اقبال شناسی

علی سردار جعفری

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ دہلی

اقبال شناسی

31 41

اقبال صدی ۱۹۷۷ء کے خیر مقدم میں

اقبال شناسی

علی سردار جعفری

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ نئی دہلی

© سلطانہ جعفری 1976

قیمت 10/50

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ
جامعہ نگر، نئی دہلی 110025، اردو بازار، دہلی 110006
پرنسس بلڈنگ بمبئی 400003، یونیورسٹی مارکیٹ، علی گڑھ 202001

بار اول دسمبر ۱۹۷۶ء

لبرٹی آرٹ پریس (پروپرائٹرز: مکتبہ جامعہ لمیٹڈ) دریا گنج دہلی 110002 سے چھپوا کر شائع کیا

فہرست

دیباچہ ۱۱

شاعرِ مشرق ۲۱

اقبال اور فرنگی ۵۳

اقبال کا تصورِ وقت ۸۹

سردار اور اقبال

ہماری فکر بھی اقبال کے شعلے سے روشن ہے
اسی کے فیض سے روشن ہمارے خون کی لالی
سرورؔ اس واسطے سردارؔ سے مجھ کو محبت ہے
کہ ہم دونوں ہیں گو مجرم مگر مجرم ہیں اقبالی

آلِ احمد سرور

۲۵ مارچ ۱۹۷۰ء

اندر گجرال کے نام

اقبال

ناتوانوں کو عطا کی قوتِ ضربِ کلیم
تو نے بخشے ملّتِ بے پر کو بالِ جبریل

رند کیا ساقی بھی جس محفل میں پیاسا تھا وہاں
لے کے آیا دل کے پیمانے میں موجِ سلسبیل

آزرانِ عصرِ حاضر کے صنم خانوں میں آج
گونجتا ہے تیرے دم سے نغمۂ سازِ خلیل

زندگی دشوار تر کر دی غلامی کے لیے
کھینچ دی اس طرح آزادی کی تصویرِ جمیل

خواب کی آغوش سے بیداریاں پیدا ہوئیں
زندگی کی راکھ سے چنگاریاں پیدا ہوئیں

سردار جعفری

دیباچہ

اقبال مسلم بیداری کے شاعر تھے۔ اس میں ایشیائی بیداری شامل ہے۔ اقبال ہندستان کی بیداری کے شاعر تھے۔ اس میں پوری تحریک آزادی شامل ہے اور اقبال عالم انسانیت کی بیداری کے شاعر تھے۔ اس میں اشتراکیت کی فتح اور کارل مارکس اور لینن کے افکار کی عظمت شامل ہے۔ اقبال کی دوسری اور تیسری حیثیت اُن کی پہلی حیثیت کی تردید نہیں کرتی بلکہ میرے نزدیک اس کی توثیق اور توسیع کرتی ہے کیونکہ ہندستان اور ایشیا کی مُسلم بیداری عالم انسانیت کی بیداری کا ایک حصّہ ہے۔ اقبال صحیح معنوں میں عالمی شاعر تھے۔

چونکہ اقبال نے اپنی شاعری میں اسلامی فکری روایات اور استعارات کا استعمال زیادہ کیا ہے اور قوم پرستی (نیشنلزم) کو سیاسی سطح پر قبول نہیں کیا اس لیے بعض لوگوں نے ان پر فرقہ پرستی کا الزام لگا دیا جو اس عظیم شاعر کی توہین ہے۔ اقبال کے یہاں حُب الوطنی ایمان کا درجہ رکھتی ہے۔ ان کی شاعری میں سامراج دشمنی کی لَے شعلہ نوائی کی صورت اختیار کرلیتی ہے۔ ہندستان کی آزادی کا جذبہ خونِ بہار کی طرح ان کے اشعار میں رواں دواں ہے۔ وہ انسان کی روحانی اور اخلاقی ترقی کے خواہاں تھے اور انسانی تخلیقی قوتوں کے مداح اور قصیدہ خواں تھے۔ ایسا شاعر فرقہ پرستی کے تنگ دائرے میں سانس نہیں لے سکتا۔

فرقہ پرستی کے الزام کو تقویت پہنچانے میں اس تنگ نظری کو بھی دخل ہے جس نے اس عالمی شاعر کو صرف مسلمانوں کا شاعر کہہ کر محدود کرلینے کی کوشش

کی. اس لیے میں نے اپنے پہلے مقالے میں اقبال کی فکر اور شاعری کے اس پہلو کو پیش کیا ہے جس پر بہت کم لکھا گیا ہے یا جس کو نظر انداز کیا گیا۔

شاعرِ مشرق کی فکر میں بہت سے تضادات ہیں جو ان کے عہد کی دین ہیں۔ ان کا مطالعہ میری پیشِ نظر کتاب میں شامل نہیں ہے۔ یہاں صرف اتنا اشارہ کرنا چاہتا ہوں کہ ان تضادات سے اقبال کی عظمت اور اہمیت میں کمی نہیں ہوئی۔ اس قسم کے تضادات طالسطائی کے یہاں بھی ملتے ہیں جن کی طرف لینن نے اشارہ کیا ہے اور اقبال کے عظیم ہم عصروں کے یہاں بھی عام ہیں، لیکن ان پر کام نہیں کیا گیا ہے۔ میری کتاب کے تین مقالات میں اقبال کی فکر و شعر کے اُن ترقی پسند پہلوؤں کی نشان دہی کی گئی ہے جن کے بغیر اقبال کی عظمت کا پورا راز سمجھ میں نہیں آسکتا۔

اقبال نے ارمغانِ حجاز میں شائع ہونے والے قطعہ میں، جس کا عنوان خاتمہ ہے، کہا ہے ؎

نہ از ساقی نہ از پیمانہ گفتم
حدیثِ عشق بیباکانہ گفتم
شنیدم آنچہ از پاکانِ امت
ترا با شوخیِ رندانہ گفتم

(ترجمہ:- میں نے نہ تو ساقی کی بات کی ہے نہ پیمانے کی۔ بس حدیثِ عشق بیباکی کے ساتھ بیان کردی ہے۔ میں نے پاکانِ امت یا بزرگانِ دین سے جو کچھ سُنا ہے اسے شوخیِ رندانہ کے ساتھ بیان کردیا ہے)

اس کا مفہوم یہ ہے کہ اقبال کی فکر کا محور اسلام ہے۔ لیکن اقبال نے اپنے اسلامی افکار کو دوسری کسوٹیوں پر بھی کسا ہے اور ان کی تعبیرِ نو بھی کی ہے۔

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

(ترجمہ:- میری عقل میں حکیمانِ فرنگ کی تعلیمات نے اضافہ

کیا ہے اور میرے سینے کو صاحب نظراں کی صحبت نے روشن کیا ہے)

کھلے ہیں سب کے لیے غریبوں کے میخانے
علومِ تازہ کی سرمستیاں گناہ نہیں

اس شاعر نے "پاکانِ امت" سے جو کچھ سنا اُسے شعر اور فلسفے کی شکل میں بیان کرنے کے لیے ایک لفظ "خودی" میں سمیٹ لیا ہے۔

خودی وہ بحر ہے جس کا کوئی کنارہ نہیں
تو آبجو اسے سمجھا تو کوئی چارہ نہیں

چنانچہ اقبال کا فلسفہ اور شعر اس خودی کی تشریح اور توضیح ہے۔ اس مقصد کے لیے انھوں نے بہت سی اسلامی روایات کو رد کیا۔ (مثلاً وحدت الوجود) اور بہت سے افکار کو نئی معنویت عطا کی۔ اس سلسلے میں انھوں نے مغربی علوم سے بھی فائدہ اٹھایا اور ہندو فکر سے بھی۔ یہاں میں اسرارِ خودی کا تقریباً پورا دیباچہ نقل کر رہا ہوں جس سے اقبال کی فکری وسعت پر روشنی پڑتی ہے۔ (یہ عجیب بات ہے کہ بانگِ درا کا دیباچہ ہر اشاعت میں شامل ہوتا ہے۔ لیکن اسرارِ خودی کا اتنا اہم دیباچہ جو خود شاعر کے قلم سے نکلا ہے اسے طبع نہیں کیا جاتا)

دیباچہ

یہ وحدتِ وجدانی یا شعور کا روشن نقطہ جس سے تمام انسانی تخیلات و جذبات و تمنیات مستنیر ہوتے ہیں۔ یہ پُراسرار شے جو فطرتِ انسانی کی منتشر اور غیر محدود کیفیتوں کی شیرازہ بند ہے۔ یہ "خودی" یا "انا" یا "میں" جو اپنے عمل کی رو سے ظاہر اور اپنی حقیقت کی رو سے مضمر ہے، جو تمام مشاہدات کی خالق ہے، مگر جس کی لطافت مشاہدہ کی گرم نگاہوں کی تاب نہیں لاسکتی، کیا چیز ہے؟ کیا یہ ایک لازوال حقیقت ہے یا زندگی نے محض عارضی طور پر اپنی فوری عملی اغراض کے حصول کی خاطر اپنے آپ کو اس فریبِ تخیل یا دروغِ مصلحت

آمیزی کی صورت میں نمایاں کیا ہے؟ اخلاقی اعتبار سے افراد و اقوام کا طرزِ عمل اس نہایت ضروری سوال کے جواب پر منحصر ہے اور یہی وجہ ہے کہ دنیا کی کوئی قوم ایسی نہ ہوگی، جس کے حکماء و علماء نے کسی نہ کسی صورت میں اس سوال کا جواب پیدا کرنے کے لیے دماغ سوزی نہ کی ہو۔ مگر اس سوال کا جواب افراد و اقوام کی دماغی قابلیت پر اس قدر انحصار نہیں رکھتا، جس قدر کہ ان کی افتادِ طبیعت پر۔ مشرق کی فلسفی مزاج قومیں زیادہ تر اسی نتیجے کی طرف مائل ہوئیں کہ انسانی اَنا محض ایک فریبِ تخیل ہے اور اس پھندے کو گلے سے اتار دینے کا نام نجات ہے۔ مغربی اقوام کا عملی مذاق اُن کو ایسے نتائج کی طرف لے گیا، جس کے لیے اُن کی فطرت متقاضی تھی۔

ہندو قوم کے دل و دماغ میں عملیات و نظریات کی ایک عجیب طریق سے آمیزش ہوئی ہے۔ اس قوم کے مُوشگاف حکماء نے قوتِ عمل کی حقیقت پر نہایت دقیق بحث کی ہے اور بالآخر اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ انا کی حیات کا یہ مشہود تسلسل جو تمام آلام و مصائب کی جڑ ہے، عمل سے متعین ہوتا ہے، یا یوں کہیے کہ انسانی انا کی موجودہ کیفیات اور لوازمات اس کے گذشتہ طریقِ عمل کا لازمی نتیجہ ہیں اور جب تک یہ قانونِ عمل اپنا کام کرتا رہے گا، وہی نتائج پیدا ہوتے رہیں گے۔ انیسویں صدی کے مشہور جرمن شاعر گوئٹے کا ہیرو فوسٹ جب انجیل یوحنا کی پہلی آیت میں لفظِ 'کلام' کی جگہ لفظِ 'عمل' پڑھتا ہے ("ابتدا میں کلام تھا۔ کلام خدا کے ساتھ تھا اور کلام ہی خدا تھا") تو حقیقت میں اس کی دقیقہ رس نگاہ اسی نکتے کو دیکھتی ہے، جس کو ہندو حکماء نے صدیوں پہلے دیکھ لیا تھا۔ اس عجیب و غریب طریق پر ہندو حکماء نے تقدیر کی مطلق العنانی اور انسانی حریت یا بالفاظ دیگر جبر و اختیار کی گتھی کو سلجھایا اور اس

میں کچھ شک نہیں کہ فلسفیانہ لحاظ سے اُن کی جدّت طرازی دادو تحسین کی مستحق ہے اور بالخصوص اس وجہ سے کہ وہ ایک بہت بڑی اخلاقی جرأت کے ساتھ ان تمام فلسفیانہ نتائج کو بھی قبول کرتے ہیں جو اس قضیے سے پیدا ہوتے ہیں۔ یعنی یہ کہ جب اُنا کی تعیین عمل سے ہے تو اُنا کے پھندے سے نکلنے کا ایک ہی طریق ہے اور وہ ترکِ عمل ہے۔ یہ نتیجہ انفرادی اور ملّی پہلو سے نہایت خطرناک تھا اور اس بات کا مقتضی تھا کہ کوئی مجدّد پیدا ہو، جو ترکِ عمل کے اصلی مفہوم کو واضح کرے بنی نوعِ انسان کی ذہنی تاریخ میں سری کرشن کا نام ہمیشہ ادب و احترام سے لیا جائے گا کہ اس عظیم الشان انسان نے ایک نہایت دلفریب پیرائے میں اپنے ملک و قوم کی فلسفیانہ روایات کی تنقید کی اور اس حقیقت کو آشکار کیا کہ ترکِ عمل سے مراد ترکِ کلی نہیں ہے کیونکہ عمل اقتضاء فطرت ہے اور اسی سے زندگی کا استحکام ہے بلکہ ترکِ عمل سے مراد یہ ہے کہ عمل اور اس کے نتائج سے متعلق دل بستگی نہ ہو۔ سری کرشن کے بعد سری رام نوج بھی اسی راستے پر چلے، مگر افسوس ہے کہ جس عروسِ معنی کو سری کرشن اور سری رام نوج بے نقاب کرنا چاہتے تھے، سری شنکر کے منطقی طلسم نے اسے پھر محجوب کر دیا اور سری کرشن کی قوم ان کی تجدید کے ثمر سے محروم رہ گئی۔

مغربی ایشیا میں اسلامی تحریک بھی ایک نہایت زبردست پیغامِ عمل تھی۔ گو اس تحریک کے نزدیک اُنا ایک مخلوق ہستی ہے جو عمل سے لازوال ہو سکتی ہے، مگر مسئلۂ اُنا کی تحقیق و تدقیق میں مسلمانوں اور ہندوؤں کی ذہنی تاریخ میں ایک عجیب و غریب مماثلت ہے اور وہ یہ کہ جس نکتۂ خیال سے سری کرشن نے "گیتا" کی تفسیر کی، اسی نکتۂ خیال سے شیخ محی الدین ابن عربی اندلسی نے قرآن شریف کی تفسیر کی، جس نے مسلمانوں کے دل و دماغ پر نہایت گہرا اثر ڈالا

ہے۔ شیخ اکبر کے علم و فضل اور اُن کی زبردست شخصیت نے مسئلۂ وحدت الوجود کو، جس کے وہ اَن تھک مفسّر تھے، اسلامی تخیّل کا ایک لاینفک عنصر بنا دیا۔ اوحد الدین کرمانی اور فخرالدین عراقی ان کی تعلیم سے نہایت متاثر ہوئے۔ اور رفتہ رفتہ چودھویں صدی کے تمام عجمی شعرا اس رنگ میں رنگین ہو گئے۔ ایرانیوں کی نازک مزاج اور لطیف الطبع قوم اس طویل دماغی مشقت کی کہاں متحمل ہو سکتی تھی، جو جزو سے کل تک پہنچنے کے لیے ضروری ہے۔ انھوں نے جزو و کل کا دشوار گزار درمیانی فاصلہ تخیّل کی مدد سے طے کر کے "رگِ چراغ" میں "خونِ آفتاب" کا اور "شرارِ سنگ" میں "جلوۂ طور" کا بلاواسطہ مشاہدہ کیا۔

مختصر یہ کہ ہندو حکما نے مسئلۂ وحدت الوجود کے اثبات میں دماغ کو اپنا مخاطب کیا، مگر ایرانی شعرا نے اس مسئلے کی تفسیر میں زیادہ خطرناک طریق اختیار کیا یعنی انھوں نے دل کو اپنا آماج گاہ بنایا اور اُن کی حسین و جمیل نکتہ آفرینیوں کا آخر کار یہ نتیجہ ہوا کہ اس مسئلے نے عوام تک پہنچ کر قریباً تمام اسلامی اقوام کو ذوقِ عمل سے محروم کر دیا۔ علمائے قوم میں سب سے پہلے غالباً ابن تیمیہ علیہ الرحمۃ اور حکمار میں واحد محمود نے اسلامی تخیّل کے اس ہمہ گیر میلان کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی، مگر افسوس ہے کہ واحد محمود کی تصانیف آج نا پید ہیں۔ مُلّا محسن فانی کشمیری نے اپنی کتاب "دبستانِ مذاہب" میں اس حکیم کا تھوڑا سا تذکرہ لکھا ہے، جس سے اس کے خیالات کا پورا اندازہ نہیں ہو سکتا۔

ابن تیمیہ کی زبردست منطق نے کچھ نہ کچھ اثر ضرور کیا، مگر حق یہ ہے کہ منطق کی خشکی شعر کی دل رُبائی کا مقابلہ نہیں کر سکتی۔ شعرا میں شیخ علی حزیں نے یہ کہہ کر کہ "تصوّف برائے شعر گفتن خوب است" اس بات کا ثبوت دیا ہے کہ وہ حقیقتِ حال سے آگاہ تھے، مگر باوجود

اِس بات کے ان کا کلام شاہد ہے کہ وہ اپنے گرد و پیش کے اثرات سے محفوظ نہ رہ سکے۔ ان حالات میں یہ کیونکر ممکن تھا کہ ہندوستان میں اسلامی تخیّل اپنے عملی ذوق کو محفوظ رکھ سکتا۔ مرزا بیدل علیہ الرحمۃ لذّتِ سکون کے اِس قدر دل دادہ ہیں کہ ان کو جنبشِ نگاہ تک گوارا نہیں۔

نزاکت ہاست در آغوشِ مینا خانۂ حیرت
مژہ بر ہم مزن تا نشکنی رنگِ تماشا را!

اور امیر مینائی مرحوم یہ تعلیم دیتے ہیں کہ

دیکھ جو کچھ سامنے آجائے منہ سے کچھ نہ بول
آنکھ آئینے کی پیدا کر، دہن تصویر کا!

مغربی اقوام اپنی قوتِ عمل کی وجہ سے تمام اقوامِ عالم میں ممتاز ہیں اور اسی وجہ سے اسرارِ زندگی کو سمجھنے کے لیے اُن کے ادبیات و تخیّلات اہلِ مشرق کے واسطے بہترین رہنما ہیں۔ اگرچہ مغرب کے فلسفۂ جدید کی ابتدا ہالینڈ کے اسرائیلی فلسفی کے نظامِ وحدت الوجود سے ہوتی ہے، لیکن مغرب کی طبائع پر رنگِ عمل غالب تھا۔ مسئلہ وحدت الوجود کا یہ طلسم، جس کو ریاضیات کے طریقِ استدلال سے پختہ کیا گیا تھا، دیر تک قائم نہ رہ سکتا تھا۔

سب سے پہلے جرمنی میں انسانی انا کی انفرادی حقیقت پر زور دیا گیا اور رفتہ رفتہ فلاسفۂ مغرب، بالخصوص حکمائے انگلستان کے عملی ذوق کی بدولت اس خیالی طلسم کے اثر سے آزاد ہو گئے، جس طرح رنگ و بو وغیرہ کے لیے مختص حواس ہیں، اسی طرح انسانوں میں ایک اور حاسہ بھی ہے، جس کو "حسِ واقعات" کہنا چاہیے۔ ہماری زندگی واقعاتِ گرد و پیش کے مشاہدہ کرنے اور ان کے صحیح مفہوم کو سمجھ کر عمل پیرا ہونے پر منحصر ہے۔ مگر ہم میں سے کتنے ہیں جو اِس قوت سے کام لیتے ہیں، جس کو میں نے حسِ واقعات کی اصطلاح

سے تعبیر کیا ہے؛ "نظامِ قدرت کے پُراسرار بطن سے واقعات پیدا ہوتے رہے ہیں اور ہوتے رہیں گے اگر بیکن سے پہلے کون جانتا تھا کہ یہ واقعاتِ حاضرہ، جن کو نظریات کے دل دادہ فلسفی اپنے تخیل کی بلندی سے بہ نگاہِ حقارت دیکھتے ہیں، اپنے اندر حقایق و معارف کا ایک گنجِ گرانمایہ پوشیدہ رکھتے ہیں۔ حق یہ ہے کہ انگریزی قوم کی عملی نکتہ رسی کا احسان تمام دنیا کی قوموں پر ہے کہ اس قوم میں حسِ "واقعات" اور اقوامِ عالم کی نسبت زیادہ تیز اور ترقی یافتہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کوئی "دماغ یافتہ" فلسفیانہ نظام، جو واقعاتِ متعارفہ کی تیز روشنی کا متحمل نہ ہو سکتا ہو، انگلستان کی سرزمین میں آج تک مقبول نہیں ہوا۔ پس حکمائے انگلستان کی تحریریں ادبیاتِ عالم میں ایک خاص پایہ رکھتی ہیں اور اس قابل ہیں کہ مشرقی دل و دماغ ان سے مستفید ہو کر اپنی قدیم فلسفیانہ روایات پر نظرِ ثانی کریں۔

اقبال سے پہلے اُردو شاعری میں خودی کا لفظ قابلِ احترام نہیں تھا۔ پرانے شعراء خودی کے خلاف تھے ؎

ہائے پہنچا نہ گیا قیدِ خودی سے اس تک
اپنے ہی دام سے چھٹنا مجھے دشوار ہوا

(سودا)

یہ وہی خیال ہے جو حافظ نے ان الفاظ میں پیش کیا ہے کہ

"تو خود حجابِ خودی حافظ از میاں برخیز"

اکبر الٰہ آبادی نے بھی خودی کی مذمت اس طرح کی ہے ؎

مٹا دو رنگِ وحدت میں خودی کا رنگ اے اکبر
اگر ثابت کیا چاہو تم اپنا معتبر ہونا

لیکن اقبال کا کہنا یہ ہے کہ خدا سے خودی کی آرزو کرو اور خودی سے خُدا کو طلب کرو۔ اس نقطۂ نظر سے انھوں نے حافظ شیرازی کی تنقید کی اور غالباً

یہی وجہ ہے کہ انھوں نے کبھی میر تقی میر کا نام نہیں لیا۔ ان کے بعض اشعار میں میر کے بعض اشعار کی صدائے بازگشت ملتی ہے لیکن بحیثیت مجموعی میر کی شاعری احساسِ خودی کی تردید تھی۔ ان کا مطلع ہے ؎

برنگِ بوئے گل اس باغ کے ہم آشنا ہوتے
کہ ہمراہِ صبا ٹک سیر کرتے اور ہوا ہوتے

اقبال کا کہنا ہے ؎

باغِ بہشت سے مجھے حکمِ سفر دیا تھا کیوں
کارِ جہاں دراز ہے اب مرا انتظار کر

میر کہتے ہیں ؎

سراپا آرزو ہونے نے بندہ کر دیا ہم کو
وگرنہ ہم خدا تھے گر دلِ بے مدّعا ہوتے

اقبال اس کے برعکس یہ فرماتے ہیں ؎

متاعِ بے بہا ہے سوز و دردِ آرزو مندی
مقامِ بندگی دے کر نہ لوں شانِ خداوندی

میر صاحب کا ارشاد ہے ؎

اُلٹی ہو گئیں سب تدبیریں کچھ نہ دوا نے کام کیا
دیکھا اس بیماریِ دل نے آخر کام تمام کیا
ناحق ہم مجبوروں پر یہ تہمت ہے مختاری کی
چاہتے ہیں سو آپ کریں ہیں ہم کو عبث بدنام کیا

یہ بیچارگی اقبال کے لیے قابلِ قبول نہیں ہے ؎

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے
خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے

یہ شعر اقبال کی بہت بڑی دین ہے اور بیسویں صدی کے مزاج کا ترجمان ہے اور اسی لیے ضرب المثل بن گیا ہے۔

اقبال کو اُن کے عہد نے پیدا کیا تھا لیکن وہ اپنے عہد سے بڑے تھے۔ وہ

مہاتما گاندھی، جواہر لال نہرو اور ٹیگور کے ہم عصر تھے۔ یہ تینوں بھی اپنے عہد کی پیداوار تھے لیکن اپنے عہد سے بڑے تھے۔ ان چاروں کی بلند قامت پرچھائیاں مستقبل کی صدیوں پر پڑ رہی ہیں۔ جب ہندستان اور پاکستان اور بنگلہ دیش میں اشتراکیت اور جمہوریت کا مکمل جشن منایا جائے گا تو ہماری کھیتیاں ان بزرگوں کے فکری آبشاروں سے سیراب ہو کر لہلہائیں گی۔

یہ کتاب اقبال کی پیدائش کے صد سالہ جشن کا خیر مقدم کرنے کے لیے شائع ہو رہی ہے۔

بمبئی

سردار جعفری

۲۵ دسمبر ۷۶ ۱۹ء

شاعر مشرق

(تحریک آزادی کے پس منظر میں)

عروس لالہ مناسب نہیں ہے مجھ سے حجاب
کہ میں نسیمِ سحر کے سوا کچھ اور نہیں

ہمہ خاوراں بخوابے کہ نہاں زچشمِ انجم
بسرود زندگانی سحر آفریدہ آمِ من

۱۴ر اور ۱۵ر اگست ۱۹۴۷ء کی درمیانی رات کو جب ہندستان کی آزاد مجلس قانون ساز (CONSTITUENT ASSEMBLY) میں آزاد ہندستان کا ترنگا جھنڈا پیش کیا گیا تو شریمتی سوچیتا کرپلانی نے اقبال کا ترانۂ ہندی گایا۔ اس وقت تک آزاد ہندستان کے قومی گیت کا فیصلہ نہیں ہوا تھا۔ اس واقعہ کے ۱۷ سال بعد جب مئی ۱۹۶۴ء میں پنڈت جواہر لال نہرو کی راکھ الہ آباد میں گنگا جمنا کے سنگم میں ڈالی جارہی تھی تو کسی کو پھر اقبال کا ترانۂ ہندی یاد آگیا اور فضا اس شعر سے گونج اٹھی۔

اے آب رود گنگا وہ دن ہے یاد تجھ کو
اُترا تیرے کنارے جب کارواں ہمارا

اس کو فلم ڈویژن نے اپنی ڈاکومنٹری میں ہمیشہ کے لیے محفوظ کرلیا ہے۔ لیکن اس کے باوجود پچیس سال تک آزاد اور سکولر ہندستان نے اپنے عظیم شاعر اقبال کو نظرانداز کیا

اور یہ کوئی حیرت کی بات نہیں ہے۔

ہمارے عہد کے شاعر ادیب اور قومی رہنما اکثر مختلف قسم کی تاویلوں کے شکار ہوتے رہتے ہیں۔ اس سے مہاتما گاندھی اور جواہرلال نہرو تک محفوظ نہیں ہیں۔ ۴۹-۱۹۴۸ء میں بنگال کے کمیونسٹ رہنما بھوانی سین نے اپنی انتہا پسندی میں ٹیگور کو رجعت پرست ثابت کر دیا تھا اور ایک پورا گروہ اس پر ایمان لے آیا تھا۔ اسی طرح ہندستان کے ایک گروہ نے سیاست کے نشے میں اقبال پر مسلم فرقہ پرستی کا الزام لگاکر انھیں قابلِ مذمت قرار دے دیا اور یہ بات پچیس سال تک مستند سمجھی جاتی رہی۔ اب اس کی تلافی کسی حد تک اندر گجرال کی رہنمائی میں آل انڈیا ریڈیو نے کی ہے لیکن چند سال کے اندر اقبال کے جشنِ ولادت پر پورے ہندستان کو اس کی تلافی کرنی چاہیے۔ عظیم شاعری ایک تیز تلوار کی طرح ہوتی ہے جسے ظلمت پسندوں کے ہاتھ میں نہیں دیا جاسکتا۔ جرمن میں ہیگل کے فلسفے نے متضاد فکری رجحانات کو متاثر کیا۔ اس کا اثر قبول کرنے والوں میں کارل مارکس بھی شامل ہے۔

ہندستان اور پاکستان میں اقبال نے تین قسم کے ذہنوں کی تربیت کی ہے۔ ایک انقلابی ذہن ہے جس کی مثال فیض، مخدوم اور دوسرے ترقی پسند شعرا کے یہاں ملتی ہے اور ان میں میں بھی شامل ہوں۔ دوسرا اس بیدار مغز نیشنلسٹ کا ذہن ہے جس کا بہترین نمونہ ڈاکٹر ذاکر حسین، خواجہ غلام السیدین، شیخ محمد عبداللہ اور ڈاکٹر عابد حسین کی شخصیتیں ہیں۔ ان کے یہاں گاندھی، نہرو اور اقبال کی آمیزش ہے اور تیسرا مسلم فرقہ پرست ذہن ہے جس نے اقبال کی شاعری کا غلط استعمال کرکے اپنے لیے جواز تلاش کیا ہے۔ ان کیفیتوں کا سرچشمہ ایک ہی ہے۔ اقبال کی شاعری اور فکر کے یہ تینوں رنگ ایک مخصوص تاریخی دور کی دین ہیں اور یہ تاریخی دور ایک طبقاتی سماج کے کرب اور اضطراب کا دور ہے۔

۱۹۱۱ء میں جب یہ مسئلہ زیرِ بحث تھا کہ بنارس یونیورسٹی کا نام ہندو یونیورسٹی ہو یا نہ ہو اور اس کے ساتھ ایک الگ مسلم یونیورسٹی قائم کی جائے یا نہیں تو اس وقت ٹیگور نے ۲۹ راکتوبر کو کلکتہ کے ایک جلسے میں ایک مقالہ پڑھا اور اسی سال نومبر ۱۹۱۱ء میں "تتو بودھنی پتریکا" میں شائع کیا۔ اس مقالہ کا انگریزی ترجمہ جو میرے

پیشِ نظر ہے ایک کتاب" TOWARDS UNIVERSAL MAN "میں شائع ہوا ہے جو ٹیگور کے مضامین پر مشتمل ہے اور جس کا دیباچہ پروفیسر ہمایوں کبیر نے لکھا ہے۔ (ایشیا پبلشنگ ہاؤس ۱۹۶۱ء) اس مقالے میں ٹیگور نے دونوں یونیورسٹیوں کے الگ الگ قیام کی تائید کی (صفحہ ۱۵۰) اور ہندو مسلم تعلقات کے سلسلے میں یہ کہا۔

"There is a very real difference between the Hindu and the Muslim which it is not at all possible to ignore. If in our preoccupation with our own needs, we do not recognise that differene, neither will it recognise our needs." (Page 145)

اس خیال کی مزید وضاحت کرتے ہوئے گرودیو نے فرمایا:۔

"Some time ago this cleavage between Hindus and Muslims was hardly as pronounced as now. We were so mingled together that we did not perceive our difference. The absence of a feeling of separateness was, however, a negative, not a positive fact. In other words we were not conscious of our differences, not because there were none. The fact was that we were much in a torpor which had bread a lack of awareness. A day came when the Hindu started being conscious of the glory of Hinduhood. He would no doubt have been highly pleased if the muslims had then acknowledged his glory and kept quiet, but the Muslimhood of the Muslim started asserting itself for the same reason as the Hinduhood of the Hindu. Now he wants to be strong, not by merging with the Hindu, but by being a Muslim."

(Page 145-46)

بہت سے حضرات گرودیو کے اس خیال سے اختلاف کریں گے لیکن اس خیال کو آسانی سے نظرانداز نہیں کیا جاسکتا۔ دراصل اس اقتباس میں جس طرف اشارہ کیا گیا ہے وہ انگریز کے لائے ہوئے دورِ غلامی میں ہندوؤں اور مسلمانوں کے احساس بیداری کی نفسیات ہے اور اس نفسیاتی کیفیت کا اظہار ہندو احیا پرستی

(HINDU REVIVALISM) اور مسلم احیا پرستی (ISLAMIC REVIVALISM) کی شکل میں ہوا ہے جسے ٹیگور نے ہندو کے ہندو پن کی شان اور مسلمان کے مسلمان پن کی شان کہا ہے۔ اس احیا پرستی کے دوہرے رجحان کے زیر اثر ایک ذہن رام راجیہ کی طرف جا رہا تھا اور دوسرا دور رسالت اور خلافت راشدہ کی طرف۔ ایک ذہن رانا پرتاپ اور شیواجی سے انسپریشن حاصل کر رہا تھا اور دوسرا اس دور آزادی کو یاد کر رہا تھا جب ہندستان کے مسلم بادشاہوں کی حکومتیں اپنے شباب پر تھیں۔ ایک ذہن ویدوں اور اپنی شدوں سے کسب نور کر رہا تھا اور دوسرا قرآن سے کسب ضیا کر رہا تھا۔ ایک ذہن سراج الدّولہ اور ٹیپو سلطان کو نظر انداز کرنے اور غاصب کہنے پر اصرار کر رہا تھا اور دوسرا ذہن انھیں قومی شہیدوں کا درجہ دے رہا تھا۔ (ملاحظہ ہو بھارت ودیا بھون بمبئی کی مطبوعہ کتاب "THE HISTORY AND CULTURE OF INDIAN PEOPLE" (جلد ۹ اور جلد)

ٹیگور کے نقطۂ نگاہ اور میری وضاحت کی تائید میں پنڈت جواہر لال نہرو کا یہ بیان اہم ہے۔

> "Thus it is interesting to note that the early waves of nationalism in India in the nineteenth Century were religious and Hindu. The Muslims naturally could take no part in the Hindu Nationalism. They kept apart. Having kept away from the English education, the new ideas affected them less and there was far less intellectual ferment among them. Many decades later they began to come out of their shall, and then, as with the Hindus their nationalism took the shape of a Muslim nationalism, looking back to Islamic traditions and Culture and fearful of loosing these because of the Hindu majority."
> (Glimpses of World History, Lindsay Drumn & Ltd and Kitabistan, Allahabad Page 437).

غرض ہندو احیاء پرستی اور مسلم احیاء پرستی کا عمل فطری تھا لیکن اس کے باوجود خطرناک بھی تھی کیونکہ اس سے علیحدگی پسندی کے راستے پیدا ہو رہے

تھے۔

ہندوؤں اور مسلمانوں کی الگ الگ متوازی ذہنی کیفیتوں کو ایک مشترکہ قومی شعور میں تبدیل کرنے کے لیے ایک ایسی انقلابی تحریکِ آزادی کی ضرورت تھی جس میں بیری کیڈ پر ہندوؤں اور مسلمانوں کا خون ایک ساتھ بہا ہوتا اور خون کے اس اتحاد سے ایک نئے شعور کا آفتاب پیدا ہوتا۔ یہ احیاء پرستی کے دو متوازی دھاروں کا نقطۂ اتصال ہو سکتا تھا۔ لیکن ملک کے مخصوص حالات میں ہماری تحریک آزادی اصلاح پسند تھی جو درخواستوں، تجویزوں اور سمجھوتوں کو زیادہ اہمیت دیتی تھی۔ ہماری تحریک آزادی اور نیشنلزم نے ان دونوں رجحانات کے درمیان ایک توازن قائم کرنے کی کوشش کی لیکن اس میں جذباتی اپیل زیادہ تھی حقیقت سے دست و گریباں ہونے کی صلاحیت ذرا کم۔ یہی وجہ تھی کہ اتحاد کی کوشش کو ٹیگور نے ناکامی کی شکل میں دیکھا اور اس علیحدگی کو فطری سمجھ کر اس کی تائید کی اور انتہائی شاعرانہ دلیلوں سے اس کو تقویت پہنچائی۔ یہاں گرودیو کا ایک ذرا طویل اقتباس میرے بیان کی وضاحت کے لیے ضروری ہے۔

"The fact of the matter is that when separateness is a reality, a blind attempt to wipe it out in order to secure the advantage of a larger unity is not in consonance with truth. A suppressed separateness is a terrible explosive force; some time or other it would create a mighty upset by blowing up suddently under pressure. The best way to union is to honour the separateness of what is really separate.

"It is only when man feels his individuality that he has the urge to be great. Without this feeling he loosesnimself in the many. There are no distinctions among sleeping men, but as soon as they wake up the identity of each shows itself in verious ways. All development means the unfolding of diversity in unity. There is no diversity in the seed. In the bud all the petals are closely fused into

one, it is only when they are differentiated from each other that the bud unfolds into a flower. The flower reaches fulfilment only when each of the petals fulfills itself in a different direction in a distinctive way.......No mind that is alive can accept as greatness the largeness obtained through self oblitration. Even a small entity, as soon as it gets to be aware of its true individuality, tries hard to preserve itself in tact - such is the law of life. In fact it would rather live in its smallness than die in largeness."

(Page 142-143)

اسی طرح ٹیگور نے مسلمانوں کے مخصوص تعلیمی اور معاشی مسائل کی طرف بھی اس مضمون میں نگاہ ڈالی جنھوں نے اقبال سے شکوہ جیسی نظم اور اس قسم کے شعر کہلوائے ہیں۔ کیوں مسلمانوں میں ہے دولت دنیا نایاب "گرودیو کے الفاظ یہ ہیں۔

"Lack of timely attention to modern education has put the Indian Muslim behind the Hindu in many fields. He must come up level in that respect. To get rid of this disparity he has started demanding more than the Hindu on every point. His demands ought to have our whole hearted consent. It is good for the Hindus themselves that Muslims become their equals in education dignity and status."(Page 146)

اس تاریخی صورت حال کا اثر اقبال کی ذہنی کیفیت پر ناگزیر تھا۔ جس طرح سوامی وویکانند اور آربندو گھوش کی حب الوطنی میں ہندو روحانیت کی آمیزش تھی۔ اسی طرح اقبال کی حب الوطنی میں اسلامی روحانیت کی آمیزش تھی۔ اس کے برعکس عمل ممکن نہیں تھا۔ اس لیے ان کے سامنے ہندستان کی غلامی اور آزادی کے سوال کے ساتھ سب سے اہم مسئلہ ہندستانی مسلمانوں کی نئی بیداری اور احیائے اسلام کی نئی صورت تھی۔ لیکن اہم بات یہ ہے کہ یہ بیداری تحریک

آزادی کا ایک حصہ تھی اور اقبال کا ذہن فرقہ پرستی سے بلند تھا اور انھوں نے کبھی ہندوؤں کے خلاف ایک حرف نہیں لکھا اور مسلمانوں کے روحانی نشاۃ ثانیہ کو ہندستان کی آزادی سے الگ نہیں کیا ہاں ان کی شاعری اکثر و بیشتر اسلامی استعارے میں آفاقی حقیقتیں پیش کرتی ہے۔ (ٹیگور نے ہندو استعارے میں آفاقی حقیقتیں پیش کی ہیں)* میں یہاں دو تین مثالوں پر اکتفا کروں گا ؎

حقیقت ابدی ہے مقامِ شبیّری
بدلتے رہتے ہیں اندازِ کوفی و شامی

اس شعر میں ساری روایت واقعہ کربلا کی ہے جو اسلام کی تاریخ میں صداقت اور آزادی کے لیے سب سے بڑی قربانی ہے لیکن جو بات کہی گئی ہے وہ مسلمانوں تک محدود نہیں ہے اس کو نثر کی زبان میں یوں بیان کیا جائے گا کہ سب سے بڑی حقیقت صداقت کے لیے قربان ہونا ہے۔ یہ حقیقت کبھی نہیں بدلتی۔ البتہ ڈپلومیسی اور سیاست نئے نئے چولے بدلتی رہتی ہے۔ اس طرح بعض اوقات اقبال نے قرآن مجید کی بعض آیتوں کے ترجموں سے آفاقی حقیقتیں پیش کی ہیں ؎

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

یہ سورۃ الفتح کی ایک آیت کا ترجمہ ہے اسی خیال سے یہ خوبصورت شعر تخلیق ہوا ہے۔

گزر جا بن کے سیلِ تُند رَو کوہ و بیاباں سے
گلستاں راہ میں آئے تو جوئے نغمہ خواں بن جا

اپنی ایک نظم مردِ مسلمان میں اقبال نے اس شعر میں مردِ کامل کی خصوصیت بیان کی ہے ؎

جس سے جگرِ لالہ میں ٹھنڈک ہو وہ شبنم
دریاؤں کے دل جس سے دہل جائیں وہ طوفان

---

* "جو تم لکھو گے سچائی ہوگی / جو کچھ ہو رہا ہے وہ سب / سب سچ نہیں۔ تمھارے تخیل کی سرزمین شاعر / رام کی جائے پیدائش ہے / اجودھیا سے زیادہ سچی۔" (ٹیگور کی حیات از پربھات کمار مکرجی۔ (انگریزی)، ہند پاکٹ بکس ص۹۰)

کیا یہ شعر لینن اور گاندھی اور نہرو اور مارٹن لوتھر کنگ پر صادق نہیں آتا؟ اس کا سرچشمہ بھی سورۂ الفتح کی آیت ہے جس کا ذکر اوپر ہو چکا ہے۔

میرے لیے تحریک آزادی سے اقبال کے رشتہ کو ظاہر کرنے کے لیے بہت آسان نسخہ یہ تھا کہ میں ترانۂ ہندی اور نیا شوالہ کے حوالوں سے ابتدا کرتا اور بال جبریل اور ضرب کلیم کے ان شعروں تک حوالے دیتا چلا جاتا جن میں ہندستان کی غلامی کا ماتم اور آزادی کی امنگ ہے اور کسی ایسے شعر پر اپنے بیان کو ختم کر دیتا ؎

شکتی بھی شانتی بھی بھگتوں کے گیت میں ہے
دھرتی کے باسیوں کی مکتی پریت میں ہے

لیکن یہ محدود نقطۂ نگاہ ہے اور اس سے اقبال کی آفاقیت پر روشنی نہیں پڑتی اس لیے میں نے دوسرا طریقۂ کار اختیار کیا ہے تاکہ اقبال کی شاعری میں انسانی عظمت کے پہلو روشن ہو سکیں۔ عظمت انسانی کا اتنا بڑا علمبردار کسی منزل پر برطانوی شہنشاہیت سے سمجھوتہ نہیں کر سکتا تھا اس لیے اقبال کی شاعری کا ایک تابناک پہلو اس کی حب الوطنی اور سامراج دشمنی ہے، جس میں مغربی شہنشاہیت کی اقتصادی معاشرتی اور اخلاقی اقدار پر سخت نکتہ چینی کی گئی ہے ؎

ابھی تک آدمی صیدِ زبونِ شہر یاری ہے
قیامت ہے کہ انساں نوعِ انساں کا شکاری ہے
نظر کو خیرہ کرتی ہے چمک تہذیبِ حاضر کی
یہ صنّاعی مگر جھوٹے نگوں کی ریزہ کاری ہے
تدبّر کی فسوں کاری سے محکم ہو نہیں سکتی
جہاں میں جس تمدّن کی بِنا سرمایہ داری ہے

اقبال کی شخصیت کی تعمیر میں کشمیری برہمن کا دماغ، مسلمان کا دل، قرآن کریم کی تعلیمات، مغربی علوم، ہندو فلسفہ، جلال الدین رومی اور غالب کی شاعری اور مارکس اور لینن کے انقلابی تصورات سب شامل ہیں ؎

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

(مغربی مفکروں کے پڑھائے ہوئے سبق نے میری عقل میں اضافے کیے۔ لیکن میرے سینے کو عارفوں کی نگاہ نے روشن کیا ہے)

حکیمان فرنگ کی ترکیب، شعرا، فلسفی اور سائنسداں سب کا احاطہ کیے ہوئے ہے۔ اقبال نے صرف اپنی شاعری میں جن کا ذکر کیا ہے ان میں طالسطائی، شیکسپیر، ہیگل، گوئٹے، برگسان، بائرن، براوئننگ، لانگ فیلو، ٹینی سن، مارکس، لینن، آئنسٹائن وغیرہ خاص طور سے قابل ذکر ہیں اور مشرقی صاحب نظروں میں اسلامی ہستیوں کے علاوہ رام، گوتم بدھ، شیو، بھرتری ہری، شنکر آچاریہ، گرونانک وغیرہ۔ اقبال نے اپنی نثر کی ایک کتاب میں ویدوں کی مرعوب کن عظمت کا اعتراف کیا ہے اور بھگوت گیتا کی مدح میں یہ کہا ہے کہ ہندو اس کتاب کی وجہ سے قابل مبارکباد ہیں۔ (فکر اقبال۔ از خلیفہ عبدالحکیم۔ صفحہ ۳۰۰) بانگ درا میں جو پہلی بار ۱۹۲۴ء میں شائع ہوئی گائیتری کا ترجمہ ہے اور بال جبریل جس کی اشاعت کا سن ۱۹۳۴ء ہے بھرتری ہری کے اس شعر سے شروع ہوتی ہے ؎

پھول کی پتّی سے کٹ سکتا ہے ہیرے کا جگر

مردِ ناداں پر کلام نرم و نازک بے اثر

ایک شعر میں اقبال نے اپنے جسمانی اور ذہنی وجود کا پتہ اس طرح بتایا ہے ؎

تنم گلے ز خیابان جنّتِ کشمیر

دل از حریم حجاز و نوا ز شیراز ست

(میرا جسم جنّت کشمیر کے باغ کا ایک پھول ہے۔ مجھے دل حریم حجاز سے ملا ہے اور ہونٹوں کا نغمہ شیراز سے آیا ہے۔)

یہاں غالب کی طرح ایرانی شاعرانہ مزاج ذہن ہندی سے ہم آہنگ ہے۔ (اپنی ایک نظم طلوع اسلام میں اقبال نے ذہن ہندی کو نطق اعرابی کی طرح عظیم اور حسین سمجھا ہے) اقبال کو اپنی فلسفہ دانی پر بلا کا ناز تھا اور اس کو وہ اپنے برہمن آباو اجداد کی دین اور ذہن ہندی کی خصوصیت سمجھتے تھے۔ محض قدیم ہندو فلسفے اور جدید مغربی فلسفہ کی حد تک ہی نہیں بلکہ مولانا جلال الدین رومی کے فلسفیانہ مزاج کو سمجھنے کے لیے بھی اقبال نے اپنی برہمن زادگی کو خصوصیت قرار دیا ہے ؎

مرا بنگر کہ در ہندستان دیگر نمی بینی
برہمن زادۂ رمز آشنائے روم وتبریز ست

(میری طرف دیکھو تمھیں ہندستان میں کوئی ایسا نظر نہیں آئے گا جو برہمن کی اولاد ہے اور رومی اور شمس تبریزی کے فلسفیانہ رمز کو سمجھتا ہے)

ظاہر ہے کہ اس مزاج کے شاعر کو نہ تو ہندو تنگ نظری سمجھ سکی اور نہ مسلم عصبیت، اور دونوں نے مل کر ایک عظیم آفاقی شاعر کو نہ جانے کیا بنا دیا۔ اقبال کی شاعری کو ترانۂ ہندی اور ترانۂ ملّی کے پیمانوں سے تول کر اس کی قدر وقیمت متعین کرنا اچھا خاصا مسخرا پن ہے۔ نیشنلزم جب اپنی سمجھ بوجھ کا دائرہ محدود کر لیتی ہے جس کے خلاف جواہر لال نہرو نے آگاہ کیا ہے، تو وہ فرقہ پرستی کی طرح تنگ نظر ہو جاتی ہے۔ اقبال کی طرح کے شاعر صرف جغرافیائی اعتبار سے کسی ایک ملک یا کسی ایک مذہب کے شاعر کہے جا سکتے ہیں ورنہ ان کا ذہنی دائرہ آفاقی اور عالمگیر ہوتا ہے۔ تنگ نظری اور عصبیت کے بطن سے بڑا شاعر کبھی پیدا نہیں ہوتا ؂

زاہد تنگ نظر نے مجھے کافر جانا
اور کافر یہ سمجھتا ہے مسلماں ہوں میں
دیکھ اے چشم عدو مجھ کو حقارت سے نہ دیکھ
جس پہ قدرت کو بھی ہے ناز وہ انساں ہوں میں

(اقبال کے اسلامی نقطۂ نگاہ کے باوجود ٹیگور نے ان کے پیام کی آفاقی قدروں کو پہچان لیا تھا جس کا اظہار اقبال کی وفات پر ان لفظوں میں کیا۔

"India whose place in the world is too narrow can ill efford to miss a poet whose poetry has such universal value."

میرے دل میں اکثر یہ خیال آیا ہے کہ جدید ہندستان کا بیدار مغز شہری جو ہزاروں سال کی غیر آریائی اور آریائی روایات کا وارث ہوگا، جس کے خزانے میں ہندو اور اسلامی قدیم یونانی اور جدید مغربی افکار کے جواہرات ہوں گے وہ جواہر لال نہرو اور اقبال کی آمیزش اور امتزاج کے بغیر وجود میں نہیں آسکتا (وہ

شہری ابھی تک عالم تخلیق میں ہے) اور دونوں تحفے بیسویں صدی کے ہندستان کو کشمیر نے عطا کیے ہیں۔ جواہر لال اور اقبال دونوں نسلی لحاظ سے کشمیری برہمن تھے (اقبال کا خاندان دو تین پشت پہلے مسلمان ہو گیا تھا) اور اس مشترکہ خصوصیت کے ساتھ کہ دونوں ہندستان کی نجات کے لیے سوشلزم کو ضروری سمجھتے تھے۔ پنڈت جواہر لال نہرو نے اقبال سے ملاقات کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے۔

"During his last years Iqbal turned more and more towards socialism. The great porgress, that Soviet Russia had made, attracted him. A few months before his death as he lay on his sick bed, he sent for me and I gladly obeyed the summons. As I talked to him about many things, I felt that in spite of differences, how easy it would be to get on with him. He was in reminsscent mood and he wandered from one subject to another and I listened to him, talking little myself. I admired him and his poetry and it pleased me greatly to feel that he liked me and had a good opinion of me."
(Discovery of India - Jawaharlal Nehru - The signet press, Calcutta - Page 305).

جواہر لال اور اقبال کی ملاقات جنوری یا فروری ۱۹۳۸ء میں ہوئی تھی۔ اس سے سات یا آٹھ سال پہلے اقبال کی طویل فارسی نظم جاوید نامہ شائع ہوئی جو دانتے کی طربیہ خداوندی کے انداز کی نظم ہے (دونوں کا انسپریشن اسلامی روایات ہیں) اس نظم میں جب شاعر ایک بلند آسمان پر شاہجہانی عہد کے شاعر ملا طاہر غنی سے ملتا ہے تو غنی ان الفاظ سے اقبال کو مخاطب کرتا ہے ؎

ہند را این ذوق آزادی کہ داد
صید را سودائے صیادی کہ داد
آن برہمن زادگانِ زندہ دل
لالۂ احمر ز روئے شان خجل

تیز بین و پختہ کار و سخت کوش
از نگاہ شاں فرنگ اندر خروش
اصل شاں از خاک دامن گیر ماست
مطلع این اختراں کشمیر ماست
خاک مارا بے شرر دانی اگر
بر درونِ خود یکے بکشا نظر
ایں ہمہ سوزے کہ داری از کجاست
ایں دمِ بادِ بہاری از کجاست
ایں ہمہ بادست کز تاثیر او
کوہسار ما بگیرد رنگ و بو

(ترجمہ:۔ ہندستان کو آزادی کا ذوق کس نے عطا کیا۔ شکار کو شکاری بننے کی ادا کس نے سکھائی یہ ان زندہ دل برہمن زادوں کی دین ہے جن کے چہرے کے حسن کے سامنے لالے کا سرخ پھول شرمندہ ہو جاتا ہے۔ وہ تیز بیں، پختہ کار اور سخت کوش ہیں اور ان کی نگاہوں کی تاب نہ لاکر فرنگی فریاد کر رہا ہے۔ یہ ستارے میرے کشمیر کے افق سے طلوع ہوئے ہیں۔ اگر تو سمجھتا ہے کہ میرے کشمیر کی خاک میں چنگاریاں نہیں ہیں تو ذرا اپنے وجود کے اندر ایک نگاہ ڈال کر دیکھ کہ یہ سوز جو تیرے اندر ہے کہاں سے آیا ہے اور یہ بادِ بہاری جو تیرے سانس میں ہے کہاں سے آئی ہے۔ یہ وہی ہوا ہے جس کی تاثیر سے کشمیر کے پہاڑ رنگ و بو میں ڈوب جاتے ہیں)

اس نظم میں جن برہمن زادگانِ زندہ دل کے ساتھ اقبال نے اپنا شمار کیا ہے ان سے جواہر لال کے خاندان کو خارج نہیں کیا جاسکتا بلکہ اس خاندان کے سوا کسی دوسرے کشمیری برہمن خاندان کی طرف نگاہ جا ہی نہیں سکتی۔ اس نظم کی تخلیق کی تاریخ اور مکمل آزادی کی لاہور والی تجویز کی تاریخ دور دور نہیں ہیں اور ۱۹۳۰ء میں جواہر لال کی شہرت اور مقبولیت اور آزادی کا ہنگامہ دونوں اپنے شباب پر تھے۔ از نگاہِ شان فرنگ اندر خروش۔ اس لیے یہ نظم سلطان شہید ٹیپو کے پیغام پر

ختم ہوتی ہے جو شاعر کے ذریعے سے جہادِ آزادی کا مژدہ سناتا ہے (یہ نظم ایک الگ مضمون کا مطالبہ کرتی ہے۔)

جواہر لال نہرو کی اقبال سے ملاقات کا ذکر ۴۲-۱۹۴۳ء میں افتخار الدین اور ۴۵-۱۹۴۴ء میں ڈاکٹر امیہ چکرورتی مجھ سے زبانی کر چکے تھے۔ اس ملاقات کے وقت یہ دونوں حضرات وہاں موجود تھے۔ جب میں ڈاکٹر امیہ چکرورتی سے کلکتہ میں ملا تو انھوں نے مجھے دو باتیں اور بتائیں۔ ایک یہ کہ علامہ اقبال اور گرو دیو ٹیگور دونوں ایک دوسرے سے ملنا چاہتے تھے لیکن اتفاق ایسا ہوا کہ وقت اور تاریخ طے ہو جانے کے بعد بھی ملاقات نہ ہو سکی اور دوسری بات یہ کہ اقبال میں فرقہ پرستی کی ذرا سی بھی بو نہیں تھی۔

یہاں میں یہ بات خاص طور سے کہنا چاہتا ہوں کہ جس طرح مہاتما گاندھی اور ٹیگور ہندو تھے اسی طرح اقبال مسلمان تھے۔ لیکن ان بزرگوں کے دل میں ساری بنی نوع انسان کا درد تھا جیسا کہ اقبال نے جاوید نامے میں کہا ہے۔

حرف بد را بر لب آوردن خطاست
کافر و مومن ہمہ خلق خدا ست
آدمیت احترامِ آدمی
باخبر شو از مقامِ آدمی
آدمی در ربط و ضبط تن بہ تن
برطریقِ دوستی گامے بزن
بندۂ عشق از خدا گیرد طریق
می شود بر کافر و مومن شفیق
کفر و دیں را گیر در پہنائے دل
دل اگر بگریزد از دل وائے دل
گرچہ دل زندانیِ آب و گل ست
این ہمہ آفاق، آفاقِ دل ست

(ترجمہ :- برا لفظ زبان سے نکالنا غلطی ہے۔ کافر اور مومن سب خدا

کی مخلوق ہیں آدمیت آدمی کے احترام کا نام ہے تجھے آدمی کے بلند مقام سے باخبر ہونا چاہیے۔ ایک آدمی کا دوسرے آدمی سے ربط و ضبط ہونا چاہیے۔ اس لیے دوستی کے راستے پر چلنا انسانیت ہے۔ جو بندۂ عشق ہے وہ اپنے طور طریقے خدا سے حاصل کرتا ہے اور کافر اور مومن دونوں پر مہربان ہوتا ہے۔ کفر اور دین کو دل کی وسعتوں میں رکھ کر دیکھو۔ دل اگر دل سے دور بھاگتا ہے تو اس دل پر افسوس ہے۔ اگرچہ کہنے کے لیے انسانی دل آب و گل میں اسیر ہے لیکن دراصل یہ آفاقِ آفاقِ دل ہے) (دل کی دنیا میں نہ دیکھے ہیں نے شیخ و برہمن)

اقبال نے کافر اور مومن کے الفاظ لغوی معنوں میں بھی استعمال کیے ہیں لیکن فکر کی اعلیٰ سطح پر ہندو اور مسلمان کے معنوں میں استعمال نہیں کیے ہیں[1] ان کے نظام فکر میں خدا کی تخلیق کی ہوئی یہ دنیا نا تمام ہے اور تخلیقی عمل جاری ہے۔ اس لیے انسان بھی چھوٹے سے پیمانہ پر ایک خالق ہے۔ یہ تخلیقی قوت اسے "بندۂ مولاصفات" بناتی ہے (مسجد قرطبہ) جس نے اپنی قوتِ تخلیق کو پا لیا اس نے اپنی خودی تلاش کر لی چنانچہ جاوید نامے میں اقبال نے کافر کی یہ تعریف کی ہے جو جمال الدین افغانی کی زبان سے بیان ہوئی ہے۔

بندۂ آزاد را آید گراں
زیستن اندر جہانِ دیگراں
ہر کہ اورا قوتِ تخلیق نیست
پیش ماجز کافر و زندیق نیست
مردِ حق برندہ چوں شمشیر باش
خود جہانِ خویش را تقدیر باش

---

[1] اقبال ہندو کو کافر نہیں سمجھتے تھے۔ نظم زہد و رندی (بانگ درا) میں ایک مولوی صاحب کی زبانی یہ شعر ہے۔

سنتا ہوں کہ کافر نہیں ہندو کو سمجھتا ہے ایسا عقیدہ اثر فلسفہ دانی

(ترجمہ:۔ بندۂ آزاد کو یہ بات گراں گزرتی ہے کہ اسے دوسرے کی دنیا میں جینا پڑے۔ وہ شخص جس کے پاس قوتِ تخلیق نہیں ہے میرے نزدیک کافر و زندیق ہے۔ مردِ حق کو تلوار کی طرح تیز ہونا چاہیے اور اپنی دنیا کی تقدیر خود بننا چاہیے۔)

اس کو دوسری جگہ کافر و مومن کے الفاظ کے بغیر یوں کہا گیا ہے ؎

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے
خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے

جس نے اپنی خودی حاصل نہیں کی وہ خدا کی تلاش نہیں کر سکتا۔

خودی میں گم ہے خدائی تلاش کر غافل
یہی ہے تیرے لیے اب صلاحِ کار کی راہ

از ہمہ کس کنارہ گیر صحبت آشنا طلب
ہم ز خدا خودی طلب ہم ز خودی خدا طلب

(خدا سے خودی کا مطالبہ کرو اور خودی سے خدا کو حاصل کرو)

اور ایک قطعہ میں اقبال نے خودی کے احساس کو احساس پیغمبری اور احساس کبریائی قرار دیا ہے ؎

خودی کی خلوتوں میں مصطفائی
خودی کی خلوتوں میں کبریائی
زمین و آسمان و عرش و کرسی
خودی کی زد میں ہے ساری خدائی

مسلمان اور کافر میں یہی فرق ہے کہ ایک کی خودی آشکار ہے اور دوسرے کی پنہاں ؎

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

صرف کلمہ پڑھنا کافی نہیں ہے ؎

کافر کی یہ پہچان کہ آفاق میں گم ہے — مومن کی یہ پہچان کہ گم اس میں ہے آفاق

ایسا ہی مومن وہ عارف ہندی بھی ہے جس کو اقبال نے جاوید نامے میں "جہاں دوست" کہا ہے۔ جو وشوامتر کا لفظی ترجمہ ہے لیکن جس کے بیان میں اقبال نے شیو کی بعض خصوصیات شامل کر دی ہیں۔ اس عارف ہندی سے جو شاعر کو خبر دیتا ہے کہ "ہنگامِ طلوع خاور ست" سوال و جواب کے بعد یہ شعر آتا ہے۔

از کلامم لذت جانش فزود
نکتہ ہائے دلنشیں برمن کشود

(ترجمہ:۔ میرے کلام سے اس کی لذت جاں بڑھ گئی اور اس نے یہ دل نشیں نکتے بیان کیے)

کافری مرگ است اے روشن نہاد
کے سزد با مردہ غازی را جہاد
مرد مومن زندہ و با خود بجنگ
بر خود افتد ہم چو بر آہو پلنگ
کافرِ بیدار دل پیش صنم
بہ ز دیندارے کہ خفت اندر حرم

(ترجمہ:۔ اے روشن دل کافری موت ہے اور مردے کے ساتھ جہاد مرد غازی کو زیب نہیں دیتا۔ مرد مومن زندہ ہے اور خود اپنے آپ سے جنگ کرتا ہے اور اس طرح جنگ کرتا ہے جس طرح شیر ہرن پر جھپٹتا ہے۔ مورتی کے سامنے بیٹھا ہوا زندہ دل کافر اس دیندار سے بہتر ہے جو حرم میں جا کر سو جائے)

اس مقام سے گزر کر شاعر طاسین مسیح اور طاسین محمد تک پہنچتا ہے لیکن وہیں پر طاسین گوتم اور طاسین زرتشت ہے اس طرح خودی کی بیداری کی وجہ سے ان دونوں کو بھی اقبال نے پیغمبری کا درجہ دے دیا ہے۔

غالب کا ایک خوبصورت شعر ہے ؎ "وفاداری بشرط استواری اصل ایماں ہے — مرے بت خانے میں تو کعبہ میں گاڑو برہمن کو" اقبال نے اس وفاداری کو خودی کی شرط قرار دیا ہے۔ چنانچہ اپنی طویل مثنوی اسرار خودی میں جہاں شاعر نے اپنے

فلسفے کو تفصیل کے ساتھ پیش کیا ہے ایک مکالمہ شیخ و برہمن کے درمیان ہوتا ہے اور بنارس کے برہمن سے شیخ کہتا ہے ؎

من نہ گویم از بتاں بیزار شو
کافری شائستۂ زنار شو
اے امانت دار تہذیب کہن
پشت پا بر مسلک آبا مزن
گر ز جمعیت حیات ملت است
کفر ہم سرمایۂ جمعیت است
تو کہ ہم در کافری کامل نۂ
در خور طوف حریم دل نۂ
ماندہ ایم از جادۂ تسلیم دور
تو ز آذر من ز ابراہیم دور
قیس ما سودائی محمل نہ شد
در جنون عاشقی کامل نہ شد
مُرد چوں شمع خودی اندر وجود
از خیال آسمان پیما چہ سود

(ترجمہ:۔ میں نہیں کہتا کہ تو بتوں سے بیزار ہو جا۔ میں تو یہ کہتا ہوں کہ اگر کافر ہے تو اپنے آپ کو زنار پہننے کے قابل بنا۔ اے پرانی تہذیب کے وارث اپنے آباو اجداد کی مسلک پر ٹھوکر نہ مارنا۔ اگر قومی زندگی اجتماعیت سے ہے تو خود کفر میں اجتماعیت کا سرمایہ ہے۔ تو کہ اپنی کافری میں کامل نہیں ہے، حریم دل کہ طواف کے قابل نہیں ہے۔ ہم دونوں جادۂ تسلیم و رضا سے دور ہو رہے ہیں۔ تو نے آذر سے منہ موڑا اور میں نے ابراہیم سے۔ میرا قیس محمل کے پیچھے دیوانہ نہیں ہوا۔ اس لیے اس کا جنون عاشقی کامل نہ ہو سکا۔ جب وجود کے اندر شمع خودی گل ہو جائے تو آسماں پیما خیالات سے کیا فائدہ۔)

اقبال کے فلسفے میں سارا نظام عالم اور تسلسل حیات خودی کے استحکام پر منحصر ہے۔ وہ پیکر ہستی کو آثار خودی اور اسرار خودی کہتا ہے جس سے عالم پندار آشکار ہوتا ہے۔ اثبات اور نفی دو جدلیاتی قوتیں ہیں جن کی تکرار اور کشمکش سے خودی ترقی کرتی ہے اور اپنی قوت سے آشنا ہوتی ہے (یہاں یہ نکتہ اہم ہے کہ ہیگل اور مارکس سے پہلے اس جدلیاتی حقیقت کو جو نظام عالم اور فطرت کے کار خانے میں مضمر ہے یزداں اور اہرمن۔ خدا اور شیطان کے استعاروں میں سمجھا گیا ہے) وہ تمام شیطانی طاقتیں اور نظام جو انسانی خودی کو نقصان پہنچاتے ہیں غیر خود میں شامل ہیں۔ قوت تخلیق اور قوت عمل خودی کے مظاہر ہیں۔ انھیں سے مقاصد کی تولید اور تخلیق ہوتی ہے۔ وہ نقطۂ نور جس کا نام خودی ہے عشق و محبت سے پائندہ تر اور تابندہ تر ہوتا ہے۔ مگر خودی سوال سے کمزور ہوتی ہے۔ یہاں ترک دنیا دراصل ترک ہوس کا نام ہے اور ساری کائنات خودی کی طاقت سے مسخر کی جاتی ہے اور خدا کی تخلیق کو انسان کی قوت عمل اور قوت تخلیق تکمیل اور آرائش کی طرف لے جاتی ہے ؎

این مہ و مہر کہن راہ بجائی نہ برند
انجم تازہ بہ تعمیرِ جہاں می بایست
گفت یزداں چنین ست و دگر ہیچ مگو
گفت آدم کہ چنین است و چناں می بایست

(ترجمہ:۔ یہ پرانے سورج اور چاند کوئی راستہ نہیں دکھا سکے اب تعمیرِ جہاں کے لیے تازہ ستاروں کی ضرورت ہے۔ خدا نے کہا کہ صورت حال یہ ہے اور اس کے سوا کوئی دوسری بات نہیں کہی جا سکتی انسان نے کہا کہ صورت حال یہ ضرور ہے لیکن دوسری ہونی چاہیے۔)

اقبال نے جرمن شاعر گوئٹے کی دیوان مغربی (WEST OSTLICHER DIWAN) کے جواب میں جو فارسی کتاب پیام مشرق لکھ کر ۱۹۲۳ء میں شائع کی تھی اس میں ایک نظم ہے "محاورہ مابین خدا و انسان" اس میں خدا کے مقابلے میں انسان کی تخلیقی برتری کو اس طرح پیش کیا گیا ہے۔

خدا

جہاں را زیک آب و گل آفریدم
تو ایران و تاتار و زنگ آفریدی
من از خاک پولاد ناب آفریدم
تو شمشیر و تیر و تفنگ آفریدی
تبر آفریدی نہال چمن را
قفس ساختی طائرِ نغمہ زن را

انسان

تو شب آفریدی چراغ آفریدم
سفال آفریدی ایاغ آفریدم
بیابان و کہسار و راغ آفریدی
خیابان و گلزار و باغ آفریدم
من آنم کہ از سنگ آئینہ سازم
من آنم کہ از زہر نوشینہ سازم

(ترجمہ:۔ خدا انسان سے کہتا ہے میں نے اس دنیا کو ایک آب و گل سے بنایا تھا تونے اس سے ایران و تاتار و زنگ کے الگ الگ علاقے بنائے۔ میں نے زمین سے خالص لوہا پیدا کیا تونے اس سے تلوار، تیر اور بندوق بنالی۔ درختوں کے کاٹنے کے لیے تونے کلہاڑیاں بنائیں اور چڑیوں کو قید کرنے کے لیے قفس بنالیا۔

اس کے جواب میں انسان کہتا ہے کہ اے خدا تونے رات بنائی میں نے چراغ بنایا۔ تونے مٹی بنائی تھی میں نے اس سے پیالے بنائے۔ تونے جنگل اور پہاڑ بنائے تھے میں نے گلزار اور باغ بنائے ہیں۔ میں وہ ہوں جو پتھر سے آئینے بناتا ہے، میں وہ ہوں جو زہر سے نوشینہ تیار کرتا ہے۔)

انسان کی تخلیقی قوت میں باغیانہ سرکشی بھی ہے۔ اس لیے اقبال کے یہاں

عیسائی تصورِ گناہ کے بر عکس، جس سے ٹی، ایس ایلیٹ کی شاعری گرانبار ہے، آدم کا پہلا گناہ "شعور کا جام آتشیں" بن جاتا ہے (نظم سرگذشت آدم بانگ درا) اور اس جام کو پینے کے بعد جب انسان جنت سے اس جہانِ خاک وباد میں آتا ہے تو اس پر اس کی عظمت کے دروازے کھلنے لگتے ہیں۔ فرشتے اس کو رخصت کرتے وقت اس کی تعریف میں گیت گاتے ہیں اور روح ارضی ان الفاظ میں اس کا استقبال کرتی ہے۔

کھول آنکھ زمیں دیکھ، فلک دیکھ، فضا دیکھ
مشرق سے ابھرتے ہوئے سورج کو ذرا دیکھ
اس جلوۂ بے پردہ کو پردوں میں چھپا دیکھ
ایام جدائی کے ستم دیکھ، جفا دیکھ
بیتاب نہ ہو معرکۂ بیم و رجا دیکھ
ہیں تیرے تصرف میں یہ بادل یہ گھٹائیں
یہ گنبدِ افلاک یہ خاموش فضائیں
یہ کوہ، یہ صحرا، یہ سمندر، یہ ہوائیں
تھیں پیش نظر کل تو فرشتوں کی ادائیں
آئینۂ ایام میں آج اپنی ادا دیکھ
خورشیدِ جہاں تاب کی ضو تیرے شرر میں
آباد ہے اک تازہ جہاں تیرے ہنر میں
جچتے نہیں بخشے ہوئے فردوس نظر میں
جنت تری پنہاں ہے ترے خونِ جگر میں
اے پیکر گِل کوششِ پیہم کی جزا دیکھ

انسان کے پیکر گِل میں جو کوششِ پیہم کا شعلہ ہے وہی اس کو راکب تقدیر جہاں بناتا ہے اور خدا کی کائنات میں اشرف المخلوقات کا درجہ عطا کرتا ہے۔ یہ درجہ فرشتوں سے بلند تر ہے۔ کیونکہ فرشتوں کی تن آسانی انھیں صرف "ذکر و تسبیح و طواف" میں مصروف رکھتی ہے جبکہ انسان کو اس کے "سوز و ساز، درد و داغ، آرزو و جستجو" نے تسخیر کائنات کا بلند منصب عطا کیا ہے۔ اس وجہ سے اقبال اپنی

بندگی کو خدائی سے تبدیل کرنے کو تیار نہیں ؎

متاعِ بے بہا ہے درد و سوزِ آرزومندی
مقامِ بندگی دے کر نہ لوں شانِ خداوندی

یہ شعر اقبال اور اقبال کے عہد کے مزاج کا ترجمان ہے۔ انہی الفاظ میں اس کے برعکس میر کا شعر ہے ؎

سراپا آرزو ہونے نے بندہ کر دیا ہم کو
وگرنہ ہم خدا تھے گر دلِ بے مدعا ہوتے

یہ شعر میر کے مزاج اور عہد کا ترجمان ہے۔ آرزومندی ہماری بیسویں صدی کے عہد کی نمایاں انقلابی خصوصیت ہے۔

مولانا شبلی نعمانی کے الفاظ میں تصوف کے مقامات میں دو مقام آپس میں متقابل ہیں۔ فنا و بقا، مقام فنا میں سالک پر خضوع، مسکینی اور انکساری کی کیفیت غالب ہوتی ہے۔" (سوانح مولانا روم از شبلی نعمانی۔ مجلس ترقی ادب لاہور صفحہ ۱۴۱) اس کی مزید تشریح میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ مقام فنا وہ ہے جہاں قطرہ دریا میں مل کر دریا بن جاتا ہے اور مقام بقا وہ ہے جہاں قطرہ دریا کو اپنے اندر جذب کر لیتا ہے (قطرۂ می باش و بحر آشام باش) پہلا مقام عجز و انکسار کا ہے اور دوسرا مقام پندارِ خودی کا جہاں عاجزی کی جگہ سربلندی ہے۔ اقبال مقامِ بقا کا شاعر ہے۔

باغِ بہشت سے مجھے حکم سفر دیا تھا کیوں
کارِ جہاں دراز ہے اب مرا انتظار کر

در دشتِ جنون من جبریل زبوں صیدی
یزداں بکمند آور اے ہمت مردانہ

(ترجمہ:۔ میرے دشتِ جنوں میں جبریل ایک حقیر شکار ہے۔ اے ہمت مردانہ اپنی کمند میں خدا کو گرفتار کر)

دوسرے شعر میں انسپریشن براہ راست رومی کے یہاں سے آیا ہے ؎

بہ زیرِ کنگرۂ کبریاش مردانند فرشتہ صید و پیمبر شکار و یزداں گیر

(ترجمہ :۔ بام کبریائی کے نیچے ایسے مرد موجود ہیں جو فرشتے اور پیمبر کو شکار کرتے ہیں اور خدا کو بھی شکار کر لیتے ہیں) یہ اقبال کے فلسفہ خودی کا بڑا اہم نکتہ ہے۔

اقبال نے ایک بڑے فنکار کی طرح اس خودی کی روح کو کائنات کے ذرے ذرے میں جاری و ساری دیکھا ہے۔ چنانچہ چاند، سورج، ستارے، دریا، پہاڑ، پھول، ہوائیں، سمندر، بیابان، چڑیاں، جانور، انسان سب کے سب اس جذبے سے سرشار ہیں۔ رائی زور خودی سے پربت بن رہی ہے۔ بلبل ذوق نوا سے منقار حاصل کر رہی ہے۔ انسان کائنات پر حکمرانی کر رہا ہے۔ خودی کمزور ہے تو کوئلہ ہے اور مضبوط ہے تو ہیرا۔ قطرۂ شبنم سے چڑیاں اپنی پیاس بجھا لیتی ہیں لیکن ہیرے کی کنی کو کوئی نہیں نگل سکتا۔

اس منزل پر پہنچ کر اقبال کی شاعری بے انتہا حسین اور زوردار ہو جاتی ہے۔ اس میں سیلاب کا بہاؤ اور آبشاروں کی روانی آجاتی ہے اور ایک ایسا آہنگ پیدا ہوتا ہے جس کی مثال ایک ہزار برس کی فارسی اور اردو شاعری کی روایت میں نہیں ہے۔ اس کے سامنے کوئی منزل منزل نہیں، کوئی حد حد نہیں، بیقراری اور تڑپ آگے بڑھے جانے کا بے پناہ جذبہ، جب کسی حسین چہرے پر نظر پڑتی ہے تو دل اس سے زیادہ خوبصورت محبوب کے لیے تڑپ اٹھتا ہے، شرر سے ستارے اور ستاروں سے آفتاب بن رہے ہیں، فقط ذوق پرواز ہے زندگی، سکون و قرار موت کا دوسرا نام ہے۔

اقبال تغیر کا خیر مقدم کرتے ہیں اور تغیر پیدا کرنے کے عمل میں انسان کی شرکت چاہتے ہیں ؎

بہر نفس کہ بر آری جہان دگرگوں کن
دریں رباط کہن صورت زمانہ گذر

(ترجمہ :۔ تو اپنے ہر ہر سانس سے اس دنیا کو دگرگوں کرتا ہوا چل ۔
اس خانقاہ سے زمانے کی طرح گزر)

اب تغیر آسمان کی گردش اور تقدیر کا چکر نہیں بلکہ انسان کی اجتماعی کوششوں کا نتیجہ ہے اور اقبال کی شاعری کا سینہ رجائیت سے بھر جاتا ہے۔ یہ صرف موضوع کی

حد تک نہیں بلکہ ہیئت میں بھی بلا کا جادو ہے اور بیان میں بھی تیز رفتاری پیدا ہو جاتی ہے۔ پرانی بحریں جنھیں اساتذہ استعمال کر چکے ہیں اقبال کی شاعری میں نیا ترنم اختیار کر لیتی ہیں۔ جیسے شاعر کے نفس نے ان کے اندر کوئی کیمیاوی تبدیلی پیدا کر دی ہو۔ یہ حسن موضوع اور فکر سے الگ اپنا کوئی وجود نہیں رکھتا۔ یہ معنوی اور داخلی حسن کا خارجی روپ ہے۔

اقبال نے ہندستان کی تحریک آزادی اور اشتراکیت کو بھی اپنے فلسفۂ خودی کا ایک حصہ بنا کر دیکھا۔ یہ غالباً ۲۱-۱۹۲۰ء کی بات ہے۔ کسی انگریزی سرکار پرست اخبار میں ایک کارٹون شائع ہوا جس میں مادر ہند ایک عورت کی شکل میں ہے۔ اس کی آنکھ پر پٹی بندھی ہوئی ہے اور مہاتما گاندھی ایک طوفانی سمندر کے کنارے ایک چٹان پر اس کا ہاتھ پکڑے ہوئے آگے بڑھ رہے ہیں گویا اسے یقینی موت کی طرف لے جا رہے ہیں۔ مولانا ظفر علی خاں کے دفتر کے کوئی صاحب وہ اخبار لے کر اقبال کے پاس گئے۔ اقبال نے اس کے نیچے چار مصرعے لکھ دیے جس سے کارٹون کا مفہوم بدل گیا۔ یہ قطعہ پیام مشرق میں شامل ہے؎

میارا بزم بر ساحل کہ آنجا
نوائے زندگانی نرم خیز است
بہ دریا غلط و با موجش در آویز
حیات جاوداں اندر ستیز است

(ترجمہ:۔ دریا کے ساحل پر بزم آرائی نہ کرو کہ وہاں زندگی کا نغمہ بہت نرم ہوتا ہے۔ دریا میں کود جاؤ اور اس کی موج سے دست و گریباں ہو کر دیکھو۔ لافانی زندگی جدوجہد میں پنہاں ہے۔)*

اقبال کا فلسفۂ خودی ہندستان کی تحریک آزادی کی عطا کی ہوئی بیداری سے ہم آہنگ تھا۔ جس سے انفرادی اور اجتماعی خود شناسی اور خود نگری پیدا ہو رہی تھی۔ "مرد میدان گاندھی درویش خو" اقبال نے رسماً نہیں کہا تھا۔ شاعر مشرق کی نظروں میں وہ اس لیے قابل احترام تھا کہ وہ ہندستان کی بیدار ہوتی ہوئی خودی

* یہ واقعہ محمد مشتاق علی خاں نے اپنی کتاب "آثار اقبال" میں نقل کیا ہے۔ میں اصل کارٹون کی تلاش میں ہوں۔

کی علامت تھا۔ (حالانکہ اقبال مہاتما گاندھی کے فلسفے کے بعض حصوں سے متفق نہیں تھے)
یہی اندازِ نظر تھا جس نے اقبال کو انقلاب روس، لینن اور مارکس کی طرف متوجہ کیا۔ جن ہندستانی شاعروں نے سب سے پہلے انقلاب روس کا خیر مقدم کیا مثلاً ٹیگور بھارتی، دلا تھول، ان میں اقبال بھی شامل ہیں اور غالباً اقبال کو ان سب پر سبقت حاصل ہے ؎

نغمۂ بیداری جمہور ہے سامانِ عیش
قصۂ خواب آور اسکندر و جم کب تلک
آفتابِ تازہ پیدا بطن گیتی سے ہوا
آسمان ڈوبے ہوئے تاروں کا ماتم کب تلک
توڑ ڈالیں فطرتِ انساں نے زنجیریں تمام
دوریٔ جنت سے روتی چشم آدم کب تلک

(بانگ درا)

اس کے زیر اثر شاعر مشرق نے یہ پیام دیا ؎

خواجہ از خونِ رگ مزدور سازد لعل ناب
از جفائے دہ خدایاں کشت دہقاناں خراب
انقلاب اے انقلاب

(زبور عجم)

اس انقلاب میں بھی اقبال کو خودی کی بیداری نظر آرہی تھی۔ اس کے بعد سے شاعر کی کوئی کتاب مارکس اور لینن کے ذکر سے خالی نہیں ہے لیکن اقبال کے مخصوص اندازِ نظر کے ساتھ کیونکہ وہ اشتراکیت کے معاشی نظام میں مذہبی روحانیت کی آمیزش کے قائل تھے۔ اس لیے انھوں نے کارل مارکس کو "کلیم بے تجلی" اور "مسیح بے صلیب" کے خطابوں سے یاد کیا جو پیغمبر نہ ہونے کے بعد بھی صاحب کتاب ہے۔ (نیست پیغمبر ولیکن در بغل دارد کتاب) اشتراکیت اور روحانیت کی آمیزش کے سلسلے میں اقبال کا یہ بیان بہت دلچسپ ہے۔

"Since Bolshevism plus God is almost identical with

Islam, I should not be surprised if in the course of time either Islam would devour Russia or Russia Islam". (Quoted in "Khilafat to Partition" by Moin Shakir Page 107)

اس خیال کی وضاحت "ضربِ کلیم" (۱۹۳۶) کی نظم "اشتراکیت" میں اس طرح ہے ۔

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 جنہیں رکھا تھا چھپا کر
کھلتے نظر آتے ہیں بتدریج وہ اسرار
قرآن میں ہو غوطہ زن اے مردِ مسلمان
اللہ کرے تجھ کو عطا جدتِ کردار
جو حرف قُلِ العفو میں پوشیدہ ہے اب تک
اس دور میں شاید وہ حقیقت ہو نمودار

اس نظم میں اشتراکیت کے معاشی نظام کے پیشِ نظر اقبال نے قرآن مجید کی اس آیت کو پیش کیا ہے۔ یسئلونک ماذا ینفقون ۰ قُلِ العفو ۰ (ترجمہ:- لوگ آپ سے دریافت کرتے ہیں کہ اللہ کی راہ میں کیا یا کس قدر مال خرچ کیا جائے۔ آپ کہہ دیجیے کہ جو آپ کے ذاتی خرچ سے بچے۔ آربری کے انگریزی ترجمے میں "اللہ کی راہ" کے الفاظ نہیں ہیں لیکن آیت کے مفہوم میں پوشیدہ ہیں اور ان سے مراد دوسروں کی بھلائی کے لیے خرچ کرنا ہے) اس بات کو جاوید نامے میں اس طرح دوہرایا گیا ہے۔

بامسلماں گفت جان بر کف بدہ
ہرچہ از حاجت فزوں داری بدہ

(مسلمان سے کہا گیا کہ اپنی جان ہتھیلی پر رکھ لے اور جو کچھ تیری حاجت سے زیادہ ہو وہ دے ڈال)

بال جبریل میں جس کی پہلی اشاعت ۱۹۳۵ء میں ہوئی ایک مقام پر تین نظمیں ہیں۔ پہلی نظم کا عنوان لینن ہے جو خدا کے حضور میں انسان کی محدود خرد کا ذکر کرنے کے بعد پوچھتا ہے کہ تو آخر کس کا معبود ہے۔ مشرق نے فرنگی کو خدا بنا رکھا ہے اور مغرب نے سائنس کو خدا تسلیم کر رکھا ہے اور نتیجہ یہ ہے کہ ؎

رعنائیِ تعمیر میں رونق میں صفا میں
گرجوں سے کہیں بڑھ کے ہیں بنکوں کی عمارات
ظاہر میں تجارت ہے حقیقت میں جُوا ہے
سود ایک کا لاکھوں کے لیے مرگِ مفاجات
یہ علم یہ حکمت یہ تدبر یہ حکومت
پیتے ہیں لہو دیتے ہیں تعلیم مساوات
بیکاری و عریانی و مے خواری و افلاس
کیا کم ہیں فرنگی مدنیت کے فتوحات
وہ قوم کہ فیضانِ سماوی سے ہے محروم
حد اس کے کمالات کی ہے برق و بخارات
ہے دل کے لیے موت مشینوں کی حکومت
احساسِ مروّت کو کچل دیتے ہیں آلات

نظم ایک سوال پر ختم ہوتی ہے ؎

کب ڈوبے گا سرمایہ پرستی کا سفینہ
دنیا ہے تری منتظرِ روزِ مکافات

خدا کی طرف سے اس کا کوئی جواب نہیں ملتا لیکن اس کے بعد ہی دوسری نظم "فرشتوں کا گیت" ہے جو ایک طرح سے یونان کے کلاسیکی ڈرامے کے کورس کا کام دیتی ہے ؎

عقل ہے بے زمام ابھی عشق ہے بے مقام ابھی
نقش گرِ ازل ترا نقش ہے ناتمام ابھی

خلقِ خدا کی گھات میں رند و فقیہہ و میر و پیر
تیرے جہاں میں ہے وہی گردشِ صبح و شام ابھی
تیرے امیر مال مست، تیرے فقیر حال مست
بندہ ہے کوچہ گرد ابھی خواجہ بلند بام ابھی
دانش و دین و علم و فن بندگیِ ہوس تمام
عشق گرہ کشائے کا فیض نہیں ہے عام ابھی

یعنی اس نا تمام نقش کی تکمیل صرف اس قوتِ تخلیق سے ہو سکتی ہے جسے عشق کہتے ہیں اور یہ جسمانی اور روحانی عظمت کی آخری منزل ہے۔ فرشتوں کے اس گیت کے بعد تیسری نظم آتی ہے" فرمانِ خدا فرشتوں کے نام" ؎

اٹھو میری دنیا کے غریبوں کو جگا دو
کاخِ امرا کے در و دیوار ہلا دو
گرماؤ غلاموں کا لہو سوزِ یقیں سے
کنجشکِ فرومایہ کو شاہیں سے لڑا دو
سلطانیِ جمہور کا آتا ہے زمانہ
جو نقشِ کہن تم کو نظر آئے مٹا دو
تہذیبِ نوی کارگہِ شیشہ گراں ہے
آدابِ جنوں شاعرِ مشرق کو سکھا دو
میں ناخوش و بیزار ہوں مرمر کی سلوں سے
میرے لیے مٹی کا حرم اور بنا دو

جس زمانے میں ہندو دھرم کا احیاء اور اسلام کا احیاء ہندستانی سیاست میں ملا ہوا تھا اس زمانے میں اگر اقبال نے سیاست کے ساتھ دین کی آمیزش پر زور دیا تو کوئی حیرت کی بات نہیں تھی۔ اقبال کے اس شعر کے ساتھ کہ ؎

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

یہ دو اقتباسات بھی ذہن نشیں رہنے چاہییں۔ اقبال کے ہم عصر سوامی وویکانند

کے یہاں جدید ہندستان کا یہ تصور تھا۔

"Make a European Society with India's religion.... Become an occidental of occidentals in your sprit of equality, freedom, work and energy, and at the same time a Hindu to the very backbone in religious culture and instincts." (Quoted in Discovery of India by Jawaharlal Nehru - The Signet Press. Page 292).

اور مہاتما گاندھی کو خراج عقیدت پیش کرتے ہوئے رومیں رولاں نے یہ الفاظ لکھے ہیں۔

"This is the man who has strirred three hundred million people to revolt, who has shaken the foundation of Biritish Empire and who has introduced into human politics the strongest religious impetus of the last two thousand years" (Mahatma Gandhi by Romain Rolland Paper Back by the Publication Division, Govt. of India - Page 27)

سیاست میں مذہب کی آمیزش دراصل اس بات کا ثبوت ہے کہ اقبال اور ان کے ہم بزرگ دانشوروں اور قومی رہنماؤں کے پاس اخلاقی اور سیاسی نظام کا کوئی سیکولر تصور نہیں تھا۔ سیکولر تصور صرف جواہر لال نہرو کے پاس تھا اور ان کا شمار مستثنیات میں ہے۔ اس ذہنی کیفیت کو ڈاکٹر رادھا کرشنن نے ۱۹۵۶ء میں اپنے اور اقبال کے حوالے سے اس طرح بیان کیا ہے۔

"میں نے علامہ اقبال کی بعض انگریزی تصانیف کا مطالعہ کیا ہے[1]۔ اور میرے دل میں ان کی بڑی قدر و منزلت ہے۔ ۱۹۳۰ء میں الہ آباد یونیورسٹی کی گولڈن جوبلی کے موقع پر انھیں اور مجھے دونوں کو اعزازی ڈگریاں ملی تھیں۔ اس کے علاوہ ہم

---

[1] اس مطالعہ میں اقبال کی مثنوی اسرار خودی شامل ہے جس کا ترجمہ پروفیسر نکلسن نے انگریزی میں کیا ہے۔ سردار جعفری

دونوں میں ایک اور بات بھی مشترک ہے اور وہ یہ کہ اس دور میں جب کہ ہر طرف اوہام پرستی اور معارف دشمنی کا بازار گرم ہے، ہم دونوں کو ایک عقیدے یعنی روحانی مذہب کی ضرورت کا شدید احساس ہے ۔۔۔ اقبال کی رائے ہیں مذہب کا مقصد یہ ہے کہ انسان ایک فکر و ضمیر سے بہرہ ور ہو جائے۔ ۔ ۔ ۔ اقبال نے پروفیسر نکلسن کو لکھا تھا کہ " اگرچہ مادی اور روحانی اعتبار سے انسان حیات کا کافی بالذات مرکز ہے مگر ابھی تک وہ فردِ کامل نہیں بن سکا۔ اسے خدا سے جس قدر بُعد ہو گا اسی قدر اس کی انفرادیت ناقص ہو گی۔ فردِ کامل وہی شخص ہے جسے خدا سے انتہائی قرب حاصل ہو۔ خودی اس وقت حریت سے بہرہ ور ہوتی ہے جب وہ اپنے راستے سے ساری رکاوٹوں کو دور کر دے۔ وہ فی الحال ایک حد تک آزاد ہے اور ایک حد تک مجبور۔ حریتِ کامل اس وقت حاصل ہو گی جب وہ اس شخص کا قرب حاصل کرے گا جو سب سے زیادہ مختار ہے اور آزاد ہے یعنی خدا۔"

ڈاکٹر رادھا کرشنن اپنا بیان جاری رکھتے ہوئے فرماتے ہیں " شاعری کا مقصد بلند نگاہی کی تلقین ہے اور اعلیٰ درجے کی شاعری صرف اعلیٰ درجہ کی نگاہ سے پیدا ہوتی ہے۔ ایسی شاعری آدم کو نیا مطمحِ نظر عطا کرتی ہے اور قوموں کے امراض کا ازالہ کر سکتی ہے۔ اقبال نے اپنی نظموں میں ایسے ہموار اور غیر طبقاتی عمرانی نظام کا نقشہ پیش کیا ہے جس میں تونگر و مفلس، اعلیٰ و ادنیٰ کا کوئی امتیاز نہیں ہے۔ سچا انسان وہ ہے جو اپنے آپ کو مساکین کی سطح پر لائے اور ان کے دکھ درد میں شریک ہو سکے اور کسی بے گناہ کی دل آزاری نہ کرے۔

" اس تاریک اور پر خطر دور میں ہمیں مذہب کی زندگی بخش اور حیات افروز صداقتوں کو دوبارہ دریافت کرنا لازمی ہے۔ فکر و عمل کے ان عظیم نمونوں کو، ان عظیم اخلاقی اور روحانی قدروں کو یعنی توحید ایزدی اور اخوتِ انسانی کو دنیا میں قائم کرنا ہے جو اسلام کا طغرائے امتیاز ہے۔"

(یہ اقتباسات پروفیسر یوسف سلیم چشتی کے مضمون " رادھا کرشن اور اقبال" سے لیے گئے ہیں جو ارمغان مالک کی پہلی جلد میں شائع ہوا ہے صفحہ ۲۵۰ سے ۳۵۳ تک)

چونکہ اقبال نے فلسفے اور مذہب کی طرح اعلیٰ شاعری پر انسان اور کائنات کے باہمی رشتے کو تلاش کرنے کی ذمہ داری عاید کی تھی اس لیے زندگی کا کوئی پہلو ان کی شاعری سے خارج نہیں تھا۔ وہ ساری دنیا کو مخاطب کرنا چاہتے تھے۔ اس لیے انھوں نے اردو، فارسی اور انگریزی تین زبانوں میں لکھا ہے۔ اردو ہندستان کے لیے تھی۔ فارسی شاعری مشرق وسطیٰ کے اسلامی ممالک کے لیے۔ اقبال کی نظر میں یہ نکتہ تھا جس کا اظہار انھوں نے ایک گفتگو میں کیا تھا کہ ہندستان کو غلام بنانے کے لیے پورے مشرق بعید کو غلام بنانا فرنگی کے لیے ضروری تھا اور اس طرح ہندستان کی آزادی اسلامی ممالک کی آزادی کے ساتھ وابستہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ انھوں نے فارسی کو بھی اظہار اور شاعری کا ذریعہ بنایا۔ نثر میں بہت کچھ انگریزی میں لکھا اور آخر عمر میں وہ THE BOOK OF A FORGOTTEN PROTHET کے نام سے ایک طویل نظم انگریزی میں بھی لکھنا چاہتے تھے لیکن بیماری اور موت نے انھیں مہلت نہ دی۔ پھر بھی آج اقبال کا کلام ساری دنیا کی مہذب زبانوں میں ترجمہ ہو رہا ہے اور اس بھولے ہوئے پیغمبر کو سمجھنے کی کوشش کی جا رہی ہے۔

اقبال کے مطالعے میں اب تک صرف اسلامی اور مغربی روایات کا جائزہ لینے کی کوشش کی گئی ہے لیکن میرا خیال ہے کہ اس سلسلے میں ہندستان کی قدیم روایات اور ویدانت اور اپنی شد کی طرف بھی متوجہ ہونے کی ضرورت ہے۔ اقبال یقیناً اس قومی سرمائے سے باخبر تھے جس میں انفرادی بیداری اور خودی کا ایک شدید احساس موجود ہے۔

اسی طرح پنجاب کے ماحول کے اعتبار سے یہ بھی تلاش کرنا چاہیے کہ بابا فرید اور گرو نانک اور بُھلّے شاہ کے اثرات بھی اقبال کے یہاں مل سکتے ہیں۔ اقبال کے یہاں دو آریائی مزاجوں کی آمیزش ہے ایک ایرانی جس کا تخیل اقبال کی زبان میں تتلی کی طرح بیتاب ہے جو ایک پھول سے دوسرے پھول پر اڑتی رہتی ہے اور دوسرا ہندستانی مزاج جس کا فلسفہ گہرا گمبھیر ہے اور ایک ماورائیت لیے ہوئے ہے۔ اقبال کے کلام میں کہیں کہیں جو دنیا کے غیر حقیقی ہونے کی جھلک نظر آتی ہے وہ قدیم ہندستانی اثرات کا نتیجہ ہے جو ہندستان کے فلسفے سے ایرانی تصوف

میں شامل ہوئے اور وہاں سے اردو شاعری کے راستے سے پھر ہندستان واپس آئے۔

میں نے ہندستان کی تحریک آزادی کے پس منظر میں فلسفہ خودی کی صرف ایک جھلک پیش کی ہے یہ مکمل اقبال نہیں ہے۔ اسے کسی ایک انداز فکر میں محدود نہیں کیا جا سکتا۔ وہ خود اپنے ایک شعر کے مطابق "شمع محفل کی طرح سب سے جدا سب کا رفیق" ہے ہندستان کا بھی اور پاکستان کا بھی اور سارے عالم انسانیت کا۔

اقبال اور فرنگی

کسی چیز کا آخری نقطۂ عروج اس کا پہلا نقطۂ زوال ہوتا ہے۔ نصف النہار پر چمکتا ہوا سورج غروب کی منزل کی طرف گامزن ہوتا ہے۔ جب پھول پوری طرح کھل جاتا ہے تو پنکھڑیوں کے جھڑنے کا سلسلہ شروع ہوتا ہے۔ سیاسی اور معاشی حقیقت ہی نہیں بلکہ تصورات بھی اس فطری عمل کے پابند ہوتے ہیں۔ یہی عمل تاریخ اور معاشرے میں کارفرما ہے۔

جدید شہنشاہیت، جس کے لیے اردو میں عام اور مقبول لفظ سامراج ہے، سرمایا داری نظام کا آخری نقطۂ عروج تھا۔ جب مغربی ممالک کا بینکی سرمایہ فائی ننس بن کر اپنی ملکی و قومی سرحدوں سے باہر نکلا اور دور دراز فاصلے طے کرتا ہوا غیر ممالک کی صنعتوں پر قابض ہو گیا تاکہ سستے کچے مال اور سستی مزدوری سے زیادہ سے زیادہ نفع کمایا جا سکے۔ اور اس کی حفاظت کے لیے فوجوں اور حکومتوں کی ضرورت پڑی تو سرمایہ داری شہنشاہیت کا نظام غلامی وجود میں آیا۔ اس کو انگریزی میں کولونیل ازم کہتے ہیں۔ اردو میں کوئی معقول لفظ نہیں ہے۔

اس نظام نے دو سطحوں پر اپنی مخالف طاقتوں کو جنم دیا۔ قومی اور ملکی سطح پر مزدور تحریک کو اور بین الاقوامی سطح پر غلام ممالک کی تحریک آزادی کو اس سلسلۂ عمل کی تکمیل انیسویں صدی کے آخر میں ہوئی۔ چنانچہ انیسویں صدی کا اختتام اور بیسویں صدی کی ابتدا عالمگیر سرمایہ داری نظام کا آخری نقطۂ عروج بھی ہے اور پہلا نقطۂ زوال بھی یعنی اب عروج کا عمل ختم ہو کر زوال کا عمل شروع ہو جاتا ہے۔ اور یہ عمل زوال کے ساتھ ساتھ

کسی نئے طلوع کی بشارت بھی لے کر آتا ہے ؎

وداعِ غنچہ میں ہے رازِ آفرینشِ گل
عدم عدم ہے کہ آئینہ دارِ ہستی ہے

تاریخی، معاشی اور سیاسی سطح پر اس نئی طلوع ہوئی ہوئی حقیقت کا نام اشتراکیت ہے۔ اقبال نے اس سلسلۂ عمل کو اپنی فارسی نظم نوائے مزدور میں اس طرح سے سمیٹا ہے ؎

زمزدِ بندۂ کرپاس پوش و محنت کش
نصیبِ خواجۂ ناکردہ کار رختِ حریر
زخوئے فشانیِ من لعلِ خاتمِ والی
زاشکِ کودکِ من گوہرِ ستامِ امیر
زخونِ من چو زلو فربہی کلیسا را
بزورِ بازوی من دستِ سلطنت ہمہ گیر
خرابہ رشکِ گلستاں زگریۂ سحرم
شبابِ لالہ و گل از طراوتِ جگرم

بیا کہ تازہ نوا می تراود از رگِ ساز
مے کہ شیشہ گداز د بہ ساغر اندازیم
مغان و دیر مغاں را نظام تازہ دہیم
بنائے میکدہ ہائے کہن براندازیم
زرہزنانِ چمن انتقامِ لالہ کشیم
بہ بزمِ غنچہ و گل طرحِ دیگر اندازیم
بہ طوفِ شمع چو پروانہ زیستن تا کے
زخویش این ہمہ بیگانہ زیستن تا کے

ترجمہ:۔ سوتی کپڑے پہننے والے محنت کش کی مزدوری سے کام کرنے والے مالک کو ریشمی کپڑے نصیب ہوتے ہیں۔ جب میں اپنا خون بہاتا ہوں تو مالک کی انگوٹھی کے لیے لعل پیدا ہوتا ہے اور میرے بچے کے آنسوؤں سے امیر کے زیورات

کے لیے گوہر فراہم ہوتے ہیں۔ میرا خون چوس کر کلیسا جونک کی طرح موٹا ہوتا ہے اور میرے زورِ بازو سے دستِ سلطنت کو ہمہ گیری ملتی ہے، طاقت نصیب ہوتی ہے (زندگی اور سماج کا) یہ خرابہ یہ ویرانہ میرے گریہ سحری سے رشکِ گلستان بنتا ہے اور میرے خونِ جگر سے لالہ و گل کو شباب ملتا ہے۔

"لیکن اب ساز کی رگوں سے نیا نغمہ پیدا ہو رہا ہے اور اب ہم وہ شراب ساغر میں ڈال رہے ہیں جو شیشے کو پگھلا دے گی۔ مغان اور دیرِ مغان کو ہم ایک نیا نظام عطا کر رہے ہیں اور پرانے میخانوں کی بنیاد اکھاڑ کر پھینک رہے ہیں۔ ہم چمن کو لوٹنے والوں سے لالہ کا انتقام لے رہے ہیں اور غنچہ و گل کی محفل کی تعمیرِ نو کے لیے نئی طرح ڈال رہے ہیں۔ آخر کب تک شمع کا طواف کر کے پروانے کی طرح جیئیں گے۔ اپنے آپ سے بیگانہ رہ کر کب تک زندہ رہیں گے۔"

سرمایہ و محنت کی کشمکش اور غلام اور سامراجی ممالک کے باہمی ٹکراؤ نے بیسویں صدی کو ایک عظیم رزمیہ صدی بنا دیا ہے، اقبال کی شاعری کی بلند آہنگی میں اس رزمیہ کے طبلِ جنگ کی آوازیں شامل تھیں۔ یہی بلند آہنگی انیسویں صدی کے عظیم امریکی شاعر والٹ وہٹ مین کی شاعری میں، روسی انقلاب کے شاعر مایاکوفکی کی شاعری میں، اور جدید چلی کے نوبل انعام یافتہ شاعر پابلو نرودا کی شاعری میں ملتی ہے۔ جدید امریکہ کا عظیم المرتبت شاعر کارل سینڈ برگ بھی اس آہنگ میں شریک ہے۔ اس کا ایک اقتباس اس عہد کے دریا کو کوزے میں بند کر دیتا ہے۔

The Great Sphinx and the Pyramids say:
"Man passed this way and saw

a lot of ignorant besotted pharaohs."
The pink pagodas, jade rams and marble elephants
of China say:

"Man came along here too
and met suave and cruel mandarins."
The temples and formms of Greece and Rome say:

"Man owned man here where man brought and sold man in the open slave auctions;by these chattels stone was piled on stone to make these now crumbled pavilions."

The medieval Gothic cathedrals allege:
"Mankind said prayers here for itself and for stiff-necked drunken robber barons."

And the skyscrapers of Manhattan, Detroit, Chicago, London, Paris, Berlin—what will they say when the hoarse and roaring years of their origin have sunk to a soft whispering?

Will the same fathoms come for the skyscrapers?
Will the years heave and the wind and rain haul and hover

Till sand and dust have picked the locks and blown the safes and smashed the windows and filled the elevator-shafts and packed the rooms and made ashes of the papers,the stocks and bonds, the embossed and attested securities?

Will it be colder and colder yet with ice on the ashes?

Even though the title-deeds read "forever and in perpetuity unto heirs and assigns for all time this deed is executed"?

Will it be all smoothed over into a hush where no one pleads

"Who were they? where did they come from? and

they
why were they in such a hurry when they
knew so little where they were going?"

One by one they will pass
and be laid in numbered graves,
one by one lights out
and candles of remembrance
and rest amid silver handles and heavy roses
and forgotten hymns sung to their forgotten names.

اسی تبدیلی سے وابستہ انقلاب کا تصور ہے۔ لفظ انقلاب بہت پرانا ہے اور فارسی اور اردو شاعری میں تبدیلی کے معنوں میں استعمال ہوا ہے، جیسے حافظ شیرازی اور میر تقی میر کے اشعار ؎

ز انقلابِ زمانہ عجب مدار کہ چرخ
ازیں فسانہ و افسوں ہزار دار دیاد

شاید کہ قلبِ یار بھی ٹک اس طرف پھرے
میں منتظر زمانے سے ہوں انقلاب کا

ان دونوں اشعار میں انقلاب کسی ایسی سماجی یا معاشی تبدیلی کا نام نہیں ہے جس میں پیداواری رشتے یا طبقاتی رشتے تبدیل ہوتے ہوں۔ ایک بادشاہ کے بعد دوسرے بادشاہ کا آجانا، ایک حکومت کے بعد دوسری حکومت کا اقتدار قائم ہو جانا، ایک تباہی کے بعد دوسری تباہی سے دوچار ہونا، اس سے زیادہ تبدیلی حافظ اور میر کے زمانے میں ممکن نہیں تھی۔ یورپ میں قرونِ وسطیٰ کے بعد کے صنعتی انقلاب نے ذرائع پیداوار میں تبدیلی پیدا کی اور کسان اور زمیندار کی جگہ مزدور اور سرمایہ دار کا طبقاتی رشتہ قائم ہوا۔ اس تبدیلی سے پہلے جاگیردارانہ نظام کو انگلستان اور فرانس میں ابھرتے ہوئے تاجر طبقے نے للکارا تھا اور یہ للکار اٹھارویں صدی کے آخر میں انقلاب فرانس کی شکل میں ڈھل گئی۔ انیسویں صدی کے وسط تک یورپ میں جاگیرداری سماج ختم ہو کر سرمایہ داری سماج میں تبدیل ہو چکا تھا۔

یہ اُس وقت تک انسانی تاریخ کا سب سے بڑا انقلاب تھا۔ اِس انقلاب کے ساتھ سائنس اور ٹیکنالوجی کی ترقی ہوئی اور انسان فطرت کی غلامی سے آزاد ہو کر فطرت پر حکمرانی کرنے کے خواب دیکھنے لگا۔ اس کے ساتھ آرٹ اور ادب کی نئی تحریکیں نئی لہریں پیدا ہوئیں۔ ذرائع آمد و رفت کی ترقی نے دنیا کے فاصلوں کو کم کر دیا اور ایک دنیا اور ایک انسانیت کے تصور نے فروغ پانا شروع کیا۔ اس کے ساتھ سامراجی ملکوں نے پس ماندہ ملکوں کے استحصال کے لیے کارٹیل وغیرہ کی شکل میں بین الاقوامی تجارتی ادارے بنانے شروع کیے، اور ایک بین الاقوامی استحصالی نظام کی تخلیق کی جس کے مقابلے کے لیے دبے ہوئے طبقوں اور غلام ملکوں نے اپنی آزادی کی تحریک شروع کی اور وہ بین الاقوامی انسانیت کی تحریک بن گئی۔ اب انقلاب سے مراد وہ تبدیلی ہوئی جو معاشی اور طبقاتی رشتوں کو بدل دے گی۔ یعنی ایک بھرپور معاشی، سماجی اور سیاسی تبدیلی جو اشتراکیت کی منزل کی طرف رہنمائی کر رہی تھی۔ اور اقبال نے پہلی بار اپنی شاعری میں انقلاب کا لفظ اس تبدیلی کے لیے استعمال کیا اور جہاں تک مجھے علم ہے۔ یہ لفظ اقبال کے یہاں پہلی بار ۱۹۱۷ء کے روسی انقلاب کے بعد آیا ہے۔ اقبال نے پیام مشرق اور بانگ درا میں اس لفظ کے استعمال کے بغیر انقلاب کی بشارت دی ہے، جس کا ذکر آگے آئے گا لیکن ۱۹۲۷ء میں شائع ہونے والی زبور عجم میں صاف صاف کہا ہے ؎

خواجہ از خونِ رگِ مزدور سازد لعلِ ناب
از جفائے دہ خدایان کشتِ دہقانان خراب
انقلاب
انقلاب اے انقلاب

من درونِ شیشہ ہائے عصرِ حاضر دیدہ ام
آنچنان زہرے کہ از وے مارہا در پیچ و تاب
انقلاب
انقلاب اے انقلاب

باضعیفاں گاہ نیروئے پلنگاں می دہند
شعلہ شاید برون آید ز فانوس حباب
انقلاب

انقلاب اے انقلاب

سرمایہ دار مزدور کے خون سے خالص لعل بناتا ہے اور زمینداروں کے ظلم سے کسانوں کی کھیتیاں برباد ہوتی ہیں میں نے موجودہ زمانے کی بوتلوں میں وہ زہر دیکھا ہے جسے سانپ چکھ لے تو تڑپ اُٹھے۔ لیکن اس کے باوجود وہ وقت آتا ہے جب کمزوروں میں شیروں کی طاقت پیدا ہوتی ہے، آج یہ ممکن ہے کہ پانی کے بلبلے سے شعلہ باہر نکل آئے۔ یہ سب انقلاب کا سامان ہے۔

اس تمہید کے بعد فرنگی کی طرف اقبال کے رویّے کا جائزہ لینا زیادہ دلچسپ ہوگا۔ شاعرِ مشرق نے تین لفظ فرنگ، مغرب اور یورپ ایک ہی معنوں میں استعمال کیے ہیں اور ان سے مراد ایشیا کے مغرب میں واقع وہ ممالک ہیں جن میں صنعتی انقلاب کے بعد سرمایہ داری نظام اپنی ترقی کی آخری منزل یعنی سامراج تک پہنچ گیا ہے۔ اور اب اس سامراج کی شکست کے آثار نظر آرہے ہیں۔ ان ممالک کے بسنے والوں کے لیے فرنگی یا افرنگی کا لفظ استعمال کیا گیا ہے، فرنگ فرانس کی فارسی شکل ہے جس سے فرنگی بنا ہے اور یورپ کے ہر ملک کے رہنے والے کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ فارسی میں یہ لفظ حافظ اور سعدی کے یہاں نہیں ملتا۔ پہلی بار صائب کے ایک شعر میں نظر آتا ہے ؎

فرنگی طلعتی کز دیں مرا بیگانہ می سازد

ایک اور شاعر ملا بیخود نے کہا ہے ؎

فرنگی جلوہ ام را رسم دلداری نمی باشد

تاریخ وار دیکھا جائے تو اقبال نے سب سے پہلے ۱۹۰۵ء اور ۱۹۰۸ء کے درمیان "مغرب" اور "دیارِ مغرب کے رہنے والو" کہا۔ پھر ۱۹۲۰ء کے بعد فرنگ اور فرنگی کہا اور آخر میں غالباً ۱۹۳۰ء کے بعد یورپ کا نام لیا۔

فرنگ اور فرنگی کی طرف اقبال کے دو رویے تھے۔ ایک عقیدت کا دوسرا مخالفت کا۔ پہلے رویے کا اظہار اس شعر میں کیا گیا ہے ؎

خرد افزود مرا درس حکیمان فرنگ
سینہ افروخت مرا صحبت صاحب نظراں

حالانکہ اقبال نے بارہا اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ مشرق روحانیت کا سرچشمہ ہے

لیکن اس شعر کے دوسرے مصرع میں ایسا کوئی اشارہ نہیں جس سے اس کے مفہوم کو مشرق تک محدود کیا جاسکے۔ اس لیے صاحب نظراں میں بعض حکیمانِ فرنگ کو بھی شامل کرنا پڑے گا، جیسے گوئٹے، نیٹشے، برگسان اور مارکس۔

نیٹشے :- قلب او مومن، دماغش کافرست

مارکس :- نیست پیغمبر و لیکن در بغل دارد کتاب

یہ بات سامنے کی ہے کہ اقبال نے انگریزی اسکول اور کالج میں تعلیم پائی، فلسفے میں ایم اے کیا اور پھر میونخ یونی ورسٹی سے ڈاکٹری کی سند حاصل کی اور لندن سے بار ایٹ لا بنے۔ ہندستان میں تعلیم کے زمانے میں جس فرنگی حکیم اور صاحب نظر نے ان کو متاثر کیا اس کا نام آرنلڈ ہے۔ ۳ر ستمبر ۱۹۲۴ء کو بانگ درا کا جو نسخہ اقبال نے دستخط کر کے سر تھامس آرنلڈ کو بھیجا تھا وہ میرے کتب خانے میں محفوظ ہے) بانگ درا میں آرنلڈ کی یاد میں "نالۂ فراق" کے نام سے جو نظم ہے وہ شاعر کے دلی جذبات کی ترجمان ہے ؎

جا بسا مغرب میں آخر اے مکاں تیرا مکیں
آہ، مشرق کی پسند آئی نہ اس کو سرزمیں
آگیا آج اس صداقت کا مرے دل کو یقیں
ظلمتِ شب سے ضیائے روزِ فرقت کم نہیں

"تا ز آغوشِ وداعش داغِ حیرت چیدہ است
ہمچو شمعِ کشتہ در چشمم نگہ خوابیدہ است"

ذرہ میرے دل کا خورشید آشنا ہونے کو تھا
آئینہ ٹوٹا ہوا عالم نما ہونے کو تھا
نخل میری آرزوؤں کا ہرا ہونے کو تھا
آہ کیا جانے کوئی میں کیا سے کیا ہونے کو تھا

ابرِ رحمت دامن از گلزارِ من برچید و رفت
اندکے بر غنچہ ہای آرزو بارید و رفت

تو کہاں ہے اے کلیمِ ذروۂ سینائے علم
تھی تری موجِ نفس بادِ نشاط افزائے علم

اب کہاں وہ شوق رہ پیمائی صحرائے علم
تیرے دم سے تھا ہمارے سر میں بھی سودائے علم

"شور لیلیٰ کو کہ باز آرائش سودا کند
خاک مجنوں را غبار خاطر صحرا کند"

اس نظم میں آخری بند سے جس میں شاعر نے یہ کہا ہے کہ توڑ کر پہنچوں گا میں پنجاب کی زنجیر کو، یہ پتہ چلتا ہے کہ اقبال کو یورپ کے سفر پر آمادہ کرنے کے لیے علم کی پیاس کے ساتھ ساتھ آرنلڈ کی یاد بھی شامل تھی۔ یہ کہنا میرے لیے مشکل ہے کہ اشپنگلر کا شمار صرف حکیمان فرنگ میں ہوگا یا صاحب نظروں میں بھی۔ لیکن یہ حقیقت ہے کہ اس کی کتاب "زوالِ مغرب" نے اقبال کو بہت متاثر کیا تھا، جو انھوں نے ۱۹۲۰ء کے آس پاس پڑھی ہوگی۔

اس کو محض قیاس آرائی نہیں کہا جاسکتا کہ شاعر مشرق کے نظریۂ شعر اور نظریۂ جمال میں جہاں ہندستانی اور ایرانی وراثت ہے وہیں مغربی شعرا کے اثرات بھی ہیں۔ صرف بانگ درا کے ابتدائی کلام میں ۱۹۰۵ء سے پہلے کے حصے میں نو نظمیں انگریزی شعرا کی نظموں کے تخلیقی ترجمے ہیں، جن پر اقبال نے ماخوذ کا لفظ لکھ دیا ہے۔ ان میں ایمرسن، ولیم کوپر، لانگ فیلو اور ٹینی سن کے نام شامل ہیں۔ (ولیم کوپر انگریزی میں معمولی درجے کا شاعر ہے، باقی عظیم شعرا ہیں) ان نظموں کے بعض اقتباسات سے پتہ چلے گا کہ کس طرح ابتدائی آہنگ اور ابتدائی فکر سے مستقبل کے عظیم شاعر کو پہچانا جاسکتا ہے جب بچوں کی نظم 'پہاڑ اور گلہری' میں پہاڑ اپنی بڑائی کی ڈینگ مارتا ہے تو گلہری یہ بلیغ جواب دیتی ہے ؎

ہر ایک چیز سے پیدا خدا کی قدرت ہے
کوئی بڑا، کوئی چھوٹا یہ اس کی حکمت ہے
بڑا جہان میں تجھ کو بنا دیا اُس نے
مجھے درخت پہ چڑھنا سکھا دیا اس نے
قدم اٹھانے کی طاقت نہیں ذرا تجھ میں
نری بڑائی ہے خوبی ہے اور کیا تجھ میں
جو تو بڑا ہے تو مجھ سا ہنر دکھا مجھ کو
یہ چھالیا ہی ذرا توڑ کر دکھا مجھ کو

نہیں ہے چیز نکمی کوئی زمانے میں
کوئی بُرا نہیں فطرت کے کارخانے میں

آگے چل کر اپنے فلسفۂ خودی، حرکت اور تخلیق کو واضح کرنے کے لیے اقبالؔ نے اس طرح کی بہت سی حکایتیں لکھی ہیں۔

بچّے کی دعا جو نہایت مشہور نظم ہے اور اسکولوں میں طلبہ کو سکھائی جاتی ہے کسی مغربی شاعر کے یہاں سے ماخوذ ہے ؎

لب پہ آتی ہے دعا بن کے تمنّا میری
زندگی شمع کی صورت ہو خدایا میری
دور دنیا کا مرے دم سے اندھیرا ہو جائے
ہر جگہ میرے چمکنے سے اُجالا ہو جائے
ہو مرے دم سے یونہی میرے وطن کی زینت
جس طرح پھول سے ہوتی ہے چمن کی زینت
زندگی ہو مری پروانے کی صورت یارب
علم کی شمع سے ہو مجھ کو محبت یارب
ہو مرا کام غریبوں کی حمایت کرنا
درد مندوں سے ضعیفوں سے محبت کرنا
میرے اللہ! برائی سے بچانا مجھ کو
نیک جو راہ ہو اس رہ پہ چلانا مجھ کو

اقبالؔ کے فلسفۂ خودی میں عشق کا جو مقام ہے اس کے ابتدائی نقوش ٹینی سن سے ماخوذ نظم "عشق اور موت" میں ملتے ہیں۔ چونکہ یہ نظم مشہور نہیں ہیں، اس لیے پوری کی پوری نقل کرنے کے قابل ہے ؎

سُہانی نمودِ جہاں کی گھڑی تھی تبسم فشاں زندگی کی کلی تھی
کہیں مہر کو تاجِ زر مل رہا تھا عطا چاند کو چاندنی ہو رہی تھی
سیہ پیرہن شام کو دے رہے تھے ستاروں کو تعلیمِ تابندگی تھی
کہیں شاخِ ہستی کو لگتے تھے پتّے کہیں زندگی کی کلی پھوٹتی تھی

فرشتے سکھاتے تھے شبنم کو رونا ہنسی گل کو پہلے پہل آ رہی تھی
عطا درد ہوتا تھا شاعر کے دل کو خودی تشنہ کام مے بیخودی تھی
اٹھی اول اول گھٹا کالی کالی کوئی حور چوٹی کو کھولے کھڑی تھی

زمیں کو تھا دعویٰ کہ میں آسماں ہوں
مکاں کہہ رہا تھا کہ میں لامکاں ہوں

غرض اسقدر یہ نظارہ تھا پیارا کہ نظارگی ہو سراپا نظارا
ملک آزماتے تھے پرواز اپنی جبینوں سے نور ازل آشکارا
فرشتہ تھا اک عشق تھا نام جس کا کہ تھی رہبری اس کی سب کا سہارا
فرشتہ کہ پتلا تھا بیتابیوں کا ملک کا ملک اور پارے کا پارا
پئے سیر فردوس وہ جا رہا تھا قضا سے ملا راہ میں وہ قضارا
یہ پوچھا ترا نام کیا کام کیا ہے نہیں آنکھ کو دید تیری گوارا
ہوا سن کے گویا قضا کا فرشتہ اجل ہوں مرا کام ہے آشکارا
اڑاتا ہوں میں رخت ہستی کے پرزے بجھاتا ہوں میں زندگی کا شرارا
مری آنکھ میں جادوئے نیستی ہے پیام فنا ہے اسی کا اشارا
مگر ایک ہستی ہے دنیا میں ایسی وہ آتش ہے میں سامنے اس کے پارا
شرر بن کے رہتی ہے انساں کے دل میں وہ ہے نور مطلق کی آنکھوں کا تارا
ٹپکتی ہے آنکھوں سے بن بن کے آنسو وہ آنسو کہ ہے جن کی تلخی گوارا
سنی عشق نے گفتگو جب قضا کی ہنسی اس کے لب پر ہوئی آشکارا
گری اس تبسم کی بجلی اجل پر اندھیرے کا ہو نور میں کیا گزارا

بقا کو جو دیکھا فنا ہو گئی وہ
قضا تھی شکارِ قضا ہو گئی ہے

تیس برس بعد اپنی شاہکار نظم مسجد قرطبہ میں اقبال نے اس خیال کو بلند تر سطح پر یوں ادا کیا ہے ؎

آنی و فانی تمام معجزہ ہای ہنر
کار جہاں بے ثبات، کار جہاں بے ثبات

اول و آخر فنا، باطن و ظاہر فنا
نقش کہن ہو کہ نو، منزلِ آخر فنا
ہے مگر اس نقش میں رنگِ ثباتِ دوام
جس کو کیا ہو کسی مردِ خدا نے تمام
مردِ خدا کا عمل عشق سے صاحب فروغ
عشق ہے اصلِ حیات، موت ہے اس پر حرام
تند و سبک سیر ہے گرچہ زمانے کی رَو
عشق خود اک سیل ہے، سیل کو لیتا ہے تھام
عشق کی تقویم میں عصرِ رواں کے سوا
اور زمانے بھی ہیں، جن کا نہیں کوئی نام
عشق دمِ جبرئیل، عشق دلِ مصطفےٰ
عشق خدا کا رسول، عشق خدا کا کلام
عشق کی مستی سے ہے پیکرِ گِل تابناک
عشق ہے صہبائے خام، عشق ہے کاس الکرام
عشق فقیہہ حرم، عشق امیر جنود
عشق ہے ابن السبیل اس کے ہزاروں مقام
عشق کی مضراب سے نغمۂ تارِ حیات
عشق سے نورِ حیات، عشق سے نارِ حیات

لیکن جس فرنگی شاعر نے اقبال کو سب سے زیادہ متاثر کیا اس کا نام گوئیٹے (وفات ۱۸۳۲ء) ہے، جرمنی کا یہ شاعرِ اعظم دنیا کے عظیم ترین شعرا میں شمار کیا جاتا ہے اور اقبال نے اس کو حکیمِ حیات کا خطاب دیا ہے۔ میں نے غالبؔ، گوئیٹے اور اقبال میں ایک عجیب و غریب مماثلت پائی ہے۔ شیخ عبد القادر نے بانگ درا کے دیباچے میں لکھا ہے کہ اگر وہ تناسخ کے قایل ہوتے تو ضرور کہتے کہ غالبؔ نے دوبارہ اقبالؔ کے قالب میں جنم لیا ہے۔ میں اس میں یہ اضافہ کروں گا کہ اقبالؔ کے قالب میں غالبؔ اور گوئٹے نے مل کر جنم لیا ہے۔

اقبال نے ابھی جوانی کے زمانے ہی میں گوئیٹے کی شہرۂ آفاق ڈرامائی نظم فاوسٹ

پڑھ کر اپنا دل اس ساحر مغرب کے سپرد کر دیا تھا جس کی تحسین میں یہ بلند پایا الفاظ ارشاد کیے ہیں :-

"اس ڈرامے میں شاعر نے حکیم فاؤسٹ اور شیطان کے عہد و پیماں کی قدیم روایت کے پیرائے میں انسان کے امکانی نشو و نما کے تمام مدارج اس خوبی سے بتائے ہیں کہ اس سے بڑھ کر کمالِ فن خیال میں نہیں آسکتا (پیام مشرق صہ ۲۴۶)

میرے خیال میں یہ کہنا کافی نہیں ہے کہ اقبال جرمن تہذیب اور ادب کے گرویدہ تھے بلکہ یہ کہنا صحیح ہوگا کہ ان کی تربیت میں اسلامی علوم اور روایات کے ساتھ ساتھ جرمن فکر و ادب کا سب سے زیادہ حصّہ ہے۔ وہ کانٹ ہیگل، فشٹے اور نیٹشے کے فلسفوں سے سیراب ہوئے اور گوئیٹے، شلر اور ہائینے کے شعر و فن کے جاموں سے سرشار، اُن کی حسن پرست فطرت میں یہ نئے احساسِ جمال کی آمیزش تھی۔

فاؤسٹ کے علاوہ گوئیٹے کی ایک اور کتاب نے اقبال کا دل موہ لیا اور اس کا نام مغربی دیوان ہے جس کے جواب میں سو برس بعد پیام مشرق کی تخلیق ہوئی۔ اس کے ابتدائی حصّے میں جس کا عنوان پیش کش ہے شاعر مشرق نے اپنا اور شاعر المانوی کا تقابل اس طرح کیا ہے ؎

پیر مغرب، شاعر المانوی — آن قتیل شیوہ ہای پہلوی
بست نقش شاہدان شوخ و شنگ — داد مشرق را سلامے از فرنگ
در جوابش گفتہ ام پیغام شرق — ماہتابے ریختم بر شام شرق
تا شناسای خودم خود بین نیم — با تو گویم او کہ بود و من کیم
او ز افرنگی جوانان مثلِ برق — شعلۂ من از دم پیران شرق
او چمن زادے چمن پروردۂ — من دمیدم از زمین مردۂ [1]
او چو بلبل در چمن فردوسِ گوش — من بصحرا چون جرس گرم خروش

ہر دو دانائے ضمیرِ کائنات
ہر دو پیغام حیات اندر ممات

ہر دو خنجر صبح خند آئینہ فام — او برہنہ من ہنوز اندر نیام

---

[1] غلام ہندستان کی طرف اشارہ ہے۔

ہر دو گوہر ارجمند و تابدار زادۂ دریائے ناپیدا کنار
او ز شوخی در تہہ قلزم تپید تا گریبانِ صدف را بر درید
من بہ آغوشِ صدف تابم ہنوز
در ضمیرِ بحر نایابم ہنوز

(پیامِ مشرق ص ۲-۳)

ترجمہ:۔ "مغرب کے بزرگ جرمن شاعر ایرانی ناز و انداز کا قتیل تھا۔ اس نے اپنے (لفظ و حرف سے) شوخ و شنگ معشوقوں کی تصویریں بنائی ہیں اور مشرق کو مغرب کی طرف سے سلام بھیجا ہے۔ اس کے جواب میں میں نے پیغام مشرق (یعنی اپنی کتاب پیام مشرق) تخلیق کی ہے اور اس طرح شرق کی شام کو چاندنی سے منور کر دیا ہے۔ وہ (یعنی گوئیٹے) چمن کی خاک سے پیدا ہوا تھا اور چمن کی ہوا میں اس کی پرورش ہوئی تھی لیکن میں ایک مردہ زمین (غلام ہندستان) سے اُگا ہوں۔ وہ بلبل کی طرح چمن میں ہر کان کے لیے جنت فراہم کرتا ہے اور میں جنگل اور ریگستان میں جرس کی طرح فریاد کر رہا ہوں۔ ہم دونوں صبح کی طرح ہنستے ہوئے اور آئینے کی طرح چمکتے ہوئے خنجر ہیں۔ وہ خنجر برہنہ ہو چکا ہے اور میں ابھی تک نیام میں بند ہوں۔ ہم دونوں ارجمند اور چمکدار موتی ہیں۔ ہم دونوں ناپیدا کنار سمندر سے پیدا ہوئے ہیں۔ لیکن وہ موتی (گوئیٹے) اپنی شوخی سے سمندر کے اندر تڑپ اٹھا اور صدف کے سینے کو چاک کر کے باہر نکل آیا۔ لیکن میں ابھی تک صدف کے اندر بند ہو کر چمک رہا ہوں اور سمندر کے تہوں میں کھویا ہوا ہوں۔"

مغربی دیوان کی شانِ نزول یہ ہے کہ انیسویں صدی کے المانوی ادب میں ایک چھوٹی سی تحریک تحریکِ مشرقی کے نام سے شروع ہوئی تھی۔ اس کے زیرِ اثر گوئیٹے خواجہ حافظ کا گرویدہ ہو گیا اور مغربی دیوان کے ذریعے سے ایران اور مشرق کو خراجِ عقیدت پیش کیا۔ گوئیٹے کے ایک سوانح نگار نے اس پر اس طرح اظہارِ خیال کیا ہے:۔

"بلبلِ شیراز کی نغمہ پردازیوں میں گوئیٹے 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 و حرارت، وہی وسعتِ مشرب، وہی کشادہ دلی اور وہی قیود و رسوم سے آزادی۔ غرض کہ ہر بات میں ہم اُسے حافظ کا مثیل پاتے ہیں جس طرح حافظ لسان الغیب اور ترجمان اسرار ہے اُسی طرح گوئٹے بھی ہے اور جس طرح حافظ کے بظاہر سادہ الفاظ میں ایک جہانِ معنی آباد ہے اسی طرح گوئٹے کے بیساختہ پن میں بھی حقائق و اسرار جلوہ افروز ہیں۔ دونوں نے امیر و غریب سے خراجِ 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 ہی 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۔"

(ترجمہ از علامہ اقبال۔ پیامِ مشرق۔ ص)

گلشن ویمر کے اس نغمہ طراز کے جواب میں اقبال نے جس نغمے کی تخلیق کی اس کے بارے میں یہ لکھا ہے:

"پیامِ مشرق کے 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 ملی حقائق کو پیشِ نظر لانا ہے جن کا تعلق افراد اور اقوام کی باطنی تربیت سے ہے۔ اس سے سو سال پیشتر کی جرمنی اور مشرق کی موجودہ حالت میں کچھ نہ کچھ مماثلت ضرور ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ اقوامِ عالم کا باطنی اضطراب جس کی اہمیت کا صحیح اندازہ ہم محض اس لیے نہیں لگا سکتے کہ خود اس اضطراب سے متاثر ہیں ایک بہت بڑے روحانی اور تمدنی انقلاب کا پیش خیمہ ہے۔ یورپ کی جنگ عظیم ایک قیامت تھی جس نے پرانی دنیا کے نظام کو قریباً ہر پہلو سے فنا کر دیا ہے اور اب تہذیب و تمدن کی خاکستر سے فطرت زندگی کی گہرائیوں میں ایک نیا آدم اور اس کے رہنے کے لیے ایک نئی دنیا تعمیر کر رہی ہے، جس کا ایک دھندلا سا خاکہ ہمیں حکیم آئن سٹائن اور برگسان کی تصانیف میں ملتا ہے، یورپ نے اپنے علمی، اخلاقی اور اقتصادی نصب العین کے خوفناک نتائج اپنی آنکھوں سے دیکھ لیے ہیں۔۔۔ لیکن افسوس ہے کہ اس کے نکتہ رس مگر قدامت پرست مدبرین اس حیرت انگیز انقلاب کا صحیح اندازہ نہیں کر سکے جو انسانی ضمیر میں اس وقت واقع ہو رہا ہے۔ (دیباچہ۔ پیامِ مشرق۔ ص ل)

اقبال کی پیام مشرق ایک حیرت خیز اور نشاط انگیز تخلیق ہے جس میں حافظ کی سحر بیانی اور گوئٹے کی فکری عظمت اور اقبال کی وجدانی کیفیت نئے بال و پر حاصل کرتی ہے۔ اردو اور فارسی شاعری کی ایک ہزار برس کی عظیم شاعرانہ روایت میں حسن اور طاقت اور ترنم کا یہ امتزاج بالکل نئی چیز ہے۔

اس میں زیادہ تر چیزیں طبع زاد ہیں لیکن بعض گوئٹے کی تخلیقات ترجمے کی شکل میں یا تخلیق نو کی شکل میں پیش کی گئی ہیں جن سے دونوں عظیم شاعروں کے نقطہ ہائے نگاہ کی مماثلت کا اندازہ ہوتا ہے اور اقبال کے فلسفۂ خودی اور حرکت اور ارتقا کے نظریات پر روشنی پڑتی ہے۔ "جوئے آب" گوئٹے کی ایک مشہور نظم "نغمۂ محمدؐ" کا آزاد ترجمہ ہے، جو دیوان مغربی سے بہت پہلے لکھی گئی تھی۔ اقبال کہتے ہیں کہ

"اس میں المانی شاعر نے زندگی کے اسلامی تخیل کو نہایت خوبی سے بیان کیا ہے۔"

(پیام مشرق ص ۱۵۱)

بنگر کہ جوئے آب چہ مستانہ می رود
مانند کہکشاں بہ گریبان مرغزار
در خواب ناز بود بہ گہوارۂ سحاب
وا کرد چشم شوق بہ آغوش کوہسار
از سنگ ریزہ نغمہ کشاید خرام او
سیمائے او چو آئینہ بے رنگ و بے غبار
زی بحر بیکرانہ چہ مستانہ می رود
در خود یگانہ از ہمہ بیگانہ می رود

ترجمہ:۔ دیکھو جوئے آب کیا مستانہ رفتار سے جا رہی ہے۔ مرغزاروں کے گریبان میں کہکشاں کی طرح چمکتی ہوئی۔ یہ جو بادلوں کے گہوارے میں سو رہی تھی اس نے اپنی چشم شوق پہاڑوں کی گود میں وا کی۔ اس کی رفتار سنگ ریزوں سے نغمے پیدا کر رہی ہے۔ اس کی پیشانی آئینے کی طرح صاف و شفاف ہے۔ یہ جوئے آب جو اتنی مستانہ رفتار سے جا رہی ہے اپنے وجود میں یگانہ ہے باقی سب سے بیگانہ ہے۔ اس کے راستے میں بہار نے پری خانہ بنایا۔ نرگس اور لالہ اور یاسمن کے پھول کھلے،

لیکن وہ سبز پوش جلوہ فروشوں سے جو اس کی راہ روکنا چاہتے ہیں ناآشنا،
صحرا کو کاٹتی ہوئی اور پہاڑوں کا سینہ چاک کرتی ہوئی مستانہ وار چلی جارہی ہے۔
راستے کے پہاڑوں اور سبزہ زاروں اور جنگلوں میں ننھے ننھے چشمے ملے۔ انھوں نے کہا
کہ اے کہ تیرے لیے زمین کی وسعتیں سازگار ہیں۔ ہمیں ریگ بیابان کی دستبرد سے بچا
لے، کیوں کہ پانی کی کمی کی وجہ سے ہم اپنی راہ طے نہیں کرسکتے۔ یہ سن کر جوئے آب
نے اپنا سینہ مشرق و مغرب کی ہواؤں کے لیے کھول دیا اور اپنے تھکے ماندے ہم
سفروں کو اپنی گود میں لے لیا۔ اب یہ دریائے پرخروش ہر بندش کو توڑتا ہوا آگے
بڑھ رہا ہے۔ پہاڑوں اور وادیوں کی تنگ آغوش سے گزر رہا ہے، نشیب و فراز،
اونچائی اور نیچائی کو سیلاب کی طرح برابر کرتا ہوا بادشاہ کے محل اور کسان کے کھیت
سے گزر رہا ہے۔ بیتاب، تند، تیز اور بیقرار ہوکر ہر زمانے میں نئی منزل پر پہنچ رہا ہے
اور پرانی منزل کو پیچھے چھوڑ کر گزر رہا ہے ؎

زی بحر بیکرانہ چہ مستانہ می رود
در خود یگانہ از ہمہ بیگانہ می رود "

دوسری نظم "حور و شاعر" گوئٹے کی اسی عنوان کی ایک نظم کی آزاد تخلیق نو ہے جس
میں اسلامی تخیلِ حیات اور اقبال کا فلسفۂ حرکت و ارتقائے حسن کے ساتھ جلوہ گر ہوتا ہے۔
جنت میں شاعر کا گزر ہوتا ہے لیکن وہ وہاں سے بے نیازانہ گزر رہا ہے، ایک حور کہتی ہے کہ
کیا بات ہے کہ تجھے نہ شراب سے دلچسپی ہے اور نہ میرے حسن سے۔ کیسے تعجب کی بات ہے
کہ تو رہ و رسم آشنائی سے ناواقف ہے۔ جب نفس گدازی اور غزل سرائی کرتا ہے تو سر
سے پاؤں تک سازِ جستجو اور سوزِ آرزو بن جاتا ہے۔ اپنی نوا سے تو نے کیسا دلکش جہان بنایا
ہے جس کے سامنے بہشت محض طلسم سیمیائی معلوم ہوتا ہے۔ شاعر جواب دیتا ہے کہ ؎

چہ کنم کہ فطرتِ من بہ مقام در نہ سازد
دلِ ناصبور دارم چو صبا بہ لالہ زارے
چو نظر قرار گیرد بہ نگار خوبروے
تپد آن زمان دلِ من پئے خوبتر نگارے

زشررستارہ جویم زستارہ آفتابے
سرِ منزلے ندارم کہ بمیرم از قرارے
چو زبادۂ بہارے قدحے کشیدہ خیزم
غزلے دگر سرایم، بہ ہوائے نوبہارے
دلِ عاشقاں بمیرد بہ بہشت جاودانے
نہ نوائے دردمندے نہ غمے نہ غم گسارے

ترجمہ :۔ میں کیا کروں کہ فطرتاً میں کسی ایک مقام کا پابند ہو کر نہیں رہ سکتا۔ میرے سینے میں ایک بے قرار دل ہے، جیسے لالہ زار میں صبا بے قرار ہوتی ہے۔ جب میری نظر کسی خوبصورت معشوق پر پڑتی ہے تو اس وقت میرا دل اس سے بھی زیادہ خوبصورت محبوب کے لیے تڑپ اٹھتا ہے۔ میں شرر سے ستارے کی طرف جاتا ہوں اور ستارے سے آفتاب کی طرف۔ میری کوئی منزل نہیں ہے اس لیے کسی بھی منزل پر قرار لینا موت کے برابر ہے۔ جب میں بہار کی شراب کا پیالہ پی کر اٹھتا ہوں تو نئی بہار کی ہوا میں نئی غزل گانے لگتا ہوں۔ عاشقوں کا دل اس جاودانی بہشت میں مر جاتا ہے جہاں نہ کسی دردمند کی نوا ہے، نہ غم ہے، نہ غم گسار ہے۔"

پیام مشرق کی ایک نہایت اہم نظم "تسخیر فطرت" ہے جس میں پہلی بار اقبال کا تصورِ ابلیس شعر کا جامہ پہنتا ہے۔ نظم پانچ حصّوں میں ہے۔ پہلا حصّہ میلادِ آدم ہے اور یہ نہایت شاندار میلاد ہے ؎

نعرہ زد عشق کہ خونیں جگرے پیدا شد
حُسن لرزید کہ صاحب نظرے پیدا شد
فطرت آشفت کہ از خاکِ جہانِ مجبور
خود گرے، خود شکنے، خود نگرے پیدا شد
خبرے رفت زگردوں بہ شبستانِ ازل
حذر اے پردگیان پردہ درے پیدا شد

آرزو بیخبر از خویش بآغوشِ حیات
چشم واکرد و جہانِ دگرے پیدا شد
زندگی گفت کہ در خاک تپیدم ہمہ عمر
تا ازیں گنبدِ دیرینہ درے پیدا شد

ترجمہ:۔ عشق نے نعرہ لگایا کہ خونیں جگر پیدا ہوا۔ حسن کا جسم شوق سے کانپ اٹھا کہ صاحب نظر پیدا ہوا۔ فطرت تڑپ اٹھی کہ اس مجبور جہاں کی مٹی سے خود کو بنانے والا، خود کو بگاڑنے والا اور خود اپنے اندر محو رہنے والا پیدا ہوا۔ آسمانوں سے شبستان ازل تک یہ خبر پھیل گئی کہ پردوں میں چھپنے والو پر وہ در پیدا ہوا۔ آرزو اپنے آپ سے بے خبر زندگی کی گود میں سو رہی تھی اس نے آنکھ کھولی اور ایک نیا جہان پیدا ہوا۔ زندگی نے کہا کہ میں ایک عمر خاک میں تڑپی ہوں، تب کہیں جاکر اس پرانے گنبد یعنی آسمان میں در پیدا ہوا ہے "

نظم کے دوسرے حصے میں ابلیس ظاہر ہوتا ہے جو اس لیے آدم کو سجدہ کرنے سے انکار کرتا ہے کہ وہ خاک سے بنا ہے اور میں آگ سے۔ میرے سوز سے کائنات کی رگوں کا خون کھول رہا ہے۔ اے خدا ستارے تو نے بنائے ہیں لیکن ان کی گردش میری وجہ سے ہے۔ میں اس دنیا کے جسم کی روح ہوں، میں پوشیدہ زندگی ہوں، تو تن میں جان پیدا کرتا ہے لیکن میں جان میں شورش پیدا کرتا ہوں۔ میں بغیر دوزخ کا قاہر ہوں اور بغیر محشر کا داور ہوں۔ یہ مٹی کا بنا ہوا آدم جو کم نظر اور کم سواد ہے، تیری گود میں پیدا ہوا ہے لیکن میری گود میں بوڑھا ہوگا۔

نظم کے تیسرے حصے میں ابلیس آدم سے گناہ سرزد کرا دیتا ہے۔ اس کا نام "اغوائے آدم" ہے۔ ابلیس اس سے کہتا ہے کہ سوز و ساز کی زندگی سکون سے بہتر ہے۔ فاختہ شکاری کے جال میں پھنس کر جب تڑپتی ہے تو شاہین بن جاتی ہے۔ کوثر و تسنیم نے تجھ سے عمل کا نشاط چھین لیا ہے۔ اٹھ اور انگور کی مینا سے آئینہ کی طرح روشن شراب حاصل کر۔ تو ابھی تک بے مایہ قطرہ ہے۔ تجھے چمکتا ہوا موتی بن جانا چاہیے۔ اس لیے آسمان کی بلندی

سے نیچے گر اور سمندر کی آغوش میں مقام حاصل کر۔ تو چمکتی ہوئی تلوار ہے اس لیے نیام سے باہر نکل اور اپنے جوہر کو آشکار کر۔

اس گناہ پر آدم کو بہشت سے باہر نکال دیا جاتا ہے اور یہ نظم کا چوتھا حصہ ہے۔ لیکن آدم شرمسار نہیں ہے بلکہ شعور کے جام آتشیں سے سرشار ہے۔ اس حصے میں شعر کا خارجی ترنم اور داخلی آہنگ آدم کی نئی امنگوں کا ترجمان ہے جو جنت کے "قفس" میں بال و پر پیدا نہیں کر سکتی تھیں ؎

چہ خوش است زندگی را ہمہ سوز و ساز کردن
دل کوہ و دشت و صحرا بہ دمے گداز کردن
ز قفس درے کشادن بہ فضائے گلستانے
رہِ آسمان نوردن بہ ستارہ راز کردن

آدم کہتا ہے کہ کتنا اچھا ہے زندگی کو سر سے پاؤں تک سوز و ساز بنا لینا اور ایک نفس سے پہاڑ، ریگستان اور جنگل کے دل کو گداز کر دینا۔ کتنا اچھا ہے قفس میں دروازہ پیدا کر کے گلستاں کی فضا میں داخل ہونا اور آسمان کی راہ اختیار کر کے ستاروں سے راز کی باتیں کرنا۔ کبھی لالہ زار کے ہجوم میں ایک وحدت کے سوا کچھ نہ دیکھنا اور کبھی کانٹے اور پھول کے درمیان امتیاز کرنا۔ اب میں سوز ناتمام اور آرزو میں مبتلا ہوں۔ میں نے اپنے یقین کو گمان کے سپرد کر دیا ہے، کیونکہ میں شہیدِ جستجو ہوں۔

یہ آدم کے گناہ اور جنت سے اخراج کی نئی تاویل ہے۔ اقبال نے اپنی انگریزی کتاب "Reconstruction of religious thought in Islam" میں اپنے نقطۂ نگاہ کی تشریح کی ہے۔

Thus we see that the Quranic legend of the fall has nothing to do with the first appearance of man on this planet. Its purpose is rather to indicate man's rise from primitive state of instinctive appetite

to the conscious possession of a free self, capable of doubt and disobedience. The fall does not mean any moral depravity, it is man's transition from simple consciousness to the first flash of self-consciousness, a kind of waking from the dream of nature with a Throb of personal casuality in one's own being. Nor does Quran regard the earth as a A xx Torture hall where an elementary wicked humanity is imprisoned for an orijinal act of sin, Man's first act of disobedience was also his first act of free choice; and that is why according to the Quranic narration Adam's first transgression was forgiven.

(The Reconstruction of Religions Thought in Islam Page 80)

قصۂ آدم کی اس تاویل کو قبول کرنے کے بعد ہی انسان یہ جرأت کر سکتا ہے کہ خدا سے اس طرح مخاطب ہو۔

باغِ بہشت سے مجھے حکمِ سفر دیا تھا کیوں
کارِ جہاں دراز ہے اب مرا انتظار کر

اب میلادِ آدم کا آخری حصہ ہے "صبحِ قیامت" جب آدم کو اپنے دنیاوی اعمال کا حساب دینا ہے، لیکن آدم حضورِ باری میں اپنے تخلیقی کارناموں کا قصیدہ پڑھ کر عذرِ گناہ اس طرح پیش کرتا ہے:۔

اگرچہ ابلیس کے جادو میں مبتلا ہو کر میں نیکی کے راستے سے ہٹ گیا، اے خدا میری غلطی کو معاف کر اور میرا عذرِ گناہ سن۔ یہ دنیا اس وقت تک قابو میں نہیں آتی جب تک اس کا فریب نہ کھایا جائے۔ ناز کو کمندِ نیاز کے بغیر گرفتار نہیں کیا جا سکتا۔ تاکہ میری گرم آہ سے یہ

پتھر کا بت پگھل جائے میرے لیے اس کے نام کا جنیو پہننا ضروری تھا۔ فطرتِ چالاک کو عقل اپنے دام میں گرفتار کرتی ہے اس کے بعد آگ کا بنا ہوا اہرمن خاک کے پتلے کو سجدہ کرتا ہے۔

گویا آدم کہہ رہا ہے کہ جس ابلیس کو خدا آدم کے سجدے پر مجبور نہ کر سکا اس کو میں نے اپنے سامنے سجدے میں جھکا دیا ہے۔ یہ فلسفہ ترکِ دنیا کے خلاف ہے۔ یہ دنیا کو برتنے، بھوگنے اور قابو میں لانے کا فلسفہ ہے۔

ابلیس کا یہ تصور نیکی اور بدی کی آویزش کے پرانے مسئلے کا نیا حل پیش کرتا ہے یعنی حقیقت مثبت اور منفی قدروں سے بنی ہے۔ اس کی کیفیت جدلیاتی ہے۔ اس تصور کی تشکیل میں اقبال کے ذہن و تخیل نے ملٹن کی شاعری کے شیطان اور گوئٹے کے مے فسٹوفلیز کے کردار کا اثر قبول کیا ہے اور رومی کے اس شعر سے بھی فیض اٹھایا ہے جس کو اقبال نے اپنی فارسی نظم جلال و گوئٹے کے آخر میں تضمین کیا ہے ؎

داند آن کو نیک بخت و محرم ست
زیرکی ز ابلیس و عشق از آدم ست

"ایک دن نکتہ دانِ المنی گوئٹے کی ملاقات جنت میں پیرِ عجم مولانا رومی سے ہوئی۔ اس عالی جناب شاعر نے جو پیغمبر نہیں ہے لیکن صاحب کتاب ہے اپنا قصہ پیمان ابلیس اور حکیم پڑھ کر سنایا۔ رومی نے کہا اے سخن آرا تو تو فرشتوں کو اسیر کر سکتا ہے۔ تیری فکر نے جب تیرے کنج دل میں خلوت اختیار کی تو تو نے اس پرانی دنیا کو نئے سرے سے تخلیق کیا تو نے پیکر انسانی میں سوز و ساز جاں کو دیکھ لیا اور اور صدف کے سینے میں گوہر کی تعمیر کر دی۔ ہر شخص رمز عشق سے آگاہ نہیں ہے، ہر شخص اس درگاہ کے شایان شان نہیں ہے۔ جو نیک بخت اور محرم راز ہیں وہ جانتے ہیں کہ عقل ابلیس سے ہے اور عشق آدم سے ہے۔"

(پیام مشرق۔ ص ۲۴۶، ۲۴۷)

اپنے تصور ابلیس و آدم کو اقبال نے اپنی ایک نہایت خوبصورت اردو نظم "جبریل و ابلیس" میں پیش کیا ہے، جس کا انداز فاوسٹ کے ابتدائی حصے سے لیا گیا ہے ؎

جبریل

ہمدمِ دیرینہ کیسا ہے جہانِ رنگ و بو

ابلیس

سوز و ساز و درد و داغ و آرزو و جستجو

جبریل

ہر گھڑی افلاک پر رہتی ہے تیری گفتگو
کیا نہیں ممکن کہ تیرا چاکِ دامن ہو رفو

ابلیس

آہ اے جبریل تو واقف نہیں اس راز سے
کر گیا سرمست مجھ کو ٹوٹ کر میرا سبو
اب یہاں میری گزر ممکن نہیں ممکن نہیں
کس قدر خاموش ہے یہ عالمِ بے کاخ و کو
جس کی نومیدی سے ہو سوزِ درونِ کائنات
اس کے حق میں تقنطو اچھا ہے یا لاتقنطو؟

جبریل

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

ابلیس

ہے مری جرأت سے مشتِ خاک میں ذوقِ نمو
میرے فتنے جامۂ عقل و خرد کا تار و پو
دیکھتا ہے تو فقط ساحل سے رزمِ خیر و شر
کون طوفاں کے طمانچے کھا رہا ہے میں کہ تو
خضر بھی بے دست و پا الیاس بھی بے دست و پا
میرے طوفاں یم بہ یم، دریا بہ دریا جو بجو

گر کبھی خلوت میسر ہو تو پوچھ اللہ سے
قصۂ آدم کو رنگیں کر گیا کس کا لہو
میں کھٹکتا ہوں دلِ یزداں میں کانٹے کی طرح
تو فقط اللہ ہو، اللہ ہو، اللہ ہو

(بالِ جبریل ص ۱۹۳-۱۹۴)

پیام مشرق جو ۱۹۲۳ء میں شائع ہوئی تھی شعری اعتبار سے فکر کی بلندی، تخیل کی ہمہ گیری، جذبات اور احساسات کی شدت اور بیان کی ندرت سے مالامال ہے۔ سیاسی اعتبار سے اس کتاب کی بہت سی نظمیں فرنگی سیاست اور معاشرت پر بھرپور تنقید ہیں۔ پہلی بار اس کتاب میں انقلاب روس اور کمیونزم کا ذکر آتا ہے۔ پہلی بار ہندستان میں کارل مارکس اور لینن کے نام شعر کا حصہ بنتے ہیں اور ایسے شعر ڈھلتے ہیں ؎

رازدانِ جزو و کل از خویش نامحرم شدست
آدم از سرمایہ داری قاتلِ آدم شدست

(پیام مشرق ص ۲۳۶)

یہ فرنگی کی طرف اقبال کے دوسرے رویّے کا حصہ ہے جس کی ابتدا ۱۹۰۸ء کے آس پاس ہو چکی تھی۔ اس رویّے کے کئی پہلو ہیں:۔

۱۔ فرنگی یا مغربی نظام معیشت و سیاست اور اس سے پیدا ہونے والی تہذیب کی مخالفانہ تنقید جسے شہنشاہیت اور سرمایہ داری کے نام سے بھی یاد کیا جاتا ہے۔
۲۔ اس نظام کے یقینی زوال کی پیشین گوئی اور اس کے معاشی اسباب۔
۳۔ مسلمانوں اور محکوم قوموں کی بیداری جو براہ راست اس نظام پر ضرب لگا رہی تھی۔
۴۔ مشرق کی آزادی کے ساتھ نئے نظام کی بشارت۔
۵۔ اشتراکی انقلاب کا خیر مقدم لیکن اشتراکی مادیت کی تنقید اور مادیت میں روحانیت کی آمیزش کا مشورہ جسے اقبال نے اسلام کا جدید معاشی نظام تصور کیا ہے۔

بانگ درا کی ۱۹۰۵ء تک کی نظموں میں صرف حب الوطنی کا جذبہ ہے۔ ترانۂ ہندی، نیا شوالہ اور ہندستانی بچوں کے قومی گیت کے علاوہ یہاں کے فطری مناظر پر جو نظمیں ہیں

ان میں رومانیت اور حب الوطنی کی آمیزش ہے لیکن ۱۹۰۵ء اور ۱۹۰۸ء کے درمیان جو اقبال کے سفر یورپ کا زمانہ ہے ان کی شاعری میں نئے افق روشن ہوتے ہیں۔ جب بحر روم سے گزرتے ہوئے انھوں نے جہاز سے سسلی کے جزیرے کا نظارہ کیا تو بیساختہ انھیں ملتِ اسلامی کا پرانا جاہ و جلال یاد آگیا اور عہد حاضر کی بدحالی کی تصویر کھنچ گئی اور ان کے قلم سے یہ اشعار آنسو کی طرح ٹپک پڑے ؎

رولے اب جی کھول کر اے دیدۂ خوننابہ بار
وہ نظر آتا ہے تہذیب حجازی کا مزار
تھا یہاں ہنگامہ ان صحرانشینوں کا کبھی
بحر بازی گاہ تھا جن کے سفینوں کا کبھی
زلزلے جن سے شہنشاہوں کے درباروں میں تھے
بجلیوں کے آشیانے جن کی تلواروں میں تھے
اک جہان تازہ کا پیغام تھا جن کا ظہور
کھا گئی عصر کہن کو جن کی تیغ ناصبور
مردہ عالم زندہ جن کی شورش قُم سے ہوا
آدمی آزاد زنجیر توہم سے ہوا
غلغلوں سے جس کے لذت گیر اب تک گوش ہے
کیا وہ تکبیر اب ہمیشہ کے لیے خاموش ہے

اور اس احساس سے یہ دوسرا نغمہ پیدا ہوا ؎

اُٹھ کہ ظلمت ہوئی پیدا افق خاور پر
بزم میں شعلہ نوائی سے اُجالا کردیں

یورپ میں اقبال نے وہاں کی تہذیب اور معاشرت پر گہری نظر ڈالی۔ اور اپنی ایک غزل میں انھوں نے پہلی بار فرنگ اور فرنگی کو اس طرح مخاطب کیا ؎

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

اور اس خنجر کی نشاندہی اس طرح کی گئی ہے ؎

دیارِ مغرب کے رہنے والو خدا کی بستی دکاں نہیں ہے
کھرا جسے تم سمجھ رہے ہو وہ اب زرِ کم عیار ہوگا

اور اس کے ساتھ اقبال نے محکوم قوموں اور مسلمانوں کی بیداری کو اس طرح پیش کیا ہے

نکل کے صحرا سے جس نے روما کی سلطنت کو الٹ دیا تھا
سنا ہے یہ قدسیوں سے میں نے وہ شیر پھر ہوشیار ہوگا

اور محکوم قوموں کی بظاہر سامراج کے مقابلے میں کمزوری کے باوجود ہے

سفینۂ برگِ گل بنا لے گا قافلہ مورِ ناتواں کا
ہزار موجوں کی ہو کشاکش مگر یہ دریا سے پار ہوگا
میں ظلمتِ شب میں لے کے نکلوں گا اپنے درماندہ کارواں کو
شرر فشاں ہوگی آہ میری نفس مرا شعلہ بار ہوگا

یہ اشعار حیرت ناک ہیں اور اقبال کی بصیرت پر شاہد ہیں۔ میں نے اشپنگلر کی کتاب نہیں پڑھی ہے لیکن اس کے بارے میں ضرور پڑھا ہے اور جہاں تک میرا علم ہے قوموں کے زوال کے بارے میں اس کا نظریہ تسلی بخش نہیں ہے۔

"زوالِ مغرب میں یہی نظریہ ملتا ہے کہ ملتیں بھی بناتی یا حیوانی وجود کی طرح پیدا ہوتی ہیں اور طفولیت شباب اور شیب کے ادوار سے گزرتی ہیں اور آخر میں مر جاتی ہیں۔ اُن کی پیدائش میں جو ایک خاص قسم کی زندگی اُن کے اندر سے اُبھرتی ہے، اس کے اسباب و علل عقل کی گرفت سے باہر ہیں۔ یہ ایک سرِّ حیات اور لاینحل عقدہ ہے، لیکن جن ادوار سے وہ گزرتی ہیں ان کی کیفیات مخصوص قوانین کے تحت ظہور میں آتی ہیں۔

(فکرِ اقبال۔ خلیفہ عبدالحکیم ص ۱۸۱)

لیکن اس کے برعکس مارکس کے نزدیک قوموں کا عروج و زوال اتنا پُر اسرار عمل نہیں ہے۔ انیسویں صدی کے وسط میں مارکس نے اپنے جدلی اور تاریخی مادیت کے نظریہ کو مکمل کر لیا تھا اور تاریخ کی حرکت کو سائنٹفک اصولوں کی شکل میں پیش کیا تھا۔ اس کے اعتبار سے قوموں کے عروج و زوال کے بنیادی اسباب معاشی ہوتے ہیں۔ صدی کے خاتمے تک لینن نے

سرمایہ داری شہنشاہیت کا نظریہ مکمل کر لیا تھا جس کے مطابق مغربی سرمایہ داری کے زوال کا باعث یورپ کی مزدور تحریک اور مشرقی محکوم ممالک کی تحریک آزادی ہو گی۔ یہ بات یقین سے کہی جا سکتی ہے کہ ۱۹۰۸ء تک اقبال نے مارکس یا لینن کی کوئی چیز نہیں پڑھی تھی۔ لیکن اپنی بصیرت سے سرمایہ داری نظام کے زوال کو معاشی عوامل کا نتیجہ بتایا ہے۔ جن میں یورپ کی مزدور تحریک اور مشرق کی قومی آزادی کی تحریکیں شامل ہیں[1]۔ یہ لَے اقبال کے کلام میں آخر تک جاری و ساری ہے۔ چنانچہ ۱۹۲۳ء میں شائع ہونے والی کتاب پیام مشرق میں پورا ایک حصہ نقش فرنگ کے نام سے ہے۔ اس میں کئی نظمیں ان دونوں آہنگوں کی ترجمانی کرتی ہیں۔ "نوائے مزدور" میں اس مقالے کے ابتدائی حصے میں نقل کر چکا ہوں۔ یہاں نظم "قسمت نامۂ سرمایہ دار و مزدور" کا صرف نام لکھ کر ایک اور نظم "پیام" کی طرف توجہ مبذول کرانا چاہتا ہوں۔ اقبال نے اس نظم کو اس بنیادی نظریے سے شروع کیا ہے کہ علم و عقل کا استعمال اگر انسانوں کی بہبود کے لیے نہ ہوگا اور صرف منافع خوری کے لیے ہوگا (سو دو ایک کا لاکھوں کے لیے مرگِ مفاجات) تو عشق انسانی سے محروم ہو کر عقل و علم لعنت بن جائیں گے۔

ازمن اے بادِ صبا گوئے بدانائے فرنگ
عقل تا بال کشود است گرفتار ترست
برق را ایں بہ جگر می زند آں رام کند
عشق از عقل فسوں پیشہ جگردار ترست
عجب آں نیست کہ اعجاز مسیحا داری
عجب این است کہ بیمار تو بیمار ترست

اے بادِ صبا میری طرف سے دانائے فرنگ سے کہنا کہ عقل اپنے پَر جتنے پھیلاتی ہے اتنی ہی زیادہ گرفتار ہوتی جاتی ہے۔ عشق عقل سے زیادہ ہمت رکھتا ہے کہ وہ بجلی کو قابو میں لانے کے بجائے اپنے جگر میں جذب کر لیتا ہے۔ حیرت یہ نہیں ہے کہ تیرے پاس اعجاز مسیحا ہے، حیرت یہ

---

[1] اقبال کے یہاں یہ احساس مبہم ہے اور آہستہ آہستہ واضح شکل اختیار کرتا ہے لیکن یہ وضاحت سائنٹفک نہیں ہے شاعرانہ حدود میں اسیر ہے۔

ہے کہ تیرا بیمار اور زیادہ بیمار ہوتا چلا جا رہا ہے۔ تمھارے حکمت و فلسفے کی کوئی حد و انتہا نہیں ہے۔ لیکن مشکل یہ ہے کہ اس نے عشق و محبت کے طمانچے نہیں کھائے ہیں۔ تمھاری عقل نے پانی میں شعلے کو دوڑا دیا اور دنیا کو برہم کر دیا۔ تمھاری عقل نے ریت کو سونے میں بدل دیا۔ لیکن دل جلوں کے لیے اکسیر محبت فراہم نہ کر سکی حیف ہے اپنی سادگی پر کہ تمھاری عقل کے فریب میں آ گئے۔ وہ تو رہزن تھی جس نے انسانوں پر ڈاکا ڈالا ہے۔ اس کا سب سے بڑا ہنر یہ ہے کہ اس نے تہذیبِ فرنگ سے خاک حاصل کی اور پسر مریم کی آنکھوں میں ڈال دی۔

اس کے بعد اقبال نے کہا ہے کہ ایک عقل اور ہے وہ تو دبیں نہیں ہے بلکہ جہاں بیں ہے یعنی عشق سے تربیت حاصل کر چکی ہے۔ اس عقل کے ساتھ دو عالم ہیں۔ اس میں فرشتے کا نور اور آدم کے دل کا سوز و گداز ہے ؎

اے خوش آن عقل کہ پہنائے دو عالم با اوست

نورِ فرشتہ و سوزِ دلِ آدم با اوست

اس عقل کو ترک کر کے فرنگی نے جو راستہ اختیار کیا ہے وہ انسانی تباہی کا راستہ ہے۔ اس کا باعث بالادستوں کی ہوس ہے جو زیردستوں کا معاشی استحصال کرتی ہے اور اس استحصال کے لیے جنگ کا سامان کرتی ہے اور اپنی رہزنی کو جہاں بانی کا نام دیتی ہے، اس سے پیدا ہونے والی تہذیب بے حیائی سکھاتی ہے اور کم مایہ عزیزوں کے خوں کے جام چھلکاتی ہے ؎

عشق گردید ہوس پیشہ و ہر بند گسست

آدم از فتنۂ او صورتِ ماہی در شست

رزم بر بزم پسندید و سپاہے آراست

تیغ او جز بہ سر و سینۂ یاراں نہ نشست

رہزنی را کہ بنا کرد جہاں بانی گفت

ستم خواجگی او کمر بندہ شکست

بے حجابانہ بہ بانگ دف و نے می رقصد

جامے از خونِ عزیزانِ تنک مایہ بدست

اب جب استحصال اور خوں آشامی اپنی آخری حد پر پہونچ گئی ہے تو نئے نظام کی بشارت کا وقت ہے، یہ وہ وقت ہے کہ نیا قانون اور نیا دستور بنانا چاہیے۔ کیونکہ بادشاہ

کا تاج لوٹا جا چکا ہے، اسکندر و دارا کے نغمے ختم ہو چکے ہیں۔ کوہکن اپنا تیشہ لے کر آگیا ہے۔ آقاؤں کے عیش و عشرت کے ساتھ غلامانہ محنت ختم ہو چکی ہے۔ یوسف کو زندان سے نکال کر عزیز مصر کی مسند پر بٹھایا جا رہا ہے اور چھپے ہوئے راز آج بازاروں میں فاش ہو رہے ہیں۔ پرانی سخن سازی اور انجمن آرائی کا اب وقت نہیں ہے۔

یہاں اقبال کا قلم رقص کرنے لگتا ہے اور نئے نظام کا فلسفیانہ جواز شاعرانہ انداز میں پیش کرتا ہے ؎

من درین خاکِ کہن گوہرِ جاں می بینم
چشمِ ہر ذرہ چو انجم نگراں می بینم
دانہ را کہ بآغوشِ زمین ست ہنوز
شاخ در شاخ برومند و جواں می بینم
کوہ را مثلِ پرِ کاہ سبک می یابم
پرِ کاہے صفتِ کوہِ گراں می بینم
انقلابے کہ نگنجد بہ ضمیرِ افلاک
بینم و ہیچ ندانم کہ چساں می بینم
خرم آں کس کہ دریں گرد سوارے بیند
جوہرِ نغمہ ز لرزیدنِ تارے بیند

مجھے اس مردہ مٹی میں زندگی نظر آ رہی ہے۔ میں ہر ذرے کی آنکھ کو ستارے کی طرح نگراں دیکھ رہا ہوں۔ وہ دانہ جو ابھی دھرتی کی کوکھ میں سو رہا ہے مجھے شاخ در شاخ بڑھتا اور جوان ہوتا ہوا نظر آ رہا ہے۔ اس وقت پہاڑ گھاس کے تنکے کی طرح ہلکے معلوم ہو رہے ہیں اور تنکا کوہِ گراں دکھائی دے رہا ہے۔ مجھے وہ انقلاب آتا ہوا دکھائی دے رہا ہے جو ضمیرِ افلاک میں بھی نہیں تھا۔ مبارک ہے وہ شخص جو اٹھتی ہوئی گرد میں آنے والے سوار کو دیکھ لے اور ساز کے تاروں کی لرزش میں نغمے کے جوہر کو پہچان لے۔ یہ نظم غالب کے شعر پر ختم ہوتی ہے کہ اندھیری رات میں مجھے صبح کا مژدہ دیا گیا ہے اور شمع کو بجھا کر سورج کی بشارت عطا ہوئی ہے ؎

مژدۂ صبح دریں تیرہ شبانم دادند　　شمع کشتند و ز خورشید نشانم دادند

اس شعر کے ساتھ بیساختہ بانگ درا کا یہ شعر یاد آجاتا ہے ؎

آفتابِ تازہ پیدا بطنِ گیتی سے ہوا
آسماں ڈوبے ہوئے تاروں کا ماتم کب تلک

پیام مشرق کے ایک سال بعد ۱۹۲۴ء میں بانگ درا شائع ہوئی۔ یوں تو وہ بے شمار رنگوں اور بے شمار نغموں سے آراستہ ہے اور اردو میں ایک عظیم شاعر کی آمد کا اعلان ہے، لیکن یہاں میں صرف تین نظموں کا ذکر کروں گا، جو اس مجموعے کی سب سے زیادہ شاندار نظموں میں شمار ہوتی ہیں۔ 'شمع اور شاعر'، 'خضر راہ'، اور 'طلوع اسلام'، شمع اور شاعر ۱۹۱۲ء کی تخلیق ہے اور بیک وقت مسلمانوں کی زبوں حالی کا مرثیہ اور بیداری کا مژدہ ہے۔ یہ وہ زمانہ تھا جب مشرق قریب اور مشرق وسطیٰ میں برطانوی سامراج کی ریشہ دوانیاں اپنے شباب پر آرہی تھیں۔ شمع شاعر کے دل کے درد کو شاعر ہی سے مخاطب ہو کر اس طرح بیان کرتی ہے ؎

تھا جنھیں ذوقِ تماشا وہ تو رخصت ہو گئے
لے کے اب تو وعدۂ دیدارِ عام آیا تو کیا
انجمن سے وہ پرانے شعلہ آشام اٹھ گئے
ساقیا محفل میں تو آتش بجام آیا تو کیا
آہ جب گلشن کی جمعیت پریشاں ہو چکی
پھول کو بادِ بہاری کا پیام آیا تو کیا
آخرِ شب دید کے قابل تھی بسمل کی تڑپ
صبحِ دم کوئی اگر بالائے بام آیا تو کیا

لیکن جس طرح کمال کی آخری منزل سے زوال کی ابتدا ہوتی ہے اسی طرح زوال کمال کا راستہ دکھاتا ہے اور شمع خاکسترِ پروانہ سے تعمیر سحر کی بشارت دیتی ہے اور یہ کہہ کر یقین کے شعلے کو جگاتی ہے کہ تو خود ہی دانہ بھی ہے، کھیتی بھی، باراں بھی اور حاصل بھی، تجھے خوفِ باطل نہیں ہونا چاہیے کیونکہ تو غارت گرِ باطل ہے اور زمانے میں خدا کا آخری پیغام ہے اس لیے تیری بیداری ایشیا کے لیے اور ساری بنی نوع انسان کے لیے سامان نور ہو گی یہ

آسماں ہوگا سحر کے نور سے آئینہ پوش
اور ظلمت رات کی سیماب پا ہو جائے گی
آملیں گے سینہ چاکانِ چمن سے سینہ چاک
بزمِ گل کی ہم نفس بادِ صبا ہو جائے گی
پھر دلوں کو یاد آجائے گا پیغامِ سجود
پھر جبیں خاکِ حرم سے آشنا ہو جائے گی
نالۂ صیاد سے ہوں گے نوا ساماں طیور
خونِ گل چیں سے کلی رنگیں قبا ہو جائے گی
آنکھ جو کچھ دیکھتی ہے لب پہ آسکتا نہیں
محوِ حیرت ہوں کہ دنیا کیا سے کیا ہو جائے گی

اور واقعی چند سال میں دنیا کیا سے کیا ہو گئی۔ ہندستان سے طرابلس تک ایشیا کی زمین ہل گئی۔ تین تاریخی واقعات نے مغربی سامراج پر کاری ضرب لگائی۔ ہندستان کی سیاست میں مہاتما گاندھی کی آمد نے صدیوں کے سوئے ہوئے کسان کو جگا دیا۔ روس کے انقلاب نے بین الاقوامی سامراج کے قلعے میں شگاف ڈال دیا۔ اور ترکی میں انگریزوں کی شکست نے مسلمانانِ عالم میں ایک جوش اور ولولہ پیدا کر دیا۔ ان تینوں سے پیدا ہونے والے جذباتی اور ذہنی انقلاب کو شاعرِ مشرق نے اپنی نظم خضرِ راہ میں سمیٹ لیا ہے اور ایشیا کی نئی بیداری کا جشن طلوعِ اسلام میں منایا ہے ؎

عقابی شان سے جھپٹے تھے جو بے بال و پر نکلے
ستارے شام کے خونِ شفق میں ڈوب کر نکلے
ہوئے مدفونِ دریا زیرِ دریا تیرنے والے
طمانچے موج کے کھاتے تھے جو بن کر گہر نکلے
غبارِ رہ گزر ہیں کیمیا پر ناز تھا جن کو
جبینیں خاک پر رکھتے تھے جو اکسیر گر نکلے
ہمارا نرم رو قاصد پیامِ زندگی لایا
خبر دیتی تھیں جن کو بجلیاں وہ بے خبر نکلے

حرم رسوا ہوا پیرِ حرم کی کم نگاہی سے
جوانانِ تتاری کس قدر صاحب نظر نکلے
زمیں سے نوریانِ آسماں پرواز کہتے تھے
یہ خاکی زندہ تر، تابندہ تر، پایندہ تر نکلے
جہاں میں اہلِ ایماں صورتِ خورشید جیتے ہیں
اِدھر ڈوبے اُدھر نکلے، اُدھر ڈوبے اِدھر نکلے

ابھی تک آدمی صیدِ زبونِ شہریاری ہے
قیامت ہے کہ انساں نوعِ انساں کا شکاری ہے
نظر کو خیرہ کرتی ہے چمک تہذیبِ حاضر کی
یہ صنّاعی مگر جھوٹے نگوں کی ریزہ کاری ہے
وہ حکمت ناز تھا جس پر خردمندانِ مغرب کو
ہوس کے پنجۂ خونیں میں تیغِ کارزاری ہے
تدبّر کی فسوں کاری سے محکم ہو نہیں سکتی
جہاں میں جس تمدّن کی بنا سرمایہ داری ہے
عمل سے زندگی بنتی ہے جنّت بھی جہنّم بھی
یہ خاکی اپنی فطرت میں نہ نوری ہے نہ ناری ہے
خروش آموزِ بلبل ہو گرہ غنچے کی وا کر دے
کہ تو اس گلستاں کے واسطے بادِ بہاری ہے
پھر اٹھی ایشیا کے دل سے چنگاری محبت کی
زمیں جولانگہِ اطلس قبایانِ تتاری ہے

اب فرنگی اقبالؔ کی زد پر تھا، اس کی سیاست، معیشت، معاشرت، تہذیب، تمدّن کوئی چیز نہیں تھی جو شاعرِ مشرق کا ہدف نہ ہو۔ اس معاشرت کی چمک دمک اور حُسن کے اعتراف کے باوجود شکایت یہ ہے کہ روح میں گرمی اور دل میں حرارت نہیں ہے۔ اس

انداز کی بنیاد پیام مشرق میں رکھ دی گئی تھی ؎

یاد ایامے کہ بودم در خمستانِ فرنگ
جام او روشن تر از آئینۂ اسکندر است
چشم مستِ مے فروشش بادہ را پروردگار
بادہ خواراں رانگاہے ساقی اش پیغمبر است
جلوۂ او بے کلیم و شعلۂ او بے خلیل
عقل ناپروا متاعِ عشق را غارت گر است
در ہوایش گرمی یک آہ بیتابانہ نیست
رندِ ایں میخانہ را یک لغزشِ مستانہ نیست

وہ دن یاد ہیں جب میں خمستان فرنگ میں تھا جس کا جام سکندر کے آئینے سے زیادہ روشن ہے۔ مے فروش کی چشم مست شراب کے لیے پروردگار کا کام کرتی ہے اور وہاں کے ساقی کی نگاہ بادہ خواروں کے لیے پیغمبر کا درجہ رکھتی ہے۔ لیکن (اس تہذیب کے پاس) جلوہ ہے کلیم نہیں ہے۔ آگ ہے ابراہیم نہیں ہے اس کی بے پروا عقل متاع عشق کو لوٹ لیتی ہے۔ اس کی (سرد) ہوا میں بیتابانہ آہ کی گرمی نہیں ہے اور اس میخانے کے رند کے پاؤں میں کوئی لغزش مستانہ نہیں ہے۔

اب اقبال نے غزل کی قدیم روایت کے مطابق فرنگی کے ساتھ وہ رویہ اختیار کیا جو اساتذہ نے زاہد، محتسب، ملاّ اور قاضی کے ساتھ اختیار کیا تھا۔ فرنگی، فرنگ، مغرب اور یورپ کے الفاظ بال جبریل کی غزلوں میں کردار بن گئے اور ایک ہی غزل میں جہاں حکیمانہ اور عارفانہ مضامین کے اشعار ہیں وہیں وہ اشعار بھی ہیں جن میں فرنگی ہدف ملامت ہے لیکن غزل کی نرم گفتاری کے ساتھ، غزل کے رمز اور کنایہ کے ساتھ، غزل کی روایت کے ساتھ ؎

یہ حوریانِ فرنگی دل و نظر کا حجاب
بہشتِ مغربیاں جلوہ ہای پا بہ رکاب

دل و نظر کا سفینہ سنبھال کر لے جا
مہ و ستارہ ہیں بحرِ وجود میں گرداب

گرچہ ہے دلکشا بہت حسنِ فرنگ کی بہار
طائرکِ بلند بال، دانہ و دام سے گزر

تو اے مولائے یثرب آپ میری چارہ سازی کر
مری فطرت ہے افرنگی مرا ایمان ہے زناری

خیرہ نہ کر سکا مجھے جلوۂ دانشِ فرنگ
سرمہ ہے میری آنکھ کا خاکِ مدینہ و نجف

بُرا نہ مان ذرا آزما کے دیکھ اسے
فرنگ دل کی خرابی خرد کی معموری

پیرِ میخانہ یہ کہتا ہے کہ ایوانِ فرنگ
سست بنیاد بھی ہے آئینہ دیوار بھی ہے

ہُوا نہ زور سے اس کے کوئی گریباں چاک
اگرچہ مغربیوں کا جنوں بھی تھا چالاک

رہ و رسم حرم نا محرمانہ
کلیسا کی ادا سوداگرانہ

میخانۂ یورپ کے دستور نرالے ہیں
لاتے ہیں سرور اول دیتے ہیں شراب آخر

اعجاز ہے کسی کا یا گردشِ زمانہ
ٹوٹا ہے ایشیا میں سحر فرنگیانہ

خبر ملی ہے خدایانِ بحر و بر سے مجھے
فرنگ رہ گزرِ سیلِ بے پناہ میں ہے

یہ غزل کا نیا آہنگ تھا جس کا اعتراف روایتی غزل کے رسیا اب تک نہیں کر سکے ہیں۔ غزل کو یہ رنگ و آہنگ دینے سے پہلے اقبال نے تیس سال سے زیادہ اس کی فکری اور جذباتی بنیادیں استوار کرنے میں صرف کیے تھے۔

اقبال کا تصوّرِ وقت

کی حق سے فرشتوں نے اقبال کی غمّازی
گستاخ ہے کرتا ہے فطرت کی حنابندی
سکھلائی فرشتوں کو آدم کی تڑپ اس نے
آدم کو سکھاتا ہے آدابِ خداوندی

تصورِ وقت فلسفے اور سائنس کا مسئلہ ہے، جسے اقبالؔ نے شعر کے سانچے میں ڈھال کر جمالیاتی رنگ دے دیا ہے اور نہایت خوبصورت اشعار کی تخلیق کی ہے۔ وہ وقت کا ایک نیا اور حسین احساس پیدا کر کے بیدار ہوتی ہوئی انسانی زندگی کی پیچیدہ راہوں پر خوداعتمادی سے چلنے کی تعلیم دینا چاہتے تھے۔

میرا ذہن اس فلسفیانہ تربیت سے محروم ہے جس کی مدد سے میں زمان و مکان کے مابعد الطبیعیاتی مسائل کی موشگافیاں کر سکوں، افتادِ طبع کے اعتبار سے بھی میں مابعد الطبیعیاتی فضاؤں میں پرواز نہیں کر سکتا۔ لیکن میں نے وقت کو شاعرانہ طریقے سے محسوس کیا ہے کبھی ایک طاقت کی طرح اور کبھی حسن کی طرح۔ اور میں انسان کو بھی وقت کے دریا کی ایک موج محسوس کرتا ہوں اور میرا خیال یہ ہے کہ اقبالؔ نے بھی وقت کو ایک شاعر کی طرح محسوس کیا ہے۔ کائنات کے تخلیقی عمل میں اقبالؔ نے جو لذت و مسرت محسوس کی ہے اس کا جشن اپنی شاعری میں منایا ہے اور تصورِ وقت اس جشن کا ایک حصّہ ہے۔ میں نے اس تصورِ وقت سے جو لطف اٹھایا ہے اس میں آپ کو شریک کرنا چاہتا ہوں۔

ہمارے پاس ہندو تصورِ وقت کی، جو دراصل ہندوستانی تصورِ وقت ہے، نہایت شاندار اور مرعوب کن روایت ہے۔ یہ ابتدائی انسان کے بالغ ہوتے ہوئے ذہن کا پتہ دیتی ہے جس میں شعور کی پہلی پہلی بجلیوں نے کوندنا شروع کیا تھا۔ اس کے سامنے موسموں کی گردش تھی جو بار بار واپس آتے تھے، جس شاخ سے پھول ٹوٹتے تھے اسی شاخ میں پھر کھلنے لگتے تھے، زمین میں دفن ہو کر فنا ہو جانے والا دانہ نئی کونپل بن کر پھوٹتا تھا اور ہزار دانوں میں تبدیل ہو جاتا تھا۔ اس کی نظروں کے سامنے چاند، سورج اور ستارے ڈوبتے تھے اور پھر نئی آب و تاب سے طلوع ہوتے تھے۔ بچپن جوانی، بڑھاپے اور موت سے گزر جانے والے انسان کی نسلیں بھی اسی چکر میں اسیر ہو جاتی تھیں۔ ایک انسان چلا جاتا تھا اور دوسرا انسان آجاتا تھا۔ اور انسان کا نیا نیا بیدار ہوتا ہوا ذہن کائنات کے راز کو تلاش کر رہا تھا اور اس کوشش میں کائنات کے مظاہر کے ساتھ ساتھ خود انسان کے ضمیر، انسان کے دل اور اس کی آتما میں غوطے لگا رہا تھا۔ اس جستجو میں جو خودشناسی کی پہلی منزل تھی اس نے تخلیق، تخریب اور تخلیقِ نو کے ازلی اور ابدی راز کو جان لیا۔ یہ عمل گویا ایک چکر ہے جو ایک دائرے کے اندر گردش کر رہا ہے۔

ہندو تصور کے مطابق کائنات کے اصول اوّل بنیادی پانی کی تاریک سطح پر تیرتے ہوئے محوِ خواب وشنو (مہا پرش، ذاتِ مطلق) کی ناف سے ایک ننھا کنول باہر نکلتا ہے جس میں خالص سونے کی ہزار پنکھڑیاں سورج کی آب و تاب سے جگمگاتی ہیں اور یہ خالقِ آفاق وشنو کنول کے ساتھ ساتھ برہما کو بھی باہر نکالتا ہے جو کنول کے بیچوں بیچ بیٹھا ہوا اپنی تخلیقی قوتوں کے نور سے جگمگا رہا ہے۔ اس طرح وشنو کے ایک خواب کے ساتھ ایک دنیا بیدار ہوتی ہے اور اپنی بیداری کے چکّر کو ختم کرنے کے بعد خود بھی ختم ہو جاتی ہے اور دوسری دنیا بیدار ہوتی ہے۔ ایک برہما کے بعد دوسرا برہما آتا ہے، ایک آدم کے بعد دوسرا آدم پیدا ہوتا ہے۔ یہی وشنو کا خواب ہے، یہی مایا ہے، یہی وقت ہے اور تمام انسان اس کے دائرے میں اسیر ہیں۔ اپنے آخری تجزیے میں یہ مادے کی حرکت ہے جو تخلیق، تخریب اور تخلیق نو کی شکل میں نگاہوں پر ظاہر ہوتی ہے۔ تخیل اور شاعری میں یہ خواب، شکستِ خواب اور نئے خواب کی شکل اختیار کرتی ہے اسی سے آرزو، شکستِ آرزو اور نئی آرزو پیدا ہوتی ہے۔ اسی سے وصال فراق اور

نئی خواہشِ وصال کا خیال جنم لیتا ہے جو کبھی کبھی پیاس، آسودگی، اور نئی پیاس کے استعارے میں بدل جاتا ہے۔

اس ابتدائی فلسفیانہ تصوّر میں دنیا کے مایا ہونے کا، غیر حقیقی اور خواب و خیال ہونے کا تصور بھی پنہاں ہے، جو فلسفۂ خودی کی نفی کرتا ہے۔ اس لیے یہ تصور اقبال کے لیے قابلِ قبول نہیں ہے۔

اس پر تبصرہ اس پہلو سے کیا گیا ہے کہ اگر عالم پندار کی بیداری وشنو کا خواب ہے تو یہ خواب کی بیداری ہے اور حقیقی نہیں ہو سکتی ہے اور اس سے خودی کا جوہر آشکار نہیں ہو سکتا ہے

من از رمز انا الحق باز گویم
دگر با ہند و ایران راز گویم
مُغے در حلقۂ دیر این سخن گفت
حیات از خود فریبے خوردو من گفت
خدا خفت و وجود ما ز خوابش
وجود ما نمودِ ماز خوابش
مقام تحت و فوق و چار سو خواب
سکون و سیر و شوق و جستجو خواب
دل بیدار و عقل نکتہ بیں خواب
گمان و فکر و تصدیق و یقیں خواب
ترا ایں چشم بیدارے بخواب ست
ترا گفتار و کردارے بخواب ست
چو او بیدار گردد دیگرے نیست
متاعِ شوق را سوداگرے نیست

(گلشن راز جدید ص ۲۳۵-۲۳۶)

"اب اقبال فرماتے ہیں کہ ہمارا فروغ دانش قیاس کا نتیجہ ہے اور قیاس حواس خمسہ کا پابند ہے۔ جب حس بدلتی ہے تو یہ دنیا بدل جاتی ہے۔ سکون و حرکت، کیف و کم سب بدل

جاتے ہیں۔ کہا جاسکتا ہے کہ یہ جہان رنگ و بو وجود نہیں رکھتا۔ زمین و آسمان وجود نہیں نہیں رکھتے۔ کہا جاسکتا ہے کہ خواب ہو یا افسوں، دونوں اس شاہد مطلق کے چہرے کے حجاب ہیں۔ کہا جاسکتا ہے کہ سب ہوش و حواس کی نیرنگیاں ہیں اور پردہ ہائے چشم و گوش کے فریب ہیں۔ خودی کائناتِ رنگ و بو سے نہیں پیدا ہوتی ہے اور ہمارے حواس ہمارے اور خودی کے درمیان حائل نہیں ہیں۔ حریم خودی میں نگاہ کے لیے کوئی راستہ نہیں ہے۔ بغیر نگاہ کے تو اپنا تماشا کرتا ہے خودی کے دن کا حساب دورِ فلک یعنی گردشِ شمس و قمر سے نہیں کیا جاسکتا۔ اگر تو کہے کہ 'میں' یعنی خودی وہم و گمان ہے اور اس کی نمود دنیا کی دوسری چیزوں کی طرح ظاہر نہیں ہے تو مجھے یہ بتا کہ گمان کا خالق کون ہے۔ ایک بار اپنے اندر دیکھ کر بتا کہ وہ بے نشان کون ہے۔ یہ دنیا دکھائی دیتی ہے لیکن دلیل کی محتاج ہے اور جبریل کی فکر میں بھی یہ نہیں سماتی۔ لیکن خودی پنہاں ہے اور دلیل سے بے نیاز ہے۔ خودی کو حق تسلیم کر، باطل نہ سمجھ، جب خودی پختہ ہو جاتی ہے تو لازوال ہو جاتی ہے۔ عاشقوں کا فراق عین وصال ہے کوہسار اور دشت و در کا وجود ہیچ ہے۔ یہ دنیا فانی ہے صرف خودی جاودانی ہے باقی سب ہیچ ہے۔ اب شنکر اور منصور کا ذکر نہ کر اور خدا کو اپنی ذات کے راستے سے تلاش کر۔ تحقیق خودی کے لیے اپنے اندر گم ہو جا اور انا الحق کہہ کر صدیق خودی بن جا۔"

(گلشن راز جدید ص ۲۳۶ سے ۲۳۸ تک)

یہاں اقبالؔ نے منصور حلاّج کے انا الحق کو اپنے معنوں میں استعمال کیا ہے۔ اپنی ایک کتاب میں انھوں نے منصور حلاّج اور شنکراچاریہ دونوں کو وحدت الوجودی قرار دیا ہے اور ان کا خیال ہے کہ وحدت الوجود کا فلسفہ خودی کے راستے میں حائل ہوتا ہے۔ اسی سطح سے انھوں نے اسرارِ خودی کے پہلے ایڈیشن میں حافظ شیرازی پر سخت تنقید کی تھی ؎

ہوشیار از حافظِ صہبا گسار

جامش از زہرِ اجل سرمایہ دار

شراب خوار حافظ سے ہوشیار رہو کہ اس کے جام میں موت کا زہر ہے۔ اس کی نگاہ کے جادو میں گرفتار ہونا خودکشی ہے۔ حافظ جادو بیان شیرازی ہے اور عرفی آتش زبان بھی شیرازی ہے، لیکن عرفی ملکِ خودی کی طرف اپنے مرکب کو دوڑاتا ہے اور حافظ

صرف آب رُکن آباد میں اسیر ہے۔ عرفی ہمت مردانہ پر جان دیتا ہے اور حافظ رمزِ زندگی سے بیگانہ ہے۔

ہندو تصور وقت مایا کے ساتھ کچھ اتنا مل جاتا ہے کہ دونوں کو الگ الگ کرنا مشکل ہے۔ پُران ہندوؤں کی مقدس کتابیں جو دیومالا سے متعلق افسانوں اور رزمیہ داستانوں پر مشتمل ہیں اور قدیم عارف اور شاعر ویاس کی تالیف ہیں، اُن میں بہت سے فلسفیانہ مسائل حکایتوں اور کہانیوں کی شکل میں بیان کیے گئے ہیں۔ ان میں معنی کی بہت سی تہیں ہیں۔ سری راما کرشنا نے ان میں کی ایک کہانی کو اپنے الفاظ میں اس طرح پیش کیا ہے:۔

"نارد منی نے برسوں کی طویل تپسیا سے وشنو کی خوشنودی حاصل کر لی۔ وشنو بھگوان نے اس کی کٹیا میں آکر درشن دیے اور کہا کہ میں تمھاری ایک خواہش پوری کر سکتا ہوں۔ نارد نے درخواست کی کہ مجھے اپنی مایا کی پُر اسرار شکتی دکھا دو۔ وشنو نے کہا۔ آؤ میرے ساتھ۔ اُن کے خوب صورت ہونٹوں پر ایک مبہم سی مسکراہٹ تھی۔ اس خلوت نشین یوگی کے ہرے بھرے کنج سے نکل کر وشنو اپنی رہنمائی میں نارد کو ایک چوڑے چکلے چٹیل میدان میں لے گئے، جو جھلسا دینے والے سورج کی بے رحم کرنوں سے لوہے کی طرح تپ رہا تھا۔ تھوڑی دیر میں دونوں کو پیاس لگی، ذرا سے فاصلے پر ایک چھوٹا سا گاؤں نظر آیا جس کے چھپر کے مکان اس تیز روشنی میں چمک رہے تھے۔ وشنو نے نارد سے کہا۔ مجھے پیاس لگی ہے۔ اس گاؤں میں جا کر میرے لیے پانی لے آؤ۔

ابھی پانی لے کر آتا ہوں، نارد نے جواب دیا۔ اور گاؤں کے جھونپڑے کی طرف چل دیا۔ وشنو بھگوان ایک چٹان کے سائے میں بیٹھ گئے۔

نارد نے گاؤں میں پہونچ کر ایک جھونپڑے کا دروازہ کھٹکھٹایا۔ ایک خوبصورت لڑکی نے دروازہ کھولا۔ نارد کے جسم میں ایک لہر سی دوڑ گئی۔ ایسا تجربہ پہلے کبھی نہیں ہوا تھا۔ لڑکی کی جادو بھری آنکھوں نے اسے مسحور کر لیا تھا جو اس کے دوست اور بھگوان وشنو کی آنکھوں سے مشابہ تھیں۔ وہ حیرت سے ان آنکھوں کو دیکھتا رہا اور یہ بھول گیا کہ یہاں کس کام سے آیا تھا۔ اس شریف

اور صاف دل کسان لڑکی نے اس کو اندر آنے کی دعوت دی۔ آواز نہیں تھی ایک سنہری پھندا تھا جو نارد کے گلے میں پڑ چکا تھا۔ جیسے کوئی خواب میں چلتا ہے وہ گھر میں داخل ہو گیا۔

گھر کے رہنے والے بہت عزت اور احترام سے پیش آئے۔ ایک مقدس آدمی کی طرح اس کا استقبال کیا گیا لیکن اجنبی نہیں سمجھا گیا، جیسے کوئی پرانا اور قابلِ احترام دوست برسوں کی جدائی کے بعد واپس آئے۔ نارد اُن کے ساتھ رہنے لگا۔ کسی نے یہ نہیں پوچھا کہ وہ کیوں آیا تھا۔ ایسا معلوم ہوتا تھا جیسے وہ ہمیشہ سے اس خاندان کا فرد ہے۔ کچھ عرصہ بعد اس نے لڑکی کے باپ سے شادی کی اجازت مانگی۔ گھر کا ہر شخص اس دن کا انتظار کر رہا تھا اور اس لڑکی سے نارد کی شادی ہو گئی۔ اب وہ اس گھر کے سارے دکھ سکھ میں شریک تھا، بارہ سال گزر گئے۔ اس لڑکی کے بطن سے نارد کے تین بچے پیدا ہوئے۔ جب لڑکی کے باپ کا انتقال ہو گیا تو نارد سارے گھر کا مالک بن گیا۔ ساری کھیتی باڑی اُسے ورثے میں ملی۔ بارھویں سال بہت زیادہ بارش ہوئی۔ ندی نالے اُبل پڑے۔ پہاڑوں سے بہہ بہہ کر پانی آنے لگا اور سارا گاؤں اور تمام کھیت ڈوب گئے۔ رات کو سیلاب کے ایک تند و تیز دھارے میں گھر کے چھپّر اور بیل سب بہہ گئے۔ اور سب لوگ جان بچانے کے لیے باہر نکلے۔ نارد نے ایک ہاتھ سے اپنی پتنی کو سہارا دیا، دوسرے ہاتھ میں دو بچوں کے ہاتھ تھامے اور سب سے چھوٹے بچے کو کندھے پر بٹھا لیا۔ اس طرح اندھیری رات میں موسلادھار بارش میں بھیگتا ہوا اور سیلاب کے تند و تیز دھاروں سے لڑتا ہوا نارد اپنے بال بچوں کے ساتھ جان بچانے کے لیے بھاگ رہا تھا۔ قدموں کے نیچے چکنی مٹی کی زمین تھی اور پاؤں ڈگمگا رہے تھے۔ یکایک نارد کا پاؤں پھسل گیا اور کندھوں پر بیٹھا ہوا بچہ نیچے گر گیا جسے سیلاب کا ایک دھارا بہا لے گیا۔ ایک دلدوز چیخ کے ساتھ نارد نے بڑے بچوں کے ہاتھ چھوڑ دیے تا کہ وہ بہتے ہوئے چھوٹے بچے کو بچا لیں لیکن یہ کوشش بے سود ثابت ہوئی۔ چیختے چلاتے سیلاب کے دھاروں نے ان دو بچوں کو بھی نگل لیا۔ قبل اس کے کہ وہ اس حادثے کا ادراک کر سکتا نارد کے ہاتھ سے بیوی کا ہاتھ بھی چھوٹ گیا اور خود

اس کے اپنے پیر اکھڑ گئے۔ لکڑی کے ایک ٹکڑے کی طرح دھارا اُسے بھی بہالے گیا۔ بے ہوش نارد کو اس دھارے نے اٹھا کر ایک چھوٹی سی چٹان پر پھینک دیا۔ جب اُسے ہوش آیا اور اس نے آنکھیں کھولیں تو سامنے مٹیالے پانی سے بھرا ہوا ایک میدان تھا۔

"میرے بچے" نارد نے ایک جانی پہچانی آواز سنی اور اسے ایسا لگا جیسے اس کی دل کی دھڑکن اس آواز کو سن کر رک گئی ہے۔ "وہ پانی کہاں ہے جو تم میرے لیے لینے گئے تھے، میں آدھے گھنٹے سے تمہارا انتظار کر رہا ہوں۔"

"نارد نے مڑ کر دیکھا۔ وہاں پانی کی جگہ دوپہر کی دھوپ میں چمکتا ہوا ریگستان تھا جسے بے رحم سورج کی کرنیں جھلسا رہی تھیں۔ وشنو بھگوان اس کے سر پر کھڑے تھے۔ اُن کی ظالم مگر دلکش مسکراہٹ کے ساتھ اُن کے ہونٹ کھلے اور انھوں نے نرم لہجے میں پوچھا۔ "کیا میری مایا کا راز تمھاری سمجھ میں آگیا۔" ٭

یہ ہے ہندو تصور وقت۔ ایک طرف یہ خالص وحدانیت خالص ادویت واد کی طرف لے جاتا ہے جو شنکر اچاریہ کے یہاں گوندم بھج گوندم کے نغمے میں ڈھل جاتا ہے اور اقبال کے یہاں "زمان ہے نہ مکان لاالہ الااللہ" بن جاتا ہے۔ لیکن دوسری سطح پر دنیا کو ہیچ اور بے معنی اور غیر حقیقی قرار دے کر انسانوں سے ان کی قوت عمل چھین لیتا ہے۔

اسلامی دنیا کے انحطاط کے بعد گزشتہ تین چار سو سال سے تصوف اور وحدت الوجود نے اقبال کے نزدیک انسانوں سے ساری امنگ، ساری آرزو، ساری جستجو چھین لی تھی مسلم متکلمین سے لے کر فارسی اور اردو شعرا تک وقت کے غیر حقیقی ہونے کی ایک لہر دوڑی ہوئی تھی۔ اور اس طرح کے اشعار میں بے بسی کا اظہار ہو رہا تھا ؎

کس ندانست کہ منزل گہہ مقصود کس ست
ایں قدر ہست کہ بانگ جرسے می آید — حافظ

چشمِ عبرت ہر کہ برا وراقِ روز و شب کشود
ہچو بیدل معنی بے حاصلی فہمید و رفت — بیدل

٭ Myths and Symbols in Indian Art and Civilization by Heinrich Zimmer. Pages 32-34

لائی حیات آئے، قضا لے چلی چلے
اپنی خوشی نہ آئے نہ اپنی خوشی چلے ذوقؔ

اب تو گھبرا کے یہ کہتے ہیں کہ مر جائیں گے ذوقؔ
مر کے بھی چین نہ پایا تو کدھر جائیں گے

ہستی کے مت فریب میں آ جائیو اسدؔ
عالم تمام حلقۂ دام خیال ہے غالبؔ

یہ شعر اپنی جگہ اچھے ہیں لیکن اگر قوم کا مزاج بن جائیں تو زہر ہیں۔ صدیوں سے ہندستان تقدیر پرستی کے چکر میں گرفتار تھا۔ اس فضا میں اقبال کا تصور وقت جو پہلی بار اسرارِ خودی میں ظاہر ہوتا ہے ایک انقلابی تصور بن کر آتا ہے۔ الوقتُ سیفٌ یعنی وقت تلوار ہے ایک استعارہ ہے۔ تلوار کمزور کو قتل کرتی ہے مضبوط کو فاتح بناتی ہے اور نئی زندگی عطا کرتی ہے۔ اگر اپنے ہاتھ میں ہو تو برکت ہے اور اپنی گردن پر ہو تو موت ہے۔ اب وقت کے اس تصور کو اقبال کی زبان سے سنیے ؎

سبز بادا خاکِ پاکِ شافعی
عالمے سرخوش ز تاکِ شافعی

فکرِ او کوکب ز گردوں چیدہ است
سیفِ برّاں وقت را نامیدہ است

"امام شافعی کی خاکِ پاک سبزہ سے ڈھکی رہے جن کے انگورِ فکر کی کشید نے سارے عالم کو سرور عطا کیا ہے۔ ان کی فکر نے جو آسمانوں سے ستارے توڑ لائی ہے وقت کو سیفِ برّاں یعنی تلوار کہا ہے۔ میں اس شمشیر کا راز کیا بتاؤں جس کی چمک اور دھار میں زندگی ہے۔ اس کا مالک امید و بیم، خوف و ہراس سے بلند ہوتا ہے اس کے ہاتھ میں حضرت موسیٰ کے ہاتھ سے بھی زیادہ روشنی ہوتی ہے۔ اس کی ضرب سے پتھر پانی ہو جاتا

ہے اور سمندر کا پانی خشک ہو جاتا ہے۔ موسیٰ کے ہاتھ میں یہی تلوار تھی جس سے انھوں نے فرعون کو شکست دی۔ دریائے احمر کے سینے کو چاک کیا اور سمندر کو خاک کی طرح سکھا دیا۔ پنجۂ حیدر جس نے درِ خیبر کو اکھاڑ دیا تھا اس کی طاقت اسی وقت کی تلوار کی بدولت تھی۔ گھومتے ہوئے آسمانوں کی گردش دیکھنے کے قابل ہے اور روز و شب کا انقلاب سمجھنے کی چیز ہے۔ اے تو کہ گزرے ہوئے دن اور آنے والے دن کا قیدی ہے اپنے دل کے اندر ایک اور ہی عالم کی سیر کر۔ تو نے وقت کو سیدھی لکیر سمجھ کر اپنے اندر تیرگی کا بیج بویا ہے تو نے رات اور دن کے پیمانے سے روزگار کے طول کو ناپنے کی کوشش کی ہے۔ تو اس رشتے کو جنیو کی طرح پہن کر بتوں کی طرح باطل فروشی کر رہا ہے۔ تو کیمیا تھا لیکن وقت کے اس تصور کو قبول کر کے مٹھی بھر مٹی بن گیا ہے۔ تو سرِ حق کی طرح پیدا ہوا تھا لیکن باطل بن کر رہ گیا ہے۔ تو اگر مسلمان ہے تو اس زنار سے آزاد ہو جا اور ملّتِ احرار کی شمع بزم بن جا۔ تو چونکہ وقت کی اصل سے واقف نہیں ہے، اس لیے حیاتِ جاوداں سے واقف نہیں ہے۔ تو روز و شب کے چکر میں کب تک گرفتار رہے گا۔ وقت کے رمز کو حدیثِ رسول لِیْ مَعَ اللہِ وَقْتٌ سے سمجھنے کی کوشش کر، دنیا میں جو کچھ ہے وہ وقت کی رفتار ہے۔ زندگی خود ایک پوشیدہ راز ہے۔ جو اسرارِ وقت کا نتیجہ ہے۔ وقت کی اصلیت خورشید کی گردش سے نہیں ہے۔ وقت جاوداں ہے اور خورشید جاوداں نہیں ہے۔ عیش و غم بھی وقت ہے اور عاشور و عید بھی وقت ہے۔ سورج اور چاند کی چمک کا اصل راز وقت ہے۔ تو نے وقت کو مکان سمجھ لیا ہے اور گزرے ہوئے دن اور آنے والے دن میں فرق کرنا سیکھ لیا ہے۔ اے کہ تو خوشبو کی طرح اپنے باغ سے گریزاں ہے تو نے اپنے ہاتھوں سے اپنا قید خانہ بنایا ہے۔ ہمارا وقت وہ ہے جس کی ابتدا ہے نہ انتہا، ہمارے ضمیر سے پیدا ہوا ہے جس زندہ شخص نے اس کی اصلیت کا عرفان حاصل کر لیا وہ زندہ تر ہو گیا اور اس کی ہستی صبح سے بھی زیادہ روشن ہو گئی۔ زندگی دہر سے ہے اور دہر زندگی سے، اور فرمانِ نبی ہے کہ زمانے کو برا نہ کہو کیونکہ زمانہ خدا ہے۔

"میں تجھے ایک موتی کی طرح چمکتا ہوا نکتہ بتاتا ہوں، جس سے تجھے غلام اور آزاد کا فرق معلوم ہو گا۔ غلام رات اور دن کی گردش میں ہیچ ہو کر رہ جاتا ہے۔ لیکن آزاد کے دل میں رات اور دن کی گردش ہیچ ہو جاتی ہے۔ غلام دنوں سے اپنا کفن بنتا ہے اور

روز و شب کو اپنے تن پر اوڑھ لیتا ہے۔ لیکن آزاد اپنے آپ کو مٹی سے آزاد کر کے روزگار پر حاوی ہو جاتا ہے۔ غلام چڑیا کی طرح صبح و شام کے جال میں گرفتار رہتا ہے اور اس کی روح پر لذت پرواز حرام ہوتی ہے۔ لیکن آزاد کا سینہ طائر ایام کا قفس بن جاتا ہے غلام کے لیے فطرت تحصیل حاصل ہے۔ اس کی جان میں کوئی واردات نہیں ہوتی، کوئی ندرت نہیں ہوتی۔ ہر وقت نو آفرینی اور تازہ کاری آزاد انسان کا کام ہے۔ آزاد کے سامنے برابر تازہ نغمے نکلتے رہتے ہیں۔ اس کی فطرت تکرار کو پسند نہیں کرتی اور اس کا راستہ پرکار کے حلقے کی طرح ایک دائرے میں اسیر نہیں ہے۔ غلام کے لیے ایام زنجیر بن جاتے ہیں، اور اس کے ہونٹوں پر صرف تقدیر کا شکوہ رہتا ہے، آزاد کی ہمت قضا و قدر کی مشیر کار ہوتی ہے۔ اور حادثات اس کے ہاتھوں سے صورت پذیر ہوتے ہیں۔ اس کے موجود میں رفتہ اور آئندہ ہیں (یعنی ماضی و مستقبل اس کے حال میں شریک ہیں) دیر اس کے زود میں آسودہ ہے۔ یہ بات کہ ماضی، حال، مستقبل ایک جگہ جمع ہیں ادراک میں نہیں آتی۔ یہ سخن صوت و صدا سے پاک ہے۔ لیکن میں نے یہ بات کہی اور میرے حرف معنی سے شرمسار ہو گئے۔ اور معنی کو یہ شکوہ ہوا کہ مجھ کو حرفوں سے کیا کام۔ زندہ معنی جب حرف کی گرفت میں آیا تو مردہ ہو گیا۔ تیرے نفس سے اس کی آگ بجھ گئی۔ غیب و حضور کا نکتہ دل کے اندر ہے۔ وقت کے ساز میں ایک خاموش نغمہ ہے۔ اگر وقت کا راز جاننا چاہتا ہے تو دل میں غوطہ لگا۔

وہ دن یاد آرہے ہیں جب وقت کی تلوار ہماری تواناد ستی سے دوستی رکھتی تھی۔ اس وقت ہم نے دلوں میں تخم دیں بویا اور رخسارِ حق سے پردہ ہٹایا۔ ہمارے ناخن نے دنیا کے عقدہ کو کھولا۔ اور اس مٹی کی قسمت ہمارے سجدوں سے جاگی۔ ہم نے حق کے میخانے سے سرخ شراب پی۔ اور پرانے میخانے پر شبخون مارا۔ اے تو کہ تیری مینا میں پرانی شراب ہے تو غرور و نخوت سے ہم کو ہماری ناداری کا طعنہ دے رہا ہے، ہمارا جام بھی کبھی زیب محفل تھا۔ ہمارا سینہ بھی کبھی ایک بیدار دل کا مالک تھا۔ جسے آج عصر نو کہتے ہیں وہ ہمارے قدموں کے غبار سے پیدا ہوا ہے۔ کشتِ حق ہمارے خون سے سیراب ہوئی ہے اور دنیا کے حق پرست ہمارے ممنونِ احسان ہیں۔ یہ دنیا ہماری بدولت صاحب تکبیر بنی۔ اور ہماری مٹی سے کعبے تعمیر ہوئے۔ اگرچہ ہمارے ہاتھ سے تاج و نگیں جاتے رہے،

لیکن ہم فقیروں کو حقارت کی نظر سے نہ دیکھو۔ تمھاری نگاہ میں ہم زیاں کار ہیں۔ پرانے غرور میں مبتلا ہیں۔ اور زبون و خوار ہیں۔ لیکن کلمہ لا الہ اللہ کا اعتبار ہم سے ہے، ہماری نگاہ میں دونوں عالم ہیں۔ ہم غم امروز و فردا سے بے نیاز ہیں۔ ہم نے کسی سے عہد محبت استوار کر رکھا ہے۔ ہم موسیٰ اور ہارون کے وارث ہیں۔ اور دلِ حق کا ساز ہیں۔ اب بھی چاند اور سورج ہم سے روشن ہیں اب بھی ہمارے بادل میں بجلیاں موجود ہیں۔ ہماری ذات ذاتِ حق کا آئینہ ہے۔ مسلم کی ہستی کا شمار آیاتِ حق میں ہوتا ہے۔"

یہ اقبال کا مکمل تصوّرِ وقت ہے اور ایک ہی مقام پر اسرار خودی میں مل جاتا ہے۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ اقبال کو ایک ایسے تصوّر وقت کی تلاش تھی جس سے مسلمانوں کی پس ماندگی کا علاج ہو اور مردہ رگوں میں دوبارہ تازہ خون دوڑنے لگے اور یہ خواہش ہماری تحریک آزادی کی پیدا کی ہوئی اُمنگوں میں سے ایک ہے۔ اس لیے یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ اقبال کا تصورِ وقت ہماری تحریک آزادی کا ایک نظریاتی حربہ ہے اور ان کے فلسفۂ خودی کا ایک ایسا جزو جس کے بغیر اس کی تکمیل ممکن نہیں ہے۔ وقت کی طرف رویّے میں شاعر نے غلام اور آزاد کا جو فرق واضح کیا ہے وہ خون میں نئی حرارت پیدا کرتا ہے۔

تصوّرِ وقت کے عناصر ترکیبی تین ہیں۔ پہلا اسلامی جس کی بنیاد امام شافعی کے ایک مقولے اور رسولِ کریم کی دو حدیثوں پر ہے۔ امام شافعی کے اس مقولے کی بلاغت پر کہ وقت تلوار ہے اظہار خیال ہو چکا ہے۔ اور خود شاعر نے اس کے مختلف پہلو آشکار کیے ہیں۔ وقت کی تلوار کو ہاتھ میں لینے کا مفہوم تاریخی قوتوں پر فتح پاکر انھیں اپنے حق میں استعمال کرنا ہے۔ تصوّرِ وقت کی حدیثوں میں سے ایک ہے لی مع اللہ وقت اور ایک ہے لا تسبو الدھر دونوں کا ذکر آگے آئے گا۔ دوسرا عنصر قدیم ایرانی ہے جسے زروانیت کا نام دیا جا سکتا ہے۔ اسرار خودی میں زروانیت کا پورا مفہوم ہے۔ لیکن زروان کا نام نہیں لیا گیا ہے جو قدیم ایرانی فلسفۂ وقت میں لامحدود زمانہ ہے اور اقبال نے جاوید نامہ میں اس کو روح زمان و مکان کہا ہے۔ زروان دنیا کا اور دنیا کی ہر چیز کا خالق اور مالک ہے اور وہ خود زندگی اور موت ہے۔ جاوید نامے میں اس کی زبان سے یہ اشعار ادا ہوئے ہیں ؎

گفت زروانم جہاں را قاہرم
ہم نہانم از نگہ ہم ظاہرم
بستۂ ہر تدبیر با تقدیر من
ناطق و ثابت ہمہ نخچیر من*
غنچہ اندر شاخ می بالد ز من
مرغک اندر آشیاں نالد ز من
دانہ از پرواز من گردد نہال
ہر فراق از فیض من گردد وصال
ہم عتابے ہم خطابے آورم
تشنہ سازم تا شرابے آورم
من حیاتم، من مماتم، من نشور
من حساب و دوزخ و فردوس و حور
آدم و افرشتہ در بند من است
عالم شش روزہ فرزند من است
ہر گلے کز شاخ می چینی منم
اُمّ ہر چیزے کہ می بینی منم

ترجمہ:۔ اس نے کہا کہ میں زروان ہوں، اس جہان کے لیے قاہر، میں نگاہوں سے پوشیدہ بھی ہوں اور ظاہر بھی۔ ہر تدبیر میری تقدیر کے ساتھ بندھی ہوئی ہے۔ بولنے والے اور خاموش سب میرے شکار ہیں۔ شاخ کے اندر غنچہ میری وجہ سے بالیدہ ہوتا ہے اور آشیاں کے اندر طائر میری وجہ سے نالہ کرتا ہے۔ دانہ میری پرواز سے نہال بنتا ہے اور میرے فیض سے ہر فراق، وصال ہو جاتا ہے۔ عتاب بھی میری طرف سے ہے اور عنایت بھی میری طرف سے۔ میں پیاس اس لیے پیدا کرتا ہوں کہ شراب فراہم کروں۔ میں حیات ہوں، میں موت ہوں، میں یوم

* کبیر کے یہاں مایا شکاری ہے۔" ای مایا رگھو ناتھ کی بوری کھیلیں چلی اہیرا ہو"

نشور ہوں۔ میں حساب ہوں، میں دوزخ ہوں، میں فردوس ہوں، میں حور ہوں۔ آدم اور فرشتے میرے اسیر ہیں اور شش روزہ جہان میرا فرزند ہے۔ جو گل تو شاخ سے توڑتا ہے وہ میں ہوں، ہر چیز جو تو دیکھتا ہے اس کی ماں میں ہوں۔

اور اسرار خودی میں اقبال یہ پہلے کہہ چکے ہیں کہ وقت گردشِ خورشید سے پیدا نہیں ہوتا کیونکہ خورشید فانی ہے اور وقت جاودانی ہے۔

یہ خدائی صفات ہیں جو وقت کو عطا کر دی گئی ہیں۔ اس کی وجہ سے بعض اسلامی حلقوں میں اقبال پر الحاد اور دہریت کا الزام لگایا گیا لیکن ہوا صرف اتنا ہے جس کی طرف میں نے ابتدا میں اشارہ کیا تھا کہ کائنات میں جو تخلیق کا عمل جاری ہے اقبال نے اپنی شاعری میں اس کا جشن منایا ہے اور یہاں اس شاعرانہ تخیل نے وقت کے نام سے گل کھلائے ہیں۔ لیکن یہ گل کھلا چکنے کے بعد اقبال نے وحدانیت کی طرف قدم بڑھایا ہے۔ چنانچہ جاوید نامہ میں زروان کی تقریر اس پر ختم ہوتی ہے کہ یہ دنیا میرے طلسم میں اسیر ہے لیکن جس دل میں لی مع اللہ ہے وہ جواں مرد میرے طلسم کو توڑ سکتا ہے۔ یہ اشارہ ایک حدیث کی طرف ہے۔

لِی مَعَ اللّٰہِ وَقْتٌ لَا یَسَعُنِی فِیْہِ مَلَکٌ مُّقَرَّبٌ وَّلَا نَبِیٌّ مُّرْسَلٌ

(میرے لیے اللہ کے ساتھ ایک وقت ایسا ہے جس میں نہ کسی مقرب فرشتے کی گنجائش ہوتی ہے نہ نبی مرسل کی)

یہ برگسان کے جس کا ذکر ابھی آئے گا۔ پیمائشی وقت (Serial Time) اور دورانِ خالص (Pure Duration) سے بھی آگے کی منزل ہے جسے بوعلی سینا نے سرمدی وقت کہا ہے۔ اس سے پہلے الزمان اور الدھر ہیں۔ الزمان وہ وقت ہے جس کا ہم روز مشاہدہ کرتے ہیں اور رات دن کی شکل میں سامنے آتا ہے۔ الدھر وہ وقت ہے جس کی آغوش میں سارے الزمان ہیں اور یہ رات اور دن کی شکل میں ظاہر نہیں ہوتا۔ برگسان کا تصور وقت ان سے ملتا ہوا ہے۔ تیسرا سرمدی وقت ہے جس کو میں لی مع اللہ وقتٌ والی حدیث کا وقت سمجھتا ہوں۔ اس طرح اقبال نے وقت کے سارے فلسفیانہ اور شاعرانہ استعمال کے بعد یہ اعلان کر دیا کہ خدا وقت سے باہر ہے۔ اب اقبال کے تصور وقت کی وجہ سے اگر کوئی ان پر الحاد اور دہریت کا الزام عائد کرتا ہے تو یہ اس کی تنگ نظری ہے اور اس پر اقبال کا یہ شعر بے اثر ثابت ہوتا ہے ؎

کھلے ہیں سب کے لیے غربیوں کے میخانے
علومِ تازہ کی سرمستیاں گناہ نہیں

اقبال کے تصورِ وقت کا تیسرا عنصر وہ ہے جس پر برگسان کے فلسفہ کا اثر ہے۔ برگسان یہ کہتا ہے کہ حقیقت اپنی بنیادی فطرت میں تخلیقی ارتقا ہے۔ اقبال نے اس تصور کو ان شعروں میں پیش کیا ہے ؎

فریب نظر ہے سکون و ثبات
تڑپتا ہے ہر ذرۂ کائنات
ٹھہرتا نہیں کاروانِ وجود
کہ ہر لحظہ ہے تازہ شانِ وجود
سمجھتا ہے تو راز ہے زندگی
فقط ذوقِ پرواز ہے زندگی

یہ اندازِ فکر جدلی مادیت سے بہت قریب ہے جو حرکت اور تغیر کا سائنٹفک نظریہ ہے۔ اس کے اعتبار سے خارجی حقیقت ہمارے وجود سے آزاد اپنا وجود رکھتی ہے۔ اور ہمارے ادراک و شعور کے آئینہ میں منعکس ہوتی ہے۔ یہ حقیقت مادہ ہے جو حرکت کے بغیر وجود پذیر اور ظہور پذیر نہیں ہو سکتا۔ نہ مادہ کا وجود بغیر حرکت کے ممکن ہے اور نہ حرکت کا وجود مادے کے بغیر۔ زمان و مکان متحرک مادے کے وجود کی شکلیں ہیں۔ کوئی دنیا میں مادّے کی تخلیق نہیں کر سکتا۔ کوئی مادے کی تخریب نہیں کر سکتا۔ وہ خود تخلیق کار ہے اور اپنی شکلیں بدلتا ہے۔ اسی طرح زمان و مکان کی بھی تخلیق و تخریب ممکن نہیں ہے۔ مذہبی زبان میں اس کو یوں کہا جا سکتا ہے کہ خدا نے مادے کو قوتِ تخلیق ودیعت فرمائی ہے۔ بیج میں درخت اور پھول بننے کی اور پھول میں پھل بننے کی پوری صلاحیت موجود ہے۔ یہ قوتِ تخلیق حرکت کی پابند ہے اس لیے اس کی ایک شکل جسے وقت کہتے ہیں وہ بھی خلاّق نظر آتا ہے ؎

یہ کائنات چھپاتی نہیں ضمیر اپنا
کہ ذرے ذرے میں ہے ذوقِ آشکارائی
ہر چیز ہے محوِ خود نمائی
ہر ذرہ شہیدِ کبریائی

یہ آشکارائی اس قوتِ تخلیق سے آتی ہے جو ذرّوں کو ودیعت کی گئی ہے یا جو متحرک مادے میں پائی جاتی ہے، اسلام جہاں تک میں سمجھتا ہوں اس مادے کو رد نہیں کرتا اور نہ اسے غیر حقیقی قرار دیتا ہے، صرف اس کی پرستش حرام ہے۔ زمین و آسماں، حیوان و انسان، چاند، ستارے، درخت اور پہاڑ، دشت و دریا سب حقیقت ہیں، جن کی تخلیق مادہ نے کی ہے۔ اور مضمر طاقتیں ودیعت کی ہیں۔ اور یہ دنیا قرآن کے اعتبار سے ناتمام ہے ؎

یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید
کہ آرہی ہے دمادم صدائے کُن فیکون

یعنی تخلیق کا سلسلہ جاری ہے۔

ہندو فکر بھی اپنی ساری مادرائیت کے باوجود تخلیق کی اس حقیقت کو ایک حسن کی طرح تسلیم کر لیتی ہے۔ ہندو فکر وقت کا تصور مہایُگوں کی شکل میں کرتی ہے جن میں ہیئت افلاک اور طبقات ارض بنتے اور بگڑتے ہیں۔ اس وقت کا تصور آنکھ بند کر کے کیجیے تو ہمالیہ اور دنیا کے دوسرے پہاڑ سمندر کی لہروں کی طرح اُبھرتے اور ڈوبتے دکھائی دیں گے۔ یہ کائنات ایک آفاقی رقص (Cosmic Dance) میں مبتلا ہے جس میں عارضی وجود، فانی نفوس زیادہ معنی نہیں رکھتے۔ یہ انفرادی نہیں بلکہ فطرت کا شعور وقت ہے۔ یہ رقص، رقصِ تخلیق ہے جس میں تخریب بھی تخلیق کی ایک منزل ہے۔

مادے کی اس قوتِ تخلیق میں برگسان کے اس تصور کی سمائی ممکن ہے[1] جسے اس نے ایلان وتال کہا ہے، انگریزی میں لائف ام پلس، جس کا قریبی ترجمہ جولانیٔ حیات ہو سکتا ہے، میں اسے موجِ حیات کہنا پسند کروں گا۔ اس طرح فکر، تخیل، احساس، حافظہ، ادراک، شعور سب موجِ حیات کا حصہ ہیں۔ جنھیں زندگی نے مسلسل جدوجہد، مسلسل ارتقا کے لیے تخلیق کیا ہے۔

برگسان کے یہاں تصورِ وقت کی دو قسمیں ہیں۔ ایک پیمائشی وقت (Serial Time) جسے ہم محدود وقت بھی کہہ سکتے ہیں، یہ سکنڈ، گھنٹہ، رات، دن، ہفتہ، مہینہ اور سال میں ناپا جا سکتا ہے۔ دوسرا خالص وقت جس کو برگسان نے دوران (Duration) کہا

---

[1] یہاں یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہیے کہ برگسان کا تصور مادّی ہے۔

ہے، اقبال اس کو زمانے کی رَو کہتے ہیں ؎

تیرے شب و روز کی اور حقیقت ہے کیا
ایک زمانے کی رَو جس میں نہ دن ہے نہ رات (مسجد قرطبہ)

بشیر احمد ڈار نے اس کو یہ کہہ کر سمجھایا ہے کہ شعور کی رو میں زندگی اپنی ساری تابناکی کے ساتھ ایک مسلسل بہاؤ ہے یہی خالص وقت ہے، یہی دوران ہے۔ (Iqbal 201)
اقبال کے الفاظ میں:-

"To exist in real time is not to be bound
By the fetters of serial time but to create
it from moment to moment and to be absolutely
Free and original in creation. In fact all
creative activity is free activity."

(Reconstruction of Religious
Thought in islam 50)

"خالص وقت میں رہنے کے معنی ہیں پیمائشی وقت کی زنجیروں سے آزاد ہونا اور لمحہ بہ لمحہ تخلیق میں مصروف رہنا اور اپنی تخلیق میں بالکل آزاد اور تازہ کار ہونا۔ دراصل تمام تخلیقی عمل آزاد عمل ہے۔"

اس کو اقبال نے اسرار خودی میں وقت کے متعلق آزاد اور غلام کے رویّے کے فرق کی صورت میں پیش کیا ہے۔ آزاد خالص وقت میں رہتا ہے اور آزاد اور خلاق حیثیت سے رہتا ہے۔ غلام پیمائشی وقت میں رہتا ہے اور خلاقی و آزادی سے محروم رہتا ہے۔

اقبال نے دوران خالص کو ایک حدیث کے ذریعے سے سمجھا ہے جس کے دو لفظ لاتسبوا الدھر نظم کر دے ہیں۔ اس کا مفہوم ہے زمانے کو بُرا مت کہو کیونکہ زمانہ خدا ہے۔ اقبال نے اس کو اس طرح سمجھایا ہے:-

"حقیقت کا لازمی جزو دہر ہے۔ برگسان نے مجھ سے یہ حدیث سنی تو اچھل پڑا..... وقت کو ہم (Eternal) جاوداں مانتے ہیں مگر وہ گزر بھی رہا ہے۔ ان دونوں کو ملایا جائے تو جس چیز کو ہم اب (Now) کہتے ہیں وہ

اب (Now) جاوداں (Eternal) ہے۔ رات اور دن کی تمیز ہم نے قائم کی ہے، وقت اس تمیز سے پاک ہے۔ ہندو وقت کو مایا کہتے ہیں۔۔۔۔۔ ایران میں یزدان اور اہرمن کا تصور روشنی (دن) اور تاریکی (رات) کی نشان دہی کرتا ہے۔ ان دونوں کا اجتماع حقیقت ہے۔ قرآن پاک میں بار بار دن اور رات کا ذکر آیا ہے۔۔۔۔۔ وقت کا تصور شخصیت (Personality) کے بغیر نہیں ہو سکتا۔ ہندوستان صداقت کا متلاشی ہے، ایران جمال کا اور عرب نیکی کا، اسلام نے ان تینوں کو شخصیت (Personality) میں جمع کر دیا ہے۔"

(ڈاکٹر سعید اللہ۔ ملفوظات)

خالص وقت یا دوران ماضی، حال اور مستقبل میں تقسیم نہیں ہوتا ؎

رفتہ و آئندہ در موجود او

دیر ہا آسودہ اندر زود او

یہ ایک ذہنی، نفسیاتی یا روحانی کیفیت ہے جسے ہم اعتباری یا اضافی کہہ سکتے ہیں۔ سینٹ آگسٹین نے بھی اس کیفیت کو محسوس کیا اور کہا کہ نہ ماضی ہے، نہ مستقبل ہے، صرف حال ہے۔ پھر وہ کہتا ہے کہ ایک گزرا ہوا وقت ہے اور ایک آنے والا وقت ہے۔ گزرا ہوا وقت حافظے کی مدد سے محسوس کیا جاتا ہے اور آنے والا وقت توقع یا امید ہے، اور حافظہ اور امید دونوں حال کی حقیقت ہیں۔

یہ مسئلہ مولانا جلال الدین رومی کے سامنے بھی تھا۔ وہ بھی وقت کو اعتباری اور اضافی سمجھتے ہیں اور اس کو ماضی، حال اور مستقبل میں تقسیم نہیں کرتے۔ جس کا اظہار اقبال کے اس شعر میں ہوا ہے ؎

زمانہ ایک، حیات ایک کائنات بھی ایک

دلیل کم نظری قصۂ جدید و قدیم

مستقبل ایک لمحے میں حال بن جاتا ہے اور حال ایک لمحے میں ماضی میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ جس طرح انسانی رشتے اضافی ہوتے ہیں کہ ایک کا باپ دوسرے کا بیٹا ہے اور مناظر اضافی ہوتے ہیں کہ ایک ہی چھت ایک کے لیے بالائی منزل ہے اور دوسرے کے لیے نیچے کی منزل اسی طرح وقت بھی اضافی ہے۔ وہی لمحہ جو حال ہے ماضی بھی ہے اور مستقبل بھی یعنی

اس کا سارا دارومدار دیکھنے والے کے زاویۂ نگاہ پر ہے۔ (رومی)

اقبال نے کوئی استدلال نہیں کیا ہے صرف دوران خالص کو ایک شاعرانہ حقیقت بنا کر پیش کر دیا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ دوران خالص میری سمجھ سے باہر ہے میں نے برٹرنڈرسل کی مدد سے سمجھنے کی کوشش کی تو معلوم ہوا کہ وہ رسل کی سمجھ سے بھی باہر ہے۔

(A history of western philosophy -

- Bertrand Russell. Page 824)

رسل نے اس پر اس طرح اظہار خیال کیا ہے:۔

" ..... He does not give reasons for his opinions but relies on their inherent attractiveness and on the charm of an excellent style. Like Advertisers, he relies upon picturesque and varied statements ..... Analogies and similies, especially from a large fact of the whole process by which he recommends his views to the readers. The number of similies for life to be found in his works exceeds in number in any poet known to me"

(Bertrand Russell,
A History of western
Philosophy -
- p.827)

ترجمہ:۔ برگسان اپنے مفروضات کے حق میں استدلال نہیں کرتا بلکہ ان کے اندرونی حسن اور اپنے انداز بیان کی خوب صورتی پر بھروسہ کرتا ہے۔ اشتہار دینے والوں کی طرح وہ باتصویر اور متعدد بیانات پر بھروسہ کرتا ہے، اس کے یہاں مثالوں اور تشبیہوں کی افراط ہے جن کے ذریعے وہ پڑھنے والوں کو اپنے تصورات قبول کرنے

پر آمادہ کرتا ہے۔ زندگی کے متعلق جتنی تشبیہیں اس نے استعمال کی ہیں، اتنی مجھے
کسی شاعر کے یہاں نہیں ملیں۔"

کچھ یہی کیفیت اقبال کے یہاں ہے تشبیہوں، استعاروں اور خوب صورت الفاظ کی ایک بہار ہے جو آہنگ و ترنم کے براق پر سوار زمین سے آسمان تک پرواز کر رہی ہے۔ اس کا حسن ہی اس کی دلیل ہے۔ سنیئے نوائے وقت کیا کہہ رہی ہے ؎

خورشید بدامانم ، انجم بگریبانم
در من نگری ہیچم ، در خود نگری جانم
در شہر و بیابانم ، در کاخ و شبستانم
من دردم و درمانم ، من عیش فراوانم
من تیغ جہاں سوزم ، من چشمۂ حیوانم

آسودہ و سیارم ، ایں طرفہ تماشا بیں
در بادۂ امروزم ، کیفیتِ فردا بیں
پنہاں بہ ضمیر من صد عالم رعنا بیں
صد کوکب غلطاں بیں صد گنبد خضرا بیں
من کسوتِ انسانم ، پیراہن یزدانم

(پیام مشرق)

"سورج میرے دامن میں ہے، ستارے میرے گریبان میں۔ میرے اندر جھانک کر دیکھو تو میں کچھ نہیں ہوں۔ اپنے اندر جھانکو تو تمھاری روح ہوں۔ میں شہروں اور بیابانوں میں، محلوں میں اور شبستانوں میں ہر جگہ ہوں۔ میں خود ہی درد ہوں اور خود ہی درماں۔ خود ہی عیش فراواں۔ میں جہاں سوز تلوار ہوں اور آب حیات کا چشمہ۔ میں ٹھہرا ہوا بھی ہوں اور متحرک بھی، یہ عجیب تماشا ہے۔ میری آج کی شراب میں کل کی کیفیت نظر آئے گی۔ میرے ضمیر میں نہ جانے کتنی خوبصورت دنیائیں پنہاں ہیں۔ میں انسانوں کا لباس اور خدا کا پیراہن ہوں۔"

اقبال کے یہاں وقت ایک جابر اور قاہر مگر خلاق طاقت ہے۔ ایک بے پناہ تسلسل، ایک بہتے ہوئے طاقت ور دریا کی طرح ڈوبنے اور تیرنے والوں سے بے نیاز، آگے بڑھتا

چلا جاتا ہے۔ وہ کسی کے لیے رات کی شراب بچا کر نہیں رکھتا۔ تمام حادثات وقت کے اس تسلسل اور بہاؤ سے پیدا ہوتے ہیں۔ موت اور زندگی کی ساری حقیقت یہی تسلسل ہے۔ یہ روحِ انسانی سے پیدا ہوتا ہے۔ اور روحِ انسانی میں گم ہو جاتا ہے۔ اگر ایک جگہ اُسے "پیراہنِ یزداں" کہا ہے تو دوسری جگہ اس کی تشریح یوں کی ہے کہ وقت کا سلسلہ ذاتِ مطلق کے لیے قبائے صفات بناتا ہے۔ یہ بے پناہ بہاؤ سب کو موت کی طرف بہائے لیے جا رہا ہے، کوئی اس پر قابو حاصل نہیں کر سکتا لیکن وہ "مردِ خدا" جو عشق سے سرشار ہے۔

اس مقام پر اقبال اور کبیر کی فکر میں بڑی مماثلت ہے۔ کبیر کے یہاں بھی کال ایک جگہ موت کے فرشتے یم دوت کا روپ ہے۔ مایا ڈھنڈ مچا رہی ہے شکار کھیل رہی ہے۔ رشی منی سب اس کا نشانہ ہیں۔ لیکن اس مہا ٹھگنی کو بھگتوں کی بھگتی اپنے قابو میں کر لیتی ہے اور پھر وہ ان کی کنیز اور داسی بن جاتی ہے۔

اقبال کی شاعری اور فلسفے میں وقت اور انسان کا رشتہ بڑا معنی خیز اور دلچسپ ہے۔ اگر انسان عقل کے ساتھ عشق سے بھی سرشار ہے۔ جس کے معنی ہیں تخلیق کے جذبے کردار کی مستی اور تکمیل انسانیت کی امنگ سے سرشار ہونا تو وقت کا راکب ہے اور وقت اس کا مرکب ہے بصورت دیگر وہ اگر صرف آب و گل کی تخلیق ہے اور عقل و عشق سے بے نیاز ہے تو وقت اس کا راکب ہے اور وہ وقت کا مرکب۔ اور اگر صرف عقل رکھتا ہے اور عشق سے بیگانہ ہے تو وقت اس کے لیے عبرت کا تازیانہ ہے۔ یہی وقت تاریخی قوت بن کر ابھرتا ہے جب زمانہ مغربی سامراج کے زوال کی پیشین گوئی کرتا ہے ؎

شفق نہیں مغربی افق پر یہ جوئے خوں ہے یہ جوئے خوں ہے
طلوعِ فردا کا منتظر رہ، کہ دوش و امروز ہے فسانہ
فضائیں ان کی، ہوائیں ان کی، سمندر اُن کے، جہاز اُن کے
گرہ بھنور کی کھلے تو کیونکر بھنور ہے تقدیر کا بہانہ
جہانِ نو ہو رہا ہے پیدا، وہ عالمِ پیر مر رہا ہے
جسے فرنگی مقامروں نے بنا دیا ہے قمار خانہ

اقبال کے شعر و فکر میں تین خالق ہمارے سامنے آتے ہیں۔ ایک خدا جو خالق کائنات

ہے۔ دوسرا خالق وقت ہے اور تیسرا خالق انسان[1]۔ وقت کو شاعرِ مشرق نے اپنی شاندار نظم مسجد قرطبہ میں اس طرح بیان کیا ہے ؎

سلسلۂ روز و شب نقش گرِ حادثات
سلسلۂ روز و شب اصلِ حیات و ممات
سلسلۂ روز و شب تارِ حریرِ دو رنگ
جس سے بناتی ہے ذات اپنی قبائے صفات
سلسلۂ روز و شب سازِ ازل کی فغاں
جس سے دکھاتی ہے ذات زیر و بمِ ممکنات

سارے حادثات وقت سے صادر ہوتے ہیں اور وقت ان کا حساب رکھتا ہے ؎

مری صراحی سے قطرہ قطرہ نئے حوادث ٹپک رہے ہیں
میں اپنی تسبیحِ روز و شب کا شمار کرتا ہوں دانہ دانہ

بعض مقامات پر مجھے یہ شبہ ہوا ہے کہ وقت اور زندگی ایک ہو جاتے ہیں کیونکہ دونوں متحرک ہیں۔ دونوں جولاں ہیں، دونوں تخلیق کار ہیں اور اقبال نے دونوں کے لیے جاوداں کا لفظ استعمال کیا ہے۔ چنانچہ بانگ درا میں خضر راہ کا یہ شعر ؎

تو اسے پیمانۂ امروز و فردا سے نہ ناپ
جاوداں پیہم دواں ہر دم رواں ہے زندگی

یہ فکر جب بال جبریل کے ساقی نامہ میں نقش ثانی بن کر اُبھرتی ہے تو ان خوبصورت اشعار میں ڈھل جاتی ہے ؎

دما دم رواں ہے یم زندگی
ہر اک شے سے پیدا رم زندگی
اسی سے ہوئی ہے بدن کی نمود
کہ شعلے میں پوشیدہ ہے موجِ دود

---

[1] ایک جگہ یہ شبہ بھی ہوتا ہے کہ نصف خالق ابلیس بھی ہے جس کے لیے اقبال نے اپنی نظم تسخیر فطرت (پیام مشرق) میں یہ مصرع کہا ہے :۔ نقش گر روزگار تاب و تب جوہرم

گراں گرچہ ہے صحبتِ آب و گل
خوش آئی اسے محنتِ آب و گل
یہ ثابت بھی ہے اور سیّار بھی
عناصر کے پھندوں سے بیزار بھی
یہ وحدت ہے کثرت میں ہر دم اسیر
مگر ہر کہیں بے چگوں، بے نظیر
اُلجھ کر سلجھنے میں لذت اسے
تڑپنے پھڑکنے میں راحت اسے
بڑی تیز جولاں، بڑی زود رس
ازل سے ابد تک رمِ یک نفس
زمانہ کہ زنجیرِ ایام ہے
دموں کے الٹ پھیر کا نام ہے
یہ موجِ نفس کیا ہے تلوار ہے
خودی کیا ہے تلوار کی دھار ہے (انتخاب نئی ترتیب کے ساتھ)

اس منزل میں زندگی، وقت، خودی سب ایک ہو گئے ہیں۔ تیسرا خالق انسان ہے جس کے ہنر میں ایک تازہ جہاں آباد ہے جو بخشے ہوئے فردوس کو خاطر میں نہیں لاتا۔ لیکن اپنی جنت اپنے خونِ جگر سے تعمیر کرتا ہے (روحِ ارضی آدم کا استقبال کرتی ہے) یہ انسان اقبال کی فکر کا مرکزی نقطہ ہے۔ اقبال کا تصورِ وقت اس خلاق انسان کے لیے ایک چیلنج ہے۔ مسجد قرطبہ میں انسان نے اس چیلنج کو قبول کیا ہے۔ یہ وقت سے بڑا خالق ہے، اس لیے کہ باشعور خالق ہے۔ اقبال فرماتے ہیں:۔

"Man in whom egohood has reached its relative perfection occupies a genuine place in the heart of divine creative energy and this possesses a much higher degree of creativity than things around Him. Of all the

creations of God, He alone is capable of consciously participating in the creative life of His maker-"

(Reconstruction of Religions Thought in Islam. p. 50).

" انسان جس کے وجود میں خودی نے مقابلتہً سب سے زیادہ تکمیل حاصل کی ہے وہ سرمدی قوتِ تخلیق کے دل میں ایک مخصوص مقام رکھتا ہے ۔ اور اس اعتبار سے اس کی تخلیقی صلاحیت ان تمام اشیا سے زیادہ ہے، جن میں وہ گھرا ہوا ہے، خدا کی ساری مخلوق میں وہ تنہا یہ صلاحیت رکھتا ہے کہ اپنے خالق کی تخلیقی حیات میں باشعور حصہ لے سکے ۔"

فطرت کو خرد کے روبرو کر
تسخیرِ مقامِ رنگ و بو کر
عریاں ہیں ترے چمن کی حوریں
چاکِ گل و لالہ کو رفو کر
بے ذوق نہیں اگرچہ فطرت
جو اس سے نہ ہو سکا وہ تو کر

اس نامکمل کائنات کو وقت اور انسان دونوں مل کر تکمیل کی منزل کی طرف لے جا رہے ہیں ۔ یہ منزل کبھی نہیں آئے گی کیونکہ ناتمامی فطرت کا اٹل قانون ہے ۔ لیکن اس منزل کا تصور شوق کو مہمیز ضرور کرتا رہے گا ۔ اور انسان کو آدابِ خداوندی سکھاتا رہے گا ۔

نئی اور اہم مطبوعات

مفتی صدرالدین آزردہ	پرواز اصلاحی	۱۲/-
اُردو گیت	ڈاکٹر قیصر جہاں	۱۴/-
مسلمان اور وقت کے تقاضے	مولانا عبدالسلام قدوائی	۸/-
انشائیات	ڈاکٹر سید عابد حسین	۱۵/-
فسانۂ غالب	مالک رام	۱۶/۵۰
تذکرۂ معاصرین دوم	مالک رام	۱۴/-
حیاتِ اسماعیل میرٹھی	ڈاکٹر سیفی پریمی	۱۸/-
نوائے آوارہ	غلام ربانی تاباں	۸/۵۰
کربِ آگہی	آنند نرائن ملا	۱۰/۵۰
کوبکو	سلمان اختر	۶/-
تعلیم اور سماج	سعید انصاری	۵/-
تاریخ کیسے پڑھائیں	مسرور ہاشمی	۸/-
نظرے خوش گزرے	بیگم انیس قدوائی	۱۲/-
گاندھی باباکی کہانی	بیگم قدسیہ زیدی	۴/-
دلی کی بیگماتی زبان	محی الدین حسن	۶/-
ذکرِ غالب	مالک رام	۱۵/-
رموزِ غالب	ڈاکٹر گیان چند	۱۸/۵۰
میرانیس سے تعارف	صالحہ عابد حسین	۴/-
اقبال اور مغربی مفکرین	جگن ناتھ آزاد	۱۰/۵۰
جدید اُردو ادب	ڈاکٹر محمد حسن	۱۵/-
فکر و ریاض	علی جواد زیدی	۱۲/-
کچھ نثر میں بھی	آنند نرائن ملا	۱۶/-
بازگشت	بشیر احمد جائسی	۱۱/-
عربوں میں تاریخ نگاری کا آغاز و ارتقا	محمود الحسن	۱۵/-
مشاہیر کے خطوط	مرتبہ: عبداللطیف اعظمی	۱۲/۵۰
اُردو کیسے لکھیں	رشید حسن خاں	۴/-
پچھلے پہر	جاں نثار اختر	۶/-
بیاضِ مریم	سکندر علی وجد	۱۲/-
مسالک و منازل	ضیا احمد بدایونی	۲۲/-
سماجی تبدیلیاں ازمنۂ وسطیٰ کے ہندستان میں	رام شرن شرما	۳/-
قدیم دلی کالج	مالک رام	۴/۵۰
انتخاب حالی	مرتبہ: سفارش حسین رضوی	۶/۵۰
یادوں کے سائے	عتیق صدیقی	۱۸/-
تلاشِ میر	نثار احمد فاروقی	۱۱/-
ہوا کے دوش پر	غلام ربانی تاباں	۵/۵۰
جدید ترکی ادب کے ارکانِ ثلاثہ	ضیاء الحسن فاروقی	۴/-
مذہب اور جدید ذہن	ڈاکٹر مشیر الحق	۶/۵۰
نگارشات	پروفیسر محمد مجیب	۱۶/-
نظر اور نظریے	آل احمد سرور	۱۲/۵۰
ہمارے ذاکر صاحب	رشید احمد صدیقی	۹/-

برقی آرٹ پریس (پروپرائٹرز: مکتبہ جامعہ لمیٹڈ) پٹودی ہاؤس دریا گنج دہلی ۱۱۰۰۰۲