اقدار کا پاسباں بنانے اور مذہبی قوتوں کے فکر و عمل کو عوامی مسائل سے وابستہ رکھنے کے لیے اقبال کا روحانی جمہوریت کا تصور اور مذہبی قانون سازی کا اختیار منتخب پارلیمنٹ کو دے دینے کا موقف بھی ان کے گہرے سیاسی شعور کا آئینہ دار ہے۔

انسان کی نفسی اور سماجی زندگی کی جملہ جہات میں دیگر مفکرین کے افکار سے استفادے کے ساتھ ساتھ اقبال نے اپنی شاعری اور نثری تحریروں میں کئی ایسے طبع زاد خیالات کا اظہار کیا ہے جو سماجی علوم کے وقیع تعقلات اور نظریات کی تشکیل میں مددگار ہو سکتے ہیں۔

❁……❁……❁

حوالہ جات و حواشی

۱- اقبال، علامہ محمد، کلیات اقبال (اردو)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۱۸ء، ص ۳۷۲
۲- ایضاً، ص ۵۴۷
۳- ایضاً، ص ۳۶۵
۴- اقبال، علامہ محمد، کلیات اقبال (اردو)، ص ۵۷۸
۵- ایضاً، ص ۳۸۵
۶- اقبال، علامہ محمد، کلیات اقبال (فارسی)، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۹۰ء، ص ۵۳۱
۷- اقبال، علامہ محمد، کلیات اقبال (اردو)، ص ۳۹۸
۸- ایضاً، ص ۳۷۹
۹- ایضاً، ص ۳۹۱
۱۰- ایضاً، ص ۴۱۷
۱۱- ایضاً، ص ۴۱۸
۱۲- ایضاً، ص ۴۱۲
۱۳- جاوید یونس (مرتب)، صحیفہ اقبال، بزم اقبال، لاہور، طبع اول، ۱۹۸۶ء، ص ۱۸، ۱۹

14- *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 2019, P. 31

15- Ibid.

16- Ibid., p. 11.

17- Ibid., p. 45
18- Ibid., p. 6

۱۹- دیباچہ، ص ۲۵
۲۰- اقبال، علامہ محمد، کلیات اقبال (اردو)، ص ۴۰۲
۲۱- ایضاً، ص ۳۰۵
۲۲- ایضاً، ص ۳۷۱
۲۳- ایضاً، ص ۳۸۷
۲۴- ایضاً، ص ۶۴۳
۲۵- ایضاً، ص ۴۵۳
۲۶- ایضاً، ص ۵۲۲
۲۷- اقبال، علامہ محمد، کلیات اقبال (اردو)، ص ۴۵۵
۲۸- ایضاً، ص ۷۴۷
۲۹- ایضاً، ص ۴۱۰
۳۰- ایضاً، ص ۴۵۴
۳۱- ایضاً، ص ۷۲۵
۳۲- سورۃ الفتح ۴۸: ۲۹
۳۳- اقبال، علامہ محمد، کلیات اقبال (اردو)، ص ۵۵۸
۳۴- ایضاً، ص ۳۰۴
۳۵- اقبال، علامہ محمد، کلیات اقبال (اردو)، ص ۵۷۳
۳۶- معینی، عبدالواحد (مرتب)، مقالاتِ اقبال، شیخ محمد اشرف، لاہور، باراوّل، ۱۹۶۳، ص ۷۷
۳۷- ایضاً، ص ۳۹
۳۸- اقبال، علامہ محمد، کلیات اقبال (اردو)، ص ۲۰۲
۳۹- ایضاً، ص ۴۲۵
۴۰- ایضاً، ص ۴۲۵
۴۱- ایضاً، ص ۳۹۴
۴۲- اقبال، علامہ محمد، اسلامی فکر کی نئی تشکیل، شہزاد احمد (مترجم)، ص ۱۷۳
۴۳- ایضاً، ص ۱۶۰
۴۴- اقبال، شیخ محمد، علم الاقتصاد، ص ۴۹
۴۵- اقبال، علامہ محمد، کلیات اقبال (اردو)، ص ۳۸۶
۴۶- ایضاً، ص ۴۸۸
۴۷- ایضاً، ص ۵۴۱
۴۸- ایضاً، ص ۶۳۱

۴۹- ایضاً، ص ۴۲۵
۵۰- اقبال، علامہ محمد، اسلامی فکر کی نئی تشکیل، شہزاد احمد (مترجم)، ص ۱۶۸
۵۱- اقبال، علامہ محمد، کلیات اقبال (اردو)، ص ۵۹۹
۵۲- ایضاً، ص ۱۶۷
۵۳- ایضاً، ص ۳۹۹
۵۴- ایضاً، ص ۶۷۱
۵۵- ایضاً، ص ۴۵۰
۵۶- اقبال، علامہ محمد، کلیات اقبال (فارسی)، ص ۷۶۵-۷۶۶
۵۷- شروانی، لطیف احمد (مرتب)، حرفِ اقبال، المنار اکادمی، لاہور، ص ۱۶۹
۵۸- علم الاقتصاد، ص ۵۳
۵۹- اقبال، علامہ محمد، کلیات اقبال (اردو)، ص ۲۱۷
۶۰- ایضاً، ص ۷۱۳
۶۱- ایضاً، ص ۲۷۷
۶۲- اقبال، علامہ محمد، خطباتِ اقبال، رضیہ فرحت بانو، (مرتب)، اردو اکیڈمی سندھ، کراچی، ص ۴۰
۶۳- اقبال، علامہ محمد، کلیات اقبال (اردو)، ص ۲۷۷
۶۴- اقبال، علامہ محمد، تشکیلِ جدیدِ الٰہیاتِ اسلامیہ، سید نذیر نیازی (مترجم)، بزمِ اقبال لاہور، ص ۲۲۷
۶۵- اقبال، علامہ محمد، کلیات اقبال (اردو)، ص ۳۷۸
۶۶- ایضاً، ص ۲۸۹
۶۷- ایضاً، ص ۲۹۰
۶۸- ایضاً، ص ۲۹۲
۶۹- ایضاً، ص ۲۲۷
۷۰- ایضاً، ص ۳۰۵
۷۱- ایضاً، ص ۴۴۵
۷۲- سورۃ البقرہ ۲:۲۱۹
۷۳- اقبال، علامہ محمد، کلیات اقبال (اردو)، ص ۶۴۸
۷۴- ایضاً، ص ۴۳۴
۷۵- ایضاً، ص ۷۱۰
۷۶- اقبال، علامہ محمد، کلیات اقبال (فارسی)، ص ۴۸۶
۷۷- اقبال، علامہ محمد، کلیات اقبال (اردو)، ص ۳۷۸
۷۸- ایضاً، ص ۷۰۹

اقبال اور عجمی تصوف

ڈاکٹر روبینہ شاہین/ پروفیسر عامر سہیل

اقبال کے فکری نظام میں عجمی تصوف کا مسئلہ بنیادی اہمیت کا حامل ہے جس پر وہ اپنی زندگی کے تقریباً ہر دور میں سوچ بچار کرتے رہے۔ان کی اردو اور فارسی شاعری کے علاوہ مکاتیب، مقالات، شذرات اور خطبات میں عجمی تصوف پر شدید احتجاج ملتا ہے۔اس نازک، اہم اور الجھے مبحث کو سلجھانے کی اشد ضرورت تھی لیکن اقبالیاتی ادب میں یہ موضوع روایتی نقطہ ہائے نظر کی نذر ہو گیا ہے۔محققین اور ناقدین کے لیے ''اقبال اور تصوف'' جیسا موضوع ہمیشہ ہی دل چسپی کا باعث رہا حتیٰ کہ اقبال پر ہونے والی پہلی پی ایچ ڈی[1] اسی خاص پہلو کا احاطہ کرتی دکھائی دیتی ہے۔اردو ادب کے بیشتر ناقدین خصوصاً اقبال شناسوں کا وسیع حلقہ اقبال کے متصوّفانہ افکار و نظریات پر لکھنا پسند کرتا ہے، یہ پرکشش اور زرخیز زمین محبانِ اقبال کو لکھنے کی عام دعوت دے رہی ہے، مگر اس شرط کا لحاظ رکھنا افضل ہوگا جس کی طرف مولانا روم اشارہ فرما چکے ہیں:

زیرِ آں باطن یکے بطن دگر، خیرہ گردد اندر و فکر و نظر
زیرِ آں باطن یکے بطن سوم، کہ درو گردد خرد ہا جملہ گم[2]

''اس باطن کے نیچے ایک دوسرا باطن ہے جس میں فکر و نظر حیران ہو جاتی ہیں۔اس باطن کے نیچے ایک تیسرا باطن ہے کہ اس میں تمام عقلیں گم ہو جاتی ہیں۔''

اقبال اپنی نظم و نثر میں جب مسلم قوم کے فکری زوال کو موضوع بناتے ہیں تو اس ضمن میں ملوکیت، نام نہاد مذہبی پیشوائیت، فلسفۂ جبر و قدر اور تصوف پر قدرے کھل کر اظہارِ خیال کرتے ہیں۔علمِ تصوف پر اقبال کا واضح اور دوٹوک موقف اسرارِ خودی[3] کی اشاعت کے فوراً بعد سامنے آتا ہے جس میں تصوف سے متعلقہ تمام ضرر رساں پہلوؤں کو ہدفِ تنقید بنایا گیا ہے۔فلسفۂ وحدت الوجود نے صدیوں سے مسلم اذہان کو اپنا اسیر بنا رکھا ہے۔لہٰذا اسرارِ خودی میں اسے بھی نہیں بخشا گیا۔اسی کتاب کے دیباچے میں اقبال لکھتے ہیں:

ہندو حکما 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 آخرِ کار یہ نتیجہ ہوا کہ اس مسئلے نے عوام تک پہنچ کر قریباً تمام اسلامی اقوام کو ذوقِ عمل سے محروم کر دیا۔[۴]

خواجہ حسن نظامی کے نام اپنے مکتوب (۳۰ر دسمبر ۱۹۱۵ء) میں لکھتے ہیں:

میری نسبت بھی آپ کو معلوم ہے۔ میرا فطری اور آبائی میلان تصوف کی طرف ہے اور یورپ کا فلسفہ پڑھنے سے یہ میلان اور بھی قوی ہو گیا تھا کیونکہ فلسفہ یورپ بحیثیت مجموعی وحدت الوجود کی طرف رخ کرتا ہے۔ مگر قرآن پر تدبر کرنے اور تاریخ اسلام کا بغور مطالعہ کرنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ مجھے اپنی غلطی معلوم ہوئی اور میں نے محض قرآن کی خاطر اپنے قدیم خیال کو ترک دیا اور اس مقصد کے لیے مجھے اپنے فطری اور آبائی رجحانات کے ساتھ ایک خوفناک دماغی اور قلبی جہاد کرنا پڑا۔[۵]

اقبال نے اس خط میں اپنا صوفیانہ مقصد بڑی وضاحت سے بیان کیا ہے لہٰذا اسی خط کا ایک اور اقتباس درج کیا جاتا ہے:

تصوف جو مسلمانوں میں پیدا ہوا (اور تصوف سے میری مراد ایرانی تصوف ہے) اس نے ہر قوم کی رہبانیت سے فائدہ اٹھایا ہے اور ہر راہبی تعلیم کو اپنے اندر جذب کرنے کی کوشش کی ہے۔ یہاں تک کہ قرمطی تحریک* سے بھی تصوف نے فائدہ اٹھایا ہے محض اس وجہ سے کہ قرمطی تحریک کا مقصد بھی بالآخر قیودِ شرعیۂ اسلامیہ کو فنا کرنا تھا۔ بعض صوفیا کی نسبت تاریخی شہادت بھی اس امر کی موجود ہے کہ وہ قرمطی تحریک سے تعلق رکھتے تھے۔[۶]

اقبال کے ذہنی ارتقا کو سمجھنے کے لیے ان کے مکاتیب کا مطالعہ نہایت ضروری ہے۔ ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی اس ضمن میں کہتے ہیں:

مکاتیب، اقبال کی مستقل اور باقاعدہ تصنیف کی حیثیت نہیں رکھتے لیکن وہ ان کے خیالات اور فلسفہ وافکار کے اظہار اور شرح و وضاحت میں ان کی شعری اور نثری تصانیف سے کم اہم نہیں اور اس اعتبار سے تو مکاتیب کی اہمیت مستقل تصانیف سے بھی بڑھ جاتی ہے کہ وہ اقبال کی شخصی زندگی، اس کے گوناگوں رجحانات اور نفسیاتی و جذباتی کیفیتوں کے ترجمان ہیں جب کہ تصانیف میں یہ اتنی وضاحت کے ساتھ موجود نہیں۔[۷]

اقبال کی پرورش ایک مذہبی اور صوفیانہ ماحول میں ہوئی جہاں ان کے والد اَن پڑھ ہونے کے باوجود تصوف کے اہم مسائل پر گہری نگاہ رکھتے تھے۔ اِن کے اپنے بیان کے مطابق فصوص الحکم اور فتوحاتِ مکیہ کا درس ان کے اپنے گھر پر ہوا کرتا تھا، ایسی تیار فضا میں کسی شخص کا تصوف کی طرف مائل ہو جانا کوئی اچنبھے کی بات نہیں ہو سکتی۔ ناچار اقبال نے ابتداء میں صوفیہ سے منسوب تمام عقائد و نظریات کو لاشعوری طور پر قبول کیا (سلسلہ قادریہ میں بیعت تک کر ڈالی) لیکن رفتہ رفتہ جب ان پر قرآنی فکر کے در وا ہونا شروع ہوئے تو انھوں نے نظم و نثر میں تصوف کے خلاف اپنی آرا کا کھلم کھلا اظہار کر کے اپنا موقف واضح کرنا چاہا۔ چنانچہ اسرارِ خودی (۱۹۱۵ء) اور ایک ادھوری تصنیف تاریخِ تصوف[۸] (۱۹۱۶ء) اسی فکری

تبدیلی کے شاہد ہیں۔ اگر یہ کتاب مکمل صورت میں سامنے آ جاتی تو اس کی حیثیت بھی تشکیلِ جدید سے کسی طور کم نہ ہوتی۔ اقبال اپنی اس کتاب کی غرض و غایت بیان کرتے ہوئے سیّد فصیح اللہ کاظمی کو لکھتے ہیں:

تصوف کے متعلق میں خود لکھ رہا ہوں، میرے نزدیک حافظ کی شاعری نے بالخصوص اور عجمی شاعری نے بالعموم مسلمانوں کی سیرت اور عام زندگی پر نہایت مذموم اثر کیا ہے۔ اسی واسطے میں نے ان لوگوں کے خلاف لکھا ہے۔[9]

اقبال کو اس امر کا ادراک ہو چکا تھا کہ مسلم فکر میں تصوف کی جو شکل صدیوں سے رائج چلی آ رہی ہے وہ اپنی اصل کے اعتبار سے عجمی ہے اور اس پر ہندی اور یونانی اثرات خاصی دور تک سرایت کیے ہوئے ہیں، خصوصاً فلسفۂ ویدانت اور فلسفۂ افلاطون کا اثر بہت گہرا ہے۔ تصوف کی دنیا میں وحدت الوجود، حلول، تناسخ، طریقت، کشف و کرامات، پیری مریدی، ولایت اور صدہا دوسرے مابعد الطبیعیاتی اور مافوق الفطرت عقائد نے ایسے ادق اور بے فیض مسائل کو جنم دیا جس نے مسلم قوم کو فکری انتشار میں مبتلا کر کے رکھ دیا تھا، اقبال کا اصل جہاد انھی غیر اسلامی عناصر کے ساتھ جاری رہا۔ یہ کس قدر تعجب کی بات ہے کہ اقبال اور تصوف کے حوالے سے جو تحقیقی مقالات اور تصانیف شائع ہو رہی ہیں ان میں زیادہ تر توجہ تاریخ تصوف اور صوفیائے کرام کی سوانح پر تو مرکوز ہوتی ہے جب کہ اقبال کے متصوفانہ رویوں پر کوئی علمی نکتہ سامنے آتا دکھائی نہیں دیتا۔ ہمارے بیشتر محققین نے اقبال کے اصل فکری نظام کو پس پشت ڈال کر اس اہم مسئلے کو چیستان بنا دیا ہے۔

اقبال کے فکری نظام میں مسلم فکر کے شکست و زوال پر عمیق اور بصیرت افروز مطالعات موجود ہیں۔ وہ اس بات پر پختہ یقین رکھتے تھے کہ کسی قوم یا معاشرے کی حالت اس وقت تک نہیں بدل سکتی جب تک اس کی فکر میں تبدیلی واقع نہ ہو۔ افراد کا اندازِ نظر بدلے گا تو حالات بھی بدلیں گے ورنہ جو قوم اپنے مقسوم پر راضی اور ہاتھ پہ ہاتھ دھرے منتظرِ فردا ہو وہ ''عروجِ آدمِ خاکی'' کو دوسروں کا مسئلہ سمجھ کر اپنے 'ذکر و فکر' میں مست رہنے کو ہی کافی وشافی خیال کرے گی۔ ''ابلیس کی مجلسِ شوریٰ (۱۹۳۶ء)'' کا یہ شعر ملاحظہ ہو:

مست رکھو ذکر و فکرِ صبحگاہی میں اسے
پختہ تر کر دو مزاجِ خانقاہی میں اسے[10]

اسی نظم میں ابلیس اپنے مشیروں کو درس دیتے ہوئے کہتا ہے:

ہے وہی شعر و تصوف اس کے حق میں خوب تر
جو چھپا دے اس کی آنکھوں سے تماشائے حیات[11]

جس قوم نے ظاہری اسباب ترک کرنے کے بعد محض باطنی وسائل پر انحصار کیا وہ قوم بجائے خود زندہ پیر کا مزار بن کر رہ گئی۔ اقبال کے فلسفۂ خودی میں ایسے کسی نام نہاد تصوف کی گنجائش پیدا نہیں ہو سکتی جو قرآن و شریعت کی صاف و شفّاف تعلیمات کے خلاف بھی ہو اور در پردہ مسلمانوں کو سر بریری، ضعف و ناتوانی،

لاچاری، اور مجبوری کا درس بھی دے۔ دینِ اسلام کا فکری اور تہذیبی انقلاب وحیِ الٰہی کا مرہونِ منت ہے جس میں عقل و دانش، جوش و حرارت، تفکر و تدبر اور تمام حسی اوصاف کی تحسین کی گئی ہے۔ قرآنِ حکیم اصولی طور پر مطالعہ، مشاہدہ اور تجربہ کو حصولِ علم کے بنیادی ذرائع قرار دیتا ہے اور عقل و شعور کا استعمال نہ کرنا کفرانِ نعمت میں شمار ہوتا ہے۔ اقبال کے نظامِ فکر میں ''عجمی تصوف'' اور ''اسلامی تصوف'' کی اصطلاحات باہم متضاد استعمال ہوئی ہیں نیز اِن کے معنی حد درجہ واضح اور متعین ہیں، یہاں کسی اشتباہ کا پیدا ہونا ممکن نہیں، لیکن اقبالیاتی ادب اس نوع کے مغالطوں سے بھرا پڑا ہے۔ اقبال اس فرق کے حوالے سے اکبر الٰہ آبادی کو ۱۱/ جون ۱۹۱۸ء کے ایک مکتوب میں لکھتے ہیں:

> عجمی تصوف سے لٹریچر میں دلفریبی اور حسن و چمک پیدا ہوتا ہے مگر ایسا کہ طبائع کو پست کرنے والا ہے۔ اسلامی تصوف دل میں قوت پیدا کرتا ہے اور اس قوت کا اثر لٹریچر پر ہوتا ہے۔[۱۲]

اول تو تصوف کی اصطلاح بذاتِ خود کوئی اسلامی حوالہ نہیں رکھتی، یہ لفظ نہ قرآن میں نظر آتا ہے نہ حدیث میں۔ تاریخ بتاتی ہے کہ جب اسلامی فکر عجمی اور ہندی تصورات سے آمیز ہونا شروع ہوئی تو اس اصطلاح کا ظہور عمل میں آیا۔ صدرِ اول میں کسی صحابیؓ یا تابعی کو صوفی کہنے کی کوئی روایت نہیں ملتی۔ بہر حال اقبال نے یہ اصطلاح بوجوہ اختیار کر لی مگر اس کے مفاہیم میں جو وسعت پیدا کی وہ لائق توجہ ہے۔ اقبال چونکہ روایتی یا خانقاہی تصوف کے مخالف ہیں اسی لیے وہ اس روحانی کیفیت کو ''اسلامی تصوف'' کا نام دیتے ہیں۔ یہ اصطلاح ان کے فکری نظام میں اپنے الگ، واضح اور منفرد تضمن (connotations) رکھتی ہے۔ فکرِ اقبال کا راست مطالعہ صرف اسی صورت میں ممکن ہوگا جب اِن متعین مفاہیم کو پیشِ نظر رکھ کر بات کی جائے گی۔ اقبال درحقیقت اپنی تمام تحریروں میں شریعت ہی کو اصل اسلامی تصوف کہہ رہے ہیں اور اس کے برعکس ایسا تصوف جو رہبانیت و باطنیت پر مشتمل ہو وہ اس کے خلاف اعلانِ جنگ کر دیتے ہیں۔ اقبال سے قبل اور بعد میں بھی غیر اسلامی تصوف پر لکھنے والے موجود رہے ہیں۔ اِن حکماء میں امام ابنِ تیمیہؒ، امام ابنِ القیمؒ، مجدّد الف ثانی، مولانا حسین احمد مدنی، مولانا اشرف علی تھانوی، عزیز احمد صدیقی، مولانا عبدالقدوس ہاشمی ندوی، علامہ غلام احمد پرویز اور مولانا جعفر شاہ پھلواری قابلِ ذکر ہیں۔

اسلامی عقائد و نظریات میں عموماً اور تصوف میں خصوصاً جس شخص نے پہلے پہل غیر اسلامی عناصر کی آمیزش شروع کی وہ عبداللہ بن سبا (سباع یا صباح) تھا۔ دینِ اسلام میں اس کی پیدا کردہ فتنہ پردازیاں تا حال کسی نہ کسی شکل میں باقی ہیں۔ امیر المومنین حضرت علیؓ نے اس فتنے کا خاتمہ کیا۔ قرامطہ اور القداح (ملاحدہ) اسی فتنے کی ذیلی شاخیں ہیں۔ دنیا میں یہ اسلام دشمن تحریک کئی ناموں سے جانی جاتی ہے مثلاً سبعی، باطنی، تعلیمی، قرمطی اور حشیشی وغیرہ۔ تاہم ''ملاحدہ'' کے نام سے زیادہ معروف ہے۔ یہ سلسلہ یہیں ختم نہیں ہوتا بلکہ بیکتاشی اور نوربخشی فرقوں کے روپ میں اسلامی تصوف کو گدلا کرنے میں مصروف رہے ہیں۔

بیکتاشی اور نور بخشی فرقوں کی مزید جانکاری کے لیے ڈاکٹر جے۔ کے برج کی کتاب درویشوں کا بیکتاشی سلسلہ اور پروفیسر محبّ الحسن کی تالیف ''کشمیر زیر نگیں سلاطین'' کا مطالعہ ضروری ہے۔ مستشرقین (orientalist) میں ڈاکٹر کلین (Klin)، سر ولیم میور، پروفیسر آر۔ اے نکلسن اور ڈاکٹر جے این ہالسٹر کی تحقیقات بھی قابلِ توجہ ہیں۔ غیر اسلامی تصوف کی بدولت مسلم فکر میں جو عقائد داخل ہوئے ان میں حلول، تناسخ، کفارہ، تجسیم، الوہیت، رجعت، بدا، تناسخ ارواح، تاویل اور عرس سرِ فہرست ہیں۔ حتّٰی کہ فرد، غوث اور قطب کے تصوارت اسی راستے سے داخل ہوئے۔ رہی سہی کسر تدسیس (دوسروں کی تصانیف میں مکاری سے من مانے عقائد ونظریات شامل کرنا جیسا کہ امام احمد بن حنبلؒ، امام غزالیؒ، ابن عربیؒ اور دیگر صوفیاء کے ساتھ کیا گیا) نے پوری کر دی۔ امام عبدالواب شعرانی نے لکھا ہے کہ فرقہ باطنیہ نے کمال مہارت سے ایک کتاب اپنی طرف سے لکھ کر ان کے نام منسوب کر دی جو تین سال تک ان کی حیات میں گردش کرتی رہی۔ آخرش بہت مشکل سے اس کا سدِ باب کیا گیا۔ غرض وضعی روایات اور تحریفات نے فکرِ اسلامی کو ناقابلِ تلافی نقصان پہنچایا ہے۔ اکابرینِ اسلام ان خطرات کا اندازہ لگا چکے تھے چنانچہ شیخ محدّث دہلوی کو کھلم کھلا کہنا پڑا کہ ''جو صوفی شریعت اور طریقت میں فرق کرے وہ صوفی نہیں ہے بلکہ فرقہ باطنیہ سے تعلق رکھتا ہے۔'' ہماری تاریخ کے سیاہ ابواب المقنع، ابو مسلم خراسانی اور بابک خرمی جیسے فتنہ پردازوں کے نام سے بھرے پڑے ہیں۔

اقبال کی تصوف دشمنی بلا وجہ نہیں ہے، وہ عجمی تصوف کے گورکھ دھندے کو اسی لیے ناپسند کرتے تھے کہ اِس الجھے طرزِ فکر نے دین کے منزہ تصوّر کو خاصا دھندلا دیا ہے۔ جو تصوف دین کے ٹھوس نتائج اور کائناتی حقائق کو یکسر فراموش کر دے اور بے سر و پا مجرد مباحث مثلاً ترکِ دنیا، ترکِ لذّات اور ترکِ فکر جیسی مہلک ترغیبات کا پرچارک ہو جائے اس کا انجام معلوم کرنا مشکل نہیں۔ تصوف میں حواس و ادراک اور عقل و فکر کا کوئی دخل نہیں ہوتا اور اکثر لوگ محض اپنے نفسی دھوکوں کو ہی کشف و کرامات اور علمِ لدّنی کی معراج سمجھ لیتے ہیں۔

فلسفہ وحدت الوجود نے خیر و شر اور رام و رحیم کے باہمی فرق کو اس طرح مٹایا کہ بیش تر صوفیا نے شریعت کو ہی موقوف کر دیا۔ اس کے بعد جب ''طریقت'' کا راج قائم ہوا تو قرآن و حدیث کی من پسند تاویل کا راستہ بھی ہموار ہو گیا اور ضعف و ناتوانی بھی اسی کے راستے اسلام میں داخل ہوتی چلی گئی۔ ارمغانِ حجاز[۱۳] میں اقبال کہتے ہیں:

ز من بر صوفی و ملّا سلامے
کہ پیغامِ خدا گفتند ما را
ولے تاویلِ شاں در حیرت انداخت
خدا و جبریل و مصطفےٰ را[۱۴]

ترجمہ: میری طرف سے صوفی وملّا کو سلام پہنچے، کہ انھوں نے ہمیں اللہ تعالیٰ کا پیغام سنایا، مگر اس کلام کی جو تاویل انہوں نے کی، اس نے اللہ تعالیٰ، جبریل اور جناب رسول پاک ﷺ سب کو حیرت میں ڈال دیا۔

اقبال تصوف کے منفی پہلو کو مزید اجاگر کرتے ہوئے بتاتے ہیں:

ز رومی گیر اسرار فقیری
کہ آں فقر است محسودِ امیری
حذر زاں فقر و درویشی کہ از وَے
رسیدی بر مقامِ سر بزیری[۱۵]

ترجمہ: فقیری کے اسرار رومی سے سیکھ، اس کے فقر پر امیری بھی رشک کرتی ہے، ایسے فقر و درویشی سے بچ، جو تجھے عاجزی و درماندگی کے مقام پر پہنچا دے۔

کلامِ اقبال میں تصوف کی تقریباً تمام چھوٹی بڑی اصطلاحات نظر آتی ہیں لیکن اِن سب کی معنویت روایتی مفاہیم سے کوئی علاقہ نہیں رکھتی۔ جس طرح اقبال نے لفظ ''خودی'' کو نئے انقلابی اور حرکی مفہوم سے آشنا کیا بالکل اسی طرح صوفیانہ اصطلاحات میں جوش و جذبے کی نئی روح پھونک دی۔ ہمارا صوفیانہ ادب فقر اور فقیری کو ترکِ دنیا کے معنوں میں پیش کرتا ہے، ذرا اس روایتی مفہوم کو ذہن میں رکھتے ہوئے بالِ جبریل کی نظم ''فقر'' کا مطالعہ کیجیے:

اِک فقر سکھاتا ہے صیّاد کو نخچیری!
اِک فقر سے کھلتے ہیں اسرارِ جہانگیری
اِک فقر سے قوموں میں مسکینی و دلگیری!
اِک فقر سے مٹی میں خاصیّت اکسیری!
اِک فقر ہے شبیری اس فقر میں ہے میری!
میراثِ مسلمانی، سرمایۂ شبیری![۱۶]

اقبال جس اسلامی تصوف کی تعریف کرتے ہیں اس میں جمود و سکون کی گنجائش نکالنا ناممکن ہے۔ عجمی تصوف نے مسلمانوں میں رہبانیت اور نفس کشی جیسی مہلک تعلیمات کو عام کر دیا تھا اقبال کا اصل احتجاج انہی تصورات کے خلاف ہے۔ ضربِ کلیم کی نظم ''فقر و راہبی'' اصل حقیقت پر روشنی ڈال رہی ہے، چند شعر درج کیے جاتے ہیں:

کچھ اور چیز ہے شاید تیری مسلمانی
تری نگاہ میں ہے ایک فقر و رہبانی

سکوں پرستی راہب سے فقر ہے بیزار
فقیر کا ہے سفینہ ہمیشہ طوفانی
یہ فقر مرد مسلماں نے کھو دیا جب سے
رہی نہ دولتِ سلمانی و سلیمانی! [۱۷]

اقبال اپنی فکر کے ابتدائی دور میں تصوف کی طرف واضح میلان رکھتے تھے لیکن وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ اس میں تغیرات آتے رہے اگر تاریخی ترتیب سامنے رکھی جائے تو علم ہوگا کہ اقبال کیمبرج پہنچ کر جہاں جدید یورپ کی ترقی دیکھ کر حیران تھے وہاں تصوف کے دقیق مسائل پر بھی غور وفکر کر رہے تھے۔ٹرینیٹی کالج سے وہ خواجہ حسن نظامی کو ۱۸/ اکتوبر ۱۹۰۵ء کے ایک خط میں لکھتے ہیں:

اگر قاری (قاری شاہ سلیمان) صاحب موصوف کو یہ ثابت کرنا ہو کہ مسئلہ وحدت الوجود یعنی تصوف کا اصل مسئلہ قرآن کی آیات سے نکلتا ہے تو وہ کون کون سی آیات پیش کر سکتے ہیں، اور ان کی کیا تفسیر کرتے ہیں؟ کیا وہ یہ ثابت کر سکتے ہیں کہ تاریخی طور پر اسلام کو تصوف سے تعلق ہے؟ کیا حضرت علی مرتضیٰؓ کو کوئی خاص پوشیدہ تعلیم دی گئی تھی؟ اس امر کا جواب معقولی اور منقولی اور تاریخی طور پر چاہتا ہوں۔[۱۸]

اقبال کے ذہن میں اِن گہرے علمی سوالات کا پیدا ہونا یہ ظاہر کرتا ہے کہ تصوف سے متعلق ان کا تنقیدی شعور ٹھوس جوابات کا متلاشی تھا اور ان کا فکری نظام اس دوران ردو قبول کے مراحل طے کرتا ہوا حتمی نتائج تک پہنچ رہا تھا۔تلاش وجستجو کے اس سفر میں یہ ضروری تھا کہ کسی ایسے معیار کو پیش نظر رکھا جائے جو ہر قسم کے ظن وتخمین سے بالاتر ہو کیوں کہ صرف یہی وہ محفوظ راستہ ہے جو نتائج کو پرکھ کر کوئی حکم لگا سکتا ہے۔اقبال کے نزدیک تصوف کے تمام مسائل کو پرکھنے کی واحد کسوٹی صرف اور صرف قرآن حکیم ہے۔تصوف کی ایسی تمام تعلیمات جو قرآن کے مطابق ہیں اور ''باطنی مفاہیم'' کا تقاضا نہیں کرتیں وہ سب قابل قبول ہیں لیکن جو تصوف قرآن کے واضح احکامات کو پسِ پشت ڈال کر باطنی مفہوم پر اصرار کرے وہ قابلِ مذمت ہے، اسی تصوف کو اقبال نے ''عجمی تصوف'' کہہ کر رد کر دیا تھا۔سیّد سلیمان ندوی کے نام اپنے ایک مکتوب (۱۳/ نومبر ۱۹۱۷ء) میں لکھتے ہیں:

میرا تو عقیدہ ہے کہ غلو فی الزہد اور مسئلہ وجود مسلمانوں میں زیادہ تر بدھ (سمنیت) مذہب کے اثرات کا نتیجہ ہے۔خواجہ نقشبند اور مجددؒ سرہند کی میرے دل میں بہت بڑی عزت ہے مگر افسوس کہ آج یہ سلسلہ بھی عجمیت کے رنگ میں رنگ گیا ہے۔یہی حال سلسلۂ قادریہ کا ہے جس میں مَیں خود بیعت رکھتا ہوں۔حالانکہ حضرت محی الدین شیخ عبدالقادر جیلانی کا مقصود اسلامی تصوف کو عجمیت سے پاک کرنا تھا۔[۱۹]

جو اقبال شناس علامہ کو وحدت الوجودی یا تصوفِ وجودیہ کا پیرو ثابت کرنے پر بضد ہیں انھیں درج ذیل اقتباس توجہ سے پڑھنا چاہیے۔یہ نثر پارہ اس مکتوب کا حصہ ہے جو سراج الدین پال کو لکھا (۱۹/ جولائی ۱۹۱۶ء) گیا تھا:

تصوف کا سب سے پہلا شاعر عراقی ہے جس نے ''لمعات'' میں ''فصوص الحکم'' محی الدین ابنِ

عربی کی تعلیمات کو نظم کیا ہے۔ جہاں تک مجھے علم ہے "فصوص" میں سوائے الحاد و زندقہ کے اور کچھ نہیں۔[۲۰]

اسلم جیراج پوری کو اقبال اپنے مکتوب مرقومہ ۱۷ رمئی ۱۹۱۹ء میں لکھتے ہیں:

جب تصوف فلسفہ بننے کی کوشش کرتا ہے اور عجمی اثرات کی وجہ سے نظامِ عالم کے حقائق اور باری تعالیٰ کے متعلق موشگافیاں کر کے کشفی نظریہ پیش کرتا ہے تو میری روح اس کے خلاف بغاوت کرتی ہے........... مذہب آفتاب پرستی کے متعلق جو تحقیقات حال میں ہو رہی ہیں اس سے امید کی جاتی ہے کہ عجمی تصوف کے پوشیدہ مراسم کی اصلیت بہت جلد معلوم ہو جائے گی۔[۲۱]

یہی اقبال جو ۱۹۰۵ء میں گہرے متصوفانہ فکری سوالات پر سوچ بچار کرتے نظر آ رہے تھے، اب تمام مسائل پر ان کا اپنا پُر اعتماد موقف واضح ہو چکا ہے، وہ باطنیت اور وحدت الوجود کی تمام ظاہری و پوشیدہ صورتوں کا مشاہدہ بھی کر چکے تھے اور مسلم قوم پر اس کے نقصان دہ اثرات کا حال ان کے سامنے تھا۔ عجمی تصوف کے بارے میں اقبال کا یہ طرزِ عمل آخر دم تک قائم رہا۔ سراج الدین پال کو (۱۰ر جولائی ۱۹۱۶ء) آپ لکھتے ہیں:

حقیقت یہ ہے کہ کسی مذہب یا قوم کے دستور العمل و شعار میں باطنی معانی تلاش کرنا یا باطنی مفہوم پیدا کرنا اصل میں اس دستور العمل کو مسخ کر دینا ہے۔ یہ ایک نہایت subtle طریق تنسیخ کا ہے۔ اور یہ طریق وہی قومیں اختیار یا ایجاد کر سکتی ہیں جن کی فطرت گوسفندی ہو۔ شعرائے عجم میں بیشتر وہ شعراء ہیں جو اپنے فطری میلان کے باعث وجودی فلسفہ کی طرف مائل تھے۔ اسلام سے پہلے بھی ایرانی قوم میں یہ میلان طبیعت موجود تھا اور اگرچہ اسلام نے کچھ عرصہ تک اس کا نشو و نما نہ ہونے دیا، تاہم وقت پا کر ایران کا آبائی اور طبعی مذاق اچھی طرح ظاہر ہوا۔ یا بالفاظِ دیگر مسلمانوں میں ایک ایسے لٹریچر کی بنیاد پڑی جس کی بنا وحدت الوجود تھی۔ اِن شعراء نے نہایت عجیب و غریب اور بظاہر دلفریب طریقوں سے شعائرِ اسلام کی تردید و تنسیخ کی ہے اور اسلام کی ہر محمود شے کو ایک طرح سے مذموم بیان کیا ہے۔[۲۲]

اقبال کے فکری نظام میں عجمی تصوف کا مسئلہ اتنا اہم ہے کہ اس کی راست جانکاری کے بغیر اقبال کا تصورِ تاریخ بھی واضح نہیں ہو سکتا۔ جس قوم کی تاریخ میں تصوف کا کردار اس قدر سلبی رہا ہو کہ وہ صدیوں سے محض باطنی علوم کو فوقیت دے اور حسی علوم و فنون کو بنظرِ تحقیر دیکھے اس کی تاریخیت کا شفاف رہ جانا کیسے ممکن ہے! مسلمانوں کو صدیوں سے جو زہر دیا جا رہا تھا وہ اسے آبِ حیات سمجھ کر قبول کر رہے تھے۔

اقبال کا ایک انگریزی مضمون "Mysticism and Islam"[۲۳] (اسلام اور تصوف) خاص توجہ کا حامل ہے۔ اس تحریر میں اقبال نے اپنا دل کھول کر رکھ دیا ہے۔ چند اقتباس ملاحظہ ہوں:

آج کل کا مسلمان یونانی و ایرانی تصوف کی ان تاریک وادیوں میں بے مقصد و بے مدعا ٹامک ٹوئیے مارتے پھرنے کو ترجیح دیتا ہے جس کی تعلیم یہ ہے کہ گرد و پیش کے حقائق ثابتہ سے آنکھیں بند کر لی جائیں اور توجہ اس نیلی پیلی اور سرخ روشنی پر جما دی جائے جسے 'اشراق' کا نام دیا گیا ہے...... یہ خود ساختہ تصوف اور فنائیت یعنی

حقیقت کو ایسے مقام پر تلاش کرنا جہاں اس کا وجود ہی نہ ہو، دراصل ایک بدیہی علامت ہے جس سے عالمِ اسلام کے روبہ انحطاط ہونے کا سراغ ملتا ہے۔[۲۴]

اسی مضمون میں آگے چل کر لکھتے ہیں:

اسلامی فکر و ادب کا مطالعہ کرنے والا کوئی فرد اس اعتراف میں متامل نہ ہوگا کہ شریعت سے اعراض کا رجحان اسی جھوٹے تصوف کا براہِ راست نتیجہ ہے جو عجمی دل و دماغ کی پیداوار ہے۔ حالانکہ شریعت ہی اسلامی معاشرے کو منظّم و مرتب رکھنے کا واحد ذریعہ ہے۔[۲۵]

شیخ احمد رفاعی کا یہ قول بھی اقبال نے اسی مضمون میں نقل کیا ہے:

خبردار! اہلِ عجم کی زیادتیوں سے دھوکا نہ کھانا کہ ان میں سے بعض حد سے تجاوز کر گئے ہیں۔[۲۶]

عجمی تصوف کا سب سے زیادہ نقصان دہ پہلو یہ تھا کہ انسان کی قدر و قیمت گھٹ کر حشرات الارض کے برابر بھی نہ رہی تھی۔ اپنی ذات کی نفی کرنا، عالمِ اسباب کو ہیچ قرار دینا، کائنات کو وہم سمجھنا، زندگی کو محض شبنم کا قطرہ سمجھ کر اس کی بے قدری کرنا، خالق اور مخلوق کا فرق نہ کرنا، شریعت کو موقوف اور طریقت کو افضل سمجھ لینا اور خودداری کو ترک کر کے اوہام کی صحرا نوردی کو زیست کا حاصل قرار دینا، یہ سب کچھ کم از کم کسی مسلمان کی ''فکری'' میراث نہیں ہوسکتی۔ عجمی تصوف اصل میں دینِ اسلام کے متوازی ایک اور نظام ہے جس کی اپنی ایک ''شریعت'' ہے جسے عرفِ عام میں ''طریقت'' کہا جاتا ہے۔ اس نظامِ طریقت کی بدولت اسلام کی تمام تعلیمات باطنیّت کی دھند میں گم ہوتی چلی گئیں اور مسلم قوم روز بروز فکری سطح پر پست ہونا شروع ہوگئی۔ آج مسلم فکر کا شاید ہی کوئی ایسا شعبہ ہو جس میں عجمیت کا اثر نہ ہو۔ اقبال کا فلسفہ درحقیقت اسی عجمیت کا توڑ ہے۔ ضربِ کلیم کی نظم ''نکتۂ توحید'' اقبال کی اسی فکر کا نقطۂ ماسکہ ہے۔

بیاں میں نکتۂ توحید آ تو سکتا ہے　　ترے دماغ میں بت خانہ ہو تو کیا کہیے!
وہ رمزِ شوق کہ پوشیدہ لا الٰہ میں ہے　　روشِ کسی کی گدایانہ ہو تو کیا کہیے!
جہاں میں بندۂ حر کے مشاہدات ہیں کیا　　طریقِ شیخ فقیہانہ ہو تو کیا کہیے!
مقام فقر ہے کتنا بلند شاہی سے　　تری نگاہ غلامانہ ہو تو کیا کہیے![۲۷]

حوالہ جات و حواشی

۱- ابوسعید نورالدین، اسلامی تصوف اور اقبال، اقبال اکادمی پاکستان، ۱۹۷۷ء
۲- مولانا روم، مثنوی (دفتر سوم)، قاضی سجاد حسین، (مترجم)، اسلامی پبلشنگ کمپنی، لاہور، ص ۲۰۴، س ن
۳- اقبال، علامہ محمد، کلیات اقبال، (اسرار خودی)، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، طبع اول، ۱۹۱۵ء
۴- معینی، سیّد عبدالواحد، مقالاتِ اقبال، آئینہ ادب، لاہور، طبع ۱۹۸۸ء، ص ۱۹۶ء
۵- ہاشمی، رفیع الدین، ڈاکٹر، خطوطِ اقبال، مکتبہ خیابان ادب، لاہور، طبع ۱۹۷۶ء، ص ۱۱۴

۶- ایضاً، ص ۱۱۵
۷- ایضاً، ص ۴۶
۸- یہ کتاب ڈاکٹر صابر کلوروی کی دریافت ہے۔ مکتبہ تعمیر انسانیت لاہور اس کے اب تک دو ایڈیشن شائع کر چکا ہے۔ اقبال اس اہم کتاب کے صرف دو ابواب ہی کسی حد تک مکمل کر پائے، باقی ابواب کا خاکہ مع نکات محفوظ رہ گیا ہے، ضمیمہ انگریزی میں لکھے ہوئے اشارات پر مشتمل ہے۔ بعد ازاں نامعلوم وجوہات کے باعث یہ کتاب لکھنے کا سلسلہ بند ہو گیا۔ قلمی نسخہ اقبال میوزیم لاہور میں موجود ہے۔
۹- ہاشمی، رفیع الدین، ڈاکٹر، خطوطِ اقبال، ص ۱۲۸
۱۰- اقبال، علامہ محمد، کلیاتِ اقبال (اردو)، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۸۹ء، ص ۶۵۷
۱۱- ایضاً، ص ۶۵۶
۱۲- عطاء اللہ، شیخ، اقبال نامہ، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۵ء، ص ۳۸۷
۱۳- ارمغان حجاز (فارسی) اقبال کی وہ تصنیف ہے جو ان کی وفات کے بعد ۱۹۳۸ء میں شائع ہوئی، گویا تصوف پر تمام زندگی غور و فکر کرنے کے بعد وہ جو حتمی نتائج اخذ کر چکے تھے ان کا اظہار یہاں موجود ہے۔
۱۴- اقبال، علامہ محمد، کلیاتِ اقبال (فارسی)، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۵۸ء، ص ۹۵۶
۱۵- ایضاً، ص ۹۵۹
۱۶- اقبال، علامہ محمد، کلیاتِ اقبال (اردو)، ص ۴۵۲
۱۷- ایضاً، ص ۵۱۲
۱۸- مظفر حسین برنی، سید، کلیات مکاتیب اقبال (جلد اول)، اردو اکادمی، دہلی، طبع اول ۱۹۹۲ء، ص ۱۰۸
۱۹- ایضاً، ص ۶۷۴ ۲۰- ایضاً، ص ۵۲۴
۲۱- برنی، مظفر حسین، سیّد، کلیاتِ مکاتیبِ اقبال (جلد دوم)، مرتبہ اردو اکادمی، دہلی، طبع دوم، ۱۹۹۳ء، ص ۹۴
۲۲- ایضاً، ص ۵۱۳
۲۳- اقبال کا یہ اہم مضمون راجا غلام حسین کے انگریزی ہفتہ وار *New Era* (Lucknow) میں ۲۸ / جولائی ۱۹۱۷ء میں شائع ہوا، اس کا اردو ترجمہ مقالاتِ اقبال مرتبہ سیّد عبدالواحد معینی آئینہ ادب، لاہور، طبع دوم ۱۹۸۸ء میں موجود ہے۔ اصل انگریزی متن لطیف احمد شیروانی کی مرتب کردہ کتاب *Speeches, Writings and Statements of Iqbal* میں دیکھا جا سکتا ہے۔
۲۴- معینی، سیّد عبدالواحد، مقالاتِ اقبال، ص ۳۰۰
۲۵- ایضاً، ص ۳۰۱ ۲۶- ایضاً، ص ۳۰۱
۲۷- علامہ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال (اردو)، ص ۵۱۵
☆ اسمٰعیلی خیالات کی حامل جماعت جس کا بانی قرمطی تھا۔ حجاج کے زمانے میں یہ تحریک اپنی شر انگیزیوں میں کافی فعال تھی یہاں تک کہ مکے پر حملہ کر کے حجرِ اسود نکال کر لے گئے تھے مگر پھر واپس کر دیا تھا۔ ہندوستان پر محمود غزنوی کی مہموں کا ایک مقصد قرمطیوں کی بیخ کنی بھی تھا۔

اقبال کا پیغامِ حریت اور کشمیری شاعری پر اس کے اثرات

ثمینہ کوثر

تنم گلے ز خیابان جنتِ کشمیر
دل از حریم حجاز و نوا از شیراز است[۱]

علامہ اقبال کشمیری الاصل تھے۔ انھوں نے اپنے آپ کو خیابان کشمیر کے ایک پھول سے تشبیہ دی ہے۔ انہیں کشمیریوں کے حسن اور خوبصورتی پر ناز تھا اور وہ اپنے وطن کے خون کی خاصیت اور نسل کی انفرادیت کو قائم رکھنا چاہتے تھے۔ اقبال کا کشمیر کے ساتھ ایک روحانی تعلق تھا۔ اس لیے اُن کی شاعری میں ذکر کشمیر، ذکر محبوب کی حیثیت اختیار کر چُکا تھا۔ اس کے علاوہ فارسی زبان کے شاعر غنی کاشمیری جیسے قادر الکلام شاعر سے اقبال کو جو عقیدت تھی، وہ بھی اُنہیں کشمیر کی طرف مائل کیے ہوئے تھی۔ بقول غلام نبی خیال:

کشمیریت اقبال کے خون میں رچی بسی تھی اور اس کو تقویت اس وقت حاصل ہوئی جب علامہ اقبال ۴۴ سال کی عمر میں جون ۱۹۲۱ء میں پہلی بار کشمیر آئے۔ انھوں نے کشمیر کے نشاط باغ کے سایہ دار چناروں سے آگ اور دھواں اُٹھتا ہوا دیکھا۔ انہیں وادی لولاب کے خوبصورت و رنگین نظاروں میں ویرانیوں کے ڈیرے نظر آئے جس نے اقبال کو افسردہ اور غم زدہ کر دیا۔ اہل کشمیر کے چہروں پر چھائی ہوئی مردنی اور پژمردگی ان کے دل و نگاہ کا مرکز بن گئیں۔ وہ کشمیر میں چند مقدمات کی پیروی کے سلسلے میں آئے تھے مگر تقریباً دو ہفتوں کے قیام کے دوران ان کا دِل وطن کی تکلیف سے تڑپ اُٹھا۔[۲]

کشمیری قوم صدیوں کی غلامی کے باعث اپنے شاندار ماضی کو فراموش کر چُکی تھی۔ اُن کا جذبۂ خودی غیر ملکی حاکموں کے ظلم و ستم کی بدولت ختم ہو چکا تھا۔ اقبال نے کشمیریوں کی اِس حالت زار کو محسوس کرتے ہوئے اپنے کلام کے ذریعے ان کے جذبۂ خودی کو بیدار کرنے کی کوشش کی۔ محمد دین فوق علامہ اقبال کے ان احساسات کے حوالے سے لکھتے ہیں:

آپ کو اہل کشمیر میں بیداری کی روح پیدا کرنے کا بڑا خیال تھا اور ہمیشہ کہا کرتے تھے کہ ہندوستان میں اس ملک کو سب سے پہلے اور سب سے زیادہ بیدار کرنے کی ضرورت ہے۔ اس لیے کہ اگر اس ملک کے لوگ بیدار ہوئے تو وہ ان شاءاللہ سارے ہندوستان کی رہنمائی کریں گے۔[۳]

اقبال کو یقین تھا کہ جس خطۂ کشمیر کے خوبصورت نظاروں میں، آبشاروں میں، جھرنوں میں، اتنا جوش و ولولہ موجود ہے تو یہ کیسے ممکن ہے کہ اُس وادی کے مکین اس جذبے سے محروم ہوں۔ اقبال نے اپنے ہم وطنوں کی اِسی بے بسی اور بے کسی کو اپنے اشعار کی صورت میں ڈھال کر دُنیا کے سامنے پیش کیا اور ساتھ ہی ساتھ کشمیریوں کو ان کے شاندار ماضی سے روشناس کیا۔ وہ فرماتے ہیں:

آج وہ کشمیر ہے محکوم و مجبور و فقیر
کل جسے اہلِ نظر کہتے تھے ایرانِ صغیر
سینۂ افلاک سے اُٹھتی ہے آہ سوز ناک
مردِ حق ہوتا ہے جب مرعوبِ سلطان و امیر
کہہ رہا ہے داستاں بیدردیِ ایام کی
کوہ کے دامن میں وہ غم خانۂ دہقانِ پیر
آہ یہ قومِ نجیب و چرب دست و تر دماغ
ہے کہاں روزِ مکافات اے خدائے دیر گیر[۴]

ایک جگہ اور لکھتے ہیں:

موت ہے اک سخت تر جس کا غلامی ہے نام
مکر و فنِ خواجگی کاش سمجھتا غلام
اے کہ غلامی سے ہے روح تری مضمحل
سینۂ بے سوز میں ڈھونڈ خودی کا مقام[۵]

اہلِ کشمیر کی مفلوک الحالی، استحصال، توہم پرستی، تنگ نظری اور جہالت کا مکمل نقشہ اقبال نے ''ساقی نامہ'' میں کھینچا ہے۔ یہ نظم انھوں نے کشمیر میں قیام کے دوران خوبصورت نشاط باغ میں تخلیق کی۔ علامہ نے اس نظم میں کشمیر کے بے مثال حُسن و زیبائی کے تذکرے کے ساتھ کشمیر کے لوگوں کی سفید پوشی اور غربت و افلاس کے دردناک اور کرب ناک پہلوؤں کو یوں پیش کیا ہے:

خوشا روزگارے خوشا نو بہارے
نجوم پرن رُست از مرغزارے
ضمیرش تہی از خیالِ بلندے
خودی ناشناسے ز خود شرمسارے
بریشم قبا خواجہ از محنت او
نصیب تنش جامۂ تار تارے

ازاں مے فشاں قطرۂ بر کشیری
کہ خاکسترش آفریند شرارے[۶]

علامہ کے کلام سے اندازہ ہوتا ہے کہ انہیں کشمیر سے کس قدر لگاؤ تھا۔ بقول حبیب کیفوی:

وہ اپنے حریت پرور افکار سے اہل کشمیر کی رگوں میں زندگی کا خون دوڑاتے رہے۔ اپنے اشعار کے ذریعے انہوں نے اہل کشمیر کی قابل قدر خدمت کی۔ یہ کہنا مبالغہ نہیں ہوگا کہ ان کے افکار نے ایک مجبور و محکوم قوم کو، جو صد سالہ غلامی کے بوجھ تلے کراہ رہی تھی، مائل بہ عمل کر دیا۔[۷]

اقبال حساس طبیعت کے مالک تھے اور اس سے بڑھ کر خود کشمیری الاصل تھے۔ کشمیر اور کشمیریوں سے محبت کا اظہار انہوں نے کشمیر جانے سے قبل ہی کر دیا تھا۔ اہل کشمیر کے لیے اتحاد و اتفاق کی تاکید اور اس جنت نظیر وادی کے قدرتی حسن پر تقریباً آٹھ قطعات تخلیق کیے۔ جو کشمیری گزٹ کے شمارہ دسمبر ۱۹۰۱ء میں شائع ہوئے۔ جن میں سے چند قطعات درج ذیل ہیں:

پنجہ ظلم و جہالت نے بُرا حال کیا
بن کے مقراض ہمیں بے پر و بال کیا
توڑ اس دست جفا کیش کو یارب جس نے
روحِ آزادی کشمیر کو پامال کیا
کشمیر کا چمن جو مجھے دل پذیر ہے
اس باغ جاں فزا کا یہ بلبل اسیر ہے
ورثے میں ہم کو آئی ہے آدم کی جائیداد
جو ہے وطن ہمارا وہ جنت نظیر ہے
سو تدابیر کی اے قوم یہ ہے اِک تدبیر
چشم اغیار میں بڑھتی ہے اِسی سے توقیر
دُرِ مطلب ہے اخوت کے صدف میں پنہاں
مل کے دُنیا میں رہو مثلِ حروف کشمیر[۸]

اقبال اور کشمیری شعراء

۱۹۳۱ء میں جب تحریک آزادی کشمیر اپنے عروج پر تھی تو اس وقت بھی کشمیریوں کو علامہ کی امداد حاصل تھی۔ علامہ کشمیر کو اسلامی تمدن کا گہوارہ سمجھتے تھے اور ان کے نظریۂ اسلامی ہند میں سرحد کی طرح کشمیر کو بھی بڑی اہمیت حاصل تھی۔ وہ اس سرزمین میں ایک ایسے انقلاب کی توقع رکھتے تھے جو اسلامی ہند کی تقدیر پر بھی اثر انداز ہوتا۔

''کشمیر''، جس سے اقبال کو ایک خاص نسبت تھی ناممکن ہے کہ ان کے افکار وخیالات سے نابلد رہتا۔ اقبال کی شاعری سے سب سے زیادہ جن کشمیری شعراء نے اثر لیا اُن میں غلام احمد مہجور اور عبدالاحد آزاد سرِ فہرست ہیں۔

کشمیر کے شاعروں اور ادیبوں نے انقلاب کا نعرہ لگا کر ہزاروں سال پرانی روایات کے خلاف بغاوت کی آواز بلند کی اور نیا ادب وجود میں لائے، ایسا ادب جس میں ہر ذی شعور کو اپنا عکس نظر آنے لگا۔ اور لوگوں نے بھی اس تبدیلی کو محسوس کیا اور ایسے ادب کا استقبال کیا۔ اس کا باضابطہ آغاز غلام احمد مہجور سے ہوتا ہے۔

غلام احمد مہجور:

غلام احمد مہجور کلامِ اقبال سے کس حد تک متاثر تھے؟ اس کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ جب بانگ درا ۱۹۲۴ء میں شائع ہوئی تو اس میں علامہ کی نظم ''خطاب بہ جوانانِ اسلام'' پڑھی تو مہجور نے علامہ کی تقلید میں ''خطاب بہ مُسلم کشمیر''، لکھی۔ جس کا آغاز بالکل اُسی نظم کے انداز میں یوں ہوتا ہے:

بتا اے مسلم کشمیر کبھی سوچا بھی ہے تو نے
تو ہے کِس گلشن رنگیں کا برگِ شاخ عریانی
ترے اسلاف وہ تھے جن کے علم وفضل کے آگے
ادب سے جھکتے تھے دانشورانِ ہندو و ایرانی
شہنشاہِ معظم شاہ زین العابدین بڈشاہ
کیا اکبر نے جس سے کسَبِ آئین جہان بانی
بخوبی یاد ہے اب تک سُخن سنجانِ عالم کو
غنی کی خوش بیانی اور صرفی کی سُخندانی
تیرے پیارے وطن کو قُبہٴ اسلام کہتا تھا
گواہی کے لیے موجود ہیں احکام سُلطانی[۹]

اقبال کے اشعار کی تقلید کرتے ہوئے مہجور کچھ اِس انداز میں اشعار پیش کرتے ہیں:

اقبال:

جس کھیت سے دہقاں کو میسر نہ ہو روزی
اُس کھیت کے ہر خوشہ گندم کو جلا دو[۱۰]

مہجور:

اُمیرس عاَش تے شاَدی غریبن خانہ بربأدی
یتھسِ مغرور آسن وألی سُند خانے مِٹاوٴں چھِم[۱۱]

اقبال:

میں تجھ کو بتاتا ہوں، تقدیرِ امم کیا ہے
شمشیر و سناں اول طاؤس و رباب آخر[۱۲]

مہجور:

اگر وُزناوِ ہن بستیِ گُلن ہنز، تراوٗ زیرو بم
بنیل کرَ، واوٗ کر، گگرایہ کر طوفان پیدا کر[۱۳]

عبدالاحد آزاد:

کشمیری زبان کے نامور شاعر عبدالاحد آزاد، غلام احمد مہجور کے ہم عصر تھے جنہوں نے اِنقلاب کا نعرہ لگایا اور شاعر اِنقلاب کہلائے۔ ۱۹۳۱ء میں جب تحریک حریت کشمیر پر ایک عروج تھا تو برصغیر میں علامہ اقبال کی شاعری ہندوستانیوں کو بیدار کرنے کے لیے اہم فریضہ سرانجام دے رہی تھی جس سے آزاد بہت متاثر ہوئے۔

انہوں نے اقبال کے پیغام کو اپنی شاعری کا حصّہ بنایا اور اپنی کشمیری نظموں شکوہ، ابلیس، شکوہ کشمیر، نالہ بڈ شاہ، بےخودی، خودی، دریاوٗ، وطن، نغمہ بیداری، انقلاب اور غلامی میں اس کو کشمیری قوم تک پہنچایا:

دِل پریشان عقل حأران زُو خراب
بندگی منز روزن بوڈ عذاب
پردہ ژٹھ دلہِ کین حُبابن ژٹھ
انقلاب اَن انقلاب اَن اِنقلاب[۱۴]

ترجمہ: غلامی کی زندگی جینا ایک مسلسل اور بڑا عذاب ہے۔ دل پریشان رہتا ہے۔ عقل کہ اس میں حیران و سرگرداں رہتی ہے اور جان وجگر کی خرابی شامل حال ہے۔ اس عذاب مسلسل سے نجات پانے کی ضمانت انقلاب میں ہے صرف اور صرف انقلاب میں کہ انقلاب غلامی، پریشان حالی، بدحالی وغیرہ کے سب پردے پھاڑ دینے سے ہی پیدا ہوتا ہے۔

علامہ اقبال نے جس طرح اپنے کلام میں کشمیریوں کو اتحاد و اتفاق کا پیغام دیا تھا اور ساتھ ان کو ان کے شاندار ماضی کے بارے میں آگاہ کیا تھا اُسی کی پیروی کرتے ہوئے کشمیری شعراء نے کشمیری زبان میں اس پیغام کو اپنے لوگوں تک پہنچایا۔ اُنہیں آزادی کی قدر و قیمت سے آگاہ کیا۔ بقول آزاد:

طبیعت میون آزادی چُھ عادتھ میون آزأدی
کُنز یکساں عمل شأدی محبت محنت آبادی

تو ے چُھس ٹوٹھ آزادن رتن صاحب دِلن اندر
یو ان چُھم زندگی ہند سوز سفرن منزلن اندر[۱۵]

ترجمہ: آزادی میری طبیعت ہے۔ آزادی میری فطرت میں شامل ہیں۔ آزادی کا مفہوم ہے اتحاد، مساوات، عمل اور جدوجہد اور ان کے حصول کے لیے محبت اور محنت راہداری ہے۔ اِسی جہد مسلسل پر میرے وجود کا انحصار ہے اور انہی خصائل وخصائص کی وجہ سے میں آزاد فطرت صاحب دل لوگوں کا چہیتا بنا ہوں۔

مہجور کی طرح آزاد نے بھی علامہ کی تقلید میں اشعار کہے:

اقبال:

پرواز ہے دونوں کی اِسی ایک جہاں میں
شاہیں کا جہاں اور ہے کرگس کا جہاں اور[۱۶]

آزاد:

کُنے پرواز طوطس، بُلبُلس، کاوس تہ شہبازس
ولیکن وُچھ تفاوتھ کثر پروازس تہ پروازس[۱۷]

اقبال:

میر و سلطاں نرد و باز و کعبتین شان دغل
جانِ محکوماں ز تن بردند و محکوماں بخواب
انقلاب، انقلاب اے انقلاب[۱۸]

آزاد:

سجد کمَن چُھکھ کراں براند کنن سون جران
آسہِ تہند خون سورخ چُھے ژے رگن منز یہ آب
انقلاب اَن انقلاب اَن اِنقلاب[۱۹]

دیگر شعراء:

مہجور اور آزاد کے بعد غلام نبی عارض، عبدالستار عاصی، زندہ کول، مرزا عارف، غلام رسول نازکی، پتامبر ناتھ فانی، رسا جاودانی وغیرہ نے اپنے اشعار میں اقبال کی شاعری کی تقلید کی ہے۔ اور اقبال کی شاعری کی روح کو اپنے کلام میں یوں پیش کرنے کی حتی المقدور کوشش کی ہے:

اقبال:

تری دُنیا میں مَیں محکوم و مجبور
مری دُنیا میں تیری پادشاہی[۲۰]

غلام رسول نازکی:

ژ چھکھ میأنس جہانس منز شہنشاہ
بہٖ چُھس چأنس جہانس منز مُسأفر[۲۱]

اقبال:

شاعرِ رنگین نوا ہے دیدۂ بینائے قوم
مبتلائے درد کوئی عضو ہو، روتی ہے آنکھ
کس قدر ہمدرد سارے جسم کی ہوتی ہے آنکھ[۲۲]

پتامبر ناتھ فانی:

جہانکی دأدی یُس بیمار تھاوان
اَچھو کِنی خون جگرُک ہار ناوان
گلن ہندی کنڈی ییمیس آرام بناوان
چھ تمی سے مہربانس ناوٗ شأیر[۲۳]

کلامِ اقبال کے کشمیری زبان میں تراجم:

علامہ اقبال کے کلام کے دُنیا کی بیشتر زبانوں میں تراجم ہو چکے ہیں۔ کشمیری جو کہ صدیوں کی غلامی کی بنا پر علمی میدان میں نہایت پسماندہ تھے اُردو اور فارسی جیسی غیر مادری زبانوں کی بدولت کلامِ اقبال سے فیض حاصل کرنا ان کے لیے ممکن نہیں تھا۔ زبان کی اس دُوری کی وجہ سے اہلِ کشمیر ان کے اپنے آبائی وطن کے ساتھ دلی لگاؤ سے آگاہ نہ ہو سکے۔ چنانچہ اُن کشمیری شعراء نے اس کام کا بیڑہ اُٹھایا جو اُردو، فارسی اور کشمیری زبان سے واقفیت رکھتے تھے۔ انہوں نے کلامِ اقبال کا کشمیری زبان میں ترجمہ کیا تا کہ اقبال کے جذبات، خیالات اور احساسات کو کشمیری قوم تک پہنچا سکیں۔ ان شخصیات میں ایک شخصیت سید غلام قادر اندرابی صاحب کی ہے جنہوں نے جاوید نامہ کا کشمیری زبان میں ترجمہ کیا تھا۔ جاوید نامہ میں جب اقبال کی ملاقات حضرت امیر کبیر میر سیّد علی ہمدانی اور غنی کشمیری کے ساتھ ہوتی ہے تو ان کی گفتگو کا موضوع نمایاں طور پر کشمیر کی خستہ حالی، غلامی اور جدوجہد آزادی کے لیے ایک عزم نو بن کر اُبھرتا ہے۔ اس کے کچھ اشعار کشمیری زبان میں تراجم کے ساتھ پیش ہیں:

اقبال:

شاعِر رنگیں نوا طاہر غنی
فقر او باطن غنی ظاہر غنی[۲۴]

کشمیری ترجمہ:

شاعراہ رنگین نوا طاہر غنی
فقر تمی سُند دِل غنی، ظاہر غنی[۲۵]

اقبال:

سیّد السادات، سالارِ عجم
دستِ او معمارِ تقدیرِ اُمم[۲۶]

کشمیری ترجمہ:

سیّدن سَردار عجمس سر وراہ
اُمتن شیران زبر کاری گراہ[۲۷]

اقبال:

خطّہ را آں شاہِ دریا آستیں
داد علم و صنعت و تہذیب و دیں[۲۸]

کشمیری ترجمہ:

فیضہ پَنہ نے دِیتنہ کشمیرس تھزر
علم و دین، تہذیب وہونرے منز بحر[۲۹]

غلام احمد ناز کشمیری زبان کے مایہ ناز شاعر اور مترجم تھے۔ انھوں نے اقبال کی شاعری کے زیر اثر کشمیری کلام کو موزوں کیا۔ غلام احمد ناز نہ صرف بلند پائے کے شاعر تھے بلکہ تحریک آزادی کشمیر کے بلند پائے کے رہنما بھی تھے۔ انھوں نے اقبال کی اسرار خودی کا ترجمہ کشمیری زبان میں کیا جس کا مقصد کشمیریوں کو بیدار کرنا تھا۔ اسرار خودی کے کچھ اشعار کے کشمیری تراجم درج کیے جاتے ہیں:

اقبال:

پیکر ہستی ز آثار خودی است
ہر چہ می بینی ز اسرار خودی است[۳۰]

کشمیری ترجمہ:

عالمچ ہستی خودی ہند اِک نشان
سببہ تمہ کے چھے یہ کنیژھا چھک وَچھان[۳۱]

اقبال:

از محبت چوں خودی محکم شود
قوتش فرمانده عالم شود[۳۲]

کشمیری ترجمہ:

مسئلہ خودی چھے عشقہ سئیتی محکم گژھاں
عالمک حاکم تسُند قوت بنان[۳۳]

علامہ اقبال جنھوں نے اپنے پُر تاثیر کلام کی بدولت کشمیری قوم میں جذبہ خودی اور جذبہ حُریت کو بیدار کیا اور اپنی زندگی کی آخری سانس تک کشمیر کی آزادی کی تمنا کرتے رہے۔ صد افسوس کہ علامہ کی آرزو آج بھی تشنۂ تعبیر ہے اور کشمیری آج بھی اپنی آزادی کے لیے سرگرداں ہیں، اپنی بقا کی جنگ ظالم کے خلاف لڑ رہے ہیں اور آج اقبال کے اس شعر کے بہترین عکاس ہیں:

جس خاک کے ضمیر میں ہے آتشِ چنار
ممکن نہیں کہ سرد ہو وہ خاکِ ارجمند[۳۴]

حوالہ جات وحواشی

۱- اقبال، علامہ محمد، کلیاتِ اقبال، (فارسی)، شیخ غلام علی اینڈ سنز، ۱۹۹۰ء، ص ۳۴۸۔
۲- خیال، غلام نبی، اقبال اور تحریکِ آزادیِ کشمیر، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۹۹ء، ص ۹۵
۳- فوق، محمد دین، مکمل تواریخ اقوامِ کشمیر، گلشن بکس کشمیر، سرینگر، ۲۰۱۱ء، ص ۲۰۶
۴- اقبال، علامہ محمد، کلیاتِ اقبال (اردو) اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۷ء، ص ۳۹۷
۵- اقبال، علامہ محمد، کلیاتِ اقبال (اردو) اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۷ء، ص ۳۸۷
۶- اقبال، علامہ محمد، کلیاتِ اقبال (فارسی) شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۹۰ء، ص ۲۸۵-۲۸۶
۷- کیفوی، حبیب، کشمیر میں اُردو، مرکزی اُردو بورڈ، لاہور، ۱۹۸۹ء، ص ۹۶
۸- فوق، محمد دین، مکمل تواریخ اقوامِ کشمیر، ص ۲۰۷
۹- ٹینگ، محمد یوسف (ترتیب کار)، کلیاتِ مہجور، جموں اینڈ کشمیر کلچرل اکیڈمی کشمیر، سرینگر، ۱۹۸۳ء، ص ۷۹
۱۰- اقبال، علامہ محمد، کلیاتِ اقبال (اردو) اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۷ء، ص ۴۳۷
۱۱- ٹینگ، محمد یوسف (ترتیب کار)، کلیاتِ مہجور، ص ۷۵، ۷۶
۱۲- اقبال، علامہ محمد، کلیاتِ اقبال (اردو) اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۷ء، ص ۳۸۲

۱۳- ٹینگ، محمد یوسف (ترتیب کار)، کلیات مہجور، ص ۸۰
۱۴- گنجو، ڈاکٹر پدم ناتھ (مرتبہ)، کلیات آزاد، جموں اینڈ کشمیر کلچرل اکیڈمی کشمیر، سرینگر، ۱۹۸۷ء، ص ۱۶۲
۱۵- ایضاً، ص ۸۰
۱۶- اقبال، علامہ محمد، کلیات اقبال (اردو) اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۷ء، ص ۴۸۶
۱۷- گنجو، ڈاکٹر پدم ناتھ (مرتبہ)، کلیات آزاد، ص ۲۴۶
۱۸- اقبال، علامہ محمد، کلیات اقبال (فارسی) شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۹۰ء، ص ۴۸۶
۱۹- گنجو، ڈاکٹر پدم ناتھ (مرتبہ)، کلیات آزاد، ص ۱۶۵
۲۰- اقبال، علامہ محمد، کلیات اقبال (اردو) اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۷ء، ص ۴۱۱
۲۱- کامل، امین (ایڈیٹر)، کأشر زبان تہ ادب، جموں اینڈ کشمیر کلچرل اکیڈمی، سرینگر، ۱۹۷۶ء، ص ۳۶۷
۲۲- اقبال، علامہ محمد، کلیات اقبال (اردو) اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۷ء، ص ۹۳
۲۳- کامل، امین (ایڈیٹر)، کأشر زبان تہ ادب، ص ۳۶۸
۲۴- اقبال، علامہ محمد، کلیات اقبال (فارسی) شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۹۰ء، ص ۷۴۶
۲۵- اقبال، علامہ محمد، جاوید نامہ (منظوم کشمیری ترجمہ)، سید غلام قادر اندرابی، سید احسان قادر اندرابی، (مترجم)، گلبرگ، لاہور، ۱۹۸۹ء، ص ۱۴۶
۲۶- اقبال، علامہ محمد، کلیات اقبال (فارسی) شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۹۰ء، ص ۷۴۶
۲۷- اقبال، علامہ محمد، جاوید نامہ (منظوم کشمیری ترجمہ) ص ۱۴۶
۲۸- اقبال، علامہ محمد، کلیات اقبال (فارسی) شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۹۰ء، ص ۷۴۶
۲۹- اقبال، علامہ محمد، جاوید نامہ (منظوم کشمیری ترجمہ) ص ۱۴۷
۳۰- اقبال، علامہ محمد، کلیات اقبال (فارسی) شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۹۰ء، ص ۱۲
۳۱- ناز، غلام محمد، اسرار خودی کا منظوم کشمیری ترجمہ، ص ۳
۳۲- اقبال، علامہ محمد، کلیات اقبال (فارسی) شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۹۰ء، ص ۲۵
۳۳- ناز، غلام محمد، اسرار خودی کا منظوم کشمیری ترجمہ، ص ۵
۳۴- اقبال، علامہ محمد، کلیات اقبال (اردو) اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۷ء، ص ۷۴۲

سلیم احمد کی اقبالیاتی تنقید۔ایک تنقیدی مطالعہ

دبیر عباس

اردو ادب میں اقبال وہ شاعر ہے جس پر اردو ادب کا شاید ہی کوئی نقاد یا محقق ایسا ہو، جس نے نہ لکھا ہو۔اقبال کی زندگی، اقبال کا فن، اقبال کی فکر، متقدمین، معاصرین اور متاخرین میں اقبال کی شخصیت، اقبال کی شاعرانہ عظمت، غرض کوئی ایسا پہلو نہیں، جس پر کام نہ ہوا ہو۔کچھ ناقدین اور محققین تو ایسے ہیں جنھوں نے اپنی تنقید اور تحقیق کا موضوع ہی اقبالیات بنالیا، نہیں تو کم از کم اتنا ضرور لکھا کہ اقبالیات پر ان کی لکھی گئی تحریریں ان کے تنقیدی یا تحقیقی کام میں ایک شعبہ کا درجہ ضرور رکھتی ہیں۔

سلیم احمد کی تنقید کا بھی ایک اہم شعبہ اقبالیات کا ہے۔اقبال، سلیم احمد کی محبوب ترین ادبی شخصیتوں میں سے تھے۔انھوں نے متعدد بار اپنے ذہنی لگاؤ اور ان کے مطالعے سے اپنے گہرے شغف کا اظہار کیا۔وہ کہتے تھے میں اقبال کو برِ صغیر کے عظیم ترین لوگوں میں سے سمجھتا ہوں بلکہ پورے ایشیا میں ان کی شخصیت کئی اعتبار سے نمایاں ترین اہمیت کی حامل ہے۔اقبال کے بارے میں دیگر تحریروں کے علاوہ سلیم احمد نے اپنے خیالات و محسوسات کا اظہار اقبال۔ ایک شاعر لکھ کر کیا۔یہ کتاب ۱۹۷۸ء میں شائع ہوئی اور سلیم احمد نے یہ کتاب صرف سولہ دن میں لکھی تھی اور بقول اُن کے ''کتاب لکھتے وقت حافظہ کے سوا اور کوئی مواد میرے پاس موجود نہ تھا۔''

سلیم احمد کو اپنے کالج کے زمانے ہی سے اقبال سے بہت دلچسپی تھی۔انھیں اقبال کا بہت سا کلام حفظ تھا اور وہ اس زمانے میں اقبال کے رنگ میں شعر بھی کہتے تھے۔بعد ازاں سلیم احمد نے اقبال کے فکر و فن پر تنقیدی نقطۂ نظر سے بھی لکھنا شروع کیا۔اس سلسلے میں سلیم احمد کا پہلا مضمون 'ضربِ کلیم۔شاعری یا فلسفہ' ۱۹۵۸ء میں لکھا گیا۔اس مضمون میں سلیم احمد نے ضربِ کلیم کو شاعری اور فلسفہ کا بہترین امتزاج قرار دیا۔اس مضمون کے آخر میں انھوں نے ردیف و قوافی اور صوتیات کے حوالے سے ضربِ کلیم کی شاعرانہ خوبیوں کو ایک بالکل نئے زاویے سے بیان کیا ہے۔ایک درجے میں ایسا ہی کام انھوں نے غالب کون؟ میں بھی ایک جگہ کیا ہے جہاں انھوں نے میر اور غالب کی بے خودی کا تقابل کیا ہے اور میر کی بے خودی کو غالب سے بہ مراتب قرار دیا

ہے۔صوتیات سے مفاہیم کے تعین کے اس سلسلے سے سلیم احمد بخوبی آگاہ تھے۔سلیم احمد نے جہاں متذکرہ بالا مضمون میں اقبال کی کتاب ضربِ کلیم کو شاعری اور فلسفہ کا بہترین امتزاج قرار دیا ہے وہیں دوسری جگہ اقبال۔ ایک شاعر میں انھوں نے اقبال کو ایک مختلف انداز میں دیکھنے کی کوشش کی ہے۔

اقبال۔ ایک شاعر اقبال پر لکھی جانے والی کوئی رسمی کتاب نہیں ہے۔سلیم احمد کے ذہن میں اقبال کے متعلق کچھ بنیادی سوالات تھے، جو ادب اور فلسفے کے عمومی اور اقبال کے خصوصی مطالعے سے پیدا ہوئے اور سلیم احمد نے ان کا جواب اپنے مخصوص انداز میں دیا ہے۔انھوں نے پوری کتاب کو دس مطالعوں میں تقسیم کیا ہے اور ان دس ابواب سے قبل ایک تعارفی مضمون لکھا ہے جس کا عنوان ہے ''مطالعے کی بنیاد''۔

اقبال۔ ایک شاعر کے دیباچے کا پہلا فقرہ ہی سلیم احمد کے اندازِ اقبال شناسی کا تعین کر دیتا ہے۔وہ لکھتے ہیں:

> اقبال کے بارے میں ہماری تنقید دل میں چور رکھ کر بات کرنے کی عادی ہوگئی ہے۔[۱]

اس دیباچے میں سلیم احمد اظہارِ تأسف کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اقبال کے چند بنیادی اوصاف ہمیں اُن کی شخصیت سے اتنا مرعوب کر دیتے ہیں کہ ہم اُن پر سوچنے کا کام اقبال اکیڈمی کے سپرد کر کے رسمی طور پر اُن کی تعریف کر کے مطمئن ہو جاتے ہیں۔ پھر مزید برآں اُن کے بہت ناعاقبت اندیش شیدائیوں نے اِس عظیم المرتبت شاعر کو محض ایک خاص علاقے تک محدود کر کے رکھ دیا ہے۔

سلیم احمد آزادیِ خیال کی معنوی حیثیت کو اچھی طرح جانتے تھے۔انھوں نے کئی جگہ اِس حقیقت کا احساس دلانے کی کوشش بھی کی کہ خیال آزادی کا طالب ہوتا ہے۔یہی وجہ ہے کہ سلیم احمد رسمی تعریف اور اُس پر مطمئن ہونے والے روّیوں کے خلاف تھے۔اِس لیے سلیم احمد کو شدت سے اِس کا احساس ہے کہ اقبال کے بارے میں ہم ابھی مداحی کے رویّے سے آگے نہیں بڑھے ہیں۔[۲]

سلیم احمد نے اقبال کے بارے میں جو تنقیدی خیالات پیش کیے ہیں اُن کا انداز اقبال کے ناقدین سے بہت مختلف ہے جو سلیم احمد سے پہلے پیش کیے گئے تھے۔سلیم احمد، فراق گورکھپوری، محمد حسن عسکری، مجنوں گورکھپوری اور رشید احمد صدیقی کی تحریروں پر معروضی تبصرہ کرنے کے بعد اقبال کی تاریخ اور ادبی اہمیت کا دل کھول کر اعلان کرتے ہیں اور اپنے موضوع کا تعین کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ہمیں اقبال کی شاعری میں ان کے انسان کو تلاش کرنا ہے۔

اقبال۔ ایک شاعر کے پہلے مضمون ''ایک سچے شاعر کا المیہ'' میں سلیم احمد میر، غالب، انیس اور حالی کے ہاں مرکزی مسئلوں کا سراغ لگاتے ہوئے اقبال تک پہنچتے ہیں۔وہ 'موت' کو اقبال کی ذات کا مرکزی مسئلہ قرار دیتے ہیں۔ اِس ضمن میں اُن کے پاس مضبوط دلیل یہ ہے کہ بانگِ درا اور بالِ جبریل کی

بہترین نظمیں موت کا فلسفہ پیش کرتی ہیں۔ سلیم احمد نے اقبال کے تصورِ مرگ کے بارے میں جو کچھ سوچا تھا، اُس کے ضمن میں وہ کسی ابہام کا شکار نہیں تھے۔ وہ بعد میں بھی اس مؤقف پر قائم رہے۔

سلیم احمد نے اپنے دعوے کی دلیل میں جو شعر پیش کیا ہے وہ سیاق وسباق کے بغیر اپنا مفہوم واضح نہیں کرتا۔ یہ شعر اپنے مفہوم کی ترسیل کے لیے اگلے شعر کا محتاج ہے جو یہ ہے:

ہے مگر اس نقش میں رنگِ ثباتِ دوام
جس کو کیا ہو کسی مردِ خدا نے تمام[۳]

رہی یہ بات کہ موت اقبال کا سب سے گہرا اور مرکزی مسئلہ ہے تو اقبال کیا، یہ ہر انسان کا سب سے گہرا اور مرکزی مسئلہ ہے لہٰذا اقبال کا یہ خاص مسئلہ نہیں۔ دیکھنا یہ ہے کہ اس عمومی مسئلے کا حل اقبال نے کیا پیش کیا ہے۔ اقبال کا حل وہی ہے جو قرآن کا حل ہے یعنی موت حیاتِ دنیوی اور حیاتِ اخروی کے درمیان ایک حدِ فاصل ہے۔ بقول اقبال:

یہ نکتہ میں نے سیکھا بوالحسن سے
کہ جاں مرتی نہیں مرگِ بدن سے[۴]

ڈاکٹر انیس ناگی بھی سلیم احمد سے اختلاف کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

اقبال اگر ملحد وجودیت پسند ہوتے تو پھر وہ موت کے تجربے سے خائف ہو کر انسان کے ارضی قیام سے ماورا ہر حقیقت کو رد کر دیتے۔ اقبال کے نزدیک اصل مسئلہ زندگی کا بامعنی اصول مرتب کرنا ہے۔[۵]

’اقبال اور اردو شاعری کی چار قسمیں‘ کتاب کا دوسرا مضمون ہے۔ اس مضمون میں سلیم احمد نے سب سے پہلے اردو شاعری کی چار اقسام گنوائی ہیں جو کہ درج ذیل ہیں:

۱- تصورات وخیالات کی شاعری
۲- جذبات ومحسوسات کی شاعری
۳- زبان کی شاعری
۴- رعایتِ لفظی کی شاعری

سلیم احمد کے خیال میں میر و غالب کی شاعری کے کچھ حصے خیالات کی شاعری کے ذیل میں آتے ہیں جب کہ میر کے کلام کا بیشتر حصہ اور غالب کی کچھ غزلیں جذبات ومحسوسات کی شاعری کے ضمن میں آتی ہیں۔ سلیم احمد کے مطابق ذوق اور داغ کی شاعری زبان کی شاعری ہے جب کہ پنڈت دیا شنکر نسیم اور لکھنوی کی شاعری کا بیشتر حصہ رعایتِ لفظی کا نمونہ ہے۔ آخر میں سلیم احمد نتیجہ نکالتے ہیں کہ اقبال کی شاعری، شاعری کی پہلی قسم سے تعلق رکھتی ہے۔ وہ تصورات وخیالات کے شاعر ہیں اور تصورات اور خیالات بھی روایتی نہیں، اُن

کے اپنے ہیں۔

سلیم احمد کے اِس مضمون میں دلائل تو واضح ہیں لیکن دو چار اشعار کو سیکڑوں اشعار کے مقابلے میں بطور دلیل لانا زیادہ مستحسن نہیں۔ بعض ناقدین اس تقسیم کو مدرسانہ نوعیت کی تقسیم سمجھتے ہیں۔ ڈاکٹر انیس ناگی کے بقول 'شاعری میں اس طرح کی نوع بندی بہت فرسودہ ہے'۔[۶]

''اقبال کی داخلی تصویر'' اِس کتاب کا تیسرا مضمون ہے۔ اِس مضمون میں سلیم احمد نے اقبال کی تشکیلِ جدید کے لیے ایک دلچسپ کوشش کی ہے۔ اقبال کی ایک عام تصویر کو موضوع بحث بناتے ہوئے وہ اس نتیجے پہ پہنچتے ہیں کہ یہ تصویر ایک بے عمل، لیکن فکر سے معمور شخص کی لگتی ہے۔ اس کے ساتھ سلیم احمد نے عمل اور فکر کی نہایت اہم بحث چھیڑی ہے اور دلائل سے عمل پر فکر کی برتری ثابت کی ہے۔ سلیم احمد کہتے ہیں کہ یہ ضروری نہیں فکر و عمل میں تضاد ہو۔

اقبال کے مطالعے کے ضمن میں سلیم احمد نے اُن کے عمل اور فکرِ جہاد اور مابعد الطبیعاتی تصورات کا جائزہ لیا ہے۔ ان تجزیوں میں سلیم احمد کا انداز یہ نہیں کہ وہ پہلے سے جانی پہچانی باتوں کو دہرا دیں بلکہ انھوں نے ہر قدم پر اقبال کے ان موضوعات اور تصورات کو وسیع تر تناظر میں دیکھنے کی کوشش کی ہے۔ سلیم احمد کا یہ مضمون ایک اہم مضمون ہے۔ انہوں نے اپنے اس مضمون میں اقبال کی تن آسانی سے محبت کا اظہار کیا ہے، اِس لیے کہ یہ ایک ایسی تن آسانی ہے جس سے ایک اعلیٰ درجے کی فکر اور شاعری نے جنم لیا ہے۔ سلیم احمد کے الفاظ میں یہ وہ عمل ہے جو پیغمبری سے چند قدم دور ہے۔[۷]

سلیم احمد کا اقبال پر بڑا اعتراض جو انہوں نے اپنے مضمون ''اقبال کا جہاد'' میں اقبال پر کیا ہے، وہ یہ ہے کہ اقبال کے افکار میں ثنویت ہے جیسا کہ اشفاق احمد اپنے ایک انٹرویو میں کہتے ہیں کہ دن کے اقبال اور رات کے اقبال میں فرق ہے۔[۸] اقبال شاعری میں عقل کی مخالفت کرتے ہیں اور اسے ابولہب اور ابوجہل کیوں کہتے ہیں۔ یہ عقل ہی تو ہے جو ابوجہل کو انکار جب کہ ابوبکر کو اقرار سکھاتی ہے۔ سلیم احمد ایک حدیث کا حوالہ دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ عقل، علم اور قلم ایک ہی حقیقت کے تین نام ہیں۔ اقبال شاعری میں دانشِ برہانی کے خلاف ہیں لیکن نورانی دانش کی تعریف کرتے ہیں۔ اس مضمون میں سلیم احمد کا تجزیہ بھی بڑا عجیب ہے۔

> عقل سے ان کی لڑائی نہ مغرب کی عقل سے لڑائی ہے نہ اس کی خارج کی کسی اور چیز سے تعلق ہے۔ ان کی لڑائی خود اپنی عقل سے ہے۔[۹]

جس طرح کا یہ اعتراض سلیم احمد نے اقبال پر کیا ہے اس طرح کے اعتراضات اور مفروضے تو ہر تخلیق کار اور شاعر پر گھڑے جا سکتے ہیں۔ اجتماعی مسئلے کو کسی کی ذاتی زندگی کے ساتھ ملا کر دیکھنا کسی حد تک درست تو ہے مگر ہر مسئلے کا تعلق ذاتیات میں تلاش کیا جائے تو ایسا مطالعہ زیادہ صحیح نہیں ہے۔ اِس مضمون کے آخر میں سلیم

احمد کے ہاں بھی وہی ثنویت نظر آتی ہے جس کی وہ اقبال کہ ہاں شکایت کرتے ہیں۔ آخر میں کہتے ہیں اقبال کی عقل سے لڑائی خود ہمارے لیے بھی جہاد کا درجہ رکھتی ہے۔ یہ فرضِ کفایہ ہے جو اقبال نے ہماری طرف سے ادا کیا ہے۔

مسلمانوں کی تن آسانی پر لہو رونے والے اقبال کے ہاں سکون و حرکت بھی ایک اہم مسئلے کے طور پر سامنے آتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک مشرق سکون پرست ہے جب کہ مغرب تغیر پسند۔ اس کی وجہ اقبال کے ہاں یہ ہے کہ مشرق کی ذہنیت راہبانہ ہے جب کہ مغرب کی ذہنیت تاجرانہ ہے۔ سلیم احمد یہاں بھی اقبال کی مخالفت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ مغرب میں عیسائیت کا ذہن مشرقی مذاہب کی نسبت زیادہ راہبانہ ہے سوائے بدھ مت کے، جن کی رہبانیت کو عیسائیت کے متماثل رکھا جا سکتا ہے مگر ان کی تعداد ہی کیا ہے۔ سوال در سوال سلیم احمد کا اُسلوبِ خاص ہے۔ یہاں بھی دوسرا سوال جو سلیم احمد نے اٹھایا ہے، وہ یہ ہے کہ کیا مغرب ہمیشہ سے تغیّر پسند رہا ہے؟ خود ہی جواب دیتے ہیں، نہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ موجودہ ترقی سے پہلے مغرب بھی گراں خواب ہوا کرتا تھا۔ سلیم احمد نے اس مضمون میں اقبال کے نظریہ حرکت و سکون کا تقابل دنیا کے دیگر فلسفیوں کے ساتھ بھی کیا ہے۔ سلیم احمد، برگساں سے متعلق کہتے ہیں کہ اس نے ارتقائے تخلیق کا نظریہ پیش کیا، اقبال اس کے نظریے سے اتنے متاثر ہوئے کہ زمانے کو خدا کہہ بیٹھے۔ ایک منظوم تمثیل میں اقبال پر کیے گئے بعض اعتراضات اقبال کی زبانی ہی، اسلم انصاری نے دینے کی کوشش کی ہے۔ اس بات کا جواب برگساں کو اقبال نے یوں دیا:

کہیں زمانہ خدا ہو مرا خدا کی پناہ
کہ ہے پناہ مری لا الہ الا اللہ[۱۰]

بعض ناقدین معترض ہیں کہ ارتقائے تخلیق کے نظریے کو برگساں سے منسوب کرنا درست نہیں، کیوں کہ برگساں نے تخلیقی ارتقا کا نظریہ پیش کیا، جب کہ ارتقائے تخلیق اور تخلیقی ارتقا میں فرق ہے۔

اس کے بعد سلیم احمد اقبال کے سب سے اہم موضوع ''خودی'' کی طرف آتے ہیں اور کہتے ہیں کہ خودی اقبال کی شاعری کا سورۂ اخلاص ہے۔ یہ ان کی فکر کا جوہر اور پیغام کا خلاصہ ہے۔ خودی کو سمجھے بغیر آپ اقبال کو نہیں سمجھ سکتے۔ سلیم احمد نے اقبال کے نہاں خانۂ دل تک پہنچ کر نفسیاتی حوالوں سے یہ ثابت کیا ہے کہ اقبال ہیں تو کچھ اور لیکن بننا کچھ اور چاہتے ہیں۔ وہ فلسفی اور شاعر ہیں اور عملی آدمی بننا چاہتے ہیں۔ وہ پہلی رات کے چاند ہیں مگر بدرِ کامل بننا چاہتے ہیں۔ اسی خیال کو کلیم الدین احمد نے کچھ اس انداز سے پیش کیا:

> اقبال شاعر تھے، بہت اچھے شاعر، اگر وہ شاعر ہونے پر قناعت کرتے اور پیغمبر بننے پر مصر نہ ہوتے۔[۱۱]

اقبال— ایک شاعر کے آخری چار ابواب درج ذیل ہیں:

۱۔　موچی دروازے کا شاعر
۲۔　اقبال کا معجزۂ فن
۳۔　اقبال کا ایک شعری کردار۔ابلیس
۴۔　اقبال کا ایک شعری کردار۔شاہین

'موچی دروازے کا شاعر' میں سلیم احمد نے اعتراض یہ اٹھایا ہے کہ جب کچھ غیر مسلم ناقدین اقبال کو مسلمانوں کا شاعر قرار دے کر محدود کرنے کی کوشش کرتے ہیں تو اقبال کے بعض نا سمجھ ناقدین اقبال کو آفاقی شاعر قرار دینے پر تُل جاتے ہیں۔سلیم احمد کا خیال ہے کہ اقبال کی باقی شاعری سے قطع نظر 'شکوہ' کی سب سے بڑی خوبی یا خرابی یہی ہے کہ یہ خالص مسلمانوں کی چیز ہے۔اس کے فکری و فنی پہلو پر بات کرتے ہوئے سلیم احمد کہتے ہیں کہ اقبال کا موضوع تو بہت وسیع ہے اور مسلمانانِ عالم پر پھیلا ہوا ہے لیکن 'شکوہ' میں اقبال اسے فنی حسن کے ساتھ ادا نہیں کر سکے، تاہم یہ نظم 'موچی دروازے' کی علامتی صورت میں مسلمانانِ برِصغیر کے دلوں کی دھڑکن ہے نہ کہ مسلمانانِ عالم کے دلوں کی۔

'اقبال کا معجزۂ فن' مسجدِ قرطبہ کے حوالے سے ہے۔حسن عسکری نے علامہ اقبال کے بارے میں بہت کم لکھا ہے لیکن سلیم احمد نے اس مضمون کا آغاز حسن عسکری کے ایک فقرے سے کیا ہے۔عسکری نے کہا تھا 'مسجدِ قرطبہ اردو شاعری کا تاج محل ہے'۔سلیم احمد نے اس فقرے کو بنیاد بناتے ہوئے مسجدِ قرطبہ کے بارے میں اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔سلیم احمد کہتے ہیں کہ جس طرح اصل مسجدِ قرطبہ عظیم الشان ہے، اسی طرح نظم 'مسجدِ قرطبہ' بھی اپنی مثال آپ ہے اور حقیقت یہ ہے کہ یہ نظم ابدیت کی تاریخ میں معجزۂ فن کا اضافہ ہے۔اسی طرح کتاب کے آخری دو مضامین 'اقبال کا ایک شعری کردار۔ابلیس' اور 'اقبال کا ایک شعری کردار۔شاہین' بھی اقبال شناسی کے ضمن میں اہم اضافہ ہیں۔

اقبال۔ ایک شاعر کی تنقیدی بصیرت پر بہت سے اعتراضات کیے گئے۔اشاعتِ ثانی ۱۹۸۷ء میں سلیم احمد نے بیشتر معترضین کے مدلل جوابات دیے۔ایک مثال دیکھیے۔سلیم احمد نے اپنے مضمون 'اقبال کی ایک شعری علامت۔شاہین' میں لکھا کہ بہر حال اقبال کا شاہین زمین پر نہیں اترتا......لیکن اقبال ہمیں یہ نہیں بتاتے کہ وہ کھاتا کیا ہے؟ اس پر انیس ناگی نے جواب دیا 'مجھے شاہین کی خوراک اور اس کے مینو میں کوئی دلچسپی نہیں'۔جس پر سلیم احمد نے اشاعتِ ثانی میں لکھا کہ 'زندہ شاہین اگر رکھنا ہے تو اس کے مینو سے بھی دلچسپی رکھنی پڑے گی ورنہ مر جائے گا۔ہاں مگر ''ڈمی شاہین'' کی اور بات ہے۔'[۱۲]

دراصل سلیم احمد اس امر پر یقین رکھتے تھے کہ چھوٹے لوگوں کی غلطیوں اور کوتاہیوں کو نظر انداز کیا جا سکتا ہے لیکن بڑے لوگوں کی غلطیاں پوری قوم کو تباہ و برباد کر سکتی ہیں۔اُن کی اصلاح از بس ضروری ہے۔یہی وجہ

ہے کہ انھوں نے بڑے خلوص کے ساتھ اپنے ضمیر کی سچائی کے ساتھ اقبال کے فکر وفن کو تنقید کا موضوع بنایا۔ اُن کے خیال میں فکرِ اقبال کی تنقید ملت کی صحت و سلامتی کے لیے ضروری ہے۔ اختلاف کو اختلاف ہی رہنا چاہیے اور اختلاف ہی سمجھنا چاہیے۔ اِسے مخالف اور ذاتی دشمنی پر محمول کرنا ایک طرح کی کج فکری ہے۔

حوالہ جات وحواشی

۱- سلیم احمد، اقبال ایک شاعر، نقشِ اوّل کتاب گھر، لاہور، ۱۹۷۸ء، ص ۱۵
۲- سلیم احمد، اقبال ایک شاعر، ص ۱۷
۳- اقبال، علامہ محمد، کلیات اقبال (اردو)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۱۸ء، ص ۴۱۷
۴- ایضاً، ص ۳۵۵
۵- انیس ناگی، ڈاکٹر، تصورات، فیروز سنز، لاہور، ۱۹۹۰ء، ص ۸۲
۶- انیس ناگی، ڈاکٹر، تصورات، ص ۸۳
۷- سلیم احمد، اقبال ایک شاعر، ص ۵۳
۸- اشفاق احمد کے ساتھ انٹرویو، جنگ لاہور، ۲۳ نومبر ۱۹۹۱ء
۹- سلیم احمد، اقبال ایک شاعر، ص ۶۴
۱۰- اسلم انصاری، ڈاکٹر، فیضان اقبال (فکرِ اقبال کی نئی شعری تشکیلات) مجلسِ فکرِ اقبال، ملتان، ۱۹۹۷ء، ص ۵۰
۱۱- احمد، کلیم الدین، اقبال ایک مطالعہ، کریسنٹ کوآپریٹو پبلشنگ سوسائٹی، گیا، انڈیا، ۱۹۷۹ء، ص ۷
۱۲- سلیم احمد، اقبال ایک شاعر، ص ۱۱۸

فکرِ اقبال اور تہذیبی مباحث

استفسارات

ڈاکٹر طاہر حمید تنولی

(گذشتہ سے پیوستہ)

استفسار

السلام علیکم

علامہ محمد اقبال ہماری تاریخ کی وہ عظیم شخصیت ہیں جن کے غیر معمولی کردار کے باعث ہم بطور قوم ان کے مرہون منت ہیں۔ میرا طالب علمانہ تاثر یہ ہے کہ علامہ محمد اقبال کی فکری رہنمائی خصوصاً ۱۹۳۰ء میں ان کا دیا جانے والا خطبہ الہ آباد ہماری جدوجہد آزادی کا وہ مرحلہ ہے جس کے بغیر ہماری جدوجہد آزادی کی کامیابی کا کوئی تصور ممکن نہیں تھا۔ لیکن میڈیا میں ایسے مباحث سننے اور پڑھنے کو ملتے ہیں کہ جدوجہد آزادی کے دوران ہندوستان کے کئی دوسرے رہنما مثلاً ابوالکلام آزاد مسلمانوں کی آزادی کے لیے ایسی تجاویز بھی دے رہے تھے جو کانگریس کے لئے زیادہ قابل قبول اور مسلمانوں کے لیے زیادہ سود مند تھیں۔ علامہ اقبال کی فکری راہنمائی جو جدوجہد آزادی کے دوران مسلمانوں کو میسر تھی کے تناظر میں اس اعتراض کے بارے میں رہنمائی عنایت فرمائیں۔

حمزہ منیب
بی ایس سی ایس، نیشنل کالج،
بزنس ایڈمنسٹریشن اینڈ اکنامکس، لاہور

جواب:

مسلمانانِ ہند کی جدوجہد آزادی اور آزاد مملکت کے حصول کے لیے کی جانے والی کوششیں علامہ اقبال کی فکری راہنمائی اور قائداعظم محمد علی جناح کی سیاسی بصیرت اور بروقت درست فیصلوں کی وجہ سے کامیابی سے ہمکنار ہوئی۔ جہدوجہد آزادی کے سفر میں علامہ اقبال کے خطبہ الہ آباد کی مرکزی حیثیت ہے۔

کیونکہ خطبہ الہ آباد نے ہی مسلمانوں کی جہد و جہد آزادی کو سمت دی اور ان کے لیے منزل کا تعین کیا۔ ۲۳ر مارچ ۱۹۴۰ء کو قرارداد پاکستان کی منظوری کے بعد آل انڈیا مسلم لیگ، خطبہ الہ آباد، کو ایک رہنما دستاویز کی حیثیت سے اختیار کر لیا۔ جب ۱۹۴۴ء میں حیدر آباد دکن کے انعام اللہ خان نے خطبہ الہ آباد کو شائع کروا کر عام کرنے کا آغاز کیا تو ان کی اس کاوش کی تحسین کرتے ہوئے قائد اعظم نے انھیں کو ۱۶ر مئی ۱۹۴۴ء کو لکھا:

> I am in reciept of your letter of the 9th of May together with a reprint of the Presidential Address of the Late Dr. Sir Muhammad Iqbal which he delivered at the Allahabad session of the All India Muslim League in 1930. You know that since 1929 there was a communion of views between me and the late Dr. Sir Muhammad Iqbal, and he was the one great and outstanding Muslim who gave me every encouragement and stood by me till the last. So, I am glad that you have undertaken to give publicity to his presidential address.[1]

کانگریس کی قیادت من حیث الکل ہندو سیاست کے راستے پر گامزن تھی اور ان کے پیش نظر متحدہ ہندوستان کا مطالبہ بھی ہندو مفادات کے تحفظ کے لیے ہی تھا۔ کانگریس کے قائد مولانا ابوالکلام آزاد نے' جنہیں شاید کانگریس کا طویل ترین مدت تک صدر رہنے کا اعزاز بھی حاصل تھا، اگرچہ کئی مواقع پر ہندوستان کے فرقہ وارانہ مسئلے کے حل کے لیے کئی کوششیں کیں لیکن کانگریس کی ہندو ذہنیت رکھنے والی متعصب قیادت نے نہ صرف ان کوششوں کو ناکام بنایا بلکہ ہندو مفادات کے تحفظ کی خاطر ایسے اقدامات بھی کیے جن سے مسلمانوں کے لیے عرصہ حیات مزید تنگ ہوا اور ان کی مشکلات میں مزید اضافہ ہوا۔ چونکہ ابوالکلام آزاد کانگریس کے نظریہ سیاست ہی کو لے کر آگے بڑھ رہے تھے لہٰذا مسلم عوام اور خصوصاً مسلم لیگ کی قیادت ان پر کبھی بھی اعتماد کرنے کے لیے تیار نہیں تھی۔ جب ۱۲ جولائی ۱۹۴۹ء کو مولانا ابوالکلام آزاد نے قائد اعظم کے نام ایک تار میں یہ لکھا کہ کیا عارضی حکومتی بندوبست کے لیے مسلم لیگ دو قومی نظریے سے ہٹ کا بھی تعاون کر سکتی ہے تو اس کے جواب میں قائد اعظم نے ۱۹ فروری ۱۹۴۱ء کو لکھا کہ آزاد نے کس حیثیت میں ان سے اس سوال کا جواب مانگا ہے کیونکہ وہ کسی لحاظ سے بھی اعتماد کیے جانے کے قابل نہیں۔ لہٰذا وہ ابو الکلام آزاد سے تحریری یا زبانی کسی بھی طرح کا کوئی مکالمہ یا مذاکرات کرنے کے لیے تیار نہیں۔

ابوالکلام آزاد نے اپنی زندگی کا سیاسی سفر اپنی کتاب آزادی ہند (*India Wins Freedom*) میں بیان کر دیا ہے۔ اس میں انہوں نے اپنی کامیابیوں، جہد و جہد کے مختلف مراحل اور کانگریسی قیادت کے رویوں کو تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔ اگر آزادی ہند میں کانگریس کے اندر رہتے ہوئے ابوالکلام آزاد کے سیاسی سفر اور جہد و جہد کا جائزہ لیا جائے تو یہ حقیقت کھل کے سامنے آتی ہے کہ کانگریس کی ہندو قیادت

نے ابوالکلام آزاد کے مسلم چہرے کو اپنے مفادات کے حصول کے لیے استعمال کیا۔ ان کا ہر وہ پلان یا تجویز جو متحدہ ہندوستان کے مفاد میں تھی لیکن کانگریس اسے ہندو مفادات کے خلاف سمجھتی تھی کانگریس کی قیادت نے اسے یکسر نظر انداز کر دیا۔ یہی سبب تھا کہ ابوالکلام آزاد کے سیاسی مقاصد اور ان کا سیاسی نظریہ منزل آفریں نہیں ہو سکا ایک لحاظ سے ابوالکلام آزاد نے آزادی ہند لکھ کر کانگریس کے خلاف تاریخی چارج شیٹ قائم کر دی۔

آزادی ہند میں ابوالکلام آزاد نے لکھا کہ ۱۹۳۵ء کے گورنمنٹ آف انڈیا ایکٹ کے تحت جب پہلے انتخابات ہوئے تو ان انتخابات کے نتیجے میں مسلم لیگ کو ہندوستان بھر میں کم و بیش ناکامی ہی کا سامنا کرنا پڑا۔ تاہم یوپی مسلم لیگ کو نمایاں کامیابی ملی اور یہاں مسلم لیگ کے سرکردہ ذمہ داران اور قائدین چودھری خلیق الزمان اور نواب اسماعیل خان تھے۔ ۱۹۳۷ء میں وزارتوں کے قیام کے سلسلے میں مختلف سیاسی جماعتوں سے مذاکرات کے لیے ابوالکلام آزاد نے یوپی کا دورہ کیا اور وہاں مسلم لیگ کی مقامی قیادت سے مذاکرات کیے۔ ان مذاکرات کے نتیجے میں یہ طے پایا کہ جب یوپی میں وزارت تشکیل دی جائے گی تو اس میں چودھری خلیق الزمان اور نواب اسماعیل خان کو مسلم لیگ کے نمائندوں کے طور پر ضرور شامل کیا جائے گا۔ یعنی اگر سات رکنی وزارت تشکیل دی گئی تو اس میں پانچ ہندو ممبران کے ساتھ مسلم لیگ کے یہ دو ممبران لازماً شامل ہوں گے اور اگر ۹ رکنی وزارت تشکیل دی گئی تو مسلم نمائندگی کا تناسب بڑھا دیا جائے گا۔ یہ معاہدہ طے ہونے کے بعد اس پر چودھری خلیق الزمان، نواب اسماعیل خان اور مولانا ابوالکلام آزاد نے دستخط بھی کر دیے۔ لیکن بعدازاں نہرو نے اس سے انحراف کیا اور جب وزارت کی تشکیل کا مرحلہ آیا تو مسلم لیگ کو یہ پیغام دیا کہ چودھری خلیق الزمان اور نواب اسماعیل خان میں سے کسی ایک وزارت میں شامل کیا جا سکتا ہے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ مسلم لیگ نے وزارت میں شامل ہونے سے انکار کر دیا۔ [۲]

مختلف مراحل پر جواہر لال نہرو کے اس طرح کے فیصلوں کے باعث ابوالکلام آزاد نے جواہر لال نہرو کی شخصیت کے اس پہلو پر بھی آزادی ہند میں روشنی ڈالی ہے۔ جواہر لال نہرو سے اپنی قربت کو بیان کرتے ہوئے ابوالکلام آزاد نے لکھا کہ نہرو خاندان سے میرے تعلقات جواہر لال نہرو کے والد پنڈت موتی لال نہرو کے زمانے سے ہیں اور میں ہمیشہ جواہر لال نہرو سے اپنے دوست کے بیٹے کے طور پر ہی سلوک کرتا رہا ہوں لیکن جواہر لال نہرو میں خود پسندی بہت ہے اور وہ یہ برداشت نہیں کر سکتے کہ کسی اور کو ان سے زیادہ تعاون ملے یا کسی اور کی ان سے زیادہ تعریف کی جائے۔ [۳]

یہی وجہ ہے کہ جب ابوالکلام آزاد نے پنجاب میں خضر حیات کی وزارت بنانے میں کامیابی حاصل کر لی تھی تو اس پر بھی نہرو نے شدید تنقید کی حالانکہ یہ فیصلہ خود کانگریس کے حق میں تھا۔ [۴]

اور بعدازاں جب ۱۹۴۲ء میں سر سٹیفورڈ کرپس سے بطور صدر کانگریس ابوالکلام آزاد نے مذاکرات

کرنے تھے تو نہرو نے ورکنگ کمیٹی میں یہ رائے دی کہ مذاکرات صدر کانگریس کی بجائے کانگریس کی ایک ذیلی کمیٹی کرے اور یہ تجویز سابقہ روایت کے بالکل برعکس تھی کیونکہ ہمیشہ اس طرح کے مذاکرات کانگریس کا صدر ہی بطور نمائندہ کانگریس کرتا رہا تھا۔ اب ابوالکلام آزاد کے لیے نہرو کی طرف سے آنے والی یہ تجویز نہ صرف حیرت کا باعث تھی بلکہ پریشانی کا موجب بھی بنی۔ گو ورکنگ کمیٹی میں ہونے والے طویل بحث اور ابوالکلام آزاد کے سخت موقف کی وجہ سے نہرو کی یہ تجویز منظور نہ ہو سکی۔

جب مسلم لیگ نے ۱۹۴۰ء کو لاہور میں ہونے والے اجلاس میں قرارداد لاہور کی صورت میں اپنے لیے ایک الگ مملکت کے حصول کو منزل قرار دے لیا تو مسلم لیگ کے اس مطالبے نے، جسے پوری عوامی تائید بھی حاصل تھی، کانگریس کو بھی اپنے سیاسی پروگرام اور لائحہ عمل پر نظر ثانی پر مجبور کر دیا۔ کانگریس کی قیادت ہندوستان کی آزادی کے لیے ایک ایسے حل کی تلاش میں مستعد ہو گئی جو مسلم لیگ کے مطالبے پاکستان کے اثر کو کم کر سکے، ہندوستان کو متحد رکھ سکے، عام مسلمانوں اور عام مسلم قائدین کو بھی مسلم لیگ کے مطالبہ پاکستان سے منحرف کر سکے۔ لہذا مسلم لیگ کے مطالبہ پاکستان کے اثر کو کم کرنے کے لیے کیبنٹ مشن پلان لایا گیا جو فی الاصل مولانا آزاد ہی کے ذہن کی اختراع تھا۔[۵]

لیکن ابوالکلام آزاد کی جدوجہد سے قطع نظر کانگریس کی متعصب ہندو ذہنیت اس پلان کو بھی اپنے مخفی اور مزعومہ مقاصد کے تحت ہی لے کر چل رہی تھی۔ بعد میں ایسے پیدا حالات ہو گئے جس سے کانگریس کا تعصب، بدنیتی اور مستقبل میں سامنے آنے والی مسلم دشمنی کھل کر سامنے آ گئی۔ جدوجہد آزادی کے دوران کئی ایسے مواقع آئے جہاں حالات و واقعات نے ایسا رخ اختیار کیا کہ جس سے ہندو قیادت کو اپنے مستقبل کے منفی عزائم پر عمل درآمد کرنے کے لیے کھل کھیلنے کا موقع نہ مل سکا۔ کیبنٹ مشن پلان پر مذاکرات شملہ میں ہو رہے تھے لیکن لارڈ ویول کے اصرار پر یہ مذاکرات دہلی منتقل کیے گئے اور دہلی کے گرم موسم کی وجہ سے کسی نتیجے تک نہ پہنچ سکے۔ موسم کی شدت کا یہ عالم تھا کہ لارڈ پیتھک لارنس گرمی کی وجہ سے بیہوش ہو گئے اور خود ابوالکلام آزاد کے لیے وائسرائے کو ائیر کنڈیشنر کا انتظام کرنا پڑا۔[۶]

کیبنٹ مشن پلان کو قبول کرنے کے پیچھے کانگریس کے مخفی مقاصد کا اظہار اس وقت ہوا جب کانگریس کی صدارت نہرو کو سونپی گئی۔ ۷ جولائی ۱۹۴۶ء کو بمبئی میں کانگریس کی مرکزی کونسل کا اجلاس منعقد ہوا جس میں کیبنٹ مشن پلان کو منظور کرنے کے بارے میں فیصلہ کیا جانا تھا۔ اس اجلاس میں ہی ۷ جولائی کو نہرو نے ابوالکلام آزاد سے کانگریس کی صدارت کا چارج لیا۔[۷]

جب کانگریس کی مرکزی کونسل نے کیبنٹ مشن پلان کو منظور کرنے کا فیصلہ کر لیا اور اس کے لیے قرار داد منظور کر لی تو ۱۰ جولائی ۱۹۴۶ء کو ایک پریس کانفرنس میں بمبئی میں نہرو سے اخباری نمائندوں نے سوال کیا

کہ کیا کانگریس نے پلان کو بشمول انٹرم گورنمنٹ کی تشکیل کے جوں کا توں قبول کر لیا ہے۔ اس کے جواب میں نہرو نے کہا جب کانگریس دستور ساز اسمبلی میں داخل ہو گی تو وہ سمجھوتوں سے یکسر آزاد ہو گی اور وہ تمام حالات جو اس وقت رونما ہو سکتے ہیں ان کا سامنا اپنی مرضی کے مطابق کرے گی۔ کانگریس اپنے آپ کو اس کے لیے آزاد سمجھتی ہے کہ اس کے نزدیک جو مناسب ترین صورت حال ہو اس کے مطابق کیبنٹ مشن پلان کو تبدیل کر دے یا اس میں ترمیم کر دے۔[۸]

بطور صدر کانگریس نہرو کا یہ بیان مسلم لیگ کے لیے خطرے کی گھنٹی تھا۔ قائداعظم نے صدر کانگریس کے اس بیان پر سخت احتجاج کیا اور اسے ان تمام طے شدہ معاہدوں اور سمجھوتوں کی خلاف ورزی قرار دیا اور اس پر غور کے لیے بدلتی ہوئی صورتحال میں مسلم لیگ کا لائحہ عمل طے کرنے کے لیے مسلم لیگ کونسل کا ممبئی میں ۲۷ جولائی ۱۹۴۶ء میں اجلاس طلب کر لیا۔ اجلاس میں اس معاملے پر بحث ہوتی رہی اور تین دن بعد مسلم لیگ کونسل نے فیصلہ کیا کہ کانگریس کے رویئے اور کیبنٹ مشن پلان کے بارے میں اس کی پالیسی سامنے آنے کے بعد مسلم لیگ کے پاس اس کے علاوہ کوئی راستہ نہیں بچا کہ وہ کیبنٹ مشن پلان کو مسترد کر دے اور اپنی منزل پاکستان کو قرار دے دے۔ اگر پاکستان کے حصول کے راستے میں رکاوٹیں کھڑی کی جائیں تو وہ براہ راست اقدام بھی کرے۔ اس کے لیے مسلم لیگ کونسل نے قرارداد منظور کر لی۔[۹]

یہ سب کچھ کانگریس کی توقعات کے خلاف تھا کیونکہ کانگریس یا کانگریس کے صدر نہرو یہ بیان جاری کرتے ہوئے سوچ بھی نہیں سکتے تھے کہ مسلم لیگ حکمت عملی تبدیل کر کے اتنے انتہائی اقدام کرنے کا فیصلہ کر لے گی۔ لہٰذا صورتحال کو قابو میں رکھنے کے لیے اور حالات کو اپنے حق میں لانے کے لیے ۱۰ اگست ۱۹۴۶ء کو واردھا میں نہرو کے بیان کے خلاف کانگریس نے قرارداد منظور کی جس میں کیبنٹ مشن پلان کے ساتھ اپنے پرانے موقف کا اعادہ کیا۔[۱۰]

مگر یہ قرارداد اتنی پھسپھسی تھی کہ اس میں نہرو کے بیان کا حوالہ تک نہ دیا گیا جو اس تمام تنازعے کی اصل جڑ تھا۔ قائداعظم نے واردھا میں ۱۰ اگست ۱۹۴۶ء کو منظور کی جانے والی کانگریس کی اس قرارداد پر اعتماد کرنے سے انکار کر دیا اور ۱۶ اگست کو مطالبہ پاکستان منوانے کے لیے راست اقدام کا اعلان کیا۔[۱۱]

یہ اسی راست اقدام کا نتیجہ تھا کہ کانگریس اور انگریز دونوں کو احساس ہو گیا کہ مطالبہ پاکستان صرف مسلم لیگ کی سیاسی قیادت کا مطالبہ نہیں بلکہ مسلمانان ہند کا وہ مطالبہ ہے جس کے لیے وہ کوئی بھی قربانی دے سکتے ہیں۔ نہرو کے کیبنٹ مشن پلان کے بارے میں دیئے جانے والے بیان کے بعد کانگریس کی ورکنگ کمیٹی کی قرارداد کی غیر موثریت، اس کے بارے میں مسلم لیگ کا موقف، قائداعظم کی حکمت عملی اور مسلم لیگ کونسل کی قرارداد کے مطابق قائداعظم کا ۱۶ اگست کو یوم راست اقدام منانے کا فیصلہ کس حد تک

درست تھا اس پر تبصرہ کرتے ہوئے ابوالکلام آزاد نے لکھا آج ۱۰ برس بعد پیچھے مڑ کے دیکھتے ہوئے اب میں تسلیم کرتا ہوں کہ مسٹر جناح نے جو کچھ کہا اس میں زور تھا۔[۱۲]

حالات میں اتنی بڑی تبدیلی ہرگز نہ آتی اگر بطور صدر کانگریس نہرو کے بیان سے کانگریس، خصوصاً کانگریس کی ہندو متعصب قیادت کے عزائم کھل کا سامنے نہ آتے۔ اگرچہ ۱۹۳۷ء کی کانگریس وزارتوں کا رویہ ہی مسلمانوں کو باور کروانے کے لیے کافی تھا کہ اگر ہندو کو متحدہ ہندوستان میں اکثریت کے ساتھ اقتدار مل جاتا ہے تو اس ہندو اکثریتی اقتدار میں مسلمانوں کو حالت زار کیا ہوگی مگر کیبنٹ مشن پلان کے بارے میں نہرو کے عزائم نے اس حقیقت کو ان پر مزید نمایاں کر دیا۔

چونکہ کیبنٹ مشن پلان مولانا ابوالکلام آزاد کی ذہنی اختراع تھا اور وہ اس پلان کے ذریعے ہندوستان کو متحد رکھنے کے خواب دیکھ رہے تھے جب انہوں نے اس خواب کو بکھرتے دیکھا تو انہیں اپنی غلطی کا احساس ہوا جو وہ نہرو کو کانگریس کا صدر بنا کر کر چکے تھے۔ ابوالکلام آزاد کو ۱۹۳۹ء میں کانگریس کا صدر منتخب کیا گیا تھا۔[۱۳] کانگریس کا صدر ایک سال کے لیے منتخب کیا جاتا تھا لیکن جنگ کے حالات اور ستیا گری کی تحریک کی وجہ سے ۱۹۴۶ء تک ابوالکلام آزاد کم و بیش سات سال کے لیے کانگریس کے صدر رہے اور جب نئے صدر کے انتخاب کے لیے حالات ساز گار ہوئے تو ابوالکلام آزاد نے اپریل ۱۹۴۶ء میں اس کے لیے جواہر لال نہرو کا نام تجویز کیا۔[۱۴] اپنی اس تجویز اور اس کے بعد اس سے آنے والے نتائج پر تبصرہ کرتے ہوئے ابوالکلام آزاد نے لکھا یہ میری سیاسی زندگی کی شاید سب سے بڑی بھول تھی، میں اپنے کسی فعل پر اتنا پشیمان نہیں ہوا جتنا اس نازک مرحلے پر کانگریس کی صدارت سے اپنا نام واپس لینے کے فیصلے پر۔ یہ ایک ایسی غلطی تھی جسے گاندھی جی کے لفظوں میں ہمالیائی جہات والی غلطی کا نام دے سکتا ہوں۔[۱۵]

حقیقت یہ ہے کہ کانگریس نے مسلم لیگ کو ناکام کرنے اور ہر سطح پر ہندو فوقیت کو قائم رکھنے کا کوئی موقع ہاتھ سے جانے نہیں دیا۔ جب لارڈ ویول نے مڈٹرم حکومت کے قیام کے لیے مختلف جماعتوں سے مذاکرات کا آغاز کیا تو خود برطانوی حکومت کی دی ہوئی شرائط کے مطابق مسلم لیگ کا مطالبہ یہ تھا کہ چونکہ انہوں نے ہی کیبنٹ مشن پلان کو کلی طور پر قبول کیا ہے لہذا حکومت میں شامل ہونے کی یا حکومت بنانے کی دعوت انہیں دی جائے۔ لیکن جب لارڈ ویول نے کانگریس اور مسلم لیگ دونوں کو حکومت بنانے کی دعوت دی تو اس پر مسلم لیگ نے اعتراض بھی کیا تاہم ۱۵ اکتوبر ۱۹۴۶ء کو لارڈ ویول کے ساتھ ہونے والی قائد اعظم کی ملاقات میں مسلم لیگ نے یہ فیصلہ کیا کہ وہ حکومت میں شامل ہو جائے۔[۱۶] قائد اعظم نے مسلم لیگ کے حکومت میں شامل ہونے کے لیے مسلم لیگ کے جن نمائندوں کے نام دیئے ان میں لیاقت علی خان، آئی آئی چندریگر، سردار عبدالرب نشتر، غضنفر علی خان اور جوگندر ناتھ مینڈل شامل تھے۔ لارڈ ویول نے کانگریس

کو مشورہ دیا کہ وہ مسلم لیگ کو محکمہ داخلہ سونپ دے لیکن چونکہ یہ وزارت سردار پٹیل کے پاس تھی لہذا سردار پٹیل نے مسلم لیگ کو داخلہ کا محکمہ دینے سے انکار کر دیا۔[۱۷]

کانگریس نے کافی سوچ و بچار کے بعد یہ فیصلہ کیا کہ مسلم لیگ کو مالیات کا شعبہ دیا جائے اور اس فیصلے کے پیچھے بھی کانگریس کی بدنیتی شامل تھی کیونکہ کانگریس رہنما یہ سمجھتے تھے کہ مالیات کا شعبہ بہت تیکنیکی نوعیت کا ہے اور مسلم لیگ کے پاس کوئی ایسا ممبر نہیں جو اسے موثر طور پر سنبھال سکے۔ اگر مسلم لیگ نے مالیات کے شعبے کی تیکنیکی مشکلات کا اندازہ کر لیا تو وہ کبھی بھی اس پیشکش کو قبول نہیں کرے گی بلکہ مالیات کی وزارت لینے سے انکار کر دے گی اور اگر مسلم لیگی قائدین ان حالات میں بھی جبکہ ان کے پاس وزارت مالیات کو چلانے کے لیے کوئی فرد موجود نہیں اسے قبول کرنے کا فیصلہ کرتے ہیں تو وہ اپنے آپ کو بیوقوف بنائیں گے اور دونوں صورتوں میں فائدہ کانگریس کا ہی ہوگا۔[۱۸]

لیکن کانگریس کی توقعات کے بالکل برعکس قائداعظم نے اس پیش کش کو قبول کر لیا اور مالیات کی ذمہ داری لیاقت علی خان کو سونپ دی۔ لیاقت علی خان نے لارڈ ویول، کانگریسی قائدین اور سابق وزیر خزانہ کی مشاورت سے ایسا بجٹ ترتیب دیا جو ہندوستان کی تاریخ میں غریب آدمی کے بجٹ کے نام سے معروف ہوا۔ وہی کانگریس جو اقتدار میں آنے پر سوشلسٹ نظام کے نفاذ اور دولت کی منصفانہ تقسیم کے وعدے کرتے نہیں تھکتی تھی غریب آدمی کا بجٹ آنے پر آہ و بکا اور چیخ و پکار کرنے لگی کہ اس کے حامی سرمایہ داروں، صنعت کاروں اور تاجروں پر ٹیکسوں کا غیر معمولی بوجھ ڈال دیا گیا ہے اور مسلسل اصرار اور احتجاج کر کے کئی ٹیکسوں کو کانگریس نے کم بھی کروایا۔ لیکن اس کے باوجود یہ ایک ایسا بجٹ تھا جس میں عام آدمی کے حقوق اور مفادات کا تحفظ کیا گیا تھا۔ الغرض بعد میں پیش آنے والے ہر واقعے نے مسلم لیگ اور کانگریس کے درمیان خلیج کو وسیع ہی کیا جس کا سبب کانگریس کی مسلم دشمنی، ہندو کا متعصّبانہ اور تنگ نظری پر مبنی رویہ اور ہندو مفادات کے لیے ہر اصول کو پامال کر دینا تھا اور اس خلیج کا نتیجہ قیام پاکستان کی صورت میں سامنے آیا کیونکہ دونوں جماعتیں ایک دوسرے سے اتنی دور ہو چکی تھیں اور ان میں عدم اعتماد اس سطح تک بڑھ چکا تھا کہ ہندوستان کی تقسیم کے علاوہ کوئی دوسرا راستہ اس مسئلے کے حل کے لیے نہیں بچا۔

جدوجہد آزادی کو کانگریس اور مسلم لیگ کے نقطہ نظر سے مختلف انداز سے لکھا اور بیان کیا گیا لیکن اگر ابوالکلام آزاد کی آزادی ہند کی روشنی میں اس دورانیے کا تجزیہ کیا جائے تو یہ حقیقت سمجھنے میں کوئی دقت نہیں رہتی کہ ابوالکلام آزاد نے آزادی ہند میں بہت سے ایسے واقعات بیان کر دیئے ہیں جو کانگریس کے لیے چارج شیٹ کی حیثیت رکھتے ہیں اور ان کے اس ہندو تعصب کو کھول کر نمایاں کر دیتے ہیں جو اس وقت

بھی موجود تھا جب وہ مسلمانوں کے حقوق کے محافظ اور ہندوستانی مسلمانوں کے نمائندہ ہونے کے دعویدار تھے اور آج ان کا وہی تعصب اپنی پوری انتہا کو چھو رہا ہے۔

حوالہ جات و حواشی

1- Quaid-i-Azam Papers, National Archives of Pakistan, Islamabad, File.1029-B/250.

۲- مولانا ابوالکلام آزاد، آزادی ہند (*India Wins Freedom* کا اردو ترجمہ)، مرتبہ ہمایوں کبیر، مکتبہ جمال، لاہور، ۲۰۰۳ء۔ص ۲۳۳

۳- ایضاً، ص ۱۸۷۔

۴- ایضاً، ص ۱۸۸-۱۸۹۔

۵- ایضاً، ص ۲۱۶۔

۶- ایضاً، ص ۲۱۲۔

۷- ایضاً، ص ۲۲۳۔

۸- ایضاً، ص ۲۲۵

۹- ایضاً، ص ۲۲۶۔

۱۰- ایضاً، ص ۲۲۸-۲۲۷۔

۱۱- ایضاً، ص ۲۳۰۔

۱۲- ایضاً، ص ۲۵۰۔

۱۳- ایضاً، ص ۲۲۰۔

۱۴- ایضاً، ص ۲۲۱۔

۱۵- ایضاً، ص ۲۲۲-۲۲۱۔

۱۶- ایضاً، ص ۲۳۸۔

۱۷- ایضاً، ص ۲۴۱۔

۱۸- صفحہ نمبر ۲۴۲۔

خطباتِ اقبال کا دیباچہ - ایک مطالعہ

ڈاکٹر خضر یاسین

(گذشتہ سے پیوستہ)

جدید ذہن پر توجہ مرتکز کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں:

> Moreover, the modern man, by developing habits of concrete thought - habits which Islam itself fostered at least in the earlier stages of its cultural career - has rendered himself less capable of that experience which he further suspects because of its liability to illusion.

رہا عہدِ حاضر کا انسان، سوائے محسوس یعنی اس قسم کے فکر کی عادت ہوگئی ہے، جس کا تعلق اشیا اور حوادث کی دنیا سے ہے اور یہ وہ عادت ہے جس کی اسلام نے اور نہیں تو اپنے تہذیبی نشو ونما کے ابتدائی دور میں حمایت کی، لہٰذا وہ ان واردات کا اور بھی اہل نہیں رہا، بلکہ انہیں شک وشبہ کی نظر سے دیکھتا ہے، کیونکہ ان میں وہم والتباس کی پوری پوری گنجائش ہے۔[۳۹]

علامہ کے مذکورہ بالا بیان میں چند باتیں قابلِ غور ہیں اور چند اصطلاحات ایسی ہیں جن کو کھولنا ضروری ہے۔

۱- جدید انسان (the modern man) سے کیا مراد ہے؟

۲- Habits of concrete thought (HCT) کیا چیز ہے؟

۳- اسلام کا تہذیبی نشو ونما کا کون سا دور ہے جس میں HCT کی حمایت کی گئی ہے؟

۴- HCT کے نشو ونما سے Religious Experience کی اہلیت میں کمی کیوں آجاتی ہے؟

۵- Religious Experience میں التباس کے امکان کا کیا مطلب ہے؟ اور کیا اس سے Religious Experience کے قابلِ اعتماد نہ ہونے کا مفروضہ درست ہے؟

جدید انسان Modern Man کون ہے؟ وہ قدیم انسان اور قرون وسطیٰ کے انسان سے کیونکر مختلف ہے؟ زمانی حوالے کو سامنے رکھیے تو اقبال جس کو ۱۹۳۰ء میں جدید انسان کہہ رہے ہیں وہ اب ۲۰۱۹ء میں قصہ پارینہ بن چکا ہے، فی زمانہ اس کا دور دور تک نام ونشان نہیں ہے۔ مکانی تناظر کو پیشِ نظر رکھیے تو آج مشرق و مغرب کے باسیوں کی اقدار مشترک ہوتی جارہی ہیں، تہذیب وتمدن کے لحاظ سے دونوں کے قابلِ ذکر

امتیازات کچھ مٹ چکے ہیں یا مٹ رہے ہیں۔ لہٰذا اس جدید انسان کی جدیدیت کا کوئی حوالہ باقی نہیں رہا جسے علامہ اپنے حینِ حیات میں ''جدید انسان'' سے تعبیر کر رہے ہیں۔

اگر جدید انسان کا حوالہ زمانی اور مکانی ہونے کے بجائے ایک ایسا طرزِ احساس ہو جو تصورِ انسان، تصورِ کائنات اور تصورِ خدا سے پیدا ہوتا ہے تو یہ ''جدید انسان'' ہر دور اور ہر مقام پر موجود رہا ہے۔ یہ انسان جیسے اقبال کی زندگی میں پایا جاتا تھا اسی قوت اور شدت کے ساتھ آج بھی موجود ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ وہ طرزِ احساس اور اندازِ نظر جسے اقبال ''جدید انسان'' سے تعبیر کر رہے ہیں، بیسویں اور اکیسویں صدی عیسوی میں زیادہ نمایاں ہو کر سامنے آیا ہے۔ یہ ٹھیک ہے کہ انسان کی تاریخ اس جدیدیت پسندی کے عنوان سے فروغ پانے والے احساس اور اندازِ نظر سے کبھی خالی نہیں رہی تاہم رواں صدی اور سابقہ صدی میں ''جدید انسان'' کے خد وخال کچھ زیادہ ہی نکھر کر سامنے آئے ہیں۔ اس ''جدید انسان'' کا حوالہ انسان ہے اور انسان سے ماورا کچھ نہیں ہے۔ اقبال نے نہ فقط اپنے کلام و بیان میں جدید انسان کے اوصاف و خصائص کا ذکر کیا ہے بلکہ مشرق و مغرب کے ہر سنجیدہ مفکر نے اس پر روشنی ڈالی ہے۔

دورِ جدید کی روح کو سامنے رکھیں تو جدید انسان کی نفسیاتی مشکلات کو سمجھنا آسان ہو جاتا ہے، اس لیے کہ یہ روحِ عصر یا Spirit of the age ہوتی ہے جو انسان کے ذہنی مسائل اور ذہنی مزاج کو وضع کرتی ہے۔ ڈاکٹر برہان احمد فاروقی نے عصرِ حاضر کی روح کو ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

> عصرِ حاضر کی روح یہ ہے کہ سیاسی تصور سب سے زیادہ ولولہ انگیز تصور ہے اور معاشی مفاد سب سے زیادہ اہم مفاد ہے، علمِ حقیقت کا مبدا حواس ہیں۔[۴۰]

''جدید انسان'' سے کس طرح کا انسان مراد ہے یا جدید انسان کا معنی اور مفہوم کیوں کر سمجھا جا سکتا ہے؟ اس سلسلے میں یہ بھی پیشِ نظر رہے کہ ''جدید انسان''، اقبال کے لیے محض نظری تصور نہیں جسے وہ مفروضات کی مدد سے گھڑ لیتے ہیں۔ اقبال خود ''جدید انسان'' ہونے کے تجربے سے گزرے ہیں، وہ اس کشمکش سے ذاتی طور پر دوچار ہوئے ہیں جس کا مبدا و معاد ''جدیدیت'' ہے۔ وہ کہتے ہیں:

عذاب دانشِ حاضر سے باخبر ہوں میں
کہ میں اس آگ میں ڈالا گیا ہوں مثلِ خلیل[۴۱]

جدید انسان یا دانشِ حاضر کا نمایندہ انسان حقیقت کے ہر ماورائی حوالے کو اپنے شعور میں قبولیت درجے پر لانے سے اعراض کرتا ہے۔ اسی صورتِ حال کو خود اقبال کے فکری ارتقا کے مراحل میں دیکھا جا سکتا ہے۔ اقبال کے ایک خط سے ہمارے اس دعوے کی تصدیق ہوتی ہے۔ ''جدید انسان'' کے تجربے سے اقبال خود گزرے تو ۷ مئی ۱۹۱۹ء کو محمد اسلم جیراج پوری کو ایک خط میں لکھتے ہیں:

''جب تصوف فلسفہ بننے کی کوشش کرتا ہے اور عجمی اثرات کی وجہ سے نظام عالم کے حقائق اور باری تعالیٰ کے متعلق موشگافیاں کر کے ''کشفی نظریہ'' پیش کرتا ہے تو میری روح اس کے خلاف بغاوت کرتی ہے''۔[۴۲]

۱۹۱۹ء میں اسرار و رموز کا دوسرا ایڈیشن تیار ہو رہا تھا، اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ خط اقبال کے شعری وجدان کے عروج کے دور میں لکھا گیا ہے۔ اس دور میں تصوف کا ''کشفی نظریہ'' اقبال کی روح میں بغاوت کا باعث کیوں بنتا ہے؟ اس کے سوا اور کیا وجہ ہو سکتی ہے کہ اقبال اپنے دور کا ''جدید انسان'' تھا۔ دس سال بعد تصوف کے ''کشفی نظریے'' کو وہ فقط قبول ہی نہیں کرتے، اسے مذہبی ایمان کا آخری سہارا بھی گردانتے ہیں۔ اقبال کے اس فکری تحول کو مثبت انداز میں لیا جائے تو یہ ''جدیدیت'' سے چھٹکارا پانے کی جدوجہد ہی سمجھی جانی چاہیے۔ یہ گویا اقبال کے اندر کا ''جدید انسان'' جدیدیت سے نکل کر اپنی اصلی فطرت کی طرف رجوع کر آیا ہے۔

☆☆☆☆☆

علامہ نے زیر بحث عبارت کا آغاز ''Moreover'' کے لفظ سے کیا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ ایک تو فطرتاً ہر انسان Inner Experience کا اہل نہیں اور پر سے Modern Man نے مادی اور حسی فکر کی عادت کو اپنا کر اس Inner Experience کی اہلیت کا اپنے آپ کو اور بھی نا اہل کر لیا ہے۔ اقبال جدید انسان کے متعلق کہتے ہیں کہ وہ اپنے آپ کو مادی اور ٹھوس حقائق کا عادی بنا کر Religious Experience کا اہل نہیں رہا، حالانکہ اسی دیباچے میں آگے چل کر وہ یہ امید ظاہر کرتے ہیں کہ:

> ''the day is not far off when Religion and Science may discover hitherto unsuspected mutual harmonies''

> وہ دن دور نہیں کہ جب مذہب اور سائنس میں ایسی اہم ہم آہنگیوں کا انکشاف ہوگا جو سر دست ہماری نگاہوں سے پوشیدہ ہیں۔[۴۳]

مستنصر میر کہتے ہیں کہ جدید ذہن کی جس عادت کو اقبال نے ''نا اہلی'' اور نقص فرض کیا ہے وہ اقبال کے مذکورہ بالا بیان کی رو سے ایک ایسی خوبی قرار پاتی ہے کہ جس کی وجہ سے جدید انسان Religious Experience کا زیادہ اہل ثابت ہوتا ہے۔ مذہب اور سائنس میں ہم آہنگی کا دور ''جدید انسان'' کا دور قرار پاتا ہے۔ اگر مذہب اور سائنس میں غیر متوقع ہم آہنگی دریافت ہوتی ہے تو جس کو مذہبی تجربہ یا Religious Experience قرار دیا جاتا ہے وہی Scientific Experience بھی قرار پائے گا۔[۴۴]

علامہ فرما رہے ہیں ''جدید انسان'' نے Religious Experience سے استفادہ کرنے کے لیے اپنی مشکلات میں اضافہ کر لیا ہے، وجہ یہ بتائی کہ ''جدید انسان'' نے Habits of Concrete Thought کو اپنے اندر ترقی دے لی ہے۔

مترجمین و شارحین نے Habits of concret thought کو اپنے اپنے انداز سے کھولنے کی کوشش

کی ہے، نذیر نیازی صاحب نے اس کا ترجمہ ''محسوس فکر کی عادت'' کیا ہے، ایک اور صاحب نے ''ٹھوس فکر کی عادت'' کسی نے ''ٹھوس خیال'' اور کسی نے ''اشیا و حوادث پر توجہ'' کیا ہے۔ ڈاکٹر برہان احمد فاروقی نے اس کا ترجمہ ''فکر مرکب کی عادت'' کیا ہے، یعنی ایسی فکری عادت جو محسوسات پر قانع رہتی ہو۔ محسوسات سے ماورا کسی حقیقت کے وجود کو ماننے کے لیے تیار نہ ہو۔ اس کا اثر یہ ہے کہ ''جدید انسان'' محسوس کو ہی حقیقت سمجھتا ہے اور جو محسوس نہیں ہے اس کے بارے میں فیصلہ کن انداز میں کہہ دیتا ہے کہ حقیقت نہیں ہے، توہّم ہے، تخیل ہے اور بے معنی خیال ہے۔ جدید فلاسفہ میں برکلے کا معروف قول ہے Esse est percipi یعنی ''نفس الامر مدرک بالحواس ہے''۔ حقیقت وہی ہے جو محسوس ہے۔ پیکر محسوس کی خوگر طبیعت اپنے مقرر کردہ حسّی معیارات پر پورا نہ اترنے والے ہر خیال کو غیر حقیقی اور باطل سمجھنے پر مجبور ہوتی ہے۔

علامہ فرماتے ہیں کہ ''جدید انسان'' محسوس کا خوگر ہو چکا ہے، محسوس کو ہی حقیقت سمجھتا ہے۔ بجائے خود یہ عادت ایسی نہیں جسے غلط سمجھا جائے، اسلام نے اسی وجہ سے اپنے تہذیبی ارتقا کے دوران میں محسوس کو حقیقت سمجھنے کی عادت کو فروغ دیا ہے۔ اقبال کا مدعا یہ ہے کہ محسوس کو حقیقت سمجھنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ محسوسات کا فقط ایک ہی عالم ہے۔ وہ سمجھتے ہیں کہ ہم انسانوں کو احساس کے ایسے انواع بھی دستیاب ہیں جو معمول کے عالم احساس سے ماورا ہیں جو بایں ہمہ اسی طرح حقیقت ہیں جس طرح محسوس حقیقت ہے۔ ان کی حقانیت اور سچائی ویسی ہی ناقابل انکار ہے جیسی اس عالم محسوس کی ہے۔

''جدید انسان'' نے فکر مرکب کی عادت (HCT) کو نشو و نما دے کر اپنی Inner Experience کی اہلیت کو کم کر لیا ہے، وہ کہتے ہیں:

> Moreover, the modern man, by developing habits of concrete thought…………
> has rendered himself less capable of that experience …………

علامہ کے بیان سے بآسانی یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ اگر انسان اپنے آپ کو محسوسات پر قانع کر لیتا ہے تو اس کے اندر وہ حس ماند پڑ جاتی ہے یا بالکل ناکارہ ہو جاتی ہے جس کے ذریعے وہ محسوسات کے دوسرے عوالم کا مشاہدہ کر سکتا ہے۔ گویا عالم حواس پر اصرار کرنے والوں میں ''قلب'' بطور وسیلہ علم اپنا وظیفہ انجام نہیں دیتا۔ علامہ نے کشف و الہام کی جو وضاحت فرمائی ہے، اس میں دو باتیں بہت اہم ہیں۔

۱- کاشفہ یا کشف و الہام کی اہلیت بعض انسانوں میں فطرتاً نہیں ہوتی۔

۲- اگر انسان محسوسات پر قانع ہونے کی عادت کی نشو و نما کر لے تو اس فطری اہلیت سے بھی محروم ہو سکتا ہے جس کے ذریعے سے ورائے محسوسات عوالم کے ادراک کا اہل بنتا ہے۔

علامہ ستمبر ۱۹۳۶ء کی گفتگو میں فرماتے ہیں:

بروئے قرآن وحی و الہام کسی خاص قوم، ملک یا نسل سے مختص نہیں ہے۔ الہام تمام زندہ ہستیوں کا مشترکہ سرمایا

ہے۔شہد کی مکھی بھی اس نعمت سے سرفراز ہوتی ہے اور سائنسدان بھی الہام کا محتاج ہے۔ دنیا میں جس قدر عظیم ایجادات ہوتی ہیں وہ سب الہام کی بدولت ہوتی ہیں نہ کہ ریسرچ کی بدولت ہوتی ہیں نیز انسان اپنی زندگی کے اکثر معاملات Inspiration یعنی الہام ہی کے تحت طے کرتا ہے۔[۴۵]

تقریباً یہی بات اپنے پہلے خطبے میں کہی ہے:

How unlike the spirit of the Quran which sees in the humble bee a recipent of Divine.

مگر کس قدر مختلف ہے قرآن پاک کی تعلیمات جس کا ارشاد ہے کہ شہد کی مکھی ایسی حقیر شے بھی وحی سے بہرہ ور ہوتی ہے۔[۴۶]

''وحی'' کے بارے میں علامہ کا موقف دو انتہاؤں کے درمیان معلق معلوم ہوتا ہے۔ایک طرف وہ اس کے عموم کو یہاں تک وسیع کرتے ہیں کہ تمام زندہ ہستیوں کا مشترکہ سرمایہ قرار پاتی ہے اور دوسری طرف انسان کی ذات میں اس کی اہلیت کو ایک ایسی شے کی وجہ سے مفقود کر دیتے ہیں جو انسان کا فطری داعیہ ہے۔محسوس کو حقیقت ماننا اور اس پر قانع رہنا انسان کی فطرت ہے، انسان اسے نظر انداز کر سکتا ہے اور نہ محسوس کی اہمیت ہی کو کم کر سکتا ہے۔علامہ کے مذکورہ موقف کی وضاحت کرتے ہوئے ڈاکٹر فاروقی لکھتے ہیں:

دور جدید کے ذہن کی فکر مرکب کی عادت HCT کیا ہے؟ حسیت (Empiricism) کے اصول پر غور و فکر کرنے والوں کا یہ اندازِ فکر کہ صرف حواس ذریعہ علمِ حقیقت ہیں اور صرف محسوسات حقیقت ہیں، وہ اندازِ فکر ہے جسے علامہ اقبال ''فکر مرکب کی عادت'' سے تعبیر کر رہے ہیں۔جدید ذہن اپنے اس اندازِ فکر کی بنا پر باطنی حس کے ذریعہ علمِ حقیقت ہونے کا انکار اس وجہ سے کر دیتا ہے کہ حسِ باطنی میں احتمال خطا موجود ہے، مگر اس لیے صحیح نہیں کہ ادراک بالحواس میں بھی احتمال خطا پایا جاتا ہے۔اس کے باوجود حواس ظاہری کے ذریعہ علم حقیقت ہونے کا انکار تو نہیں کیا جاتا، تو یہ بات کیسے روا ہو سکتی ہے کہ باطنی حس میں احتمالِ خطا ہونے کی وجہ سے اس کے ذریعہ علمِ حقیقت ہونے کا انکار کر دیا جائے۔

ڈاکٹر فاروقی مزید لکھتے ہیں:

مسلم ذہن کی فکر مرکب کی عادت Habit of Concrete Thought سے کیا مراد ہے؟ مسلم ذہن کا انداز فکر یہ ہے کہ وہ حواس کو ذریعہ علم حقیقت سمجھتا ہے اور محسوسات کو حقیقت سمجھتا ہے لیکن حواس کے علاوہ دوسرے ذرائع علم کا اور ماورائے محسوسات کے حقیقت ہونے کا انکار نہیں کرتا۔اس طرز فکر کو علامہ اقبال ''مسلم ذہن کی فکر مرکب کی عادت'' سے تعبیر کر رہے ہیں

جدید ذہن اور مسلم ذہن کی فکر مرکب کی عادت میں فرق یہ ہے کہ جہاں مسلم ذہن حواس کو ذریعہ علم حقیقت اور محسوسات کو حقیقت سمجھتا ہے وہاں وجدان اور عقل کے ذریعہ علم ہونے کو بھی تسلیم کرتا ہے، اسی لیے مسلمانوں میں محسوسات کو حقیقت سمجھنے کے باوجود تصوف کی نشو ونما ہوئی۔[۴۷]

اس مقام پر علامہ کی عبارت سے یہ ایک اندیشہ پیدا ہوسکتا ہے کہ محسوسات کو حقیقت سمجھنا اور حواس کو ذریعہ علم حقیقت بنانا یا علامہ کے اپنے الفاظ میں ''محسوسات پر مبنی فکر کی عادت کو اسلام نے اپنے تہذیبی ارتقا کے ابتدائی ادوار میں نشو ونما دی ہے'' تو کیا مابعد ادوار جن میں اسلام اپنے تمدنی ارتقا کے عروج پر پہنچا یا پھر سیاسی زوال کے ادوار میں کیا اسلام نے کبھی اس سے اعراض برتا ہے؟ کیا کبھی اہل اسلام کی غالب اکثریت نے محسوسات کو ناقص و ناتمام اور حقیر سمجھا ہے؟

ان تمام سوالات کا جواب یقیناً نفی میں ہے۔ قرآن مجید نے واضح انداز میں اہل ایمان کی زبانی یہ کہلوایا ہے:

ربنا ما خلقت هذا باطلاً (آل عمران ۳/۱۹۱) ''اے ہمارے پروردگار یہ تو نے بے کار تخلیق نہیں فرمایا۔''

قرآن مجید کی ایسی واضح ہدایت کی موجودگی میں اہل اسلام محسوس کو کیونکر نظر انداز کر سکتے تھے۔ ایک اور اہم بات یہاں یہ بھی ہے کہ ''جدید انسان'' کا محسوس کو حقیقت سمجھنے اور اپنی فکر کو محسوس تک محدود رکھنے کی عادت میں اور کسی صاحب ایمان کا محسوس کو آیات ربانی سمجھتے ہوئے اس کی طرف متوجہ ہونا، اس کو مفید بنانا، اس سے استفادہ کرنا اور اسے اپنے ایمان کی مضبوطی کا ذریعہ بنانا ایک ایسا طرز عمل ہے جس پر ایک تو عادت کا لفظ موزوں نہیں ہے دوسرا بالفرض اسے عادت سمجھ بھی لیا جائے تو ان دونوں عادتوں میں کوئی شے مشترک نظر نہیں آتی کیونکہ ان میں ایک کا مبدا ''انابت الی اللہ'' ہے جب کہ دوسری کا مبدا بغاوت من اللہ ہے۔ دونوں صورتوں میں محسوس کی نسبت طرز احساس کا اختلاف ہے، ان دونوں میں وجوہ اشتراک بے حد سطحی اور وجوہ اختلاف بے حد گہری ہیں۔[۴۸]

کشف والہام کی نسبت جدید انسان کے تحفظات کا ذکر کرتے ہوئے علامہ نے یہ اندیشہ ظاہر کیا کہ کشف والہام قابل اعتماد ذریعہ علم نہ سمجھنے کی ایک وجہ یہ ہے کہ اس نوعیت کے مدرکات میں ممکن ہے کسی خارجی حقیقت کا وجود ہی نہ ہو، اور ممکن ہے کہ فقط خیالات واوہام نے مرئی صورتیں اختیار کر لی ہوں، جیسا کہ بعض ذہنی امراض میں مبتلا افراد کے ساتھ ہوتا ہے۔ اس کا جواب دیتے ہوئے وہ فرماتے ہیں:

> To describe it as psychic, mystical , or supernatural does not detract from its value as experience...... The revealed and mystical literature of mankind bears ample testimony to the fact that religious experience has been too enduring and dominant in the history of mankind to be rejected as mere illusion.

جسے (مذہبی تجربہ کو) اگر باطنی یا صوفیانہ یا فوق العادۃ ٹھہرایا جائے تو بحیثیت مشاہدہ اس کی قدر و قیمت میں کوئی فرق نہیں آتا............ دنیا کے الہامی اور صوفیانہ ادب کا مطالعہ کیا جائے تو اس امر کی بہت کافی شہادت مل جائے گی کہ تاریخ عالم مذہبی مشاہدات کو بے حد غلبہ اور پائیداری حاصل رہی ہے۔ لہٰذا یہ کہنا کہ غلط ہوگا کہ اس قسم کے مشاہدات کی بنا چونکہ واہمے اور التباس پر ہے اس لیے ان کو رد کر دیا جائے۔[۴۹]

علامہ نے جدید ذہن کے جس خدشے کو مذکورہ بالا دلیل سے رفع کرنے کی کوشش کی ہے، بعض پہلوؤں کے

لحاظ سے وہ قابل قدر ہے تاہم اس دلیل سے وہ خدشہ یا اندیشہ رفع ہوتا نظر نہیں آتا۔ اس اندیشے کو رفع کرنے کی ایک ہی صورت ہے کہ انسان ماورائے حواس حقیقتوں کا ویسا ہی مشاہدہ کرے جیسا کہ محسوس حقائق کا کرتا ہے ورنہ محسوس تک محدود رہنے کی عادت جدید انسان میں اس قدر پختہ ہو چکی ہے کہ اس کو ختم کرنا جوئے شیر لانا ہے۔ اقبال کی جدوجہد کا رخ اس جانب ہے کہ جدید انسان میں روحانی حقائق کے حسی تجربے کے امکان کو ثابت کیا جائے۔

☆☆☆☆☆

جدید انسان کے مذہبی تجربے میں التباس اور واہمہ کے خدشے کو پیش نظر رکھتے ہوئے اقبال فرماتے ہیں کہ Religious Experience کی صحت کو یقینی بنانے کے لیے مسلم صوفیا نے بہت قابل قدر کام انجام دیا ہے۔ مسلم صوفیا نے Religious Experince میں واقع ہونے والے التباس اور واہمے کو رفع کرنے کی سعی کی ہے۔ اقبال کی گفتگو کا رخ اب اسلامی تصوف اور صوفیا کی طرف ہے۔ یہی سے اس بات کا اندازہ لگانا بھی ممکن ہو جاتا ہے کہ وہ تصوف اور صوفیا سے کس قسم کی توقعات وابستہ کیے ہوئے تھے، فرماتے ہیں:

> The more genuine school of Sufism have, no doubt, done good work in shaping and directing the evolution of religious experience in Islam; but their latter-day representatives, owing to their ignorance of the modern mind, have become absolutely incapable of receiving any fresh inspiration from modern thought and experience

> صحیح قسم کے سلسلہ ہائے تصوف نے بے شک مسلمانوں میں مذہبی احوال و واردات کی تشکیل اور رہنمائی میں بڑی قابل قدر خدمات سرانجام دی ہیں، لیکن آگے چل کر ان کی نمائندگی جن حضرات کے حصے میں آئی وہ عصر حاضر کے ذہن سے بالکل بے خبر ہیں اس لیے موجودہ دنیا کے افکار و تجربات سے کوئی فائدہ نہیں اٹھا سکے۔[۵۰]

علامہ کے بیان میں چند باتیں وضاحت طلب ہیں۔

۱- More Genuine School of Sufism سے کیا مراد ہے؟

۲- ان سلاسل تصوف نے Religious Experience کی سدھار پر کیا کام کیا ہے؟

۳- دورِ حاضر کے نمائندگان تصوف کون ہیں اور کیا وہ جدید ذہن سے واقعتاً بے خبر ہیں؟

۴- موجودہ دور کے افکار و تجربات، جن سے معاصر نمائندگان تصوف اپنی لاعلمی کی بنا پر فیض یاب ہونے سے محروم ہیں۔

تصوف کے بنیادی مقاصد کے تعلق میں کیا فائدہ دے سکتے ہیں؟

۵- کیا اسلامی تصوف کی تاریخ میں Religious Experience کو کبھی یہ اہمیت دی گئی ہے کہ اس کی سدھار پر توجہ مرتکز کرنا ضروری سمجھا گیا ہو؟

۶- کیا تصوف میں Religious Experience کو مطلوب و مرغوب سمجھتے ہوئے، اس کے اصلاح

احوال پر خصوصی توجہ دی گئی ہے؟

یہ سوال اس لیے اٹھائے گئے ہیں کہ علامہ کے بیان سے لگتا ہے جیسے Religious Experience ہی اسلامی تصوف کا مدعا و غایت ہے حالانکہ تصوف کی غایت اس نوع کے تجربات کا حصول کبھی نہیں رہا۔

تصوف کے حقیقی مکاتب:

انیسویں صدی سے بہت پہلے مسلم معاشروں میں تصوف ایک با قاعدہ ادارے کی صورت اختیار کر چکا تھا۔ مختلف سلاسل اپنی مخصوص شناخت کے ساتھ اپنے اپنے طریقے سے انفرادی اصلاح کا فریضہ انجام دے رہے تھے۔ ہندوستان میں چار معروف سلاسل تصوف صدیوں سے متعارف چلے آرہے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک نے اپنے مزاج کے مطابق اوراد و وظائف ترتیب دے رکھے ہیں۔ ان سلاسل میں بعض اوقات باہمی اختلاف محض منہج کا نہیں ہوتا بلکہ ایک کا سلوک دوسرے کے طرز عمل کی نفی بن جاتا ہے۔ بایں ہمہ اس سے انکار ممکن نہیں کہ تصوف سے معاشرے کے مجموعی رویے پر سلبی اثر پڑا ہے، بیش تر افراد انفعالی مذہبیت میں رہنا پسند کرتے ہیں اور فعال جہاد سے اعراض کو پسندیدہ نظر سے دیکھا جاتا ہے۔ تصوف کے حقیقی نمائندگان اور حقیقی مکاتب میں سیاسی اقتدار کے حصول کی تمنا پائی جاتی ہے اور نہ کوئی ایسی جدوجہد ہی کا شائبہ ملتا ہے جو امت کے مجموعی زوال کو عروج میں بدلنے کی نشاندہی کرتا ہو۔ اجتماعی زندگی سے کامل بے تعلقی اور انفرادی اصلاح پر اصرار تصوف کا طرہ امتیاز چلا آرہا ہے۔

اگر اقبال کی مراد More Genuine School of Sufism سے وہی مشہور چار سلاسل تصوف ہیں تو یہ دیکھنا درکار ہے کہ آیا ان سلاسل میں Religious Experience کے بارے میں بھی یہی سمجھا جاتا ہے جو اقبال کہہ رہے ہیں؟ تصوف کے حقیقی مکاتب کا نصب العین خدا تعالیٰ کا بلا واسطہ ادراک رہا ہے۔ تصوف کی جدوجہد یہ ہے کہ بندے اور خدا کے درمیان ایمان پر مبنی خالص تعلق قائم ہو جائے۔[۵۱]

اگر ثابت ہو جائے کہ تصوف کے حقیقی مکاتب Religious Experience کی اصلاح پر توجہ دیتے رہے ہیں تو علامہ کی بات میں وزن پیدا ہو جاتا ہے۔ لیکن تصوف میں انسان کے جن احوال کی اصلاح کی جدوجہد کی جاتی ہے، اس کا تعلق Religious Experience کی ایک ایسی نوع سے ہے جس میں انسان اپنے نفس میں پائے جانے والے بُرے میلانات پر قابو پانے کی سعی کرتا ہے۔[۵۲] Religious Experience کی وہ نوع جو خطبات کا موضوع ہے اس سے مختلف ہے۔ مذہبی تجربے سے علامہ کا مقصد، تصوف کے مبینہ مقصد سے ہم آہنگ نظر نہیں آتا۔ اقبال نظری اعتبار سے یہ ثابت کرنا چاہتے تھے کہ وجود باری تعالیٰ کا ویسا Experience ممکن ہے جیسا کہ ہم حواس کے ذریعے سے عالم خارجی کا بلا واسطہ Experience کرتے ہیں۔ تصوف کا مدعا و مقصد نظری نہیں ہے، تصوف کے بعض مکاتب میں ان احوال کی تشریح کی گئی ہے

جن سے ایک سالک دورانِ سلوک دوچار ہوتا ہے، یا چند صوفیاے کرام نے اپنے احوال کو باقاعدہ ایک تصور کائنات کے رنگ میں بیان کیا ہے تو وہ تصوف کی نمائندگی سے زیادہ فلسفہ وحکمت کے مسائل بن کر رہ گئے ہیں۔ علامہ کا یہ کہنا کہ Religious Experience کی اصلاح کے لیے تصوف نے بہت اچھا کام کیا ہے، خاصا وضاحت طلب دعویٰ ہے۔

ایک اور اہم بات یہ ہے کہ علامہ اپنے دور کے صوفیا سے بہت مایوس نظر آتے ہیں۔ صوفیا کا گروہ اسلامی معاشرت میں ہی نہیں دنیا کی ہر معاشرت میں تنہائی پسند رہا ہے۔ اس گروہ کی معاشرتی زندگی نہ ہونے کے برابر ہوتی ہے۔ اپنے دور کی سیاسی الجھنوں اور سماجی پیچیدگیوں سے ان حضرات کو کبھی دلچسپی نہیں رہی۔[۵۳] صوفیا کا گروہ حکمرانوں سے ربط و تعلق کا قائل ہی نہیں، جس کے باعث معاشرت میں سہولت و آسانی پیدا ہو جاتی ہے۔ ہر دور کے حال کو "جدید دور" ہی سمجھا جاتا ہے، صوفیا کا گروہ معاشرتی زندگی کے مسائل ومصائب سے ہمیشہ آزاد رہا ہے، جس کی وجہ سے وہ اپنے دور کی سائنسی ایجادات سے بھی بے خبر رہے۔ اس لیے یہ کہنا کہ ہمارے دور کے صوفیا جدید دور سے ناآشنا ہیں، عجیب سی بات محسوس ہوتی ہے۔ جدید ذہن کے فکری مسائل اور معاشرتی وسائل یقیناً ماضی کے انسانوں سے مختلف ہیں، مگر یہ کوئی ایسی بات نہیں جو پہلے کبھی پیش نہ آئی ہو۔ علاوہ ازیں ہمیں اس حقیقت کو کبھی نظر انداز نہیں کرنا چاہیے کہ تصوف کا نصب العین عارضی اور ہنگامی نہیں ہوتا، وہ ہماری فطرت کے ایک ایسے پہلو کو مخاطب کرتا ہے جو ہمارے معاشرتی وسائل سے بڑھتا ہے اور نہ کم ہوتا ہے، اس میں جلا آتی ہے اور نہ وہ ماند پڑتا ہے۔ مادی وسائل اور مادی سہولیات سے اللہ کے حکم پر عمل کرنا مشکل ہو جاتا ہو تو تصوف ایسے طریقوں اور ترکیبوں سے آشنا کراتا ہے جن کے ذریعے سے اللہ تعالیٰ کے احکام پر عمل کرنا آسان ہو جاتا ہے۔

جہاں تک علامہ کے اس دعوے کا تعلق ہے کہ "دورِ حاضر کے نمائندگانِ تصوف جدید ذہن سے بے خبر ہیں۔" ہوسکتا ہے یہ بات ان کے ذاتی مشاہدے کی حد تک درست۔ ضروری نہیں کہ اقبال جس کو جدید ذہن کہہ رہے ہیں اس کے مسائل سے علامہ کے دور سے تعلق رکھنے والے تمام متصوفہ بے خبر ہوں۔ علامہ کو جب یورپ میں جا کر اسلام کے تصورِ زمان پر تقریر کے لیے رہنمائی کی احتیاج محسوس ہوئی تو حضرت پیر مہر علی شاہ سے رجوع کیا، اس لیے کہ فکر و فلسفے میں آپ کا ثانی غیر منقسم ہندوستان میں نہ تھا، اس بات کا اعتراف علامہ نے خود بھی کیا ہے)۔

علامہ نے تصوف کے موجودہ نمائندگان کی جس کمی یا خامی کی نشاندہی کی ہے اس کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

> They are perpetuating methods which were created for generations possessing a cultural outlook differing, in important aspects, from our own.

وہ آج بھی انھی طریقوں سے کام لے رہے ہیں جو ان لوگوں کے لیے وضع کیے گئے تھے جن کا تہذیبی مطمحِ نظر بعض اہم پہلوؤں کے لحاظ سے ہمارے مطمحِ نظر سے بڑا مختلف تھا۔[۵۵]

اس کا مطلب ہے کہ علامہ کے نزدیک تصوف کے موجودہ نمائندگان کی ناکامی کی اصل وجہ یہ ہے کہ وہ آج بھی سلوک کے ان طریقوں سے کام لے رہے ہیں جو ماضی میں بسنے والوں کے لیے وضع کیے گئے تھے۔ علامہ نے اس سے پہلے یہ کہا ہے کہ موجودہ دور کے متصوفہ جدید ذہن سے بے خبر ہیں۔ گویا آج کے صوفیا اپنی کم علمی کے باعث نہ یہ جان سکے ہیں کہ آج کے انسان کی ذہنیت کیا ہے اور نہ یہ سمجھ سکے کہ ان کا طریق تربیت اب از کار رفتہ ہو چکا ہے۔

علامہ کے بیان میں Cultural outlook کا لفظ قابل توجہ ہے۔ تہذیبی مطمحِ نظر کیا شے ہے؟ کیا واقعتاً cultural outlook ایک ایسا اصول ہے جس میں تغیر آ جائے تو زندگی کو متاثر کرنے والے عناصر بھی اپنے معنی کھو دیتے ہیں؟

سب سے پہلے تو یہ دیکھنا ضروری ہے کہ cultural outlook کیا شے ہے؟ culture کے معنی یہ بتائے گئے ہیں:

گروہ یا فرد اکتسابی اہلیت یا قابلیت جس کے ذریعے وہ عام طور پر مسلمہ جمالیاتی اور ذہنی ذوق کی شناخت اور تحسین کر سکتا ہے؛ تہذیب کا جمالیاتی اور ذہنی حاصل؛ کسی قوم یا عہد کے حوالے سے تہذیب کا ایک خاص ارتقائی درجہ یا حالت؛ انسانی چلن اور بیوپار کے نمونوں اور ٹیکنالوجی کا مجموعہ جو ایک سے دوسری نسل کو منتقل ہوتا رہا ہے۔[۵۶]

Outlook کا اردو مترادف ہے، نظریہ، منظر، طرزِ فکر، کسی چیز یا صورت حال کی اندازہ گری؛ وہ مقام یا جگہ جہاں سے کوئی مشاہدہ کرنے والا دیکھتا ہے۔[۵۷]

مذکورہ بالا توضیحات کو سامنے رکھیے تو Cultural outlook کا مطلب جمالیاتی اور ذہنی ذوق یا تہذیب کے بارے میں نظریہ یا طرزِ فکر بنتا ہے۔ جب آپ کا طرزِ فکر بدل جائے تو افکار، اشیا اور تصورات کی قدر و قیمت بھی بدل جاتی ہے۔ Cultural outlook کے بدلنے سے یہ بھی ممکن ہے ماقبل دور کے فضائل آج کی تہذیب میں رذائل متصور ہونے لگیں اور اسی طرح دورِ حاضر کے تہذیبی منظرنامے نے جن امور کو جائز اور واجب التعمیل قرار دیا ہو ماضی میں وہ ناقابل برداشت گناہ ہوں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر دور کا Cultural outlook بنیادی طور پر اپنے دور کے تہذیبی فضائل و اقدار کا نگران اور تخلیق کنندہ ہوتا ہے اور یہ تصورِ خدا، کائنات اور انسان یعنی World view پر مبنی ہوتا ہے۔ اقبال یہ کہہ رہے ہیں کہ ہمارے دور میں چونکہ افکار و اعمال اور اشیا و حوادث کی نسبت طرزِ فکر بدل چکا ہے، ہم چیزوں اور تصورات کو اس انداز نظر سے نہیں دیکھتے جس طرح ماضی میں لوگ دیکھا کرتے تھے، لہٰذا ہماری روحانی تربیت کے لیے وہ وسائل یا طریق ہائے کار موثر نہیں رہے جو پہلے لوگوں پر کارگر ثابت ہو چکے ہیں۔

☆☆☆☆☆☆

اقبال جدید ذہن کی ساخت و پرداخت کو پیش نظر رکھتے ہوئے قرآن مجید کی ایک آیت سے Religious Experience کی ایک صورت بیان کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں:

"Your creation and resurrection,' says the Qurn, 'are like the creation and resurrection of a single soul.' A living experience of the kind of biological unity, embodied in this verse, requires today a method physiologically less violent and psychologically more suitable to a concrete type of mind.

قران پاک میں ارشاد ہے: وما خلقکم ولا بعثکم الا کنفس واحدۃ ۔ اس آیت کا اشارہ جس حیاتی وحدت کی طرف ہے اگر آج اسے تجربے میں لایا جائے تو کسی ایسے منہاج کی ضرورت ہوگی جو عضویاتی اعتبار سے زیادہ سخت یعنی شدید بدنی ریاضت کا طالب نہ ہو مگر نفسیاتی اعتبار سے اس ذہن کے قریب تر ہو جو گویا محسوس کا خوگر ہو چکا ہے۔[۵۸]

علامہ نے قرآن مجید کی آیت کریمہ سے بڑا باریک نکتہ پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔ ان کے اس نکتہ سے مندرجہ ذیل مفاہیم اخذ ہو سکتے ہیں۔

☆ آیہ کریمہ سے حیاتیاتی وحدت کا اظہار ہوتا ہے۔

☆خلق و بعث کا یہ عمل قابل مشاہدہ ہے۔

☆خلق و بعث کے قابل مشاہدہ ہونے کے لیے آج ایک منہاج کی ضرورت ہے۔

☆اس منہاج کی دو خصوصیات ہونی چاہییں:

1- physiologically less violent to a concrete type of mind.

2- psychologically more suitable to a concrete type of mind.

پہلی خاصیت: جسمانی اعتبار سے تھوڑی مشقت والا ہو

دوسری خاصیت: نفسیاتی اعتبار سے مادیت پسند ذہن کے لیے زیادہ قابل قبول ہو۔

خطبہ الہ آباد میں بھی علامہ نے اسی آیت کا حوالہ دیا ہے، جس میں خلق و بعث کا اطلاق اجتماعی نفس کی نہضت و احیا پر کیا ہے۔[۵۹] سیاق و سباق کو پیش نظر رکھیں تو اقبال کو چاہیے تھا، دور حاضر کے ذہن کو پیش نظر رکھتے ہوئے Religious Experience کی ایسی صورت بیان کرتے جو ایک طرف جدید ذہن کے لیے قابل قبول ہو اور دوسری طرف موجودہ دور کے صوفیا کے نقص فہم کو رفع کرے۔ ان کے نزدیک جدید ذہن کے تقاضوں کا خیال رکھنا ازبس ضروری ہے، یہاں تک کہ Religious Experience کے لیے ایسے منہاج کی جستجو کرنے کے متمنی ہیں جو مادے پر کلی انحصار کرنے والے ذہن کو بدنی مشقت میں نہ ڈالے اور نفسیاتی اعتبار سے لائق اعتنا ٹھہرے تو اصولاً اب اس منہاج کو واضح کرنے کی ضرورت تھی مگر اقبال نے اس منہاج کے یہی دو خد و خال بیان کیے ہیں اور مزید بات نہیں چلائی۔

روایتی علما کو اقبال کے استدلال پر شدید تحفظات درپیش ہیں۔[۶۰] قرآن مجید کی جس مذکورہ آیت کو استدلال کی اساس بنایا گیا ہے، اپنے سیاق وسباق میں اس معنی پر دلالت نہیں کرتی جس پر علامہ کا استدلال معتبر ٹھہرتا ہے۔ آیہ مبارکہ میں اللہ تعالیٰ کی قدرت کاملہ کو بیان کیا جارہا ہے، کسی انسانی تجربے کے امکان کو بیان کرنا مقصود نہیں ہے۔ آیت مبارکہ میں استعمال ہونے والا لفظ ''بعث'' کسی طرح سے حیات دنیوی میں کسی قوم کے زوال سے عروج کی طرف جانے کے لیے نہیں آیا۔ بالفرض اقبال کی فکری اپج کو قبول کرلیا جائے تو بھی آیت کو اس کے سیاق وسباق سے لازماً الگ کرنا پڑے گا، ایسی صورت میں یہ استدلال قرآن مجید کی اس آیت سے ماخوذ ہونے کے بجائے علیٰ استقلالہ ایک انسانی تصور پر مبنی مقدمہ بن جائے گا، جس کی صحت کا معیار فقط عقلی اصولوں پر مبنی انسانی تجربہ ہوگا اور جسے قرآنی حوالے کی قطعاً ضرورت نہیں ہوگی۔

علامہ نے آیہ مبارکہ سے یہ مفہوم اخذ کیا ہے کہ اس آیت کا مدلول حیاتیاتی وحدت ہے۔ مگر مشکل یہ ہے کہ حیاتیاتی وحدت میں بعثت کے تمام امکانات عرصہ حیات کے دوران میں بہ روئے کار آجاتے ہیں لیکن جب اجتماعی وجود کو فرد کا مترادف فرض کرلیا جائے تو حیات اجتماعی کے تمام امکانات کو اس طرح سے منظّم کرنا ممکن نہیں ہے کہ وہ سب کے سب بہ روئے کار آجائیں۔ اقبال فرماتے ہیں کہ یقیناً ایسا کرنا ممکن ہی نہیں بلکہ زوال واضمحلال کے دور میں یہی ناگزیر ہے۔ اقبال کا مقصود بیان بہت اہم اور عیاں ہے۔ ہمارے موجودہ تحقیقی اور تشریحی منصوبے میں اقبال کے قومی جذبات اور پرثروت فلسفیانہ تصورات کی صحت موضوع بحث نہیں ہے، تاہم بعض فکری اشکالات کو نظر انداز کرنا بھی خارج از امکان نہیں۔ علامہ کے مذکورہ موقف میں اصل مشکل یہ ہے کہ کیا یہ استدلال ایسا ہے جس کا مبدا اس آیہ کریمہ کو قرار دیا جاسکے؟ کیا آیہ کریمہ اس معنی کی متحمل ہوسکتی ہے جس کی بنیاد پر اقبال نے اپنے فکری ابتکار اور استشہاد کو پیش کیا ہے؟ آیہ مبارکہ اپنے ظاہر معنی میں حیات دنیوی کے مکمل ہوجانے کے بعد بعثت ثانیہ کے امکان کو بیان کرتی ہے۔ قرآن مجید کے سیاق کلام کا نظم بتاتا ہے کہ آیہ مبارکہ میں اللہ تعالیٰ کی قدرت کاملہ کے لیے مرے ہوؤں کو دوبارہ زندہ کرنا ''نفس واحدہ کی خلق وبعث'' جیسا عمل ہے۔ بظاہر آیہ کریمہ کسی ایسے مفہوم ومعنی کی حامل ہے اور نہ متحمل ہے جس جانب علامہ کا فکر نشاندہی کرتا نظر آتا ہے۔[۶۱] آیہ کریمہ اپنے مفہوم میں قضیہ حملیہ (Categorical proposition) ہے، جب کہ اقبال اسے قضیہ شرطیہ یا (Conditional proposition) کے طور پر لے رہے ہیں۔ قرآن مجید میں فرمایا جارہا ہے کہ تم سب کا خلق وبعث نفس واحدہ کے خلق وبعث کی مانند ہے، اقبال کہہ رہے ہیں کہ تم سب کا خلق وبعث نفس واحدہ ہونے کے لیے ایک منہاج کی ضرورت ہے۔ آیہ کریمہ اور اقبال کے اخذ کردہ مفہوم میں فرق بالکل واضح ہے۔ فلسفیانہ فکری روایت میں قرآن مجید کی آیات کا ایسا استعمال اگرچہ کوئی نئی بات نہیں ہے تاہم قرآن مجید کے منطوق ومدلول کو اسی معنی ومفہوم میں محدود ومقید رکھنا ضروری ہے، جس میں اس کی

دلالت کا حقیقی مصداق متعین ہوتا ہو۔

☆☆☆☆☆

اقبال یہاں سے آگے بحث کا رخ ایک دوسری سمت موڑ دیتے ہیں۔ اصولاً یہاں سے اس منہاج کے امکان اور وقوع کی شرائط پر متوجہ ہونا چاہیے تھا مگر اقبال بحث کو تصوف کے دائرے سے خارج اور علم کلام کے دائرے میں داخل کرتے ہوئے کہتے ہیں:

> In the absence of such a method the demand for a scientific form of religious knowledge is only natural.

اس نوع کے منہاج کی عدم موجودگی میں a scientific form of religious knowledge کا مطالبہ بالکل فطری ہے۔[۶۲] ظاہر ہے اب اقبال کے پیش نظر الٰہیات کی سائنسی تشکیل ہے اور مذہبی تجربے کو ممکن بنانے والے منہاج کی وضع و تشکیل نہیں ہے۔ لہٰذا یہ امر طے ہے کہ اقبال کے خطبات مذہبی تجربے کی نظری تشکیل سے زیادہ کچھ نہیں اور نہ ہی اس سے زیادہ توقع کرنا مناسب ہے۔ وہ خود اسی طرف روشنی ڈالتے ہوئے کہتے ہیں۔

> In these Lectures, which were undertaken at the request of the Madras Muslim Association and delivered at Madras, Hyderabad, and Aligarh, I have tried to meet, even though partially, this urgent demand by attempting to reconstruct Muslim religious philosophy with due regard to the philosophical traditions of Islam and the more recent developments in the various domains of human knowledge.

> چنانچہ یہی مطالبہ ہے جسے ان خطبات میں جو ''مدراس مسلم ایسوی ایشن'' کی دعوت پر مرتب ہوئے اور مدراس اور علی گڑھ میں دیے گئے، میں نے اسلام کی روایات فکر، علیٰ ھذا 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 کوشش کی ہے۔[۶۳]

مذکورہ بالا پیراگراف میں دو باتیں قابل غور ہیں، ایک with due regard to the philosophical traditions of Islam اور دوسری ہے the more recent developments in the various domains of human knowledge. مسلمانوں کے فکری رجحان کی تین بڑی روایات ہیں، معتزلہ، اشاعرہ اور ماتریدیہ۔ قابل غور بات یہ ہے کہ اقبال کا رجحان تینوں میں سے کس کی طرف ہے؟ کیا اقبال اعتزال کی روایت کو آگے بڑھانا چاہتے ہیں؟ اشاعرہ کو پیش نظر رکھتے ہیں یا ماتریدی فکری روایت پیش کرتے ہیں؟ ہمارا خیال ہے کہ اس سوال کا جواب سر دست ممکن نہیں ہے۔ اقبال نے جن مسائل پر بحث کی ہے ان کا حل پیش کیا ہے اس میں سے ہر ایک مسئلے میں اقبال کے موقف کو دیکھ کر یہ فیصلہ کیا جا سکتا ہے کہ انہوں نے مذکورہ روایات میں سے کس کو اختیار کیا ہے۔ فوراً یہ فیصلہ کرنا ممکن نہیں کہ وہ ان تینوں میں سے کس کے

نمائندے ہیں۔اقبال نے چند کلامی مسائل پر بحث کرتے ہوئے اپنا رخ بالکل نئی سمت کر لیا ہے، یعنی انھوں نے فقط اسلاف کو ہی پیش نظر نہیں رکھا بلکہ بعض مسائل اور ان کا حل میں خود اپنا موقف بھی بنایا اور پیش کیا ہے۔

جہاں تک انسانی علم میں ترقی کا تعلق ہے تو یہ بات بھی اس اعتبار سے قابل توجہ ہے کہ اقبال کے حینِ حیات تک جو امور سائنسی دریافتیں سمجھی جا رہی تھیں، ہمارے دور تک آتے آتے ان میں سے بیشتر قصہ پارینہ ہو چکی ہیں۔اقبال کے تصورات کی اہمیت کو آج کے تناظر میں دیکھنے، سمجھنے اور ان کی قدر و قیمت کا اندازہ لگانے کا معیار قرار دینا کسی طور سے مناسب نہیں ہے۔اقبال کی قدرت استدلال کا اندازہ ان کے تصورات کی ثروت سے کیا جانا چاہیے نہ کہ موجودہ دور کے تصورات سے موازنہ کرتے ہوئے ان کے استدلال کی قوت اور افکار کی ثروت کا اندازہ لگانا ہی سب سے بہتر راستہ ہے۔اقبال کے افکار کی صحت پر اصرار کرنا اتنا مفید نہیں جتنا ان کے استدلال کی قوت اور افکار کی ثروت کا شعور پیدا کرنا کارآمد ہے۔

> And the present moment is quite favourable for such an undertaking. Classical Physics has learned to criticize its own foundations. As a result of this criticism the kind of materialism, which it originally necessitated, is rapidly disappearing; and the day is not far off when Religion and Science may discover hitherto unsuspected mutual harmonies.

> یوں بھی یہ وقت اس طرح کے کام کے لیے بڑا مساعد ہے۔قدیم طبیعیات نے خود ہی اپنی بنیادوں کی تنقید شروع کر دی ہے۔لہٰذا جس قسم کی مادیت ابتداً 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 سر دست ہماری نگاہوں سے پوشیدہ ہیں۔[۶۴]

قدیم طبیعیات کا مادیت کے بارے میں بنیادی تصور کیا تھا، جس کی وجہ سے کلاسیکل طبیعیات کے لیے مادہ ناگزیر ہو جاتا ہے؟ قدیم یا جدید طبیعیات کے کسی تصور سے مذہب کا کیا تعلق ہے؟ بالفرض طبیعیات مادے کی نسبت ناگزیریت کے تصور سے دست کش ہو جاتی ہے تو اس سے کیا حاصل ہو جائے گا؟ یا اقبال اس سے کیا اخذ کرنا چاہتے ہیں؟ کیا مذہب اور سائنس میں ہم آہنگی کوئی با معنی موقف ہے؟ ہم آہنگی سے کیا مراد ہے؟ اور اس ہم آہنگی کے نتائج کیا ہوں گے؟

اقبال سمجھتے ہیں کہ مادے کے وجود کو ناگزیر خیال کرنا دراصل کلاسیکل طبیعیات کی غلطی تھی، مگر سوال یہ ہے کہ کیا مذہب بھی یہی کہتا ہے کہ مادہ جس طرح سے حواس کا موضوع بنتا ہے نفس الامر میں ویسا نہیں ہے بلکہ وہ درحقیقت توانائی کی لہریں ہیں جنھوں نے ایک ٹھوس شکل اختیار کر رکھی ہے جسے مادہ کہہ دیا گیا ہے؟ بالفرض مادہ نفس الامر میں وہ نہیں ہے جیسا کہ حواس کا موضوع بن کر متشکل ہوتا ہے تو اس سے مذہب کو کیا فائدہ ہو گا؟ کیا مادہ کی حسی صورت مذہب کے لیے جو مشکل پیدا کرنے کا باعث ہے وہ لہروں میں بدل کر مذہب کے دعوے کی صداقت پر دلالت شروع کر دے گی؟

مذہب اور سائنس کی ہم آہنگی سے اقبال کیا حاصل کرنا چاہتے ہیں؟ کیا یہ ثابت ہو جائیگا کہ خدا تعالیٰ واقعتاً تمام علتوں کی علت ہے یا علت العلل ہے؟ یا یہ امر متحقق ہو جائے گا کہ کائنات کی تخلیق خدا تعالیٰ کا ویسا ہی ایک کارنامہ ہے جیسے کسی سائنس دان کی کوئی ایجاد؟ مذہب اور سائنس کے ہم آہنگ ہونے سے علم کلام کی کونسی ضرورت پوری ہو سکتی ہے؟ کیا مذہب کا وجود سائنسی مکشوفات سے زیادہ قابل فہم بن جاتا ہے؟ کیا ایمان بالرسالت یا ایمان باللہ سائنسی تجربہ بن سکتے ہیں؟ کیا ایمان بالغیب علم بالشہود بن سکتا ہے یا بنایا جا سکتا ہے؟ فکر اقبال کی روشنی میں یہ ایسے سوالات ہیں جن کا جواب خطبات کے فہم وادراک اور ان کی فلسفیانہ حیثیت کے تعین میں غیر معمولی اہمیت کا حامل ہے۔

> It must, however, be remembered that there is no such thing as finality in philosophical thinking. As knowledge advances and fresh avenues of thought are opened, other views, and probably sounder views than those set forth in these Lectures, are possible. Our duty is carefully to watch the progress of human thought, and to maintain an independent critical attitude towards it.

> بایں ہمہ یاد رکھنا چاہیے کہ فلسفیانہ غور و تفکر میں قطعیت کوئی چیز نہیں۔ جیسے جیسے جہان علم میں ہمارا قدم آگے بڑھتا ہے اور فکر کے لیے نئے نئے راستے کھل جاتے ہیں، کتنے ہی اور، اور شاید ان سے جو ان خطبات میں پیش کیے گئے ہیں، زیادہ بہتر نظریے ہمارے سامنے آتے جائیں گے ہمارا فرض بہر حال یہ ہے کہ فکر انسانی کے نشوونما پر با احتیاط نظر رکھیں اور اس باب میں آزادی کے ساتھ نقد و تنقید سے کام لیتے رہیں۔[۶۵]

فلسفیانہ فکر کے حوالے سے اقبال کا موقف دلچسپ ہے، فلسفہ، تاریخ نہیں ہے۔ فلسفے کو تاریخ کی طرح پڑھا اور پڑھایا جا سکتا ہے مگر فلسفہ سے عملاً کام لینے والے یا فلسفیانہ منہاج کو عملاً برتنے والے اور لوگ ہوتے ہیں اور اسے تاریخ کی طرح پڑھنے اور پڑھانے والے اور لوگ ہوتے ہیں۔ غور و فکر کی جس سطح کو فلسفہ کہا جاتا ہے وہ فقط مذکور ما قبل افراد میں پائی جاتی ہے، مؤخر الذکر افراد کی باری ان کے بعد آتی ہے۔ دوسرے درجے کے دانش ور اپنی فکر اپنے خارجی ماحول سے مرتب کرتے ہیں۔ فلسفی کا کام اس فکر کی تشکیل ہے جو خارج سے متاثر ہونے کے بجائے خارج کو متاثر کرتا ہے۔ اپنے ماحول کی نقد و تنقید فقط فلسفیانہ شعور رکھنے والے افراد کر سکتے ہیں، جن افراد کی فکر خارجی ماحول سے پروان چڑھتی ہے وہ خارج کا ناقدانہ جائزہ نہیں لے سکتے۔

❁……❁……❁

حوالہ جات وحواشی

۳۹- تشکیلِ جدید، مقدمہ از نذیر نیازی صاحب، ص ۲۳۔

۴۰- برہان احمد فاروقی، قرآن اور مسلمانوں کے زندہ مسائل، ص ۱۲۱۔

۴۱- اقبال، کلیاتِ اقبال اردو، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ص ۳۹۱۔

۴۲- مظفر حسین برنی، مرتب، کلیات مکاتیب اقبال، اردو اکادمی، دہلی ۱۹۹۹ء، ج ۲، ص ۹۴۔
۴۳- تشکیلِ جدید، مقدمہ آخری پیرا۔
۴۴- مستنصر میر، Iqbal، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور ۲۰۰۸ء، ص ۸۲۔
۴۵- یوسف سلیم چشتی، مقالات، بزم اقبال، لاہور، ص ۳۵.۶۔
۴۶- تشکیلِ جدید، متن، ص ۳، ترجمہ، ص ۴۰
۴۷- برہان احمد فاروقی، قرآن اور مسلمانوں کے زندہ مسائل، ص ۱۲۸.۷۔
۴۸- جدید انسان کی ذہنی روش اور نفسیاتی مشکلات کو سمجھنے نیز جدید انسان تک آتے آتے حقیقت کے تصور میں جو جوہری تبدیلی واقع ہوئی ہے، رک، محمد سہیل عمر، روایتی، جدید اور مابعد جدید ادوار میں حقیقت کی نسبت تصوری انتقال، فہم اقبال کے تناظر میں، اقبال ریویو (انگریزی) اپریل ۲۰۰۳، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور۔
۴۹- تشکیلِ جدید، انگریزی، ص ۱۳، اردو، ص ۵۳۔
۵۰- مقدمہ، تشکیل جدید؛ وحید عشرت، تجدید فکریاتِ اسلام؛ شہزاد احمد، اسلامی فکر کی نئی تشکیل؛ خلیفہ عبدالحکیم، تلخیصِ خطباتِ اقبال؛ ڈاکٹر جاوید اقبال، خطباتِ اقبال، تسہیل و تفہیم.
۵۱- جعفر سجادی، فرہنگِ مصطلحاتِ عرفا و متصوفہ، تہران ۱۳۳۹، لفظ تصوف کی شرح ملاحظہ فرمائیں۔
۵۲- ایضاً؛ بابا طاہر گوید تصوف زندگی است بدون مرگ ومرگ بدون زندگی است کہ زندہ شدن بحیات انسانی و مردن از حیات نفسانی است، ص ۱۱۰۔
۵۳- شرحِ تعرف، ابوابراہیم بن اسماعیل، حیدرآباد دکن، ۱۹۱۲ء، ج ۴، ص ۱۷۔
۵۴- شیخ عطاءاللہ، اقبال نامہ، اقبال اکادمی پاکستان ۲۰۰۵ء، ص ۳۲۳۔
۵۵- مقدمہ، تشکیلِ جدید، مترجم، نذیر نیازی، ص ۳۵۔
۵۶- قومی انگریزی اردو لغت، مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد ۲۰۰۶ء۔
۵۷- ایضاً۔
۵۸- مقدمہ، تشکیلِ جدید، مترجم، نذیر نیازی، ص ۳۵۔
۵۹- ندیم شفیق ملک، خطبہ الہ اباد ۱۹۳۰ء؛ ایک مطالعہ، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور ۲۰۱۳ء، ص ۱۴۸۔
۶۰- الطاف احمد اعظمی، خطباتِ اقبال: ایک مطالعہ، دار التذکیر، لاہور، ۲۰۰۵، ص ۱۵-
۶۱- ایضاً
۶۲- مقدمہ، تشکیلِ جدید، مترجم، نذیر نیازی، ص ۳۵۔
۶۳- ایضاً
۶۴- ایضاً
۶۵- ایضاً

ذوق وشوق: ایک تعارف

حسن رضا اقبالی

''ذوق وشوق'' علامہ محمد اقبال کی ایک ایسی نظم ہے جس کے مطالعے کے وقت نظم کا پس منظر ذہن میں تازہ رہے تو اس کی تہہ داریاں اور معنوی ابعاد ہم پر کھلتے چلے جاتے ہیں۔ اور ایک شاہ کار نظم جیسے جیسے ہم اسے پڑھتے جاتے ہیں، ہمارے قلب وروح کو گداز وسرشار کرتی چلی جاتی ہے۔ اُردو میں ''ذوق وشوق'' کے علاوہ شاید ایسی کوئی دوسری نظم نہیں، جس میں نظم کی تخلیق کا محرک، اس کا موضوع اور متن کا مقصود، تینوں ایک ہی ہوں۔ ''ذوق وشوق'' خود اقبال کی نظموں میں بھی اس اعتبار سے منفرد ہے کہ اس نظم کا محرک شوق کا جذبہ، متن کے کل پانچ بند کے تمام تیس اشعار کا مضمون بھی شوق اور اس کے متعلقات اور متن کا ماحصل بھی شوق کی کیفیت ہے۔

۶ر دسمبر ۱۹۳۱ء کو علامہ اقبال دوسری گول میز کانفرنس لندن میں شرکت کے بعد واپسی کے سفر میں بذریعہ ٹرین بیت المقدس پہنچے۔ محمد حمزہ فاروقی اپنی کتاب سفر نامہ اقبال میں لکھتے ہیں:

> اقبال اور غلام رسول مہر ۵ر دسمبر ۱۹۳۱ء کو شام چھ بجے قاہرہ سے روانہ ہوئے اور چھ دسمبر صبح ساڑھے نو بجے یہ حضرات بیت المقدس پہنچے۔[1]

حضرت علامہ ۱۹۳۱ء میں گول میز کانفرس میں شرکت کی غرض سے لندن گئے۔ اس نظم کا شانِ نزول یہ ہے کہ اقبال کی شدید خواہش تھی کہ وہ حج کے لیے جائیں اور بلادِ اسلامیہ کا سفر کریں۔ یہ ہم سبھی جانتے ہیں کہ رسولِ اکرمؐ سے بے پناہ عقیدت اور والہانہ محبت علامہ اقبال کی روحانی زندگی کا سب سے اہم عنصر تھی۔

۱۵ر دسمبر ۱۹۳۱ء کی صبح کو اقبال اور غلام رسول مہر فلسطین روانہ ہو گئے۔ جیسا کہ علامہ اقبال نے بالِ جبریل کے بیاض میں نظم کے عنوان ''ذوق وشوق'' کے نیچے تحریر کیا ہے ''ان اشعار میں اکثر فلسطین میں لکھے گئے۔'' اس نوٹ سے متصل علامہ اقبال نے لکھا ہے ''بعض جہاز'' اور پھر اس کو قلم زد کر دیا ہے۔ بہر حال ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس نظم کا زمانہ تخلیق علامہ اقبال کے سفر اور قیام فلسطین کا عرصہ ہے اور یہ نظم بالِ جبریل کی جنوری ۱۹۳۵ء کی اولین اشاعت کے صفحات ۵۱ تا ۵۶ پر پہلی بار شائع ہوئی۔ لہٰذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس نظم کے زمانہ تخلیق کا

دورانیہ ۲۷ رجب المرجب ۱۳۵۰ ہجری تا ۶ شعبان المعظم ۱۳۵۰ ہجری بمطابق ۶ / دسمبر ۱۹۳۱ء تا ۱۵ / دسمبر ۱۹۳۱ء ہے یعنی علامہ اقبال نے فلسطین میں ۹ دن قیام کیا اور اسی قیام کے دورانیے میں اس نظم کی تخلیق ہوئی۔

اس نظم کے تاریخی تناظر میں غور کیا جائے تو ان کا مفہوم بڑی وضاحت کے ساتھ سمجھ میں آ سکتا ہے۔ اقبال پر یہ نظم ۱۹۳۱ء میں قیامِ فلسطین کے دوران وارد ہونا شروع ہوئی تھی۔ اقبال فلسطین میں بہ راستہ لندن پہنچے تھے۔ لندن میں وہ دوسری گول میز کانفرنس میں مسلمان مندوب کی حیثیت سے شریک ہوئے تھے۔ یہ کانفرنس مستقبل کے آزاد ہندوستان کے لیے ایک وفاقی آئینی ڈھانچہ تعمیر کرنے کی غرض سے منعقد کی گئی تھی۔ کم و بیش ایک سال پہلے اقبال اپنے خطبہ الٰہ آباد میں برصغیر ہند کے لیے زیرِ غور وفاقی آئین کے تصور کو رَد کر کے برصغیر میں جداگانہ مسلمان مملکتوں کے قیام کا تصور پیش کر چکے تھے۔ چنانچہ اس گول میز کانفرنس میں شامل بیش تر مسلمان مندوبین کا سرکار پرست اور برطانیہ نواز رویہ بھانپ کر وہ کانفرنس کا بائیکاٹ کرنے پر مجبور ہو گئے تھے۔ مسلمان مندوبین کی ابن الوقتی کو سمجھنے کے لیے اقبال کے دو خطوط بہت اہمیت رکھتے ہیں۔ اُن میں سے ایک سر آغا خان کے نام اور دوسرا سیٹھ عبداللہ ہارون کے نام ہے۔ سر آغا خان کے نام اپنے خط میں اقبال کانفرنس سے بائیکاٹ کا سبب بتاتے ہیں:

> It is with greatest pain that i am writing this letter to you. I have watched the activities of our Muslims delegation from the every beginig Their secret riviarites, the Intrigues or even disloyally of some of the members have pained me very much. Disgusted with such behaviour I am extremely sorry to inform you that from today I shall have nothing to do with what must be described as a shadow cabinet of the Muslims delegation.[3]

سیٹھ عبداللہ ہارون کے نام اپنے خط مورخہ ۱۶ / جنوری ۱۹۳۲ء میں مسلمان سیاسی رہنماؤں پر اپنے عدم اعتماد کا اظہار کرتے وقت اقبال کے لہجے کی تلخی کو محسوس کیا جا سکتا ہے:

> Thanks for your letter which I received a moment ago. I am sorry to tell you that I felt extremely pessimistic about muslims demands in England and that state of mind still continues. Experience has taught me that very few men should be trusted. As to your proposed deputation. I do no wish to say anything for the present. As you know I shall be presiding over the deliberations of the coming conference at Lahore. I must, I think, reserve my views as to what the Muslims of India should do now that their demands have received practically no attention from the premier.[4]

یہاں اس بات کا تذکرہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اقبال نے مذکورہ بالا خطبہ صدارت میں برطانوی وزیرِ اعظم کی ہندوستانی زندگی کے حقائق سے ناآشنائی کو بھی شدید تنقید کا نشانہ بنایا تھا۔ اور گول میز کانفرنس کے

مسلمان مندوبین کی سرکاری سرپرستی کو بھی۔ انھوں نے اسلامیانِ ہند کو یہ مشورہ دیا تھا کہ وہ ہر دو فریق کو اپنے اپنے حال پر چھوڑ کر ایک آزاد راستے کا انتخاب کریں۔ یہ وہی راستہ ہے جس کی نشاندہی وہ کم وبیش ایک سال پہلے اپنے خطبہ الٰہ آباد میں کر چکے تھے۔

یہ مسلمان اکثریت کے علاقوں میں جداگانہ مسلمان مملکتوں کے قیام کی راہ تھی۔ گول میز کانفرنس کے بعد انھیں مؤتمر عالم اسلامی کے فلسطین میں منعقد ہونے والے اجلاس میں شرکت کرنا تھی۔ چنانچہ وہ فرانس میں برگساں اور لوئی مسینیوں اور اٹلی میں مسولینی اور افغانستان کے سابق بادشاہ امان اللہ خان سے ملاقات کے بعد ۶ دسمبر کو بیت المقدس پہنچ گئے۔ گول میز کانفرس کی طرح مؤتمر عالم اسلامی کی کانفرنس سے بھی وہ کانفرنس کے اختتام سے پہلے ہی ۱۵/دسمبر کو واپس چلے آئے۔ اس نو روزہ قیام کے دوران انھوں نے فلسطین کی سیر کے ساتھ ساتھ مؤتمر کے اجلاسوں میں مسلمان ملکوں کے حکمران طبقے کے اعلیٰ نمائندوں سے ملاقات کی اور روانگی سے ایک روز پیش تر کانفرنس سے انگریزی میں خطاب کیا۔

اپنے خطاب میں جہاں انھوں نے ملتِ اسلامی کو درپیش خطرات کی نشاندہی کی، وہاں انھوں نے دنیائے اسلام کے سیاسی اور تہذیبی رہنماؤں کو دل سے مسلمان بننے کی اہمیت کا احساس دلاتے ہوئے خبردار کیا کہ:

> اسلام کو اس وقت دو طرف سے خطرہ ہے۔ ایک الحاد مادی کی طرف سے اور دوسرا وطنی قومیت کی طرف سے۔ ہمارا فرض ہے کہ ان دونوں خطروں کا مقابلہ کریں۔ اور میرا یقین ہے کہ اسلام کی روحِ طاہر ان دونوں خطروں کو شکست دے سکتی ہے۔ وطنی قومیت یا وطنیت بجائے خود بُری چیز نہیں ہے لیکن اگر اس میں خاص اعتدال کو ملحوظ نہ رکھا جائے اور افراط وتفریط پیدا ہو جائے تو اس میں بھی دہریت اور مادہ پرستی پیدا کر دینے کے امکانات موجود ہیں۔ میں آپ کو نصیحت کرتا ہوں کہ آپ دل سے مسلمان بنیں۔ مجھے اسلام کے دشمنوں سے اندیشہ نہیں ہے لیکن خود مسلمانوں سے مجھے اندیشہ ہے۔ میں تو جب بھی سوچتا ہوں شرم وندامت سے میری گردن جھک جاتی ہے کہ کیا ہم مسلمان آج اس قابل ہیں کہ رسولؐ ہم پر فخر کریں؟ ہاں! جب ہم اس نور کو اپنے دلوں میں زندہ کرلیں گے جو رسولؐ نے ہم میں داخل کیا تھا تو اس وقت اس قابل ہو سکیں گے کہ حضورؐ ہم پر فخر کریں۔[۵]

اقبال کی اس گفتگو کی روشنی میں اگر ہم دوسرے بند کے اشعار کو پڑھیں تو پتا چلتا ہے کہ اس نظم کا فوری محرک وہ گہری مایوسی ہے جس نے لندن کی گول میز کانفرنس اور مؤتمر عالم اسلامی کے اجلاس کے دوران اقبال کو اپنی گرفت میں لے لیا تھا۔ یہاں اقبال کو دنیائے اسلام کے سیاسی زعماء علمائے دین اور دانشورانِ کرام سے بالمشافہ ملاقاتوں اور مؤتمر عالم اسلامی کے اجلاسوں میں ان کی طرزِ فکر واظہار سے براہِ راست شناسائی کا موقع ملا تھا۔ یہاں کی باتیں اور ملاقاتیں ان کے لیے مایوس کُن ثابت ہوئی تھیں۔ اقبال کی نظر میں مؤتمر عالم اسلامی بھی ایک ایسا ہی بُت کدہ ہے۔ جب دوسری مرتبہ اقبال کو مؤتمر کے اجلاس میں شرکت کی دعوت دی گئی تو انھوں نے یہ سوچ کر اس میں شرکت کرنے سے انکار کر دیا کہ یہ تو فرنگی سامراج ہی کا ایک ادارہ ہے۔ مؤتمر

کے استعماری کردار کی یہ بات بیش تر مسلمانوں کو ناقابلِ یقین نظر آئے گی۔ اس لیے یہاں ڈاکٹر تاثیر کی ایک تحریر سے ایک طویل اقتباس پیش کرنا ہے:

جس ملاقات کا میں ذکر کر رہا ہوں اس میں ایک اور بات بھی جو قابلِ ذکر، ہوئی تھی، اس کا تعلق سیاست سے بھی ہے اور علامہ اقبال کی اپنی ذات سے بھی، ڈاکٹر صاحب کو آکسفورڈ سے روڈز لیکچر دینے کی دعوت آئی۔ میں ان دنوں کیمبرج میں تھا۔ اور ڈاکٹر صاحب کو اصرار سے لکھا کہ وہ اس دعوت کو رَد نہ فرمائیں۔ گول میز کانفرنس کے سلسلے میں ان کا سفر انگلستان سیاسی حیثیت رکھتا تھا۔ روڈز لیکچر کی علمی حیثیت تھی۔ انگلستان کے ادیب اور اہل علم لوگوں نے زمان و مکان کے مسئلے کو اسلامی تعلیمات کی روشنی میں معلوم کرنا چاہا۔ ڈاکٹر صاحب نے زمان و مکان کے اسلامی تصور پر لیکچر دینے کا ارادہ کر لیا تھا۔ میں نے انگلستان کے ادبی حلقوں میں ان لیکچروں کا پہلے سے چرچا کر رکھا تھا۔ ذاتی اور قومی فخر کے ساتھ اقبال کے ادبی مرتبہ کا ذکر کرتا رہتا تھا۔ ڈاکٹر صاحب نے ایک خط میں یقین دلایا کہ میں ضرور آؤں گا لیکن یکایک ان کا ایک اور خط آیا اور اس میں لکھا کہ انھوں نے ارادہ منسوخ کر دیا ہے مجھے اس کا بہت رنج ہوا۔ اس ملاقات میں وہ راز بھی منکشف ہوا۔ روڈز لیکچر کی دعوت لارڈ لوتھین کے ذریعے آئی تھی۔ لارڈ لوتھین علامہ کا بہت مداح تھا۔ مجھے یاد ہے کہ اس نے کیمبرج میں ایک ملاقات کے دوران مجھ سے کہا تھا ''عالم اسلام ہی میں نہیں تمام مشرق میں اقبال جیسا اثر انداز مفکر اور کوئی نہیں''۔ یہ بھی کہا کہ ''اقبال کے افکار تاریخ عالم کا رُخ بدل دیں گے۔ سیاسی لوگ نہیں جانتے کہ اقبال کی طرح کے شاعر کس قدر مؤثر ہو سکتے ہیں۔''

اسی لوتھین نے علامہ سے وعدہ لیا تھا کہ وہ فلسطین آکر مؤتمر اسلامی میں شریک ہوں اور اسلامی ممالک تک اپنا پیغام پہنچائیں۔ بہ ظاہر یہ اچھی بات تھی۔ علامہ اقبال نے وعدہ کر لیا لیکن انھیں بہت جلد احساس ہو گیا کہ یہ مؤتمر برطانوی سامراج کی کرشمہ سازی کا نتیجہ تھی۔ اقبال برطانوی سامراج کا سخت دشمن تھا۔ روڈز لیکچر اور اس مؤتمر کی تاریخیں پاس پاس تھیں۔ ڈاکٹر صاحب مروّت کے پتلے تھے، وعدہ بھی کر رکھا تھا کہ ممکن ہو تو مؤتمر میں شریک ہوں گے۔ مؤتمر سے بچنے کا یہی طریقہ نظر آتا ہے کہ آکسفورڈ نہ جائیں۔[۶]

حمزہ فاروقی نے اپنی کتاب سفر نامہ اقبال میں اس بات کا انکشاف بھی فرمایا ہے کہ عرب نوجوانوں میں مؤتمر کے انعقاد کو شک وشبہ کی نظر سے دیکھا جا رہا تھا۔ برطانوی پارلیمنٹ میں لیبر پارٹی کے نمائندے بھی اس کے ممکنہ نتائج سے خوف زدہ تھے۔ چنانچہ برطانوی پارلیمنٹ میں جب ایک رُکن نے اپنی تقریر میں اس خدشے کا اظہار کیا کہ مجوزہ کانفرنس میں مسلمان مندوبین کی تقریروں سے ''یہود و نصاریٰ کے خلاف مسلمانوں کے مذہبی جذبات مشتعل ہوں گے۔'' تو وزیر نوآبادیات سر رابرٹ ہمیلٹن نے جواب دیا تھا کہ:

مجھے اس قسم کا کوئی خطرہ نظر نہیں آتا کہ یہودیوں اور عیسائیوں کے جذبات مشتعل کرنے کی کوشش کی جائے گی۔ ہائی کمشنر سے تحقیقات کرنے پر مجھے علم ہوا ہے کہ مفتی اعظم کو اپنی ذمہ داریوں کا احساس ہے اور وہ کانگرس کی کارروائی ایسے طریق پر انجام دیں گے کہ برطانوی یا فلسطین کی حکومت کو کوئی پریشانی نہیں ہوگی۔[۷]

مؤتمر کی افسردہ و مردہ قراردادوں سے بھی اس حقیقت کا سراغ ملتا ہے کہ آج ہی نہیں بلکہ اپنے آغاز میں بھی یہ مؤتمر ایسی ہی بے جان اور پُر فریب تنظیم تھی۔ ینگ مین کرسچیئن ایسوسی ایشن کے عکس پر ینگ مین مسلم ایسوسی ایشنوں کے قیام سے لے کر جدید عربی لغت کی تیاری اور حجاز ریلوے تک اس کی قراردادوں میں کہیں بھی عشق کی آنچ محسوس نہیں ہوئی تھی۔ اقبال نے بہت اچھا کیا کہ کانفرنس کی تکمیل سے پہلے ہی مندوبین کو اپنی آستینوں میں چھپائے ہوئے بتوں کو توڑنے کا مشورہ دے کر لاہور واپس آ گئے۔ یہ ہے وہ تاریخی، سیاسی اور تہذیبی تناظر جس کے بغیر ''ذوق وشوق'' کی تفہیم وتحسین ناممکن ہے۔

اگر اس نظم کے ادبی پس منظر کو دیکھا جائے تو اقبال نے نظم کے آغاز ہی میں ''ذوق وشوق'' کے حسب و نسب کی طرف اشارہ کیا ہے۔ کوہ اضم، اور نواحِ کاظمہ، قصیدہ بردہ سے آئے ہیں جو ایک معروف نعتیہ قصیدہ ہے۔ مناسب ہے کہ اس موقع پر قصیدہ بردہ کا خلاصہ ذہن میں تازہ رہے۔ عام عربی قصائد کی طرح اس قصیدے کی ابتدا بھی ارضی عشق سے ہوتی ہے۔ عاشق ومعشوق دونوں ذی سلم کے مقام پر کچھ مدت تک مقیم رہے ہیں۔ اب معشوقہ کا قبیلہ کوچ کر کے کوہ اضم کے دامن میں قیام پذیر ہو گیا ہے۔ فراق اور تنہائی کا مارا عاشق، معشوقہ کی پہلی جائے قیام پر جاتا ہے اور بجھے ہوئے چولھے اور خیمہ گاہ کو دیکھ کر رو پڑتا ہے۔ اس کا ساتھی اس سے پوچھتا ہے کہ کہیں کل رات جانب کاظمہ سے چلنے والی ہواؤں اور کوہِ اضم پر کوندنے والی بجلیوں نے اسے معشوق کی یاد تو نہیں دلا دی مگر عاشق رازِ عشق چھپانے کی کوشش کرتا ہے۔

لیکن وہ یہ راز ہے کہ کبھی چھپائے نہیں چھپتا۔ بالآخر عاشق کو جرم عشق کا اقرار کرنا پڑتا ہے اسی کے ساتھ وہ معشوق حقیقی کی طرف رجوع کرتا ہے اور نعت خوانی شروع کر دیتا ہے۔ پھر حضورﷺ پُر نور کے فضائل، اُنؐ کے پاکیزہ اخلاق و عادات، اُنؐ کی ولادت باسعادت، فضیلت قرآن، واقعۂ معراج، معجزاتِ نبویؐ، خصائل صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین اور عظمتِ جہاد کا تذکرہ کرتا ہے اور عرضِ حال پر نعت کا خاتمہ کرتا ہے۔

عربی روایت کے مطابق عاشق اس مقام پر جاتا ہے جہاں معشوق کا قبیلہ پہلے مقیم رہا ہے۔ اور وہاں بجھی ہوئی آگ اور افسردہ خیمہ گاہ جیسے آثار دیکھ کر آب دیدہ ہو جاتا ہے۔

اقبال نے اس بے جان رسم (Ritual) کو علامتی رنگ دے کر تاریخ کی وسیع و عریض گزرگاہ بنا کے کہاں سے کہاں پہنچا دیا ہے۔ اس شعر کو آنکھیں بند کر کے پڑھ لیجیے تو نوعِ انسانی کی پوری سرگزشت ایک منظرِ مسلسل (Panorama) کی طرح چشمِ تصور کے سامنے پھر جاتی ہے۔ ہمارے شاعر کو جو کہ جتنا بڑا فن کار ہے، اُتنا ہی بڑا مفکر بھی ہے۔ (''ذوق وشوق'' اقبال کے فکر وفن کے امتزاج کا ایک بہترین نمونہ ہے) یہی گزرگاہ ایک موقف عطا کرتی ہے۔

مرزا محمد منور لکھتے ہیں:

کلامِ اقبال پر عربی اثرات مختلف انداز میں ظہور پذیر ہوئے ہیں۔ کچھ باتیں صاف اور صریح ہیں۔ کچھ علامت بن گئی ہیں اور کچھ تصاویر خیالی ہیں۔ لطف وہاں آتا ہے جب وہ عرب کی ادبی روح کو اپنے شعروں میں سمو دیتے ہیں۔ جہاں ان کی تشبیہیں، استعارے اور تلمیحیں اور خیالی تصویریں قاری کے ذہن کو عربی ماحول کی طرف منتقل کر دیتی ہیں۔ ''ذوق وشوق'' کا آغا اپنی معنوی خوبی کو جبھی واضح کرتا ہے کہ اسے عربی ادب کے آئینے میں دیکھا جائے...... ''کوہِ اضم'' اور ''ریگِ نواحِ کاظمہ'' کے اندر مدینہ منورہ کی یاد مضمر ہے...... وہ عالم خیال میں مدینہ منورہ کی سیر وزیارت کر رہے تھے۔[۸]

اس نظم کے سوانحی پسِ منظر کی تفصیل یہ ہے کہ ۷ رستمبر ۱۹۳۱ء میں حضرت علامہ دوسری گول میز کانفرنس میں شرکت کے لیے انگلستان تشریف لے گئے۔ لندن میں مسلمان راہنما شریک ہوئے۔ یہ کانفرنس مستقبل کے آزاد ہندوستان کے لیے ایک وفاقی آئینی ڈھانچہ تعمیر کرنے کی غرض سے منعقد کی گئی تھی۔ اس کانفرنس میں شریک بیشتر مسلمان مندوبین کا سرکار پرست اور برطانیہ نواز رویہ بھانپ کر علامہ اقبال کانفرنس کا بائیکاٹ کرنے پر مجبور ہو گئے تھے۔ اسی تاریخی تناظر میں دوسرے بند کے اشعار کو سمجھنا چاہیے۔

ان کا یہ سفر کئی اعتبار سے بہت اہمیت کا حامل ہے۔ انگلستان میں انھوں نے برصغیر کے دستوری معاملات میں مسلمانوں کا نقطۂ نظر پیش کیا اور بہت سی علمی وادبی انجمنوں کے جلسوں سے خطاب کیا۔ جو اِن کے اعزاز میں منعقد کیے گئے۔ واپسی میں اٹلی کی رائل اکیڈمی کی دعوت پر روم آئے، یہاں کے اہلِ علم نے دل کھول کر ان کی قدر افزائی کی۔ اکیڈمی میں ان کا لیکچر ہوا۔ اٹلی کے مردِ آہن مسولینی نے شاعرِ مشرق سے ملاقات کا شرف حاصل کیا۔

روم سے حضرت علامہ محمد اقبال مصر آئے۔ مصر کے علمی و سیاسی حلقوں نے بھی ان کی بڑھ چڑھ کر پذیرائی کی۔ ۴ ردسمبر ۱۹۳۱ء کو حضرت اقبال سے ملاقات کے لیے مصر کے مشہور صاحبِ طریقت بزرگ سید محمد ماضی ابوالعزائم اپنے دو صاحبزادوں کے ساتھ تشریف لائے۔ اس دوران علامہ اقبال ایک ہوٹل میں ٹھہرے ہوئے تھے۔ اقبال ان کو یوں ہوٹل میں دیکھ کر سخت پریشان ہوئے اور کہا کہ حضرت آپ نے تکلیف کیوں کی، میں خود زیارت کے لیے حاضر ہو جاتا۔ انھوں نے فرمایا:

> خواجہ دو جہاں حضور ﷺ کا ارشاد پاک ہے کہ جس نے دین سے تمسک کیا ہو اس کی زیارت کو جاؤ گے تو مجھے خوشی ہوگی۔ لہٰذا میں اس ارشاد کی تعمیل میں چلا آیا ہوں تاکہ میرے آقا ﷺ مجھ سے خوش ہوں۔[۹]

علامہ اقبال اُن کی یہ بات سُن کر بے تاب ہو گئے اور اُنھیں چپ سی لگ گئی۔ سید ابوالعزئم دیر تک بیٹھے نصیحتیں کرتے رہے اور اقبال خاموشی سے سُنتے رہے۔ جب وہ چلے گئے تو اقبال سے نہ رہا گیا۔ آنسوؤں کا سیلاب بے اختیار ان کی آنکھوں سے بہہ نکلا۔ فرمایا:

> ایسا زمانہ بھی آ گیا ہے کہ لوگ مجھ جیسے گناہ گار کو مستمک بالدین سمجھ کر حضور ﷺ خواجہ دو جہاں کے ارشاد کے

اتباع میں بغرضِ خوشنودی ملنے آتے ہیں۔[۱۰]

۳ دسمبر کو پھر دوسری دفعہ سید ابوالعزائم نے حضرت اقبال کو اپنے گھر دعوت دی تو حضرت علامہ سید ابو العزائم کے مکان پر تشریف لے گئے۔ یہاں ان کے مریدوں کی خاصی تعداد موجود تھی۔ سید ابوالعزائم نے بمطابق معمول اپنے ناصحانہ انداز میں کہا کہ جب مسلمانوں کی تعداد صرف چند لاکھ تھی تو دُنیا کی عظیم سلطنتیں ان کے قدم چومتی تھیں اور جب وہ چالیس کروڑ ہیں تو ہر جگہ کفار اِن پر مسلط ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مسلمانوں نے اسلام چھوڑ دیا ہے اور اس کی روح سے کنارہ کش ہوگئے ہیں۔ پھر اقبال کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا:

اس دل میں اسلام کی محبت اور رسول ﷺ کی خاطر شیفتگی نظر آتی ہے۔[۱۱]

نظم ''ذوق وشوق'' اسی شیفتگی اور دردمندی کا سبب بنی جس کی پیش گوئی سید ابوالعزائم نے فرمائی۔ ان میں ایک سبب یہ بھی تھا کہ ۴؍دسمبر ۱۹۳۱ء کو اقبال قاہرہ کا میوزیم دیکھنے کے لیے تشریف لے گئے۔ اس کے بعد لوگوں کی خواہش پر تقریر کی۔ تقریر مختلف موضوعات پر تھی جس میں بالخصوص قرونِ اولیٰ کی اسلامی فتوحات، دورِ جدید میں مسلمانوں کے زوال کے اسباب اور ہندوستان کی سیاسیات نمایاں تھے۔

۵؍دسمبر ۱۹۳۱ء کو جامعہ ازہر پہنچے۔ جامعۃ الازہر میں کچھ دیر طلبہ کے ساتھ بیٹھ کر تفسیر، حدیث اور منطق کے دروس سُنے۔ جامعہ کا نیا حصہ جہاں طلبہ کو علومِ جدید کی تعلیم دی جاتی ہے اور طبیعات، کیمیا وغیرہ کے شعبوں کا معائنہ فرمایا۔ اقبال نے جامعہ کے متعلق اپنے تاثرات بیان کرتے ہوئے شیخ ازہر شیخ مصطفیٰ المراغی سے فرمایا:

راستہ وہی ہے گو قافلہ بدل گیا ہے۔ اس لیے اگر آپ موجودہ قافلے کی وقت کے جدید تقاضوں کے مطابق ضروریات کا خیال نہ کریں گے تو مقصد کی تحصیل میں ہرگز کامیابی نہ ہوگی۔[۱۲]

تیسرے بند میں اسی تاریخی تناظر کے تحت اشعار کہے گئے ہیں:

جلوتیانِ مدرسہ کور نگاہ و مردہ ذوق
خلوتیانِ مے کدہ کم طلب و تہی کدو[۱۳]

مصر میں پانچ دن گزارنے کے بعد بذریعہ ریل فلسطین کی طرف روانہ ہوئے۔ مولانا شوکت علی اور حافظ عبدالرحمٰن بھی ان کے ہمسفر ہوگئے اور اقبال مصریوں کی محبت وشفقت کا ایک نہ مٹنے والا نقش اپنے دل میں لے کر رخصت ہوئے۔

مفتی صاحب نے دسمبر ۱۹۳۱ء بیت المقدس میں منعقد ہونے والی مؤتمر اسلامی کانفرنس کی شرکت کے لیے دعوت نامہ بھیج رکھا تھا۔ ۶؍دسمبر ۱۹۳۱ء کو صبح ساڑھے نو بجے علامہ بیت المقدس (یروشلم) پہنچے، بارش ہورہی تھی۔ اسٹیشن پر ان کے استقبال کے لیے مفتی سید امین حسینی، مولانا شوکت علی اور مؤتمر اسلامی کے منتظمین موجود تھے۔ یہ مؤتمر مفتی سید امین الحسنی اور ان کے رفقا کی طرف سے اتحادِ اسلامی کے نصب العین کی خاطر منعقد کی گئی۔

مؤتمر کا تعارفی اجلاس ۶ دسمبر ۱۹۳۱ء کو شام ۴ بجے روضۃ المعارف کے وسیع وعریض ہال میں ہوا۔ اس وقت خوب بارش ہو رہی تھی اور اجلاس کی کارروائی ایک گھنٹے تک جاری رہی۔ جس میں مندوبین کا ایک دوسرے سے تعارف کروایا گیا۔ اس کے بعد علامہ اور دیگر مندوبین رضا کاروں کی معیت میں مسجد اقصیٰ کی طرف روانہ ہوگئے۔ رضا کار مل کر عربی زبان میں قومی نغمے گاتے جا رہے تھے۔ راستے میں مولانا محمد علی جوہر کی قبر پر اقبال رُک گئے۔ فاتحہ پڑھی اور پھر مسجد اقصیٰ پہنچے۔ مغرب کی نماز وہیں ادا کی۔ نماز کے بعد مسجدِ اقصیٰ میں محفل اسریٰ منعقد ہوئی جس میں قرآن کریم کی تلاوت اور نعت خوانی کی گئی۔ چند اصحاب نے آیاتِ اسریٰ کی تفسیر بیان فرمائی۔ محفل کے اختتام تک نماز عشاء کا وقت ہو گیا تھا اور مسجد اس وقت پوری طرح بھر چکی تھی۔ سب نے نمازِ عشاء پڑھی۔ ۷ دسمبر کی صبح کو حضرت علامہ مسجد اقصیٰ کے باہر سیر کے لیے جاتے ہیں، صبح کا دل آویز منظر ان کو بہت متاثر کرتا ہے۔ شاعر عالمِ خیال میں نواحی مدینہ میں پہنچ جاتا ہے۔ شاعر کا دل اُس ارضِ پاک میں ہے اور وہاں کے مناظر اپنی آنکھوں سے دیکھ رہا ہے۔ اقبال مدینہ منورہ کے آس پاس کے ایک نورانی، پاکیزہ اور دل کش صبح کے منظر کو محسوس کرتے ہیں۔ اور ایک شاداب صبح کا منظر ان کی آنکھوں کے سامنے ہے اور عرشِ معلیٰ سے سینۂ اقبال پر ضمیرِ کُن فکاں کا انکشاف ہو رہا ہے۔ یہ وجدانی لمحہ اپنی پوری توانائی اور روشنی سے الفاظ کے سینے میں ڈھل کر صبحِ حجاز کا ایک منظر پیش کرتا ہے۔ (فلسطین میں) ۶ دسمبر کی رات میں بارش ہو چکی ہے، پانی برسنے سے برگِ نخیل گرد وغبار سے پاک ہو گئے ہیں اور نواحِ مدینہ کی ریت پرنیاں کی طرح نرم ہو گئی ہے۔ رات کی بارش کے بعد جو سرخ و نیلی بدلیاں رہ گئی ہیں انھوں نے کوہِ اضم کو رنگ برنگ لباس پہنا دیا ہے۔ اور شاعر پر الہامی کیفیت طاری ہو جاتی ہے اور بے ساختہ ہو کر کہہ اٹھتے ہیں:

قلب و نظر کی زندگی دشت میں صبح کا سماں
چشمۂ آفتاب سے نور کی ندیاں رواں
حسن ازل کی ہے نمود، چاک ہے پردۂ وجود
دل کے لیے ہزار سُود ایک نگاہ کا زیاں
سرخ و کبود بدلیاں چھوڑ گیا سحاب شب
کوہِ اضم کو دے گیا رنگ برنگ طیلساں
گرد سے پاک ہے ہوا برگِ نخیل دُھل گئے
ریگِ نواحِ کاظمہ نرم ہے مثلِ پرنیاں[۱۴]

۱۶ دسمبر ۱۹۰۵ء میں عدن کے مقام پر جب پہنچے تب حضرت علامہ پر صبح کے وقت یہی کیفیت طاری ہوتی ہے وہ نثری پیرائے میں اس کا اظہار انشاء اللہ خان انشاء کے نام ایک خط میں کرتے ہیں:

آج ۱۶ردسمبر کی صبح ہے۔ میں بہت سویرے اُٹھا ہوں۔ جہاز کے جاروب کش ابھی تختے صاف کر رہے ہیں۔ چراغوں کی روشنی دھیمی پڑ گئی ہے۔ آفتاب چشمۂ آب میں سے اٹھتا ہوا معلوم ہوتا ہے اور سمندر اس وقت ایسا ہی ہے جیسا ہمارا دریائے راوی۔ شاید صبح کے پُرتاثیر نظارے نے اس کو سمجھا دیا کہ سکون قلب بھی ایک نایاب شے ہے۔ ہر وقت کی اُلجھن اور بے تابی اچھی نہیں۔ طلوع آفتاب کا نظارہ ایک دردمند دِل کے لیے تلاوت کا حکم رکھتا ہے۔ یہی آفتاب ہے جس کے طلوع وغروب کو میدان میں ہم نے کئی دفعہ دیکھا ہے مگر یہاں سمندر میں اس کی کیفیت ایسی ہے کہ ''نظارہ ز جنبیدن مژگاں گلہ دارد''۔[۱۵]

مسجدِ اقصیٰ میں عالمِ اسلام کے نمائندوں کا اجتماع، جشنِ معراج اور اس موقع پر علامہ رشید رضا کی تفسیر آیات معراج، عالم اسلام کے کرب واضطراب کا جائزہ، یہ سب باتیں عندلیب باغِ حجاز کو تڑپانے کے لیے مہمیز کا کام کرتی ہیں۔ اس روح پرور ماحول اور پُرکیف فضا کے ساتھ ساتھ غمِ ملت، اس سارے پس منظر میں ''ذوق وشوق'' کی کیفیات اُجاگر ہوتی ہیں۔

۷ردسمبر کو مؤتمر کا اجلاس ہوا۔ مجمع میں یہ طے پایا کہ جو سب سے معمر شخص ہو اس کو صدر منتخب کیا جائے۔ تو مفتی سید امین الحسینی کو مستقل صدر کی حیثیت سے اتفاق رائے سے منتخب کیا گیا۔ علامہ اقبال (ہندوستان)، محمد علی پاشا (مصر)، سید ضیاالدین طباطبائی (ایران)، اور سید محمد زیاد (یمن) نائب صدر منتخب ہوئے۔ فلسطین میں اقبال کا قیام ۹ روز رہا۔ یہ شب وروز شدید مصروفیت میں گزرے۔ اس سفر کا اصل مقصد مؤتمر اسلامی میں شرکت تھا۔

مؤتمر اس سے قبل دو بار منعقد ہو چکی تھی۔ پہلی بار قاہرہ میں محدود پیمانے پر ہوئی تھی۔ دوسری بار ۱۹۲۶ میں سلطان ابن سعود نے مکہ معظّمہ میں منعقد کی تھی۔ اگر چہ پہلی مؤتمر کی نسبت اس میں نمائندگی زیادہ تھی تاہم اس میں بھی چند ممالک کے نمائندے شامل نہ ہو سکے تھے۔ اور موضوع بھی مسئلہ حجاز تک محدود رہا۔ موجودہ کانفرنس کے داعی سید امین الحسینی، مفتی اعظم فلسطین تھے اور نسبتاً بڑے پیمانے پر ہو رہی تھی۔ اس میں تقریباً ۲۷ ملکوں اور علاقوں کے مندوبین شامل تھے۔ اس میں اربابِ علم وفضل بھی تھے اور سیاسی راہنما بھی۔ اس طرح متعدد واجب الاحترام بزرگ شخصیات اور مجاہدین آزادی اور اپنے اپنے ملکوں کی سیاست میں سرگرم ممبران پارلیمنٹ بھی گویا قبلہ اول کے شہر میں عالم اسلام کی منتخب شخصیتیں جمع تھیں۔

گذشتہ کئی ماہ سے اس کانفرنس کی تیاریاں ہو رہی تھیں۔ عالم اسلام کے مخدوش اور پریشان کُن حالات بھی اس کے انعقاد کا ایک سبب بنے۔ کانفرنس کی طرف سے حسبِ ضرورت سواری اور راہ نما میسر رہتا تھا۔ ایک روز بیت المقدس سے چالیس میل دور جنوب میں واقع الخلیل (جبرون) دیکھنے گئے۔ راستے میں تھوڑی دیر کے لیے بیت اللحم رُکے یہاں کلیسا کے مولد مسیح کی زیارت نے اقبال کو متاثر کیا۔ بیت اللحم حضرت داوٗدؑ کی جائے ولادت ہے۔

بیت اللحم سے الخلیل جاتے بڑے بڑے تالاب دکھائی دیئے۔ روایت ہے کہ یہ حضرت سلیمانؑ کے تعمیر کردہ ہیں۔ الخلیل بنی اسرائیل کے بہت ابوالعزم پیغمبروں حضرت ابراہیمؑ، حضرت اسحٰقؑ، حضرت یعقوبؑ، حضرت یوسفؑ اور بعض انبیاء کی ازواج کا مدفن بھی ہے۔ بیت المقدس شہر میں بھی انھوں نے سب سے قابلِ دید مقامات، عمارات اور آثار دیکھے۔ حرم مقدس کے اندر جاتے اور وہاں نماز بھی پڑھتے اور مسجد عمر فاروق قبۃ الصخرہ وغیرہ کی زیارت کا تو اقبال کو بار بار موقع ملا ہوگا۔ ۱۴ر دسمبر فلسطین میں اقبال اور مہر کے قیام کا آخری دن تھا اس روز شام کی نشست میں اقبال نے موتمر میں ایک تقریر کی۔ جس میں عالم اسلام کو تنبیہ کرتے ہوئے کہا کہ اسلام کو اس وقت دو طرف سے خطرہ ہے۔ ایک الحاد مادی کی طرف سے اور دوسرا وطنی قومیت سے خطرہ ہے ...... میں آپ کو نصیحت کرتا ہوں کہ آپ دل سے مسلمان بنیں۔ مجھے اسلام کے دشمنوں سے نہیں بلکہ خود مسلمانوں سے اندیشہ ہے۔ اقبال نے کانفرنس سے متعلق دیگر مسائل پر بھی اظہار کیا۔

پھر ۱۴ر دسمبر کی شام انھوں نے موتمر کے مندوبین سے الوداعی خطاب کرتے ہوئے فرمایا:

> میں کبھی سوچتا ہوں تو شرم وندامت سے میری گردن جھک جاتی ہے کہ کیا ہم مسلمان آج اس قابل ہیں کہ رسولﷺ ہم پر فخر کریں، ہاں، جب ہم اس نور کو اپنے دلوں میں زندہ کرلیں گے جو رسولﷺ نے ہم میں داخل کیا تھا تو اس وقت اس قابل ہوسکیں گے کہ حضورﷺ ہم پر فخر کریں۔ میرا عقیدہ ہے کہ اسلام کا مستقبل عرب کے تسلسل کے ساتھ وابستہ ہے اور عرب کا مستقبل عرب کے اتحاد پر موقوف ہے۔ جب عرب متحد ہو جائیں گے تو اسلام کامیاب ہوجائے گا۔[۱۶]

۱۵ر دسمبر ۱۹۳۱ء کی صبح اقبال اور غلام رسول مہر بیت المقدس سے روانہ ہوئے۔ مفتی امین الحسینی، ضیاء الدین طباطبائی اور دیگر احباب انھیں الوداع کہنے کے بعد اسٹیشن پر آئے۔ ۶ بجے گاڑی قنطرہ پہنچی۔ سفر کے دوران اقبال کی طبیعت ناساز ہوگئی۔ ۱۶ دسمبر کو رات کا کھانا ڈاکٹر سلیمان اور ان کی بیگم پینا کے ساتھ کھایا۔ ۱۷ دسمبر کی شب صدیق محمد نادرک کی دعوت میں شرکت کی اور رات ۱۲ بجے ہسنا نامی جہاز میں سوار ہوئے اور ۱۸ دسمبر ۱۹۳۱ صبح چار بجے پورٹ سعید سے روانہ ہوئے۔ عدن کی بندرگاہ پر جہاز چند گھنٹوں کے لیے رُکا اور اقبال گھنٹہ بھر سیر کے لیے اُترے۔

جیسا کہ علامہ اقبال نے بالِ جبریل کی بیاض میں نظم کے عنوان ''ذوق وشوق'' کے نیچے تحریر کیا ہے: ''ان اشعار میں اکثر فلسطین میں لکھے گئے۔'' اس نوٹ سے متصل علامہ اقبال نے لکھا ہے ''بعض جہاز'' اور پھر اس کو قلم زد کردیا۔ اس لیے ہم کہہ سکتے ہیں کہ علامہ نے مذکورہ نظم کے کافی اشعار فلسطین میں لکھے اور بعض دورانِ سفر جہاز میں لکھے۔ جب علامہ صاحب سیر کے لیے جہاز سے اُترتے ہیں تب گنبدِ آبگینہ رنگ کے نیچے سمندر کا نظارہ کرتے ہیں تو اسی دوران حضرت علامہ پر رقت طاری ہوجاتی ہے۔ عالمِ سوز وساز میں فراقِ نبویﷺ میں مدینہ جا پہنچتے ہیں اور فرطِ طرب سے حضورﷺ کی بارگاہ میں مخاطب ہوکر بے ساختہ کہتے ہیں:

لوح بھی تُو، قلم بھی تُو، تیرا وجود الکتاب
گنبدِ آبگینہ رنگ تیرے محیط میں حباب
عالمِ آب و خاک میں تیرے ظہور سے فروغ
ذرۂ ریگ کو دیا تُو نے طلوعِ آفتاب
شوکتِ سنجر و سلیم تیرے جلال کی نمود
فقرِ جنید و بایزید تیرا جمال بے نقاب
شوق ترا اگر نہ ہو میری نماز کا امام
میرا قیام بھی حجاب، میرا سجود بھی حجاب
تیری نگاہِ ناز سے دونوں مُراد پا گئے
عقل غیاب و جستجو، عشق حضور و اضطراب[۱۷]

دوسری بار ایسے ہی موقع پر جب وہ اعلیٰ تعلیم کے لیے یورپ جاتے ہیں تو ان کا جہاز پورٹ سعید پر رُکا تو عالمِ خیال میں حضورﷺ کو مخاطب کرتے ہوئے عرب کی مقدس سرزمین کا نقشہ یوں بیان کرتے ہیں کہ قاری ایک لمحے کے لیے اپنے آپ کو دیارِ مدینہ میں محسوس کرتا ہے۔ انشاءاللہ خاں کو لکھتے ہیں:

اے عرب کی مقدس سرزمین تجھ کو مبارک ہو تو ایک پتھر تھی جس کو دنیا کے معماروں نے رَد کر دیا تھا۔ مگر ایک یتیم بچے نے خدا جانے تجھ پر کیا افسوں پڑھ دیا کہ موجودہ دُنیا کی تہذیب وتمدن کی بنیاد تجھ پر رکھی گئی۔ باغ کے مالک نے اپنے ملازموں کو مالیوں کے پاس پھل کا حصہ لینے کو بھیجا لیکن مالیوں نے ہمیشہ ملازموں کو مار پیٹ کے باغ سے باہر نکال دیا اور مالک کے حقوق کی کچھ پروانہ کی مگر اے پاک سرزمین! تو وہ جگہ ہے جہاں سے باغ کے مالک نے نورظہور کیا تاکہ گستاخ مالیوں کو باغ سے نکال کر پھولوں کو ان کے نامسعود پنجوں سے آزاد کرے۔ تیرے ریگستانوں نے ہزاروں مقدس قدم دیکھے ہیں...... کاش میں تیرے صحراؤں میں لُٹ جاؤں اور دُنیا کے تمام سامانوں سے آزاد ہو کر تیری تیز دھوپ میں جلتا ہوا اور پاؤں کے آبلوں کی پروانہ کرتا ہوا اس پاک سرزمین میں جا پہنچوں جہاں کی گلیوں میں بلال کی عاشقانہ آواز گونجتی ہے۔[۱۸]

۱۰ دسمبر کو حضرت اقبال بیت المقدس سے روانہ ہوئے۔ علامہ نے ۹ دن بیت المقدس میں قیام فرمایا۔ مصر میں ۶ دنوں اور بیت المقدس میں ۹ دنوں کی مصروفیات، ملاقاتوں، زیارات، اور عالم اسلام کی مشکلات مسائل اور مستقبل میں احیائے ملت کے امکانات پر غور کرتے رہے ہوں گے۔ ان کے ذہن کی سکرین پر ایک فلم ہی چل رہی ہوگی۔ اس میں قاہرہ، بیت المقدس، جامعہ الازہر، الخلیل، انبیاء کے مزارات، قبۃ الصخرۃ کے مناظر کے ساتھ فلسطین کی حدود سے آگے سرزمین حجاز کی وادی بطحا اور مدینہ کے مناظر ہی سامنے آئے ہوں گے۔

❁...❁...❁

حوالہ جات وحواشی

۱- محمد حمزہ فاروقی، سفر نامہ اقبال، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۹۸ء، ص ۲۰۹

۲- سید مظفر حسین برنی، کلیاتِ مکاتیب اقبال، جلد دوم، اردو اکادمی، دہلی، ۱۹۹۱ء، ص ۲۲۳

۳- بشیر احمد ڈار، *Letters and writing of Iqbal*، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۸۱ء، ص ۸-۹

۴- ایضاً، ص ۹-۱۰

۵- محمد حمزہ فاروقی، سفر نامہ اقبال، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۹۸ء، ص ۲۴۲

۶- ایم ڈی تاثیر، اقبال کے حضور، مشمولہ رسالہ فنون، شمارہ ۲۱، ۱۹۷۵ء، ص ۴-۱

۷- محمد حمزہ فاروقی، سفر نامہ اقبال، ص ۲۲۸

۸- مرزا محمد منور، ایقان اقبال، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۸۰ء، ص ۷۶

۹- جاوید اقبال، ڈاکٹر، زندہ رود، ج ۱، شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور، ۱۹۸۵ء، ص ۱۰۸

۱۰- ایضاً، ص ۱۰۸

۱۱- ایضاً، ص ۱۰۹

۱۲- ایضاً، ص ۱۲۳

۱۳- محمد اقبال، علامہ، بال جبریل، شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور، ۱۹۵۶ء، ص ۷۶

۱۴- محمد اقبال، علامہ، کلیات اقبال، اردو، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۱۸، ص ۴۳۸

۱۵- مظفر حسین برنی، سید، بنام انشاء اللہ خان انشاء، اردو اکادمی، دہلی، ص ۲۳۹

۱۶- جاوید اقبال، ڈاکٹر، زندہ رود، ص ۱۹۸

۱۷- ایضاً، ص ۱۱۲

۱۸- محمد اقبال، علامہ، بالِ جبریل، لاہور، تاج کمپنی براتھ روڈ، ۱۹۳۵ء، ص ۹۷

۱۹- سید مظفر حسین برنی، کلیاتِ مکاتیب اقبال، ص ۲۲۳

جذبۂ امومت ہے باعث تطہیر امم

ڈاکٹر فوزیہ فیاض/ ڈاکٹر مشتاق عادل

وجود زن سے ہے تصویر کائنات میں رنگ
اسی کے ساز سے ہے زندگی کا سوز دروں
شرف میں بڑھ کے ثریا سے مشت خاک اس کی
کہ ہر شرف ہے اسی درج کا در مکنوں[1]

اقبال محض شاعر نہیں بلکہ مفکر بھی تھے اور دانشور بھی۔ ان کے افکار ان کی پختہ اور پائیدار سوچ کی عکاسی کرتے ہیں۔ ہر دور میں ان کے افکار و نظریات امت مسلمہ کے لیے مشعل راہ ہیں۔ کیونکہ اپنی فکر قرآن سے حاصل کی تھی وہ اسلامی دستور حیات کے زبردست حامی تھے۔ وہ تنگ نظر نہیں بلکہ وسیع النظر شاعر تھے۔ اسلام انسانیت کا نجات دہندہ اور ایسا عالمگیر راستہ ہے جس پر چل کر انسان فلاح و کامرانی حاصل کرتا ہے۔[2] بحیثیت مجموعی ان کی شاعری کا موضوع ''امت مسلمہ'' ہے۔ اسی لیے اقبال کی شاعری میں جہاں مرد مومن کا تصور ملتا ہے وہیں خاتون اسلام کا بےمثال اور منفرد تصور بھی ہمارے سامنے آتا ہے۔ اقبال کے افکار نےجہاں امت مسلمہ کی تربیت و تطہیر کا بار عظیم ماؤں پر ڈالا وہیں ان کے جذبہ امومت کے تقدس کے لئے ماؤں کی سیرت و کردار کو بھی اہمیت دی۔[3] وہ نوجوان نسل کی کردار سازی اور شخصیت کی تعمیر کی ذمہ داری ماں پر ڈالتے ہیں اور سیدہ فاطمہ رضی اللہ عنہا کی ذات کو مسلمان عورتوں کے لیے بطور نمونہ پیش کرتے ہیں۔ اس لیے سیدہ فاطمہ رضی اللہ عنہا کی مثال کو مسلمان خواتین کے سامنے رکھتے۔

مزرع تسلیم را حاصل بتول
مادراں را اسوۂ کامل بتول
آں ادب پروردۂ صبر و رضا
آسیا گرداں و لب قرآں سرا[4]

اقبال عورت کو بلند مقام پر دیکھنا چاہتے ہیں۔ اور دختران ملت کے لیے ایسا طرز حیات پسند کرتے ہیں جو قرون اولیٰ میں مسلمان خواتین کا تھا۔ وہ خواتین احساس ذمہ داری اور عصمت وعفت کے ساتھ نہ صرف اپنی اولاد کی تربیت کرتیں بلکہ زندگی کی سرگرمیوں میں بھی بھرپور حصہ لیتیں۔[5] اقبال عورت کو معاشرے میں متحرک فرد کے طور پر دیکھنے کی خواہش کرتے ہیں مگر اسے شمع محفل بنانا پسند نہیں کرتے تھےوہ عورت کو چراغ خانہ بنانا چاہتے تھے۔[6] وہ عورت کی تشہیر کے مخالف تھے۔ ان کے خیال میں عورت کے حسن و جمال کا ذرائع ابلاغ میں استعمال نہ صرف اس کے وقار کے منافی ہے بلکہ ادب کی بلندی کو بھی نقصان پہنچاتا ہے۔[7]

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 بے چاروں کے اعصاب پر عورت ہے سوار[8]

اقبال کے افکار میں آزادی نسواں کا تصور

اقبال عورت کو ایسے مقام پر دیکھنے کے خواہاں تھے جہاں وہ وقار کے ساتھ معاشرے میں مردوں کے شانہ بشانہ فرد کی تربیت سازی میں اپنا کردار ادا کرے۔ وہ آزادی نسواں کی آڑ میں مغربی آزاد خیالی کے سخت خلاف تھے۔ وہ اس حقیقت سے واقف تھے کہ آزادی نسواں کے نام پر مغربی ایجنڈا یہ ہے کہ بے حیائی اور بے راہ روی کو عام کیا جائے۔[9] اس کی وجہ یہ تھی کہ اقبال بچشم خود یورپ کی تہذیب اور معاشرت کا مشاہدہ کر چکے تھے وہ مغربی تہذیب کے کھوکھلے پن سے بھی آگاہ تھے اور جانتے تھے کہ اسلامی تہذیب کے مقابلے میں مغربی تہذیب کی ظاہری چکا چوند ایک فریب ہے۔[10] لہٰذا وہ امت مسلمہ اور بالخصوص خواتین کے لیے مغربی تہذیب و تمدن کو زہر قاتل سمجھتے تھے۔ یورپ میں تین سالہ قیام کے دوران انھوں نے مغربی علوم و فلسفہ کا بغور مطالعہ کیا۔ اگرچہ وہ مغرب کی معاشرتی وتمدنی اور تخلیقی و صنعتی کاوشوں کے معترف تھے مگر انہیں اندیشہ تھا کہ کہیں امت مسلمہ اس مشینی ترقی کے ظاہری طمطراق کے فریب میں نہ آجائے۔ انھوں نے اپنے ایک خطبہ میں اس خدشے کا اظہار کیا:

> Our only fear is that the dazzling exterior of European culture may arrest our movement and we may fail to reach the true inwardness of that culture.[11]

ڈاکٹر اسرار احمد ''dazzling exterior'' کی وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اس سے مراد مغربی تہذیب کے خارجی مظاہر ہیں جس نے حریت نسواں اور مساوات مرد و زن کی آڑ میں مرد کو نامرد اور زن کو

نازن بنا کر عائلی نظام کی مقدس چار دیواری کو منہدم کر دیا ہے۔[۱۲] مغربی تہذیب سے متعلق اقبال کہتے ہیں:

یہ علم، یہ حکمت، یہ تدبر، یہ حکومت
پیتے ہیں لہو، دیتے ہیں تعلیم مساوات
بے کاری و عریانی و مے خواری و افلاس
کیا کم ہیں، فرنگی مدنیت کے فتوحات[۱۳]

اقبال مغرب کی ملحدانہ مادہ پرستی اور وطنی قومیت کے تفاخرانہ احساس سے بخوبی واقف ہو چکے تھے۔ اگرچہ ہمیشہ ان کی شخصیت میں مذہب ایک بنیادی اور قومی عنصر کے طور پہ موجود رہا تھا۔ انھوں نے یورپ کے مخالفانہ ماحول میں بھی اسلامی تہذیب وتعلیم کے ساتھ اپنی وابستگی قائم رکھی۔ یہی وجہ تھی کہ وہ نوجوان نسل کی تربیت کے لیے جذبہ امومت کی اہمیت پر زور دیتے اور ماں کی عفت اور پاکدامنی کو قوموں کی ترقی وعروج کے لیے لازم وملزوم قرار دیتے۔ وہ ماؤں کو پیغام دیتے ہیں کہ اپنے بیٹوں کو مغربی تہذیب سے دور رکھیں۔[۱۴]

ہوشیار از دست برد روزگار
گیر فرزندان خود را درکنار[۱۵]

وہ مغربی معاشرے پر تنقید کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ مغرب نے دیگر معاشرتی برائیوں کے ساتھ ساتھ عورت کی بے راہ روی کو بھی اپنا شعار بنالیا ہے۔ اور اپنی عیش پرستی اور جنسی بے راہ روی کے لیے عورت کو گھر سے باہر نکال کر اسے آزادی نسواں کا نام دیا ہے۔ اور امومت پر کاری ضرب لگاتے ہوئے مغربی خاندانی نظام کو تباہی کے دہانے پر لا کھڑا کیا اور آج بن بیاہی مائیں اور مجہول النسب بچے مغرب کی پہچان ہیں۔[۱۶]

ہو فکر اگر خام تو آزادی افکار
انسان کو حیوان بنانے کا طریقہ[۱۷]
فساد کا ہے فرنگی معاشرت میں ظہور
کہ مرد سادہ ہے بے چارہ زن شناس نہیں[۱۸]

وہ جانتے تھے کہ آزادی نسواں کے روپ میں مغرب کا پروپیگنڈہ مسلمان عورت کے لیے مشکلات پیدا کردے گا جس کی وجہ سے عورت کا جذبہ امومت ختم ہو کر رہ جائے گا اور ماں کی ممتا کمزور پڑ جائے گی۔[۱۹]

لڑکیاں پڑھ رہی ہیں انگریزی
ڈھونڈ لی قوم نے فلاح کی راہ
روش مغربی ہے مدنظر
وضع مشرق کو جانتے ہیں گناہ[۲۰]

اقبال عورت کے لیے ایسی آزادی کے حق میں تھے جس میں عورت کو حصول علم کے یکساں مواقع میسر ہوں۔ اسے معاشرے کی سرگرمیوں میں شمولیت کا پورا حق ہو۔ اور وہ شرعی اور قانونی طور پر اپنے حقوق کے حصول کی مجاز ہو۔ وہ اسلام میں عورت کو دیے گئے مقام و مرتبے کو انتہائی قدر کی نگاہ سے دیکھتے ہیں اور بطور تفاخر اس بات کو اپنے خطبات میں بیان کرتے نظر آتے ہیں۔ ۱۱/ جون ۱۹۳۲ء کو وہ اپنے ایک جلسے میں اٹلی کے ایک معروف محقق اور مؤرخ پرنس کائتانی کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ وہ اسلامی تاریخ میں گہرا شغف رکھتا تھا اور اسلامی تاریخ کے مختلف پہلوؤں پر تحقیق کرتا تھا اور اسلامی تاریخ میں اپنی گہری دلچسپی کی وجہ یہ بتاتا کہ ''اسلامی تاریخ دنیا کی وہ واحد تاریخ ہے جو عورتوں کو مرد بناتی ہے۔''[۲۱]

اقبال خواتین پر مذہب کے نام پر معاشرتی پابندیاں لگانے کے سخت مخالف تھے۔ وہ خواتین کے لیے اس حق معاشرت کی بھرپور وکالت کرتے ہیں جو انہیں اسلام نے دیا تھا اس کی ایک مثال ۱۹۱۲ء میں طرابلس میں ہونے والی ایک جنگ کے ایک واقعے سے ملتا ہے جس میں مسلمان خواتین مجاہدین کو پانی پلانے پر مامور تھیں۔ اس جنگ میں ایک عرب خاتون فاطمہ بنت عبداللہ زخمیوں کو پانی پلاتے ہوئے شہید ہوگئی اس پر اقبال کا دل خون کے آنسو رویا انھوں نے اپنی شاعری میں زبردست انداز میں اس شہیدہ کو خراج تحسین پیش کیا۔[۲۲] اقبال کا قلم گویا ہوا

فاطمہ تو آبروے امت مرحوم ہے
ذرہ ذرہ تیری مشت خاک کا معصوم ہے
یہ سعادت حور صحرائی تیری قسمت میں تھی
غازیان دیں کی سقائی تیری قسمت میں تھی
فاطمہ گو شبنم افشاں آنکھ تیرے غم میں ہے
نغمۂ عشرت بھی اپنے نالۂ ماتم میں ہے[۲۳]

اقبال کے نزدیک فاطمہ امت مسلمہ کا گوہر نایاب تھی، اس کا یہ کارنامہ پوری امت کی ماؤں کے لیے مشعل راہ ہے۔ اقبال کی شاعری میں اس واقعے کے حوالے سے ہمیں امت کی وحدت کا اشارہ ملتا ہے۔ انھوں نے فاطمہ کو طرابلس نہیں بلکہ پوری قوم کی بیٹی کہا ہے۔

اقبال کے افکار میں مساوات مرد و زن کا تصور

اقبال اپنی شاعری میں عورتوں کو مردوں کے برابر درجہ دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ مرد و زن میں چند چیزوں میں مرد کو عورتوں کو برتری حاصل ہے اور یہ برتری نسلی اور صنفی تفریق کی وجہ سے نہیں بلکہ عورت کی فطری

بناوٹ اور اس کے حقوق و مصالح کی رعایت کے پیش نظر ہے۔ مرد عورتوں کے قوام ہیں۔ "اَلرِّجَالُ قَوّٰمُوْنَ عَلَی النِّسَآءِ"[۲۴] مگر یہ قوامیت اور نگرانی ایسی چیزیں نہیں جو عورتوں کے حقوق کو پامال کر دے یا اسے مرد کی غلام بنا دے۔ وہ ایک ماں کے لیے اسلامی تعلیمات پر عمل پیرا ہونے کی بھرپور وکالت کرتے اور اسے حیادار و عفت مآب رہنے کی تلقین کرتے۔ وہ اپنی صلاحیتوں اور کارناموں کو اپنی والدہ محترمہ کا فیض نظر بتاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ آداب و اخلاق تعلیم گاہوں سے نہیں بلکہ ماں کی گود سے حاصل ہوتے ہیں۔[۲۵]

اک زندہ حقیقت میرے سینے میں ہے مستور
کیا سمجھے گا وہ جس کی رگوں میں ہے لہو سرد
نے پردہ، نہ تعلیم، نئی ہو کہ پرانی
نسوانیت زن کا نگہباں ہے فقط مرد
جس قوم نے اس زندہ حقیقت کو نہ پایا
اس قوم کا خورشید بہت جلد ہوا زرد[۲۶]

اقبال امت مسلمہ کی تطہیر و تربیت کے لیے جذبہ امومت کو لازم سمجھتے تھے اور چاہتے تھے کہ اسلامی معاشرے میں عورتوں کو وہی بلند مقام حاصل ہو جو اسلام کی پہچان ہے۔ وہ معاشرے میں ماؤں کے متحرک اور فعال کردار کی ادائیگی کے خواہاں تھے۔ اقبال عورت کے اسلامی حدود و قیود کے اندر رہ کر تعلیم کے حصول کو جائز سمجھتے تھے۔ وہ عورتوں کے لیے مرد کا غلام بننا پسند نہیں کرتے مگر عورتوں کے لیے اسلام میں دی گئی آزادی کے ناجائز استعمال کے بھی مخالف تھے۔[۲۷] وہ اس آزادی کو شرعی حدود و قیود کی پاسداری سے مشروط کرتے کیونکہ ایسی آزادی جو انسان کو مذہب کی پابندیوں سے آزاد کر دے وہ دراصل شیطان کی غلامی ہے اور آج مغرب کی اخلاقی تنزلی و ابتری کی بڑی وجہ مذہب سے بیزاری ہے۔

اس بحث کا کچھ فیصلہ میں کر نہیں سکتا
گو خوب سمجھتا ہوں کہ یہ زہر ہے وہ قند

....

اس راز کو عورت کی بصیرت ہی کرے فاش
مجبور ہیں، معذور ہیں، مردان خردمند
کیا چیز ہے آرائش و قیمت میں زیادہ
آزادی نسواں یا زمرد کا گلوبند[۲۸]

وہ عائلی نظام میں ماں کے کردار کو مرکزی حیثیت دیتے ہیں۔ وہ عورت کے لیے معاشرتی سرگرمیوں

میں حصہ لینے کی حوصلہ افزائی کرتے مگر عورت کے لیے اپنی فطری شرم و حیا اور نسوانیت کے تقدس کی حفاظت کو بھی ضروری سمجھتے تھے۔ گھریلو امور کی دیکھ بھال اور اولاد کی تربیت کی ذمہ داری وہ ماں پر ڈالتے ہیں۔ اس لیے ان کے افکار و نظریات میں ہمیں ایک ایسی ماں کا تصور ملتا ہے جو عفت و پاکدامنی، اسلامی تعلیم و تہذیب سے آراستہ ہو۔ اقبال عورت کی پاکیزہ سیرت کو معاشرے پر اثر انداز ہوتا دیکھتے تھے اور سمجھتے تھے کہ اس کے پر تو سے حریم کائنات میں روشنی ہے جیسے ذات باری کی تجلی حجاب کے باوجود کائنات پر ہے۔[۲۹]

اقبال چاہتے تھے کہ ماں جذبہ حب دینی سے سرشار ہو کر نئی نسل کی تربیت اسلامی خطوط پر اس طرح کرے کہ وہ اسلامی تہذیب پر چلنے کو اپنے لیے باعث فخر جانیں اور بحیثیت مسلمان اپنا فطری اور حقیقی تشخص برقرار رکھیں۔ وہ مغربی پراگندہ سوچ سے اپنے قلب و نظر کو مکدر نہ کریں۔ اپنے اندر عقابی روح کو بیدار رکھیں تا کہ خودی کے آسمان پر اونچی پرواز کر سکیں۔ وہ نوجوان نسل میں ان صفات کے پیدا کرنے میں ماں کے کردار کو مرکزی حیثیت دیتے ہیں۔

رسوا کیا اس دور کو، جلوت کی ہوس نے
روشن ہے نگاہ، آئینہ دل ہے مکدر
بڑھ جاتا ہے جب ذوق نظر اپنی حدوں سے
ہو جاتے ہیں افکار پراگندہ و ابتر
آغوش صدف جس کے نصیبوں میں نہیں ہے
وہ قطرہ نیساں کبھی بنتا نہیں گوہر[۳۰]

ماں کی آغوش میں اقوام کی تقدیر...... اقبال کا فلسفہ

اقبال کی فکر میں قوموں کی تربیت کے آداب و اخلاق درس گاہوں میں نہیں بلکہ ماں کی گود سے حاصل کیے جاتے ہیں۔ قوموں کی تاریخ، ماضی و حال ماؤں کی سیرت میں مضمر ہے۔ کیونکہ ماں کی پیشانی پر قوم کی تقدیر کا نوشتہ لکھا ہوتا ہے۔ وہ اپنی شاعری کے ذریعے ملت کی عورتوں کو قوم کی تقدیر سازی کی دعوت دیتے ہیں۔ تا کہ ملت کی شام الم صبح بہار میں بدل جائے۔ اس کے لیے وہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی ہمشیرہ کی مثال دیتے ہیں کہ انھوں نے قرآن پاک کی برکت سے اپنے بھائی کی تقدیر بدل دی تھی۔

اقبال عائلی نظام میں ماں کا مرکزی کردار سمجھتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک جذبہ امومت اصل کے حکم میں ہے۔ اور نسل انسانی کا باغ اسی کے فیض سے تر و تازہ ہے۔ ماں کی گود بچے کی پہلی درس گاہ ہے۔[۳۱] اقبال دنیا کی سرگرمیوں میں ماں کے کردار کو انتہائی مؤثر جانتے تھے۔ ان کے نزدیک ماں ایک انقلاب انگیز شخصیت اور

حیثیت رکھتی ہے۔ دوسری طرف جو قومیں ماؤں کی قدر نہیں کرتیں تباہ ہو جاتی ہیں[۳۲] جو اپنی تربیت اور مہر آغوش کی برکت سے اولاد کی زندگی میں روحانی انقلاب پیدا کر سکتی ہے۔ اقبال کے نزدیک ماں ہمارے اطوار، گفتار و کردار کی تشکیل کرتی ہے۔ وہ ماں کی شفقت کو پیغمبرانہ شفقت سے تعبیر کرتے ہیں اسی لیے خدا نے ماں کے قدموں تلے جنت رکھی ہے۔ امومت ایک رحمت ہے اور اسے نبوت سے نسبت ہے۔

آنکہ نازش بر وجود کائنات
ذکر او فرمود با طیب و صلوٰۃ
نیک اگر بینی امومت رحمت است
زانکہ او را با نبوت نسبت است
شفقت او شفقت پیغمبر است
سیرت اقوام را صورت گر است
گفت آن مقصود حرف کن فکاں
زیر پائے امہات آمد جناں[۳۳]

تعظیم امومت پر موقوف ہے تقدیر امم

اقبال قوموں کے عروج کو ماں کی تعظیم سے مشروط قرار دیتے ہیں۔ کیونکہ مائیں رمز اخوت کی نگہبان ہوتی ہیں۔ اقبال کے افکار کی روشنی میں یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ قوموں کی ترقی کا راز ماں کی تکریم میں ہے۔ کیونکہ قرآن وملت کے حق میں ماؤں کا وجود تقویت کا باعث ہے:

ملت از تکریم ارحام است و بس
ورنہ کار زندگی خار است و بس
حافظ رمز اخوت مادراں
قوت قرآن و ملت مادراں
می تراشد مہر تو، اطوار ما
فکر ما، گفتار ما، کردار ما[۳۴]

ماں کی محبت اور شفقت کو اقبال نے انتہائی جاندار الفاظ اور نرم جذبات میں اپنی ایک نظم ''ماں کا خواب'' میں بیان کرتے ہوئے ہر دل کو رلایا ہے۔ وہ اس نظم میں مرحوم بیٹے کی اپنی ماں سے ملاقات کو بیان کرتے

ہیں کہ ماں کا عظیم رشتہ مرنے کے بعد بھی قائم رہتا ہے:

رلاتی ہے تجھ کو جدائی مری
نہیں اس میں کچھ بھی بھلائی مری
یہ کہہ کر وہ کچھ دیر تک چپ رہا
دیا پھر دکھا کر یہ کہنے لگا
سمجھتی ہے تو ہو گیا کیا اسے
ترے آنسوؤں نے بجھایا اسے [۳۵]

اقبال نے فطرت کا عظیم راز فاش کرتے ہوئے بتایا ہے کہ قوموں کی کامیابی و کامرانی ملت کے کردار سے منسلک ہے [۳۶] جو ماؤں کی آغوش کی پروردہ ہے۔ اقبال عورت کو انتہائی عزت دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ عورت میری بہن ہے، بیٹی ہے، ماں ہے۔ یہ عورت ہی تو ہے جس کی بدولت میری زندگی کی گہرائیوں سے مقدس ترین آرزوئیں بیدار ہوتی ہیں۔ جب تک عورتوں کی صحیح قدر و قیمت کا احساس نہیں ہوگا۔ حیات ملی نا مکمل رہے گی۔ [۳۷]

اقبال کی شاعری امت مسلمہ کی ماؤں کے لیے ایک پیغام ہے کہ وہ نوجوان نسل کی تربیت و تطہیر کا اہتمام اس انداز سے کریں کہ ان کے اندر فقر و درویشی، عزم بلند، جرأت رندانہ، متاع تیموری، اور مردان جفاکش جیسی صفات پیدا ہو جائیں۔ وہ ماؤں کو پیغام دیتے ہیں کہ وہ اولادِ نسل کو مغربی تہذیب کی سحر انگیزی سے بچائیں۔ تاکہ انکا مذہبی اور قومی تشخص برقرار رہے۔ آج اس دور میں اقبال کے افکار پر عمل پیرا ہونے کی اشد ضرورت ہے۔ آج بھی اقبال کی شاعری اس پر آشوب دور میں امید نو کی کرن پیدا کرتی ہے۔ اور ماؤں کی جذبہ امومت کو جلا بخشتی ہے۔ اقبال پر امید ہیں کہ ماں کی مقدس آغوش امت مسلمہ کے جوانوں کی عقابی روح کو بیدار کرے۔ تاکہ وہ آسمان کی رفعتوں میں اپنی منزل کو تلاش کر سکیں۔

سمجھے گا زمانہ تری آنکھوں کے اشارے
دیکھیں گے تجھے دور سے گردوں کے ستارے
ناپید تیرے بحر تخیل کے کنارے
پہنچیں گے فلک تک تری آہوں کے شرارے [۳۸]

❁....❁....❁

حوالہ جات وحواشی

۱- اقبال، علامہ محمد، کلیاتِ اقبال اُردو، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۱۸ء، ص ۶۰۶
۲- غلام احمد پرویز، اقبال اور قرآن، طلوعِ اسلام ٹرسٹ، لاہور، ۱۹۹۶ء، ج ا ص ۲۰۵
۳- اسرار احمد، ڈاکٹر، علامہ اقبال اور ہم، مرکزی انجمن خدام القرآن، لاہور، ص ۵۲
۴- اقبال، علامہ محمد، کلیاتِ اقبال فارسی، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۲۰۰۸ء، ص......
۵- قاسم محمود، سید، پیامِ اقبال، ص ۲۴۳
۶- ہاشمی، رفیع الدین، ڈاکٹر، علامہ اقبال: شخصیت اور فکر و فن، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۴ء، ص ۵۳
۷- قاسم محمود، سید، پیامِ اقبال، ص ۲۴۳
۸- اقبال، علامہ محمد، کلیاتِ اقبال اُردو، ص ۶۴۰
۹- ہاشمی، رفیع الدین، ڈاکٹر، اقبالیات: تفہیم و تجزیہ، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۴ء، ص ۶۹
۱۰- ہاشمی، رفیع الدین، ڈاکٹر، علامہ اقبال: شخصیت اور فکر و فن، ص ۹۱
۱۱- ہاشمی، رفیع الدین، ڈاکٹر، اقبالیات: تفہیم و تجزیہ، ص ۶۹
۱۲- اسرار احمد، ڈاکٹر، علامہ اقبال اور ہم، مرکزی انجمن خدام القرآن، لاہور، ص ۵۲
۱۳- اقبال، علامہ محمد، کلیاتِ اقبال اُردو، ص ۴۳۵
۱۴- اسرار احمد، ڈاکٹر، علامہ اقبال اور ہم، ص ۱۰۰
۱۵- اقبال، علامہ محمد، کلیاتِ اقبال فارسی، ص......
۱۶- ہاشمی، رفیع الدین، ڈاکٹر، اقبالیات: تفہیم و تجزیہ، ص ۶۹
۱۷- اقبال، علامہ محمد، کلیاتِ اقبال اُردو، ص ۵۸۹
۱۸- ایضاً، ص ۶۰۴
۱۹- قاسم محمود، سید، پیامِ اقبال، ص ۲۲۴
۲۰- اقبال، علامہ محمد، کلیاتِ اقبال اُردو، ص ۳۱۵
۲۱- ہاشمی، رفیع الدین، ڈاکٹر، علامہ اقبال: شخصیت اور فکر و فن، ص ۱۲۳
۲۲- ندوی، ابوالحسن، نقوش اقبال، (مترجم: شمس تبریز خان)، مجلس نشریاتِ اسلام، کراچی، ص ۲۸۳
۲۳- اقبال، علامہ محمد، کلیاتِ اقبال اُردو، ص ۲۴۳
۲۴- النساء ۴: ۳۴
۲۵- ندوی، ابوالحسن، نقوش اقبال، (مترجم: شمس تبریز خان)، ص ۲۸۴
۲۶- اقبال، علامہ محمد، کلیاتِ اقبال اُردو، ص ۶۰۷
۲۷- ندوی، ابوالحسن، نقوش اقبال، (مترجم: شمس تبریز خان)، ص ۲۸۶

۲۸- اقبال، علامہ محمد، کلیاتِ اقبال اُردو، ص ۶۰۷

۲۹- ندوی، ابوالحسن، نقوش اقبال، (مترجم: شمس تبریز خان)، ص ۲۸۶

۳۰- اقبال، علامہ محمد، کلیاتِ اقبال اُردو، ص ۶۰۵

۳۱- ندوی، ابوالحسن، نقوش اقبال، (مترجم: شمس تبریز خان)، ص ۲۹۱

۳۲- ایضاً، ص ۲۴۳

۳۳- اقبال، علامہ محمد، کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۱۴۹

۳۴- ایضاً، ص ۱۵۴

۳۵- اقبال، علامہ محمد، کلیاتِ اقبال اُردو، ص ۶۷

۳۶- نذیر نیازی، سید، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ص ۲۴۰

۳۷- طیب انصاری، ڈاکٹر، خیالاتِ اقبال، اعجاز پریس، حیدرآباد، ۱۹۹۳ء، ص ۹۶

۳۸- اقبال، علامہ محمد، کلیاتِ اقبال اُردو، ص ۴۵۹

ABSTRACTS OF THIS ISSUE

West-Eastern Diwan of Goethe and Peyam-e-Mashriq -A Study

Dr. Aslam Ansari

Allama Muhammad Iqbal (1877 – 1938) even before he went to Europe and got himself acquainted with German language and literature, was well aware of the greatness of German poet and thinker Goethe whose magnum opus Faust is famous for universal appeal. At the age of about 65, he came under the influence of Persian poets like Sadi, Hafiz, Nizami and Jami whose works inspired him to write an oriental Diwan, West – Eastern Diwan, which gave a new strength to the oriental movement of his times. After about a century, Allama Iqbal wrote, in response to West – Eastern Diwan, one of his best books of Persian poetry Payam – e – Mashriq in 1923. Not much is known about the actual contents of Goethe's Diwan in this region of the world. Thanks to a Persian translation of the Diwan, the contents of the Diwan are being commented upon in this article, with a brief comparison (for the first time) between East – Western Diwan and Payam – e – Mashriq.

Zaboor-e-Ajam Number of Daily Inqilab

Muhammad Hamza Farooqi

This article is about the Zaboor-e-Ajam number of the daily Inqilab. In that sense, it is a document based on historical memoir. As this number was published shortly after the publication of the Zaboor-e-Ajam, so this enhances its significance even more. Ghulam Rasool Mehr and Abdul Majeed Salik, two big names among the true and loyal fans of Iqbal, were in the Inqilab at that time. They had published this number with great care. The editorial for this number was written by Mehr. Mehr Sahib and Salik Sahib have shown excellent ability in introducing the thought of Iqbal. In addition, this article also details the meetings of Mehr Sahib and Salik Sahib with Allama Iqbal. This article also gives details regarding the names were under-consideration of Iqbal; before deciding on the name Zaboor-e-Ajam. The details along with commentary of this thought and philosophy of Iqbal are also described in this article.

Socio Scientific Consciousness of Iqbal

Prof. Jalil Aali

In this essay, different dimensions of study in Iqbaliyat have been discussed. To the author, unidimensional study of Iqbal is not very useful. For Iqbal, human personality is unique whole and all aspects of it's consciousness are also unique in their nature. He makes the scientific, moral, aesthetic, social, economic and political consciousness of human being the subject of his philosophical discourse at the same

time. The motive of Iqbal's poetry is his Deen and faith. Therefore, the basis of his poetry is the holy book and the seerah of the Holy Prophet (SAW). Poetic intuition of Iqbal has three fundamental aspects: Faith, Passion and Knowledge. In his lectures, Iqbal has told three sources of knowledge e.i history, observation and intuition. In Iqbal's thought, both theoretical and physical sciences are combined together and are then forcefully reflected in his pros and poem.

In this essay, the social consciousness of Iqbal, his philosophy of history, his idea of individual and society and political or economic consciousness has been discussed in quite detail.

Iqbal and Mysticism of the Ajam

Dr. Robina Shaheen/Prof. Amir Suhail

Iqbal has a strong philosophic system in which we can see the unique blend of religion, mysticism, spirituality and pure reseaon. Iqbal starts to think on mystical issues right from the beginning of his childhood under the proper guidance of his father. Iqbal critically analysed the mystic tradition and pointed out some elements which were contrary to the true teachings of islamic values. As iqbal was a mujadid so he worked out to develop his new analogy on mystic issues. He revamped or revitalized the true sprit of islamic mysticism. There are so many Persian poets who are propagating the negative side of mysticism due to that reason muslims were reluctant to participate in practical affairs. Iqbal condemned this alien element through out his poetic life. In the present article we discussed all these issues at length.

Iqbal's Message of Freedom and Its Impacts on Poetry of the Kashmiries

Samina Kausar

The beginning of 20th century in Kashmir was a turning point in the social and political history of Kashmir. Allama Iqbal is considered as a main inspiration behind this transformation of Kashmiries. His message of self realization, social revival and intellectual awakening was well received by all the Kashmiries specially the poets and the writers. They started to translate Iqbal's message into Kashmiri language. This helped spread his message of struggle for freedom and Kashmiri identity to every corner of Kashmir.

Saleem Ahmad's Criticism of Iqbaliyat

Dabeer Abbas

Saleem Ahmed was an Urdu critic and rhetorcian, whom rhetorical figures and syntactical patterns not only produced a unique literary style but also contributed a lot to Urdu criticism. He made theoratical criticism as well as practical. His practical criticism covers a number of classic and modern poets and their work. One of tha major departments of his criticsm is Iqbaliat. Saleem Ahmed's criticism on Iqbal is not conventional or traditional, but he tries to understand Iqbal with different angle. In this article, Saleem Ahmed's specific angle has been discussed.

Iqbal's Preface of the *Reconstruction*

Dr. Khazir Yasin

Many authors have written a handful on *Reconstruction* in the long run. Still there is a lot expected to be written on the same. The importance of the work done to date can not be forbidden, yet the implications of *Reconstruction* must be given more due considerations both scientifically and critically. The principal aim of the under-consider Article is to review *Reconstruction* from various angles and to make a critique on them. In the preface of his *Khutbaat*, Allama has summarized the main theme of *Khutbaat*. In this article, we are trying to discuss in further details the philosophical outcomes (concerns) of Iqbal and verily are trying our best to overturn the salient hidden features of his thought.

Zauq-o-Shauq - An Introduction

Hassan Raza Iqbali

This essay is regarding a poem of Iqbal, the title of which is "Zauq o Shaouq", included in his poetic book Bal e Jibreel. The essay says that if the historical background is kept in mind, the complexities and semantic dimensions of the poem reveal themselves in a better way. Furthermore, this poem has another quality which makes it distinct from other poems of Urdu literature, its motive, subject matter and ultimate objective are all one and same. Moreover, this poem is also unique from other poems of Iqbal. The motive of this poem is "Zauq" and its related attributions. The internal matter is also Zauq o Shaouq and the conclusion is also the same i.e. taste. The historical background which is the real cause for creation of this poem, has been explained in the poem. Apart from that, analysis of the pros of art of the poem has also been presented.

Maternal Emotion is a Cause for Purification of Nations

Dr. Fauzia Fayyaz/Dr. Mushtaq Adil

Role of "Maternalism" regarding the internship and Character building the nations has great significance in Iqbal's thinking. The revolutionary concept of feminism, acquired unique, imposing and powerful place in his poetry. Islamic Sharia did not bless the woman only with an esthetic and delicate figure of society but she is given the responsibility to upbringing the nations and purification their souls with spiritual and Islamic teachings. Iqbal also gave the new life to concept of " Young Muslim" who learns the Islamic teachings in the lap of his mother. In this regard ; he put forward the role model of Hazret Fatima(RA), who has prominent place in willingness to God Almighty, patience, worship and obsequy in the History of Islam. In Iqbal,s philosophy we found the evolutionary thought about maternalism which may help full in construction of society. He has strong desire that women may enjoy the right of education and respectable place in the society. In this paper, it will be discussed that How much influence of mother in character

building with spiritual essence of the nations?

Above writings constitute significant material and sources in conducting our qualitative and quantitative analysis of the role of "Maternalism" in Character building of Nations and the challenges of present age employed Mohammad Iqbal.