اقبالیات

جلد نمبر ۶۲	جنوری-مارچ ۲۰۲۱ء	شمارہ نمبر ۱

رئیس ادارت: **پروفیسر ڈاکٹر بصیرہ عنبرین**

مدیر: **ڈاکٹر خضر یٰسین**

نائب مدیر: **ارشاد الرحمٰن**

مجلس ادارت

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

مجلس مشاورت

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

اقبال اکادمی پاکستان

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

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

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

ISSN: 0021-0773

بدل اشتراک

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

☆☆☆

تمام مقالات اس پتے پر بھجوائیں

اقبال اکادمی پاکستان

(حکومتِ پاکستان)

چھٹی منزل، ایوانِ اقبال، ایجرٹن روڈ، لاہور

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

مندرجات

۞ سید المؤذنین حضرت بلالؓ، علامہ اقبال کی نظر میں	ڈاکٹر ظہور احمد اظہر	۵
۞ دیباچہ ''پیامِ مشرق'': چند تصریحات	محمد اکرام چغتائی	۱۷
۞ عہد حاضر کی تہذیبی کش مکش میں اکبرالہ آبادی کی معنویت	خالد امین	۳۵
۞ افغان دانشور عبداللہ بختانی کی اقبالیاتی خدمات	ڈاکٹر عبدالرؤف رفیقی	۵۳
۞ کرگس کا جہاں اور ہے شاہیں کا جہاں اور	حامد سعید اختر	۶۷
۞ مولوی احمد دین کا اقبال شناسی میں کردار	محمد شوکت علی/ ڈاکٹر عطاء الرحمٰن میو	۷۵
۞ تہذیب کی فکری جہات اور مکاتیب اقبال	ڈاکٹر جمیل الرحمن	۸۷
۞ طویل نظم اور اقبال	ڈاکٹر عابد خورشید	۱۰۳
۞ تفکیر دینی پر تجدیدِ نظر......تجزیاتی مطالعہ	عابد حسین	۱۱۳
۞ شرح خطباتِ اقبال- پہلا خطبہ: علم اور وقوفِ مذہبی	ڈاکٹر خضر یاسین	۱۲۵

قلمی معاونین

ڈاکٹر ظہور احمد اظہر	مکان نمبر ۱۵، عبدالستار ایدھی روڈ، ایکسائز اینڈ ٹیکسیشن سوسائٹی، لاہور
محمد اکرام چغتائی	۱۴۹-اے، مقدس پارک، گلشن راوی، لاہور
خالد امین	اسسٹنٹ پروفیسر، شعبہ اردو، جامعہ، کراچی
ڈاکٹر عبدالرؤف رفیقی	مکان نمبر ۲۱-۸/۲۲۱-۲۲۰، کاسی روڈ، کوئٹہ، بلوچستان
حامد سعید اختر	پی-۱۷۴، ڈیفنس فیز ا، لاہور
ڈاکٹر عطاالرحمٰن میو	ایسوسی ایٹ پروفیسر، شعبہ اردو، لاہور گیریژن یونیورسٹی، لاہور
محمد شوکت علی	پی ایچ۔ڈی سکالر، شعبہ اردو، لاہور گیریژن یونیورسٹی، لاہور
ڈاکٹر جمیل الرحمٰن	ڈائریکٹر شعبہ مسودات، پنجاب کریکولم اینڈ ٹیکسٹ بک بورڈ، لاہور
ڈاکٹر عابد خورشید	اسسٹنٹ پروفیسر، یونیورسٹی آف لاہور
عابد حسین	رکھ دھریمہ، دھریمہ، سرگودھا
ڈاکٹر خضر یاسین	ریسرچ سکالر، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور

سید المؤذنین حضرت بلالؓ، علامہ اقبال کی نظر میں

ڈاکٹر ظہور احمد اظہر

Allama Iqbal has written extensively about Bilal bin Rabah RA in his Urdu and Persian works. Iqbal has named the continent Africa as "Bilal's world" and stated him to be the continent's leader and chief. The level of respect and dignity which has been attained by Bilal RA in Islamic world is actually a testament to the spiritual message of Islam which decimated racist pride to ground. Bilal's patience and sincerity had embraced every pain of the world for the sake of Allah. Iqbal has again paid homage to Bilal in his poetry. "Bilal's Call to Prayer" is a renowned and famous act in the Islamic world. Without the spirit of Bilal, the call to prayer is a mere ritual. In explaining the marvel of Bilal's greatness, Iqbal compares him with Alexander the great.

اسلام فہمی میں کمال حضرت علامہ اقبال پر اللہ تعالیٰ کا خاص انعام تھا۔ دین حق کے اسرار و رموز کے فہم و ادراک میں فکر صائب اور نظر عمیق سے کام لینا اقبال کا خاص امتیاز ہے۔ اسلامی مقدسات اور تاریخی شخصیات ان کے فکر و شعر کے مرغوب موضوعات رہے ہیں لیکن سلسلہ گفتگو اور اظہار خیال کے دوران میں وہ جو نکات سامنے لاتے اور جو پہلو نمایاں کرتے ہیں وہ تو دل کو گرما دیتے اور روح کو تڑپا دیتے ہیں۔ صحابہ کرامؓ اور صدر اسلام کی نمایاں اسلامی شخصیات اور قائدین میں سے کسی کو انھوں نے فراموش یا نظر انداز بھی نہیں ہونے نہیں دیا۔ سیدنا بلال بن رباح حبشی رضی اللہ عنہ کی مثال ہمارے سامنے ہے۔

حضرت علامہ نے اپنے اردو اور فارسی کلام کا گویا ایک ذخیرہ اور بڑا سرمایہ حضرت بلالؓ کی نذر کر دیا ہے اور اس کے مطالعہ سے ایک پیرا، ایک فصل یا باب تو معمولی سی بات ہے۔ اس سے تو ایک سے زائد خوبصورت کتابیں بھی مرتب کی جانی چاہئیں (اللہ تعالی کی توفیق سے!)۔ اقبال کے فکر کی بلندی اور شعر کے وسیع آفاق کا تو یہ عالم ہے کہ وہ پہلے بلکہ شاید واحد شاعر ہیں جنھوں نے مرکز بلالیت یعنی براعظم افریقہ

کو ''بلالی دنیا'' کا نام دیا ہے، بلکہ مجھے تو یوں لگتا ہے کہ گویا وہ اپنے اس نکتے سے مجھے یہ منفرد کتاب سیرت لکھنے کی دعوت بھی دے گئے ہیں۔

اقبال تو جب اپنے رب جلیل سے شکوہ کی (شکوہ نہیں) یا شکایت کے لیے زبان کھولتے ہیں تو عرض کرتے ہیں کہ ہم مسلمان تو تیری خاطر ہر قربانی دیتے ہیں اور تیرے ہر فرمان کو سینے سے لگائے ہوئے ہیں۔ میرے مولیٰ تو تو علام الغیوب اور علیم بذات الصدور ہے، ذرا دیکھیے تو سہی کیا ہم نے:

بت گری پیشہ کیا؟ بت شکنی کو چھوڑا؟　　تجھ کو چھوڑا کہ رسول عربیؐ کو چھوڑا؟
رسم مسلمان و اویس قرنی کو چھوڑا؟　　عشق کو، عشق کی آشفتہ سری کو چھوڑا؟[۱]

بلکہ ہم تو میرے رب تیری تکبیر و نغمۂ توحید کو بھی سینوں میں چھپائے پھرتے ہیں بلکہ سچ تو یہ ہے کہ:

آگ تکبیر کی سینوں میں دبی رکھتے ہیں
زندگی مثل بلال حبشیؓ رکھتے ہیں[۲]

یہ نکتہ آفرینی بھی اقبال کے حصے میں آئی کہ براعظم افریقہ ہی ''بلالی دنیا'' ہے مگر اس دنیا کو اپنا کر فتح کا تاج پہننا کسی دولتمند بادشاہ یا شمشیر زن جرنیل کا مقدر نہیں بلکہ اس عظیم الشان خدمت خلق کے لیے تو سیدنا بلالؓ جیسے درویش یا ابوالحسن ہجویری اور معین الدین چشتی جیسے قناعت پسند خدا رسیدہ اور فیض رساں درویشوں کا مقدر ہے جس کے ظہور ازلی کا اب وقت آ گیا ہے، ذرا اقبال کی بات بھی سنیے:

مردم چشم زمیں یعنی وہ کالی دنیا
وہ تمھارے شہدا پالنے والی دنیا
گرمیِ مہر کی پروردہ ہلالی دنیا
عشق والے جسے کہتے ہیں بلالی دنیا
تپش اندوز ہے اس نام سے پارے کی طرح
غوطہ زن نور میں ہے، آنکھ کے تارے کی طرح
عقل ہے تیری سپر، عشق ہے شمشیر تری
مرے درویش! خلافت ہے جہاں گیر تری
ماسوی اللہ کے لیے آگ ہے تکبیر تری
تو مسلماں ہے تو تقدیر ہے تدبیر تری
کی محمدؐ سے وفا تو نے تو ہم تیرے ہیں
یہ جہاں چیز ہے کیا؟ لوح و قلم تیرے ہیں[۳]

حضرت علامہ اقبال بلالی دنیا یعنی براعظم افریقہ کو تمام روئے زمین کے لیے آنکھ کی پتلی قرار دے رہے ہیں گویا جس دن اس بلالی دنیا کو نور اسلام کی آنکھ مل گئی تو وہ غلبۂ حق کا پہلا دن ہوگا اور سب پر یہ راز کھل جائے گا کہ تمام انسانیت کو وحدت نسل انسانی کا تاج پہنانے والے، کالے اور گورے کا فرق مٹانے والے، آقا و غلام کی قید کو نابود کر دینے والے اور تمام انسانوں کو برادری اور برابری کی خوشخبری سنانے والے رسول عربی صلی اللہ علیہ وسلم کو کالوں سے اور پھر ان سے کالوں کے عشق میں کیا راز تھا؟ جس دن اسلام کی کنجی بلالی دنیا کے ہاتھ میں آ گئی تو وہ دن ظلم و ناانصافی کے خاتمہ اور دنیا میں سکون و اطمینان کا دن ہوگا اور عدل و انصاف کا خوشگوار دور شروع ہو چکا ہوگا کیونکہ ازل سے آج تک یہ بلالی دنیا براعظم افریقہ گورے سامراجیوں کے نزدیک تو صرف کالے غلام اگانے والے کھیت تھے۔ یہی نہیں بلکہ دنیا کے رنگدار بھی (جنھیں میں گوروں کے مدمقابل مستورے کہنا پسند کرتا ہوں) ہر غلام اور ہر کالے کو حبشی یعنی افریقی کہتے رہے ہیں۔ مگر اب دنیا کو یکسر بدل دینے کا وقت آ گیا ہے اور یہ تبدیلی صرف ''بلالی دنیا'' خود ہی لاسکتی ہے۔ بس اب دیر صرف یہ ہے کہ بلالی دنیا کے انسانوں کے ہاتھ میں عالم انسانیت کو منور کرنے والی نور کی کنجی آ جائے اور ان پر یہ راز بھی کھل جائے کہ رسول عربیؐ اور بلالی دنیا کی باہمی محبت و مودت کا راز اور سبب کیا تھا۔

رسول عربیؐ کا مرتبہ و مقام

رسول عربیؐ کی آمد اور بعثت دنیائے انسانیت کے لیے ایک زندۂ جاوید خوشخبری تھی لیکن ہجرت سے وفات تک کا عرصہ تو اسلامی انقلاب اور بے مثال ہلچل کا دور دورہ ہے، جس اخوت و مساوات یا برادری اور برابری کے آپ داعی حق تھے اس نے دنیا کو ہلا کر رکھ دیا تھا، نسل پرستی اور تنگ نظری کے جبڑوں میں پھنس کر پسنے والے بے بس اور بے کس انسانوں کے لیے نجات کی خوشخبری تھی۔ دنیا کے کونے کونے سے سعادت مند روحیں تلاش حق کے لیے سرزمین عرب کی طرف رخ کرتی نظر آتی ہیں۔ ان میں حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ کے طویل اسفار اور دلدوز مشکلات کی داستان عبرت ہی مطالعہ کے لیے کافی ہے۔ سیدنا بلال رضی اللہ عنہ کا اصل تعلق تو بلاشبہ بلالی دنیا اور حبشہ سے ہی تھا مگر ان کے آباؤ اجداد کئی نسلوں سے سرزمین عرب میں رہتے تھے۔ لکھا ہے اور ثابت بھی ہے کہ ان کے پڑدادا قریش کے ایک پڑوسی قبیلہ بنوجمح کے غلام تھے۔ ان کی والدہ حضرت حمامہ رضی اللہ عنہا بھی قریش کے ایک قبیلہ کی لونڈی تھیں، اس لیے اب یہ واضح ہے کہ سیدنا بلالؓ غلام پیدا ہوئے تھے براہ راست حبشہ سے نہیں لائے گئے تھے مگر مروج و متداول یہی تھا کہ بلال حبشی ہیں، اس لیے حضرت علامہ بھی اسی عوامی اسلامی رواج ہی کا لحاظ کرتے ہوئے انھیں حبشہ سے لائے گئے ہی مانتے ہیں اور فرماتے ہیں:

چمک اٹھا جو ستارہ ترے مقدر کا حبش سے تجھ کو اٹھا کر حجاز میں لایا
ہوئی اسی سے ترے غمکدے کی آبادی تری غلامی کے صدقے ہزار آزادی
وہ آستاں نہ چھٹا تجھ سے ایک دم کے لیے کسی کے شوق میں تو نے مزے ستم کے لیے

جفا جو عشق میں ہوتی ہے، وہ جفا ہی نہیں
ستم نہ ہو تو محبت میں کچھ مزا ہی نہیں[۵]

اقبال کے نزدیک حضرت بلالؓ کو رخِ مصطفی صلی اللہ علیہ وسلم کا نظارہ وہی لطف دیتا تھا جو رب ارنی (اے میرے رب مجھے نظارہ کرنے دے) کہنے والے سیدنا موسی علیہ السلام کے لیے ربّ جلیل کے رخ جمیل کے لیے پر لطف نظارہ تھا۔ یمن کے حضرت اویس قرنی رضی اللہ عنہ سرزمین حجاز کے پہلو میں رہتے تھے، یمن سے حجاز جانے کے لیے ایک دوڑ لگانا ہی کافی تھا (اور حضرت اویس نے یہ کوشش ایک بار فرمائی بھی تھی مگر زیارت نبوی سے محروم رہے)، پھر انھی قدموں پر واپس آنا پڑ گیا تھا) کیونکہ اویس رضی اللہ عنہ اپنی محتاج و مجبور والدہ کو یونہی چھوڑ دینے کی ہمت و طاقت نہیں رکھتے تھے مگر حضرت بلال حبشیؓ نے اللہ کی محبت میں رخ مصطفیؐ کے منظر کی زیارت کے لیے تمام دنیا کو ٹھکرا دیا تھا۔ ان کے لیے تو مدینۃ النبیؐ آنکھوں کا نور اور اس کی گلیوں کی ریت کوہ طور کا درجہ رکھتی تھی، اسی لیے بلالؓ کے لیے یہی مناظر ہی سب کچھ تھے، چنانچہ اقبال تو کہہ گئے ہیں کہ:

ادائے دید سراپا نیاز تھی تیری کسی کو دیکھتے رہنا نماز تھی تیری
اذاں ازل سے ترے عشق کا ترانہ بنی نماز اس کے نظارے کا اک بہانہ بنی

خوشا وہ وقت کہ یثرب مقام تھا اس کا
خوشا وہ دور کہ دیدار عام تھا اس کا[۶]

حضرت علامہ کا یہ مشاہدہ قابل داد اور تبصرہ بھی برحق ہے کہ عشق رسولؐ میں حضرت بلالؓ اور حضرت سلمان فارسیؓ برابر تھے اور اس باب میں ان دونوں کا کوئی جواب نہ تھا۔ صحابہ کرامؓ میں جو غیر عربی جاں نثار تھے ان میں سے جو شفقت نبوی ان دو بزرگوں کے حصے میں آئی وہ بے مثال تھی، صاحب اقتضاء الصراۃ المستقیم نے عہد نبویؐ کا ایک بڑا ہی اہم اور بے حد عبرت آموز واقعہ لکھا ہے کہ مسجد نبوی کے سایہ میں ایک جماعت صحابہ تشریف فرما تھی جس کی باہمی گفتگو اور تبادلہ خیالات روح پرور اور دلچسپت انداز لیے ہوء۸ے تھا۔ ان میں کبار مہاجرینؓ و انصارؓ بھی تھے اور جلیل القدر غیر عرب صحابہ کرامؓ جیسے سلمان فارسی اور بلال حبشی رضی اللہ عنہم بھی تھے۔ زید بن مطاطہ نامی ایک نومسلم اعرابی پاس کھڑا تھا، وہ اسلامی اخوت و مساوات سے ابھی نابلد ہی تھا اور نہیں جانتا تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاں اس برادری

اور برابری کی کیا اہمیت ہے۔ اس لیے جہالت اور بے خیالی میں کہنے لگا کہ مہاجرین و انصار تو عرب ہیں اس لیے ان کا یہاں اس طرح جمع ہونا تو سمجھ میں آتا ہے مگر یہ جو اہل عجم یعنی غیر عرب یہاں گھسے بیٹھے ہیں ان کا موجود ہونا سمجھ سے باہر ہے۔

حضرت معاذ بن جبلؓ جو طویل القد اور زور آور بھی تھے، یہ سن کر اٹھے اور بدو کو گریبان سے پکڑ کر اٹھا لی اور رسول اللہؐ کے پاس لے گئے اور عرض کیا کہ یا رسول اللہؐ! یہ ایک بدو ہے جو ابھی ابھی مسلمان ہوا ہے اس لیے احکام اسلام سے ناواقف ہے۔ ابھی ابھی یہ جماعت اصحاب کو دیکھ کر حسد اور جہالت کے باعث یہ یہ کہہ گیا ہے! رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بہت ناراض ہوئے کیونکہ ان کا عطا کیا ہوا نظام اخوت و مساوات ان کی زندگی اور وہ بھی ان کی مسجد کے سایہ میں خطرے میں تھا اور ایک بدو اس پر اعتراض کر رہا تھا، لکھا ہے کہ پیغمبرؐ اخوت و مساوات اس قدر ناراضگی میں کبھی نہیں دیکھے گئے تھے، کاندھے کی چادر زمین پر گھسٹتی جا رہی تھی اور فرماتے جا رہے تھے کہ آؤ نماز کے انداز میں منبر کے سامنے بیٹھ جاؤ اور میری تقریر سنو، حمد و صلوۃ کے بعد ارشاد ہوا:

ایهاالناس! اسمعوا وعوا و بلغوا عنی، ان الرب رب واحد و أن الاب اب واحد، لافضل لعربی علی اعجمی ولا لاعجمی علی عربی الا بالتقوی کلکم لآدم و آدم من تراب! و العربیة لیست بأب ولا بأم لأحد منکم فمن تکلم بالعربیة فهو عربی و من و جد له ابوان فی الاسلام فهو عربی۔

لوگو! سنو اور یاد کر لو اور میری طرف سے دنیا کو پہنچا دو کہ رب تعالیٰ بھی ایک وحدہ لاشریک ہیں، باپ بھی سب کا ایک آدم ہے اور آدم مٹی سے ہیں۔ کسی عرب کو کسی عجمی پر اور کسی عجمی کو کسی عرب پر کوئی فضیلت نہیں مگر صرف تقویٰ باعث فضیلت ہے۔ عربی زبان کسی کا باپ ہے نہ ماں ہے، جو بھی عربی بولے گا وہ عرب ہے اور جس کا باپ اور دادا مسلمان رہے ہوں گے تو وہ بھی عرب ہی ہے۔ یعنی ہر کلمہ گو مسلمان بھی عربی ہی ہے۔

یہ ارشاد نبوی اسلام کے عطا کردہ عالمی نظام اخوت و مساوات یا برادری اور برابری کے ضمن میں حکم قطعی، واضح اور دلنشیں بھی ہے۔ اس سے یہ بھی عیاں ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس عالمی نظام کی بقا و تحفظ کے لیے کس قدر سنجیدہ اور فکر مند تھے۔ ایک دیہاتی نو مسلم کے حسد اور جہالت کو کس قدر خطرناک سمجھا اور مسلمانوں کو اس نظام پر پوری شدت اور قوت کے ساتھ ثابت قدم اور کاربند رہنے کی کتنی تاکید فرما گئے۔ اس میں ''بلالی دنیا'' کے لیے بھی ایک زوردار پیغام ہے۔ رسول عربیؐ اسی عالمی نظام برادری اور برابری کو براعظم افریقہ کی بلالی دنیا کے لیے ایک ضابطہ اور خوشخبری قرار دے رہے ہیں۔

حضرت بلالؓ فنا فی اللہ اور فنا فی الرسول تھے یعنی ان کے لیے اللہ تعالیٰ کی محبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ

وسلم کی محبت کے مترادف تھی اسی طرح حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی محبت بھی اللہ تعالیٰ کی محبت کے مترادف تھی، آیت ربانی قل ان کنتم تحبون اللہ فاتبعونی یحببکم اللہ (فرما دیجیے کہ اگر تم اللہ تعالیٰ سے محبت کرنا چاہتے ہو تو میری پیروی کرو تمھیں اللہ تعالیٰ کی محبت بھی نصیب ہو جائے گی) لیکن محبت صرف زبانی کلامی بات نہیں ہوتی بلکہ قول کے ساتھ عمل بھی درکار ہے اور عمل کی تصویر اتباع رسولؐ سے ثابت ہوتی ہے۔ دل میں جب جب مصطفیٰؐ ہو تو اس کا تقاضا اتباع مصطفیٰؐ ہے، جب جب مصطفیٰؐ اور اتباع مصطفیٰؐ اکٹھے ہو جائیں گے تو اسی دل کو ہی حب اللہ بھی آباد کر دے گی۔ حضرت بلالؓ کے قلب و ضمیر میں چونکہ حب اللہ تعالیٰ اور حب الرسول صلی اللہ علیہ وسلم یک جا تھی اس لیے وہ فنا فی اللہ بھی تھے اور فنا فی الرسول بھی تھے۔ یہی امتیازی شان ہے ان کی اس لیے وہ مؤمن کامل ہیں۔ اسی لیے ان کی زبان مبارک سے ادا ہونے والی اذان ہی اذان کامل بھی ہے، اذان ازل بھی ہے اور اسے ہی دوام بھی عطا ہوا ہے۔ اسی لیے رسول اللہؐ نے حضرت بلالؓ کو سید المؤذنیں کا خطاب عطا فرمایا اور اسی لیے اقبال کے نزدیک بھی اذان کے لیے روح بلالی لازم ہے ورنہ بلند ہونے والی اذان محض رسم ہو گی جس کا اصل روح اور حقیقت سے دور ہو نا بدیہی بات ہے۔ جس طرح امام غزالی نے فلسفہ کی حقیقت کو پہچانا اور اس کی تلقین سے ہمیں سمجھایا ہے اسی طرح بلند ہونے والی اذان بھی روح بلالی کی طلبگار رہے ورنہ بیکار ہے۔ حضرت علامہ اسی حقیقت کو عیاں کرتے ہوئے فرما گئے ہیں:

رہ گئی رسم اذاں روح بلالیؓ نہ رہی
فلسفہ رہ گیا تلقینِ غزالی نہ رہی
مسجدیں مرثیہ خواں ہے کہ نماز نہ رہے
یعنی وہ صاحب اوصاف حجازی نہ رہے[۷]

اذان بلالی کے یہی اسرار و رموز اور اوصاف و امتیاز ہیں جن سے حضرت بلالؓ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سید المؤذنین (اذان دینے والوں کے بڑے یا سردار) قرار دیا اور اپنی دوامی آواز بھی ہے جو ارض و سماء میں ہر خطہ گونجتی سنائی دیتی ہے کوئی خطہ یا کوئی لمحہ ایسا نہیں ہے جو صدائے اذان سے خالی ہو اور ہر شاہ و گدا اس آواز پر کان دھرتا ہے، اس طرح ''بلالی دنیا'' کے قائد و امام سیدنا بلال حبشیؓ کو ازلی و ابدی قائدانہ زندگی نصیب ہو گئی ہے۔

حضرت علامہ اس شان بلالی کو ایک اور خصوصی رنگ اور نرالے انداز میں بھی پیش فرماتے ہیں جو صرف اقبال ہی کا کمال اور مقدر تھا۔ سکندر اعظم یونانی نے فتوحات عالم کے نشے میں کبھی ایشیا میں بھی لوٹ مار کا اودھم مچایا تھا مگر دنیا سے یوں محو ہو گیا کہ آج اس کا نام بھی کوئی نہیں لیتا، مگر اس کے برعکس

حضرت بلال حبشیؓ غلام ابن غلام تھے مگر آج بھی روئے زمین کے گوشے گوشے میں، لمحہ بہ لمحہ بلالؓ کی اذان ہر شاہ و گدا سنتا ہے اور کان لگا کر سنتا ہے پھر اسی آواز پر محمود و ایاز بادشاہ و گدا مسجد میں چپ چاپ کھڑے ہو جاتے ہیں تو سب ایک برابر ہوتے ہیں، نہ کوئی بندہ رہتا ہے نہ کوئی بندہ نواز! یہ معجزہ ہے اس پیغام حق کا جو اخوت و مساوات یعنی انسانی برادری اور برابری کا جو آج سے تقریباً پندرہ صدیاں قبل حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے عام کیا تھا، جس کا عملی مظاہرہ صفوف نماز کی شکل میں ہوتا تھا مگر اس نماز کا ترانہ وہ اذان تھی جو حضرت بلالؓ کی سوز و گداز سے لبریز اور ازل تا ابد ایک ایسی آواز میں تبدیل ہوگئی جو آج بھی ایک غلام ابن غلام کو ہر شاہ و گدا کے دل میں اتار دیتی ہے! حضرت علامہ کا بیان ہے کہ:

لکھا ہے ایک مغربی حق شناس نے ——— اہل قلم میں جس کا بہت احترام ہے
جولانگہ سکندر رومی تھا ایشیا ——— گردوں سے بھی بلند تر اس کا مقام تھا
تاریخ کہہ رہی ہے کہ رومی کے سامنے ——— دعوی کیا جو پورس و دارا نے خام تھا
دنیا کے اس شہنشہِ انجم سپاہ کو ——— حیرت سے دیکھتا فلک نیل فام تھا
آج ایشیا میں اس کو کوئی جانتا نہیں
تاریخ دان بھی اسے پہچانتا نہیں![۸]

یہ تو وہ تصویر لفظی ہے اس سکندر اعظم کی جو ایک قابل احترام اور حق شناس صاحب قلم کے ذہن میں آئی اور اس کے قلم نے کاغذ پر اتار دی تھی مگر وہ تو دھندلا کر محو ہو چکی ہے۔ آج سکندر اعظم کوئی نام بھی نہیں لیتا۔ مگر اس کے برعکس حضرت علامہ ایک حبشی غلام ابن غلام کو اپنے الفاظ میں خراج عقیدت پیش کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ اللہ کے اس فقیر بندے کی آواز ہے جو ارض و سما کی فضاؤں میں ہر جگہ اور ہر لمحہ صبح و شام اور رات دن گونج رہی ہے، مگر کیوں؟ اور کیسے؟ اقبال بتاتے ہیں:

لیکن بلالؓ وہ حبشی زادۂ حقیر ——— فطرت تھی جس کی نور نبوت سے مستنیر
جس کا امیں ازل سے ہوا سینۂ بلال ——— محکوم اس صدا کے ہیں شاہنشہ و فقیر
ہوتا ہے جس سے اسود و احمر میں اختلاط ——— کرتی ہے جو غریب کو ہم پہلوئے امیر
ہے تازہ آج تک وہ نوائے جگر گداز ——— صدیوں سے سن رہا ہے جسے گوش چرخ پیر
اقبال کس کے عشق کا یہ فیض عام ہے؟
رومی فنا ہوا، حبشی کو دوام ہے[۹]

حضرت علامہ اقبال یہ مانتے ہیں کہ حضرت بلال حبشی بلاشبہ غلام ابن غلام تو تھے مگر اللہ رب العزت نے ان کی فطرت میں یہ صلاحیت ودیعت فرما دی تھی کہ وہ مصطفیٰؐ کے نور نبوت سے روشنی حاصل کر

سکیں۔ترانہ نماز یعنی اذان میں اپنے نور قلب وضمیر سے وہ قوت بھر دیں جس پر تمام شاہ و گدا کان دھریں اور جوان کے دلوں کو گرما کر اور روحوں کو تڑپا کر خانہ خدا میں جمع کر دیں تا کہ رسول عربی کے نظام اخوت ومساوات اور برادری و برابری کا عملی نمونہ پیش کر دیں جو بلالی دنیا کا نظام ونصاب بن کر وہ انقلاب برپا کر دے گا جس نے دنیا کو خوشگوار جنت اور عالم انسانیت کو سکون واطمینان عطا کرنا ہے۔اقبال کے نزدیک یہ رخ مصطفیٰ کی برکت اور نور نبوت کا پرتو ہے۔یہی حکمت خداوندی ہے کہ فتوحات کا بھوکا سکندر رومی تو حرف غلط کی طرح صفحۂ ہستی سے فنا ہو چکا ہے مگر بلالی دنیا کے امام اور اس کے قائد اعظم کالا حبشی ہونے کے باوجود آج بھی حیات دوام کا زندہ نمونہ ہے۔

اقبال کی یہ قیمتی بات، ان کے فارسی کلام تک رسائی اور مطالعہ کے بغیر ادھوری بلکہ غیر منصفانہ رہے گی۔ان کے فارسی دواوین میں سے جاوید نامہ ان کا زبردست دیوان شعر ہے۔یہ دیوان علامہ کو تاریخ کے بڑے شعراء ممتاز مقام پر لے آتا ہے۔دانتے کی ڈیوائن کامیڈی سے لیکر ابوالعلا معری کے رسالہ غفران تک کے فکر وشعر سے برتر نہیں تو برابر تو یقیناً ہے۔طواسین جاوید نامہ کا دلچسپ اور فکر انگیز باب ہے۔یہاں طاسین محمدؐ کے ضمن میں ابوجہل کی فریاد قابل توجہ ہے۔کیونکہ یہ فریاد دراصل اس فکر و پیغام کا ردعمل ہے جو مکے کی گلیوں میں اذیت اٹھاتے اور نعرہ توحید بلند کرتے ہوئے بلالؓ نے مکہ کے ظالم اور متکبر سرداروں اور شرک کی دلدل میں پھنسے ہوئے عربوں کو دیا تھا۔ایک توحید پرست درویش ہر قسم کی اذیت رسانی کو پائے حقارت سے ٹھکرا کر احد احد یعنی خدا تو صرف ایک ہی ہے کہ کر کفار کے لات ومنات تو ریت کا ڈھیر ہیں۔جنھیں آندھی کا معمولی جھونکا ہی نابود کر دے گا۔پھر سلمان فارسی اور بلال حبشی کو عربوں سے برتر مقام دے کر داعی اخوت ومساوات علیہ السلام نے اپنے برابر دستر خوان پر بٹھا کر عربوں کے غرور کو خاک میں ملا دیا ہے۔ابوجہل جیسے متکبر سرداران قریش کے لیے یہ ناقابل برداشت صدمہ تھا اور اس صدمہ کے اظہار ابوجہل کی روح کا وہ ماتم ہے جس کا ہنگامہ خانہ کعبہ میں حضرت علامہ کو اس وقت بھی سنائی دیا جب آپ سیر افلاک وابراج میں سننے کا شرف حاصل کر رہے تھے۔اس نوحہ گری کو علامہ خود اپنے شعر فارسی میں یوں بیان کرتے ہیں:

سینہ ما از محمد داغ داغ — از دم او کعبہ را گل شد چراغ
از ہلاک قیصر و کسری سرود — نوجواناں را ز دست ما ربود
ساحر و اندر کلامش ساحری است — ایں دو حرف لاالہ خود کافری است
تا بساط دین آبا در نورد — با خداوندان ما کرد آنچہ کرد[۱۱]

یہ مکہ مکرمہ میں اسلامی انقلاب کی دعوت محمدی کا پہلا مرحلہ تھا۔اس مرحلے کے پہلو میں تو خفیہ میل

ملاپ تھا۔ میرا یہ دعویٰ ہے کہ اسلامی انقلاب کے لیے جو جو انداز اور روش رسول اللہؐ نے اختیار فرمائی وہ انسانی تاریخ میں دنیا بھر کے ان انقلابی قائدین کے لیے ماڈل ہے جو انسانی معاشروں کی بہتری کے لیے تحریکات شروع کرتے نظر آتے ہیں۔ مجھے اس بات پر بھی فخر اور خوشگوار حیرت ہے کہ پیغمبر انقلاب کی اس روش کو سب سے پہلے حضرت علامہ اقبال نے سمجھا، از ہر یونیورسٹی قاہرہ کے ایک استاد عبدالمتعال صعیدی نے ایک چھوٹی سی کتاب لکھی تھی اور بتایا تھا کہ رسول اللہؐ کے اسلامی انقلاب کی تحریک کا پہلا مرحلہ بھی مکی نوجوانوں کو دعوت دینا تھی مگر میں یہ جانتا اور مانتا ہوں کہ اس میں پہل کرنا بھی اقبال کا مقدر تھا اور مصری دوست بھی اس سے متاثر تھے تاہم موصوف نے کوئی نئی بات بھی دریافت نہیں کی کہ صرف چند اولین نوجوان مکی صحابہ کرامؓ کے نام دے دیے ہیں۔

لیکن ہمیں یہ معلوم رہنا چاہیے کہ انقلابی تحریکوں کے لیے نوجوان نسل کو مقدم رکھنے کا تصور دنیا کو رسول اللہؐ سے ملا ہے اور اس کا پس منظر بھی بلالی ہے۔ سیدنا بلال رضی اللہ عنہ اگرچہ غلام ابن غلام تھے اور اصل نسل کے لحاظ سے بھی حبشی تھے مگر توحید ربانی اور مساوات انسانی کی دعوت اسلامی نے انھیں تڑپا دیا تھا، قدرت ربانی نے بلالی دنیا کا امام اول اور قائداعظم ہونا ان کے لیے مقدر فرما دیا تھا چنانچہ جوش ایمان اور نعرہ توحید نے افریقی یا حبشی خاک سے اٹھنے والے اس نوجوان کو فولادی جسم اور عزم کا مالک بنایا، یوں ہمارے سامنے ہمت و عزیمت کا ایک ماڈل آگیا ہے جسے آج کے افریقی یعنی بلالی دنیا کے انسان کے سامنے پیش کرنا ہے۔

روح ابوجہل کے اس ماتم سے یہ شکایت سننے کے قابل ہے جسے اقبال نے فارسی شعر کے لباس میں پیش کرتے ہوئے فرمایا ہے:

مذہب او قاطع ملک و نسب　　از قریش و منکر از فضل عرب
درنگاہ او یکے بالا و پست　　با غلام خویش بر یک خواہ نشست
قدر احرارِ عرب نشناختہ　　باکلفتان حبش در ساختہ
احمراں با اسوداں آمیختند　　آبروئے دو دمانے ریختند
ایں مساوات، ایں مواخات اعجمی است　　خوب می دانم کہ سلماں مزدکی است
ابن عبداللہ فریبش خوردہ است　　رستخیزے بر عرب آوردہ است
عترت ہاشم زخود مہجور گشت　　از دو رکعت چشم شاں بے نور گشت
اعجمی را اصل عدنانی کجاست　　گنگ را گفتار سحبانی کجاست
چشم خاصان عرب گردیدہ کور　　برنیائی اے زہیر از خاک گور؟

اے تو مارا اندریں صحرا دلیل　　بشکن افسونِ نوائے جبرئیل![۱۱]

ان فارسی ابیات کا اردو ترجمہ بھی درکار رہے تا کہ صرف اردو جاننے والا قاری بھی روح ابوجہل کے اس معنی خیز ماتم سے آگاہ ہو سکے، چنانچہ وہ اسلامی برادری اور برابری سے نالاں ہے جس نے گورے کالے کا فرق مٹا کر، آقا، غلام اور عرب و عجم کو بھی ایک کر دیا ہے:

۱- حضرت محمدؐ کے دین اسلام نے وطن پرستی اور نسل پرستی کی جڑیں کاٹ کر رکھ دی ہیں، بھلا دیکھو تو سہی کہ قریشی ہیں مگر عرب کی فضیلت و برتری کو ٹھکرا دیا ہے۔

۲- ان کی نظر میں اعلیٰ اور ادنیٰ برابر قرار پا گئے ہیں، وہ تو اپنے غلام کے ساتھ ایک ہی دسترخوان پر کھانا کھاتے ہیں۔

۳- ان لوگوں کو عرب کے آزاد انسانوں کی قدر و قیمت بھول گئی ہے کیونکہ وہ تو حبشی غلاموں کے ساتھ مل گئے ہیں۔

۴- گوروں کو کالوں سے ملا دیا ہے، خاندانی عزت کو مٹی میں ملا دیا ہے۔

۵- یہ برابری اور برادری تو عجمی تصور ہے، میں بخوبی جانتا ہوں کہ حضرت سلمانؓ تو ایران کے پرانے اشتراکیت پسند مزدک کے پیروکار ہیں۔

۶- یہ حضرت محمدؐ بن عبداللہ تو سلمان کے دھوکے میں آ گئے ہیں اور پورے عرب میں قیامت برپا کر دی ہے۔

۷- آلِ ہاشم کو تو چھوڑ دیا ہے۔ دو رکعت نماز نے تو ان سے بینائی بھی چھین لی ہے۔

۸- ایک عجمی انسان بھلا عدنانی عرب کو کیا سمجھے گا؟ جو گونگے ہیں وہ عرب کے خطیب سحبان بن وائل کی فصاحت و بلاغت کو کیا جانیں گے۔

۹- عرب کے خواص کی تو آنکھیں اندھی ہو چکی ہیں اے عربوں کے شاعر زہیر بن ابی سلمیٰ تو قبر سے کب باہر آ کر اپنا کردار ادا کرے گا؟

۱۰- اے وہ شاعر (زہیر بن ابی سلمیٰ!) جو اس صحرائے عرب میں ہمارا رہنما ہوا کرتا تھا۔ اب باہر آ اور جبرئیل کی لائی جانے والی وحی قرآن کے جادو کا توڑ لے کر آ۔

حوالہ جات و حواشی

۱- اقبال، علامہ محمد، کلیاتِ اقبال اردو، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ص ۱۹۶
۲- ایضاً، ص ۱۹۶
۳- ایضاً، ص ۲۳۷
۴- ایضاً، ص ۲۳۷
۵- ایضاً، ص ۱۰۶، ۱۰۷
۶- ایضاً، ص ۳۷۲
۷- ایضاً، ص ۲۳۱
۸- ایضاً، ص ۴۷۸
۹- ایضاً، ص ۲۷۱
۱۰- اقبال، علامہ محمد، کلیاتِ اقبال فارسی، شیخ غلام علی اینڈ سنز، ۱۹۹۰ء، ص ۱۴۳
۱۱- ایضاً، ص ۶۴۳

دیباچہ ''پیامِ مشرق'': چند تصریحات

محمد اکرام چغتائی

This article consists of annotated footnotes and comments on the preface to Payam-i-Mashriq (Message from the East). Allama Iqbal wrote his poetry book "Payam-i-Mashriq " in response to West–östlicher Divan by Goethe, a well-known German literary figure and national poet of Germany. There is no denying in the fact that most of the literature of the West in general and German classical literature in particular is heavily influenced by Eastern poetry and literature. Iqbal wanted to work on it but the relevant material was not available in India, due to which he could not work as intended on the influence of Eastern poets on Western literature. What Iqbal has written in this regard, he was forced to rely on secondary sources. Iqbal has expressed his wish in the preface of Payam-i-Mashriq and also explained the reason for its unfulfillment. Drawing attention to the same idea of Iqbal, explanatory footnotes and comments on the preface of Payam-i-Mashriq have been written in the article under study.

بلاشبہ علامہ محمد اقبال ایک نابغۂ روزگار شخصیت ہیں۔ اُن کی فکری اور شعری عظمت کی مختلف جہات کا ایک مستحسن رخ یہ بھی ہے کہ وہ مخلوق خدا کو اجتماعی اور انفرادی سطح پر بلاتمیزِ مذہب وملت ایک دوسرے کے قریب لانے کے لیے کوشاں رہے۔ ''آئینِ نو'' اور ''طرزِ کہن'' کے بارآور ملاپ کے متمنی، حرم کی پاسبانی کے لیے اپنی ہم مذہب اقوام وملل کے اتحاد کے داعی، جس میں پین اسلامک فکر بھی کارفرما ہوسکتی ہے۔ بقول شخصے آفاقی سطح پر اقبال ''مغرب'' اور ''مشرق'' کو ایک دوسرے کے قریب لانے کا ذریعہ بن سکتے ہیں اور اس ضمن میں انھیں پاکستان اور جرمن کلچر کے مابین پُل قرار دیا جاتا ہے اور اس کا ناقابلِ تردید ثبوت اقبال کی تیسری فارسی کتاب پیامِ مشرق پیش کی جاتی ہے، جو اُنھوں نے جرمنی کے قومی شاعر اور مفکر

گوئٹے کے ''دیوان'' کے جواب میں پیش کی۔

گوئٹے سے روحانی قربت کے احساس اور ''فاؤسٹ'' میں جرمنوں کے قومی کردار کے پُر جوش اظہار یا بحوالہ شمل ''اعلیٰ تخصیص'' کا نتیجہ پیامِ مشرق کی صورت میں منظر عام پر آیا[1] جس کے متعلق دورِ حاضر کے ایک جواں سال اسکالر ان الفاظ میں اظہار خیال کرتے ہیں:

"The influence of German thought and literature apparently enabled Iqbal to move beyond a purely British-informed Western experience. In this context, Payam-i-Mashriq (A Message of the East)--written as a replique to Goethe's West-östlicher Divan--can be examined as one of the earliest instances of a voice from the 'Orient' appropriating for itself the spirit to articulate an idea of self-hood and to argue on par with its Western counterpart(s) in an explanatory effort to identify and probe their mutual intellectual-spiritual ancestry. A discussion of this aspect of Iqbal's thought, and particularly as reflected in Payam-i-Mashriq, should necessarily involve determining the extent to which the contours of Iqbal's Weltanshauung were shaped by Orientalist constructions of an external unchanging Platonic vision of the Orient, considering that he himself was influenced by the trappings of an essentially spiritual and idealistic 'Oriental' outlook..."[2]

پیامِ مشرق کے سرورق ہی سے واضح ہو جاتا ہے کہ یہ اقبال کا ''جواب'' ہے، گوئٹے کے ''دیوان'' کا۔ بظاہر یہ ''سوال و جواب'' دونوں ہی غیر متعلق سے محسوس ہوتے ہیں۔ ان میں اسالیب بیان کی یکسانیت اور موضوعی ہم آہنگی تو دکھائی نہیں دیتی۔ نیز یہ کہ جس ''دیوان'' کا جواب ہے، اس سے کچھ براہ راست اخذ نہیں کیا گیا۔ راقم نے اپنی تحریروں میں اس موضوع پر تفصیل سے اظہار خیال کیا ہے[3] یہاں صرف یہ کہنا مناسب ہوگا کہ گوئٹے کی شعری تخلیق کے بنیادی محرکات میں ''دیوان حافظ'' شامل ہے اور غالباً اسی سے لفظ ''دیوان'' لیا گیا ہے۔ اس لفظ کے ساتھ ''مغرب و مشرق'' کے الفاظ بھی استعمال ہوتے ہیں اور یوں ان دور دراز کے دو منطقوں کو فکری اور تہذیبی اعتبار سے ممکن حد تک ایک دوسرے کے قریب لانا مقصود تھا۔ عرصۂ دراز تک بہت سے اربابِ فکر و نظر ان دونوں کے ثقافتی اتصال کے لیے کوشاں رہے۔ ممکن ہے ''دیوان'' کے پس منظر میں یہ تصور کارفرما رہا ہو اور اقبال بھی دیگر عوامل کے علاوہ گوئٹے کی اس سوچ سے متاثر ہوئے ہوں۔

معروف جرمن اردو داں خاتون کرسٹینا ''شاعرِ مشرق'' اور ''پیرِ مغرب'' کی ذہنی قربتوں اور فاصلوں کے متعلق ان الفاظ میں اظہار خیال کرتی ہیں:

"Iqbal later consciously drew inspiration from Goethe and referred to him as a

kindred spirit. Despite certain similarities in their outlook and situation, there was a number of significant differences apart from the historical difference. Goethe followed a very broad-minded, pantheistic vision of the world and humanity. Religious affiliations and command- ments were completely beyond his perspective. Hence, his world-view was more universal than Iqbal's. Secondly, Eros in all its manifestations was one of the driving impulses of Goethe's creativity, whereas the former rely ever surfaces in Iqbal's poetry."(4)

اقبال نے اپنی تین منظوم فارسی تصانیف کے اردو دیباچے تحریر کیے ہیں، جن کے بغور مطالعہ کی روشنی میں ان کے خیالاتِ عالیہ کی تفہیم میں قدرے آسانی پیدا ہو جاتی ہے۔[۵] اسی ذیل میں پیامِ مشرق کا ابتدائیہ بھی خاصی اہمیت کا حامل ہے، جس کے شارحین[۶] اور مترجمین[۷] نے اشخاص، رسائل اور کتب کے توضیحی حواشی سے اجتناب کیا ہے، حتیٰ کہ جرمن مترجم ڈاکٹر شمل نے بھی انتہائی اختصار سے کام لیا ہے۔[۸] اس پس منظر میں راقم نے فی الحال زیرِ مطالعہ مضمون میں پیامِ مشرق کے دیباچے ہی کو بغرض تشریحی حواشی اور تعلیقات کے لیے منتخب کیا ہے، جو درج ذیل ہیں:

دیباچہ:

پیامِ مشرق کی تصنیف کا محرک جرمن ''حکیم حیات'' گوئٹے کا ''مغربی دیوان'' ہے جس کی نسبت جرمنی کا اسرائیلی شاعر ہائنے[۹] لکھتا ہے۔

''یہ ایک گلدستۂ عقیدت ہے جو مغرب نے مشرق کو بھیجا ہے...... اس دیوان سے اس امر کی شہادت ملتی ہے کہ مغرب اپنی کمزور اور سرد روحانیت سے بیزار ہو کر مشرق کے سینے سے حرارت کا متلاشی ہے۔''[۱۰]

گوئٹے کا یہ مجموعۂ اشعار جو اس کی بہترین تصانیف سے ہے اور جس کو اس نے خود ''دیوان''[۱۱] کے نام سے موسوم کیا ہے، کئی اثرات کا نتیجہ تھا اور کن حالات میں لکھا گیا، اس سوال کا جواب دینے کے لیے یہ ضروری ہے کہ مختصر طور پر اس تحریک کا ذکر کیا جائے جس کو المانوی ادبیات کی تاریخ میں ''تحریکِ مشرقی'' کے نام سے یاد کرتے ہیں۔[۱۲] میرا قصد تھا کہ اس دیباچے میں تحریک مذکور پر کسی قدر تفصیل سے بحث کروں گا مگر افسوس ہے کہ بہت سا مواد جو اس کے لیے ضروری تھا، ہندوستان میں دستیاب نہ ہو سکا۔ پال ہورن[۱۳] تاریخ ادبیات ایران[۱۴] کے مصنف نے ایک مضمون میں اس امر پر بحث کی ہے کہ گوئٹے کس حد تک شعرائے فارس کا ممنون ہے، لیکن رسالہ نارواند سود کا وہ نمبر جس میں مضمون مذکور شائع ہوا تھا، نہ ہندوستان کے کسی کتب خانے سے مل سکا نہ جرمنی سے۔[۱۵] مجبوراً اس دیباچے کی تالیف میں کچھ تو گذشتہ مطالعہ کی یادداشت پر بھروسہ کرتا ہوں اور کچھ مسٹر چارلس ریمی کے مختصر مگر نہایت مفید اور کارآمد رسالے پر جو انھوں نے اس موضوع پر لکھا ہے۔''[۱۶]

(۲)

سطورِ بالا میں جرمن شاعر اور نثر نگار ہائنے (۱۷۵۶ء-۱۸۵۶ء) کے ایک اقتباس کا ذکر کیا گیا، جس کا ایک حصہ متعلقہ ''مغربی دیوان'' (گوئٹے) کا اردو ترجمہ اس دیباچے کے آغاز میں درج کیا ہے۔ یہ مکمل اقتباس (بزبان جرمن) درجِ ذیل ہے:

"Umbeschrieblich ist der Zauber dieses Buch: es ist ein Selam, den der Okzident dem Orient geschickt hat, und es sind gar närrische Blumen darunter... Dieser Selam aber bedeutet, dass der Okzident seines frierend mageren Spiritualismus überdrüssig gewarden und an der gesunden Körperwelt des Orients sich wieder erlaben mochte."[17]

اس مختصر اقتباس سے چند سطور بعد اقبال جرمن ادبیات کی تاریخ میں ''تحریکِ مشرقی'' کا ذکر کرتے ہیں، جس پر وہ مفصل لکھنے کا ارادہ رکھتے تھے، لیکن ہندوستان میں اسی موضوع سے متعلق اہم مصادر ناپید تھے، اس لیے انھیں ثانوی مآخذ مثلاً ریمی کی انگریزی کتاب سے ضروری معلومات ہی سے استفادہ کرنا پڑا۔ گذشتہ پون صدی بالخصوص جنگ عظیم دوم کے اختتام (۱۹۴۵ء) اور دیوارِ برلین کے انہدام (۱۹۸۹ء) کے بعد اس موضوع پر مقالات اور کتب کی صورت میں بہت کچھ لکھا گیا ہے، جس کا اجمالی تذکرہ بھی طوالت کا باعث ہوگا۔ یہاں آندریا فیوکس کی جرمن کتاب بعنوان ''جرمن ادب میں شرق شناسی، متون اور مطالعات'' کا حوالہ بھی ضروری ہے، جس میں اس تحریک سے متعلق شعراء وغیرہ کی تحریریں اور ان کے بارے میں مضامین کو شامل کیا گیا ہے۔)[۱۸]

پاول ہورن اور ریمی کا تفصیلی ذکر حواشی میں ہو چکا ہے۔ اس کے بعد اقبال نے جرمن ادب کی مشہور شخصیت ہرڈر کا ذکر کیا ہے ''جس کی صحبت کے اثرات کو گوئٹے نے خود اپنے سوانح میں تسلیم کیا ہے۔''[۱۹] ہرڈر نے سعدی کی ''گلستاں'' کے بعض حصوں کو جرمن میں منتقل کیا۔ حافظ کی نسبت سعدی اس کے پسندیدہ شعراء میں شامل تھا۔ چناں چہ وہ لکھتا ہے کہ ''حافظ کے رنگ میں ہم بہت کچھ نغمہ سرائی کر چکے، اس وقت سعدی کے تلمذ کی ضرورت ہے۔'' (دیباچہ)۔ ہرڈر کی جرمن عبارت یہ ہے:

"An Hafyz Gesängen haven wir fast genug; Sa'adi ist uns lehrreicher gewesen."[20]

اقبال کا ترجمہ سلیس اور بامحاورہ ہے اور اس سے ان کی جرمن زبان جاننے کی اہلیت کا بخوبی اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔

گوئٹے کے ایک اور معاصر مؤرخ، شاعر اور ڈراما نگار شلر (۱۷۵۹ء-۱۸۰۵ء)[۲۱] کے ڈراما ''توران وخت'' (Turandot) کا ذکر کیا گیا ہے، جس کا پلاٹ نظامی گنجوی کی ''ہفت پیکر'' (Sieben Gemalde)

سے لیا گیا ہے۔

اس حوالے سے اقبال نے ''ہفت پیکر'' کا ابتدائی شعر نقل کیا ہے:

گفت کز جملۂ ولایتِ روس

بود شہرے بہ نیکوئی چو عروس

جس سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ انھوں نے ریمی کی انگریزی کتاب (حوالۂ مذکور) کے علاوہ پاول ہورن کی جرمن کتاب ''تاریخِ ادبِ فارسی'' (۱۹۰۱ء۔ص۲۹۴) سے بھی استفادہ کیا ہے۔

❋❋❋❋

تاریخِ استشراق کے جدِ اعلیٰ آسٹرین خاور شناس ہامر پورگشتال (۱۷۷۴ء-۱۸۵۶ء)[۲۲] نے ''دیوان حافظ'' کا جرمن ترجمہ کیا (مطبوعہ شٹٹ گارٹ/ ٹیوبنگن ۱۸۱۲ء-۱۸۱۳ء) ''جس کی اشاعت سے جرمن ادبیات میں مشرقی تحریک کا آغاز ہوا''......

حافظ کے ترنم نے اس کے تخیلات میں ایک ہیجان عظیم برپا کر دیا جس نے آخر کار ''دیوان مغربی'' کی ایک پائدار اور مستقل صورت اختیار کر لی، مگر فون ہیمر [ہامر] کا ترجمہ گوئٹے کے لیے محض ایک محرک ہی نہ تھا بلکہ اس کے عجیب وغریب تخیلات کا مآخذ بھی تھا۔'' ۲۳(دیباچہ)

البرٹ بیل سوشکی (Albert Bielschowsky، ۱۸۴۷ء-۱۹۱۲ء) نے گوئٹے کی سوانح اور تصانیف پر جو جامع کتاب[۲۴] قلم بند کی، اقبال نے اس کے ایک اقتباس کا اردو ترجمہ کر دیا ہے۔ اس قدرے طویل اقتباس کے ایک حصے ہی کو اردو میں منتقل کیا ہے[۲۵] اور آخری حصہ کو اس ترجمہ میں شامل نہیں کیا گیا۔[۲۶]

حافظ کے علاوہ گوئٹے دیگر معروف فارسی شعراء مثلاً فرید الدین عطار (م۔۱۲۲۲ء) شیخ سعدی شیرازی، فردوسی اور ''عام اسلامی لٹریچر'' سے بھی فیضیاب ہوا اور ان شعراء کے مستعملہ استعارات مثلاً ''گوہر اشعار'' (Juwelen der Verse)، ''تیر مژگاں'' (Feilder Wimpern) اور ''زلفِ گرہ گیر'' (Gekrümmte Locke) کو بھی استعمال کیا۔[۲۷] ''دیوان'' کے حصوں کو ''زلیخا نامہ''، ''ساقی نامہ'' وغیرہ جیسے فارسی عنوانات کے تحت تقسیم کیا، لیکن اس گہری شعری وابستگی کے علی الرغم وہ کسی فارسی شاعری کا مقلد نہیں اور نہ ''عجمی تصوف'' سے دلچسپی رکھتا ہے، بلکہ اپنی ''مغربیت'' کو مضبوطی سے تھامے رکھتا ہے۔ مولانا جلال الدین رومی (۱۲۰۷ء-۱۲۷۳ء) کے نظریۂ وحدت الوجود پر بنظرِ غائر نظر نہیں ڈالی، حالاں کہ وہ اس نظریے کو درست ماننے والے ہالینڈ کے یہودی فلسفی سپونوزا (Baruch Spinoza، ۱۶۳۲ء-۱۶۷۳ء) اور ہالینڈ کے یہودی فلسفی برونو (Giordano Bruno، ۱۵۴۸ء-۱۶۰۰ء) کا مداح تھا۔

گوئٹے نے بذریعہ ''دیوان'' جرمن ادب میں جو روح پیدا کی، اس کے بعد وہ جن اجسام میں منتقل

ہوئی ، ان میں سب سے پہلے شاعر اور ڈراما نویس پلاٹن (Count von August Platen-Hallermunde، ۱۷۹۶ء-۱۸۳۵ء) کا نام لیا جا تا ہے جس نے فارسی سیکھی۔ غزلیات، رباعیات اور قصائد لکھے اور گوئٹے کی طرح فارسی استعارات مثلاً ''عروس گل'' (Rosenbraut) ، ''زلف مشکیں'' (Moschuslocke) اور ''لالہ عذار'' (Tulpenwange) استعمال کیے۔[۲۸]

جرمن ادبیات میں تحریک مشرق کا اہم ترین شاعر فریڈرش ریوکرٹ (Friedrich Rückert، 1788ء- 1866ء) عربی، فارسی کے علاوہ سنسکرت بھی جانتا تھا۔ غزل گوئی میں مولانا رومی کا تتبع، مشرقی نظم کے معتبر مآخذ پر کامل دسترس رکھنے والا، اسلامی تاریخ اور قبل از اسلام ایرانی روایات و حکایات کا واقف کار بھی تھا۔[۲۹]

گوئٹے کی پھونکی ہوئی ''عجمی روح'' کو جذب کرنے والا شاعر بوڈن شٹیٹ (Friedrich Martin von Bodenstedt، ۱۸۱۹ء-۱۸۹۲ء) تھا۔ عمر خیام کا مترجم اور مقبول مجموعہ منظومات بعنوان ''اشعارِ مرزا شفیع'' (Die Lieder des Mirza-Schaffi مطبوعہ برلین، ۱۸۷۸ء، طبع اول ۱۸۵۱ء) کا شاعر، جس نے ''امیر معزی اور انوری سے بھی استفادہ کیا۔''[۳۰]

ہائنے، جس کا ذکر اقبال اپنے دیباچے کے شروع میں کرتے ہیں، کے مجموعہ اشعار بعنوان ''اشعار تازہ'' (Neue Gedichte، مطبوعہ شٹٹ گارٹ، ۱۹۹۵ء) میں انھیں عجمی اثر نمایاں نظر آتا ہے اور خود کو خیالی جلاوطنی میں تصور کرتے ہوئے پکار اٹھتا ہے:

''اے فردوسی! اے جامی! اے سعدی! تمھارا بھائی زندانِ غم میں اسیر شیراز کے پھولوں کے لیے تڑپ رہا ہے۔''

"O Firdosi! O Dschami! O Saadi! Euer Bruder ist im Gefängnis des Kummers gefangen...Ach, wie sehre ich mich nach Rosen von Schraz!"(31)

مقلدین حافظ کے کم معروف شعراء میں ڈومر (Georg Friedrich Daummer ، ۱۸۰۰ء-۱۸۷۵ء)، ''ہرمن سٹال'' [ہرمان شٹال] (Hermann Stahl)، ''لوشکے'' [لیوشکے] (Löschke)، ''سٹائل لٹز'' [شٹیگ لٹس] (Heinrich Stieglitz)، ''لنٹ ہولڈ'' [لاڈٹ ہولٹ] (Heinrich Leuthold، ۱۸۲۷ء-۱۸۷۹ء) اور فان شاک (Adolf Friedrich von Schack، ۱۸۱۵ء-۱۸۹۴ء) شامل ہیں، جس کی شاعری پر عمر خیام کا زیادہ اثر ہے اور اس نے محمود غزنوی کے قصہ انصاف (Die Gerechtigkeit des Mahmood von Ghazna) اور قصہ ہاروت و ماروت (Harut und Marut) پر نظمیں تحریر کیں۔

ریمی کی انگریزی کتاب (۱۹۰۱ء) اور پاول ہورن کی ''تاریخ ادبیات فارسی'' (۱۹۰۱ء) سے اخذ کردہ

معلومات سے کہیں کہیں استفادہ کے بعد اقبال جرمن ادبیات کی تحریک مشرقی کی مفصل تاریخ رقم کرنے کے بارے میں ایک بار پھر اُسی رائے کا اظہار کرتے ہیں، جو وہ اس دیباچے کے آغاز میں بیان کر چکے تھے، یعنی

> ''تحریک مشرقی کی تحریک لکھنے اور جرمن اور ایرانی شعراء کا تفصیلی مقابلہ کر کے عجمی اثرات کی صحیح وسعت معلوم کرنے کے لیے ایک طویل مطالعہ کی ضرورت ہے جس کے لیے نہ وقت میسر ہے اور نہ سامان۔ ممکن ہے کہ یہ مختصر سا خاکہ کسی نوجوان کے دل میں تحقیق و تدقیق کا جوش پیدا کر دے۔''

اپنی عدیم الفرصتی اور متعلقہ بنیادی مصادر کی نایابی کے باعث وہ یہ تاریخ تو نہ لکھ سکے، لیکن انھوں نے اس مختصر سے خاکے سے مستقبل کی نوجوان نسل سے جو امید باندھ رکھی تھی، وہ افسوس! پوری نہ ہو سکی، البتہ جرمن مستشرقین بالخصوص ایران شناسوں نے اس کمی کو پورا کرنے میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کیا۔

❋❋❋❋

اقبال بطور مفکر پہلی جنگ عظیم کے اختتام (۱۹۱۸ء) کے بعد اس کی قیامت خیز تباہیوں کے خاکستر سے نئی دنیا کے ظہور کی چنگاری پھوٹتی ہوئی محسوس کرتے ہیں اور البرٹ آئن شٹائن (۱۸۷۹ء-۱۹۵۵ء) اور ہنری برگساں (۱۸۵۹ء-۱۹۴۱ء) کی تحریروں میں اس کا دھندلا سا خاکہ دیکھتے ہوئے سابق وزیر اعظم اطالیہ سائنر نیٹی (Francesco Saverio Nitti، ۱۸۶۸ء-۱۹۵۳ء) کی ''انحطاطِ مغرب'' میں بیان کردہ دل ہلا دینے والی داستان بھی پڑھ لی۔(32) دو عالمی جنگوں کی درمیانی مدت کے شاعر (Interwar Poet) اقبال پہلی جنگ عظیم کے بعد امریکہ کو مغربی تہذیب کے نئے علم بردار اور اسلامی مشرق کو طویل نیند کے بعد آنکھ کھولتے ہوئے محسوس کرتے ہیں اور اس تناظر میں وہ ''پیامِ مشرق'' کا انتساب افغانستان کے نئے فرمانروا امان اللہ خاں (۱۸۹۲ء-۱۹۶۰ء، دورِ حکومت ۱۹۱۹ء-۱۹۲۹ء) کے نام کرتے ہیں۔

آخر میں اقبال اپنے دوست چودھری محمد حسین ایم اے کا شکریہ ادا کرتے ہیں کہ انھوں نے اس کتاب کو شائع کرنے کے لیے اس کے قلمی مسودہ کو مرتب کیا اور اس کے شائع ہوتے ہی مفصل مقالہ بھی سپرد قلم کیا۔[۳۳]

راقم نے اپنے ایک مضمون ''۲۰۱۹ء اور ہم'' کی تیسری قسط میں اقبال شناسوں اور قارئین کی توجہ اس جانب مبذول کرائی تھی کہ اقبال نے پیامِ مشرق کی صورت میں گوئٹے کے ''دیوان'' کا جو جواب دیا تھا، جس کا پہلا ایڈیشن ۱۸۱۹ء میں منظر عام پر آیا تھا۔ اب اس کی اشاعت دو صدیاں مکمل ہو گئیں اور اس موقعہ کی مناسبت سے ہمیں سرکاری، نیم سرکاری یا نجی سطح پر تقریب منعقد کرنی چاہیے، جس میں اس حوالے سے گوئٹے اور اقبال کے فکری اور شعری مماثلات پر اظہار خیال کیا جائے۔[۳۴] صد افسوس! میری یہ محدود کاوشیں ناکام رہیں اور ۲۰۱۹ء گزر گیا اور کسی بھی جانب سے جواب موصول نہ ہوا۔ اس کے برعکس جرمنی نے اپنے قومی شاعر کے ''دیوان'' کی اشاعت کے دو سو سال مکمل ہونے پر متعدد تقاریب منعقد کیں۔

کتب، مقالات کے مجموعے اور علمی جرائد کے خصوصی شمارے طبع ہوئے اور یوں جرمن ادبیات کی تحریک مشرقی کے اس شاعر کو شاندار خراج تحسین پیش کیا گیا۔

اپنے اس مضمون میں راقم نے پیامِ مشرق کی قلمی بیاض (مخزونہ اقبال میوزیم، لاہور) کا حوالہ دیا تھا، جس میں اقبال نے بعض نظموں کا سنۂ تکمیل اپنے قلم سے ۱۹۱۷ء اور ''در جواب دیوان شاعر المانوی گوئٹے'' (بزبان انگریزی) لکھا ہے۔ بعض اندرونی شواہد اور مراسلات کی روشنی میں راقم نے اس رائے کا اظہار کیا تھا کہ اقبال اپنی تیسری فارسی کتاب گوئٹے کے ''دیوان'' کی اشاعت کے سو سال مکمل ہونے پر پیش کرنے کا ارادہ رکھتے تھے، لیکن بعض ناگزیر وجوہ کے باعث وہ ایسا نہ کر سکے اور بالآخر چند سال تاخیر کے بعد یہ پہلی بار ۱۹۲۳ء میں شائع ہو سکی۔ پیامِ مشرق کے اردو دیباچے میں بھی اقبال نے اپنی اس خواہش کا ان الفاظ میں اظہار کیا ہے:

> پیامِ مشرق کے متعلق جو ''مغربی دیوان'' سے سو سال بعد لکھا گیا ہے، مجھے کچھ عرض کرنے کی ضرورت نہیں۔''[۳۵]

❁……❁……❁

حوالہ جات و حواشی

۱- رجوع کیجیے (= رک) شمل کا انگریزی مضمون ''اقبال اور گوئٹے'' در: .Iqbal: Commemorative Volume، مرتبہ علی سردار جعفری، دہلی ۱۹۸۰ء، ص ۶۹

۲- رک: علی عثمان قاسمی کا تعارفی مضمون، در: *Revisioning Iqbal. As a Poet and Muslim Political Thinker.*، مرتبہ علی عثمان قاسمی و دیگر۔ کراچی ۲۰۱۱ء، ص ۲۰

۳- اقبال اور گوئٹے (انگریزی)۔ لاہور ۲۰۰۰ء؛ پیامِ مشرق، چند تصریحات۔ لاہور ۲۰۱۵ء؛ اقبال اور جرمنی، لاہور ۲۰۲۰ء۔

۴- Christina Oesterheld کا مقالہ ''اقبال کی نظم ''ایک شام نیکر کے کنارے'' اور گوئٹے کی ایک نظم ''آوارہ گرد کا نالۂ شب'' کا تقابلی مطالعہ'' در: Revisioning Iqbal، محولہ بالا، ص ۵۵۔

۵- رک: ترجمہ دیباچہ ہائے اقبال: اسرارِ خودی، رموزِ بے خودی و پیامِ مشرق۔ مترجم ڈاکٹر محمد ریاض۔ (اقبالیات، جنوری ۱۹۷۱ء، ص ۱-۱۲)۔

۶- یوسف سلیم چشتی (۱۹۵۳ء) نے دیباچے کو ''بہت پُر مغز، پُر از معلومات اور بصیرت افروز'' قرار دیا ہے؛ تسہیل پیامِ مشرق از جاوید احمد، نثری ترجمہ از خرم علی شفیق، لاہور ۲۰۱۰ء۔

۷- فرانسیسی (میروو چ، پیرس، ۱۹۵۶ء)، ترکی (علی نہاد ترلان، انقرہ ۱۹۵۶ء)، چیک (یان مارک، پراگ ۱۹۶۰ء)، انگریزی (محمد ہادی حسین، لاہور ۱۹۷۱ء، طبع مکرر ۲۰۰۴ء) اور بوسنیا (D. Latic، لاہور 2013ء)۔

۸- ویس بادن، ۱۹۶۳ء، طبع ثانی، در: مجموعہ تراجم، ٹیوبنگن ۱۹۷۷ء، ص ۱۲۱-۱۹۷

۹- جرمن تلفظ ''ہائنے''۔ پورا نام ہائنرخ ہائنے (Heinrich Heine)۔ رک: *Heinrich Heine: Historisch-kritische Ausgabe der Werke.* Ed. Manfred Windfer. Hamburg, 1982. (ہائنرخ کی تاریخی اور تنقیدی تحریروں کا انتخاب، جن میں اقبال کے درج کردہ اردو ترجمہ کی اصل جرمن عبارت بھی موجود ہے)۔

۱۰- اقبال کے نجی کتب خانہ میں ہائنے کے نثر پاروں کا انگریزی ترجمہ موجود تھا، جس سے گوئٹے کے ''دیوان'' کے متعلق اس رائے کو اردو میں منتقل کیا گیا۔ (رک: راقم کی انگریزی کتاب ''اقبال اور گوئٹے''۔ لاہور ۲۰۰۳ء، ص ۵۵-۵۷)۔ اب اقبال کا یہ کتب خانہ اقبال اکیڈمی، پاکستان میں منتقل ہو چکا ہے۔

شمل نے پیامِ مشرق کے جرمن ترجمہ (۱۹۶۳ء) میں ہائنے کی اصل جرمن تحریر کو نقل کرنے کے بجائے اس کے اردو متن ہی کو اپنی زبان میں ترجمہ کر دیا ہے۔

۱۱- دیوانِ غرب وشرق (West-oestlicher Divan)۔ رک: اس کا مکمل تصحیح شدہ جرمن متن مع حواشی وتعلیقات۔ مرتبہ Hendrik Birus۔ دو جلد، برلین ۲۰۱۰ء؛ اردو ترجمہ از میاں غلام حسین، اسلام آباد ۲۰۰۱ء، جس کے بارے میں کرسٹینا کی یہ رائے ہے:

> "The translation is rather literal and thus unable to reproduce the aesthetic qualities of the original, but presents very faithfully Goethe's ideas and images."(cf. *Revisioning Iqbal*op. cit., p.46, f.n.23)

۱۲- اقبال کی زندگی میں اور ان کی وفات کے بعد اس تحریک پر بیشتر مقالات اور کتب شائع ہو چکی ہیں۔ فریڈرش ریوکرٹ جیسے اس تحریک کے اہم خاور شناسوں پر الگ سے بہت کچھ لکھا جا چکا ہے۔ ان جدید تحقیقات کی بنیاد پر اس تحریک پر قدرے تفصیل سے لکھنے کی ضرورت ہے۔ آئندہ کسی مناسب موقع پر ان نئی تحقیقات کا اجمالاً ذکر کیا جائے گا۔ ان شاء اللہ۔

۱۳- پاول ہورن (Paul Horn) 14 جنوری ۱۸۶۳ء کو جرمنی کے معروف شہر ہالے (Halle)، جسے Saale بھی کہا جاتا ہے، میں پیدا ہوا۔ مسیحیت کے پروٹسٹنٹ مسلک کے حوالے سے اس شہر کو مرکزی حیثیت حاصل ہے۔ برصغیر پاک و ہند کی تاریخ بالخصوص علامہ اقبال کے اس علاقے سے روابط کے شواہد ملتے ہیں، مثلاً اٹھارویں صدی عیسوی میں ڈینش - ہالے مشن کے تحت جنوبی ہند کی جانب جو تبلیغی مشن بھیجا گیا، اُس میں بنجامن شلتسے (Benjamin Schultze، ۱۶۸۹ء-۱۷۶۰ء) بھی شامل تھا۔ اُس نے ٹراونکور کے مقامی باشندوں کو عیسوی مذہب کی دعوت دینے کے لیے 'ہندوستانی' (اردو) سیکھی اور اس غرض سے ۱۷۴۱ء میں اس زبان کی قواعد مرتب کی اور چار سال بعد اسے اپنی نگرانی میں ہالے سے شائع کرا دیا۔ یوں یہ اردو کی قدیم ترین قواعد میں شمار کی جاتی ہے۔(i) بحوالہ اقبال ہالے نامی اس شہر سے تعلق کا اہم پہلو یہ ہے کہ ان کی وفات سے چند گھنٹے قبل ملنے والا شخص یعنی فان ویلتائم (von Veltheim) اسی علاقے کے ایک متمول سیاسی گھرانے سے تعلق رکھتا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ وہ ہائیڈل برگ میں علامہ کا ہم جماعت تھا، لیکن یہ روایت غیر مصدقہ ہے۔ بعد میں اقبال کے اس آخری غیر ملکی ملاقاتی نے اپنے جرمن روز نامچہ میں اس ملاقات کو تفصیل سے بیان کیا ہے۔(ii) ہالے یونیورسٹی کے ایک استاد اور نامور جرمن مستشرق یوہان فیوک (Johann Fueck، ۱۸۹۴ء-۱۹۷۴ء) تقسیمِ ہند سے قبل چند سال ڈھاکہ یونیورسٹی کے شعبہ علوم اسلامیہ سے منسلک رہے۔ ان کے پسندیدہ موضوعات میں اقبالیات بھی شامل رہا اور اس ضمن میں اُن کا تفصیلی

مقالہ ''محمد اقبال اور ہند اسلامی جدیدیت'' (جرمن) کا مطالعہ ضروری ہے۔ اس مقالے کا انگریزی ترجمہ راقم کی کتاب میں شامل ہے۔(iii)

ہالے کی آبادی کی اکثریت پروٹسٹنٹ مسلک کی پیروکار تھی، اس لیے جس خاندان میں پاول ہورن نے آنکھ کھولی، وہ بھی اسی کلیسا سے تعلق رکھتا تھا۔ ابتدائی تعلیم کہاں سے حاصل کی، معلوم نہیں، البتہ یہ بتایا جاتا ہے کہ وہ ہالے یونیورسٹی ہی میں سنسکرت، اوستا، فارسی اور تقابلی لسانیات کا طالب علم رہا اور بیس سال کی عمر ہی میں ان مطالعات میں کامیابی کی سند حاصل کر لی (۱۸۸۳ء)۔ دو سال بعد یہیں سے اُس نے کرسٹیان بارتولومے (Christian Bartholomae، ۱۸۵۵ء-۱۹۲۵ء) کی زیرِ نگرانی اوستا اور قدیم فارسی کتبات کی رسمی تصریف کے موضوع پر ڈاکٹریٹ کا مقالہ خصوصی پیش کیا (۶ جون ۱۸۸۵ء) جس کا صرف ابتدائی حصہ ہی شائع ہوا۔ ایک سال بعد (1886ء) وہ رضا کارانہ طور پر جرمن فوج میں بھرتی ہو گیا اور لفٹنٹ کرنل کے عہدے پر کام کرتا رہا۔ یہاں سے فارغ ہوا تو اس نے دو سال کی قلیل مدت میں ایرانی زبانوں پر ایک اور تحقیقی مقالہ مکمل کیا اور چھبیس سال کی عمر میں غیر معمولی پروفیسر کا اعزاز حاصل کر لیا (۱۸۹۹ء)، جس کے صلے میں شٹراس بورگ ہی کی یونیورسٹی میں پڑھانے کی اجازت حاصل ہو گئی (۱۸۹۲ء)۔ وہ یہاں انڈو یورپین تقابلی لسانیات کے ایسوسی ایٹ پروفیسر کی حیثیت سے اپنے تدریسی فرائض ادا کرتا رہا۔ اس دوران میں مختلف تکلیف دہ امراض میں مبتلا رہا اور بالآخر 45 سال کی قلیل عمر ہی میں انتقال کر گیا (۱۱ نومبر ۱۹۰۸ء)۔ باقاعدہ پیشہ معلّمی اختیار کرنے سے ایک سال قبل ہیلنے شاوپ (Helene Schaupp) نامی خاتون سے شادی کر لی (۱۸۹۱ء)، جس کے بطن سے ایک سال بعد بیٹی پیدا ہوئی، جس کا نام والدہ نے اپنے ہی نام پر رکھا یعنی ہیلنے۔(iv)

کم عمری اور خرابیٔ صحت کے باعث ہورن کا تصنیفی سرمایہ اس کے معاصرین کی نسبت قدرے کم ہے، پھر شٹراس بورگ میں نیولدکہ (۱۸۳۶ء-۱۹۳۰ء) جیسی بلند پایہ علمی شخصیت کی موجودگی میں وہ شہرت کی بلندیوں کو نہ چھو سکا، لیکن اس کے باوجود اس کی فارسی اور ترکی زبان و ادب کے بارے میں تحقیقات کی افادیت اور قدر و قیمت کو تسلیم کیا جاتا ہے۔ قیصر ولیم یونیورسٹی کی ملازمت کے دوران میں گائیگر (W. Geiger) اور کوہن (E. Kuhn) کی زیرِ ادارت ایرانی لسانیات کے ایک انسائیکلوپیڈیا کا آغاز ہوا، جو دو ضخیم جلدوں میں شٹراس بورگ ہی سے شائع ہوا۔(v) ان دو جلدوں کی اشاعت کو سو سال سے زیادہ گزر چکے ہیں، لیکن یہ اب بھی ایرانی لسانیات کے بنیادی اور مستند مصادر میں شامل ہے۔ ان میں ہورن کے تحریر کردہ مقالات کی تعداد گیارہ ہے، جن کے عنوانات (اردو ترجمہ میں) درج ذیل ہیں:

جدید فارسی کی ادبی تحریر (۲:۱-۲۰۰)؛ محمود غزنوی، سلاجقہ، حشیشین (۲:۵۶۶-۵۷۳)؛ دورِ اسلامی میں تاریخ ایران (۵۵۱-۶۰۴)؛ عربوں کی فتوحات کے دوران عمومی صورت حال (۵۵۳-۵۵۶)؛ مامون اور ایران (۵۵۱-۵۵۸)؛ کوفہ میں مختار کی بے توقیری (۵۵۶-۵۵۷)؛ صفارین (۵۶۰-۵۶۱)؛ صفوی (۵۷۹-۵۸۸)؛ نادر شاہ (۵۸۹-۵۹۲)؛ قاچاری (۵۹۴-۶۰۴)؛ تیمور اور اس کے جانشین (۵۷۶-۵۷۹)۔

اس انسائیکلوپیڈیا کی جلد دوم میں ہورن کے رفیق استاد معروف شرق شناس نیولدکہ کا فردوسی کے ''شاہنامہ'' پر جامع مقالہ شائع ہوا اور اُسے الگ کتابی صورت میں بھی طبع کیا گیا۔ اس کا دوسرا ایڈیشن ۱۹۲۰ء میں منظر عام پر آیا۔ اس مطالعہ کی افادیت اور جامعیت کے پیش نظر پنجاب یونیورسٹی کے شعبہ فارسی کے پہلے سربراہ ڈاکٹر شیخ محمد اقبال (م۔

۱۹۴۸ء، ڈاکٹر داؤد رہبر مرحوم کے والد اور صدا کار ضیاء محی الدین کے چچا) نے مصنف کی اجازت سے اس کا براہ راست جرمن سے اردو میں ترجمہ کیا، جو بالاقساط یونیورسٹی اورینٹل کالج میگزین میں ''تاریخ رزمیات ایران'' کے زیر عنوان شائع ہوا۔(vi) ایک پارسی اسکالر نے نیولدکہ کی جرمن کتاب کا انگریزی (بمبئی، ۱۹۳۰ء) اور بزرگ علوی (۱۹۰۴ء-۱۹۹۷ء) نے فارسی میں ترجمہ کیا، بعنوان ''حماسۂ ملّی ایران'' (۱۹۳۳ء)، جس کا دیباچہ سعید نفیسی (۱۸۹۶ء-۱۹۶۶ء) کے عمیق مطالعہ کا غماز ہے۔

نیولدکہ سے قربت، رفاقت اور ''شاہنامہ'' پر اس کی تحقیقات سے ہورن بھی متاثر ہوا اور اس نے فارسی ادبیات کے اس شاہکار کو اپنی تحقیق و تدقیق کا موضوع بنایا۔ وہ حسب خواہش اس عظیم منصوبے کو صحت کی بگڑتی ہوئی صورت حال کے باعث مکمل نہ کر سکا اور صرف تین مضامین ہی لکھ سکا۔(vii)

دیگر تصنیفات اور اہم مقالات کی فہرست، اردو ترجمہ میں:

(الف)۔ جدید فارسی اشتقاقیات کا انسائیکلو پیڈیا۔ شٹراس بورگ، ۱۸۹۳ء۔ طبع عکسی ۱۹۷۴ء اور ۱۹۸۸ء۔ فارسی ترجمہ ''اساسِ اشتقاق فارسی'' از جلال خالقی مطلق۔ تہران ۱۹۷۷ء۔ نیولدکہ سمیت یان ریپکا (Jan Rypka) جیسے فارسی دانوں نے اس کتاب کی اہمیت کا اعتراف کیا ہے۔

(ب) دیوان سلطان سلیم اوّل (۱۵۱۲ء+۱۵۲۰ء)

حسب امر حضرت ویلہلم ثانی ایمپراطور آلمان و پادشاہ پروس این نسخہ نفیسہ دیوان بلاغت عنوان سلطان سلیم خان اوّل باہتمام بندہ قیصری پاول ہورن معلم السنہ شرقیہ در دارالفنون استراسبورج منتخب ازہفت نسخ مختلفہ۔
در مطبع دولتی در شہر شہیر برلین پایہ تخت آلمان بزیور طبع آراستہ گردید۔

نیز رک: ہورن کا مقالہ ''شاعر سلطان سلیم اول'' ۱۹۰۲ء (در: Zeitschrift der deutschen Morgenländische Gesellschaft = ZDMG، 60(1906ء)، ص ۹۷-۱۱۱)

(ج) تذکرہ شاہ طہماسپ اول۔ دوسرے صفوی حکمران کے خود نوشت حالات زندگی (۱۵۱۵ء-۱۵۷۶ء)۔ ترجمہ و تعلیقات۔ شٹراس بورگ ۱۸۹۱ء۔ ایک سال قبل یہ خود نوشت جرمنی کے درج ذیل مجلّہ میں شائع ہوئی، رک:

ZDMG 44(1890ء)، pp. 563-649; 45، (1891ء)، pp. 245-291

(د) لغت فارس از علی ابن احمد اسدی طوسی۔ (فارسی کی ابتدائی کلاسیکی لغت)۔ گیوٹنگن کی شاہی انجمن برائے علوم کے مجلّہ میں شائع ہوئی۔ بابت ۱۸۹۷ء، ص ۱-۳۷، ۱:۱۳۳، انھیں اس لغت کا خطی نسخہ ویٹی کن کی لائبریری سے دستیاب ہوا تھا۔

(ھ) عبرانی اور فارسی کے لسانی روابط پر مرقومۃ الذیل مقالات:

(i) شروانی کی عبرانی / (فارسی لغت در: مجلّہ بابت قدیم انجیل۔ ۱۷ (۱۸۹۷ء)، ص ۲۰۱-۲۰۳)

(ii) عبرانی / (فارسی شاعری در: ZDMG، 47 (۱۸۹۳ء)، ص ۲۰۲-۲۱۲)

(iii) عبرانی / فارسی کے تراجم انجیل (انڈو جرمن تحقیقات، 2 (۱۸۹۳ء)، ص ۱۳۲-۱۴۳)

(و) مغلوں کی فوج اور فنِ حرب (جرمن)۔ لائیڈن ۱۸۹۴ء۔ کچھ عرصہ ہورن شخو دفوج میں ملازم رہا اور اس حیثیت میں اس نے اپنے تجربات اور مشاہدات سے استفادہ کیا۔ مزید یہ کہ شٹراس بورگ کی یونیورسٹی لائبریری سے اُسے ''تاریخ نادری'' کا قلمی نسخہ دستیاب ہو گیا، جس میں پانی پت کی جنگ (۱۷۳۹ء) کی تفصیلات بیان کی گئی ہیں۔

(ز) ہورن نے مطلوبہ مصادر اور خطی نسخوں کی تلاش و جستجو کے لیے متعدد ممالک کے سفر کیے، بالخصوص اٹلی اور ترکی

کے اہم کتاب خانوں کے قلمی خزائن کا بغور جائزہ لیا اور ان میں محفوظ فارسی اور ترکی مخطوطات کے متعلق مفصل فہارس بھی قلمبند کیں۔ اس سلسلے میں اس کے درج ذیل دو جرمن مقالات اہم ہیں۔

(i) اطالوی کتاب خانے: ویٹی کن میں فارسی اور ترکی مخطوطات (ZDMG، 51 (1899ء)، ص ۱-۶۵)

(ii) قسطنطنیہ میں فارسی مخطوطات (ایضاً، ۵۴ (۱۹۰۰ء)، ص ۲۷۵-۳۳۲، ۴۷۵-۵۰۹)

(ح) فارسی زبان کے وسطی اور جدید ادوار پر متعدد کتب و مقالات کے علاوہ ہورن نے ترکی زبان و ادبیات کو بھی اپنا موضوع تحقیق و تدقیق بنایا اور اہم تصنیفات سپرد قلم کیں۔ بخوف طوالت ان کا یہاں ذکر نہیں کیا جا رہا، صرف اس کی ''جدید ترکی کی تاریخ'' ہی کا حوالہ دیا جا رہا ہے۔ جو لائی پتسک سے ۱۹۰۲ء میں طبع ہوئی۔

(i) ہالے ہی سے اس قواعد کا عکسی ایڈیشن شائع ہو چکا ہے۔ برصغیر کی تاریخ اور ادبیات سے دلچسپی رکھنے والی جرمن خاتون اس کی خصوصیات اور اہم پہلوؤں پر مقالہ خصوصی بھی پیش کر چکی ہیں، بعنوان:

Heike Liebau: Die Sprachforschungen des Missinärs Benjamin Schultze unter Berücksichtigung der 'Grammatica Hindostanica'. Halle, 1988.

اس قواعد کا ایک غیر مطبوعہ انگریزی ترجمہ برٹش لائبریری (لندن) میں دستیاب ہے، جس کو ڈاکٹر ابواللیث صدیقی مرحوم نے اردو میں منتقل کیا (مطبوعہ لاہور، ۱۹۷۷ء، طبع ثانی ۲۰۱۷ء)

یہاں اردو کی پہلی گرامر (مؤلفہ کیتیلار، ۱۶۹۸ء) کا ذکر مناسب ہوگا جس پر پولینڈ کی ایک خاتون نے ڈاکٹریٹ کا مقالہ تحریر کیا (بزبان انگریزی جو نیدرلینڈ سے طبع ہو چکا ہے، ۲۰۱۸ء)۔

(ii) دیکھیے راقم کی کتاب ''اقبال اور جرمنی''۔ لاہور ۲۰۲۰ء

(iii) (رک):

Iqbal. New Dimensions. Lahore 2003, pp. 495-303

(iv) بلاشبہ ہورن کا شمار جرمنی کے صف اوّل کے ایران شناسوں اور ترک شناسوں میں کیا جاتا ہے، لیکن اس کے مفصل سوانح حیات نہیں لکھے گئے۔ اس کی وفات پر شٹراس بورگ کے ایک مقامی اخبار میں جو تعزیت نامہ شائع ہوا، اس میں بھی مختصر ذکر کیا گیا ہے۔ رک *Strassburger-Buerger-Zeitung* نمبر ۲۶۷، بابت ۱۳ نومبر ۱۹۰۸ء؛ جرمنی کا معتبر علمی مجلّہ برائے علوم شرقیہ (ZDMG)، ۱۸۴۵ء سے شائع ہو رہا ہے۔ رک: اس کی جلد ۶۲ (۱۹۰۸ء)، ص LXIV

مضمون میں درج کردہ معلومات ان مآخذ سے لی گئی ہیں:

ایرک کیٹن ہوفن: ''پول ہورن، ایک جرمن ایران شناس'' (بزبان جرمن)، در: ''نامہ ایران باستان'' 2/2 (۲۰۰۳ء)، ص ۸۱-۹۴ اور یہی مقالہ جرمنی میں ایرانی سفارت خانہ کی جانب سے اسلامی/ ایرانی کلچر سے متعلق مجلّہ بعنوان Spektrum Iran میں بھی شائع ہوا (۲۰۰۵ء)۔

نیز رک: اسی مصنف کا ہورن پر مقالہ در، انسائیکلوپیڈیا ایرانیکا، مرتبہ احسان یار شاطر (م۔ 2018ء)، جلد 12، ۲۰۰۴ء، ص ۴۷۶-۴۷۷، اور قدرے تفصیلی فرانسیسی مقالہ از یوہان شٹراؤس، در: *Recherches germaniques,* HS 12 (2017), pp. 35-64

(v) جرمن عنوان: Grundriss der iranischen Philologie.

2 vols., Strassburg 1895, 1904. Reprinted: Berlin/New York, 1974.

برائے تفصیل رک: انسائیکلوپیڈیا ایرانیکا۔ مرتبہ احسان یار شاطر۔ جلد گیارہ (۲۰۰۳ء)، ص ۳۷۰-۳۷۷ (مقالہ از Ruediger Schmitt)۔

(vi) راقم نے اب ان تمام اقساط کو اسی عنوان کے تحت کتابی صورت میں شائع کر دیا ہے، مع غیر مطبوعہ مراسلات مابین مصنف/مترجم۔ لاہور: ۲۰۱۰ء

(vii) ''شاہنامہ'' (طبع ولرز) کے اشعار ۴۸، ۶۴ (ZDMG، ۵۷ (۱۹۰۳ء)، ص ۱۷۶)؛ ''شاہنامہ'' میں طلوعِ آفتاب کے مناظر (نیولدکہ کے اعزاز میں پیش کردہ ارمغان، جلد دوم، ۱۹۰۶ء، ص ۱۰۳۹-۱۰۵۴) اور ''شاہنامہ'' میں گھوڑا اور سوار (ZDMG، ۶۱ (۱۹۰۷ء)، ص ۸۳۷-۸۴۹)

۱۴- تاریخ ادب فارسی۔ جرمن عنوان Geschichte der persischen Litteratur لائپزگ ۱۹۰۱ء، طبع ثانی ۱۹۰۹ء۔

۱۵- جرمنی کا ماہوار رسالہ بعنوان Nord und Süd (نارٹ انٹ سود، یعنی شمال اور جنوب)۔ بریسلاؤ (Breslau) سے ۱۸۷۷ء میں چھپنا شروع ہوا۔ اس کا ناشر پاول لنڈاؤ (Paul Lindau) تھا، جو اپنے دور کے جرمن ادباء میں شمار کیا جاتا تھا۔ بنیادی طور پر یہ ادبی مجلّہ تھا اور اس میں مشرقی اور مغربی ادبیات پر بھی مضامین شائع کیے جاتے تھے۔ ۱۹۰۷ء تک اس کے ۱۱۵ شمارے طبع ہو چکے تھے۔ ۱۹۰۹ء میں اس کا عنوان تبدیل کر دیا گیا، یعنی Morgan (صبح) اور اس کے مدیران ورنر سومبارٹ اور رشارٹ شٹراؤس تھے اور ہیوگوفان ہومنس تال کی معاونت سے ''نارتھ اینڈ ساؤتھ'' کا حصہ بن گیا۔

۱۹۲۰ء میں اس مجلّہ کی اشاعت رک گئی۔ ناشر لڈوگ شٹائنز اس کی بحالی کی کوشش کرتا رہا (۱۹۲۷ء-۱۹۳۰ء) لیکن ۱۹۳۰ء میں یہ مجلّہ بند ہو گیا۔

اقبال نے Nord und Süd میں ہورن کے جس مقالے کا حوالہ دیا ہے، وہ اس مجلّہ کی جلد ۹۴، مسلسل شمارہ نمبر ۲۸۲ (بابت ستمبر ۱۹۰۰ء) میں شائع ہوا تھا اور اس کا عنوان تھا: Was verdanken wir Persien? (pp. 377-395) (ہمیں کیوں ایران کا ممنون ہونا چاہیے؟)۔ ایک معتبر ایران شناس کی حیثیت سے ہورن نے اوستا سے لے کر جدید فارسی زبان و ادبیات اور فردوسی (۹۳۴ء-۱۰۲۵ء) کے ''شاہنامہ'' جیسے ادبی شاہکاروں کو دادِ تحسین پیش کی ہے۔

۱۶- نسلاً جرمن تھا، لیکن اس نے امریکہ میں مستقل سکونت اختیار کر لی۔ جیسا کہ اقبال نے لکھا ہے، چارلس (Charles) اس کے نام کا حصہ نہیں، بلکہ اس کا پورا نام Arthur F. J. Remy لکھا جاتا ہے۔ اقبال نے ریمی کی جس کتاب سے معلومات دی ہیں، وہ درج ذیل ہے:

The Influence of India and Persia on the Poetry of Germany. New York, 1901.

اقبال نے زیادہ تر اس کے ایران سے متعلقہ حصہ سے استفادہ کیا ہے۔ ریمی نے اس کے علاوہ کوئی اور کتاب نہیں لکھی۔ اس کے صرف ایک مضمون کا حوالہ ملتا ہے، جس میں اس نے جرمن شاعر پلاٹن (Platen) پر فارسی ادب کے اثرات کا جائزہ لیا ہے۔

(مطبوعہ: جرنل آف امریکن اورینٹل سوسائٹی، جلد ۲۱، شمارہ ۲ (۱۹۰۱ء)، ص ۴۰-۴۱)۔

ریاض الحسن مرحوم نے ریمی کی متذکرہ بالا انگریزی کتاب کا اردو ترجمہ کیا تھا، جو پاک/ جرمن فورم (کراچی) سے طبع ہوا تھا۔ اس پر مفصل تبصرہ (از ڈاکٹر معزالدین) کے لیے رک: اقبالیات (جنوری ۱۹۷۵ء)، ص ۶۷-۸۲)۔

اقبال کی پیامِ مشرق کے دیباچے کے ابتدائی دو صفحات میں جن اشخاص و کتب وغیرہ کا حوالہ دیا گیا ہے، شاعرِ

المانوی کے ''دیوان'' کے اس ''جواب'' کے کسی شارح یا مترجم نے قارئین کی سہولت کے لیے کوئی تشریحی حاشیہ نہیں دیا، اس لیے راقم کو قدرے تفصیل سے ذکر کرنا پڑا۔ ویسے تو اقبال کی دائمی مقبولیت کی مختلف وجوہ ہیں، جن میں ایک سنجیدہ قلم کار کی بھی ہے۔ وہ کسی زیرِ تالیف تحریر سے متعلقہ مآخذ کی تلاش و جستجو کے لیے مسلسل جدوجہد کرتے تھے، درج بالا اقتباس اس کا بیّن ثبوت ہے۔ اس میں جرمن ایران شناس ہورن اور اس کی تاریخ ادبیات فارسی (۱۹۰۱ء) اور اہم مقالے (۱۹۰۰ء) کا حوالہ دیا ہے، وہ کسی اور خاور شناس کی تالیفات میں نظر نہیں آتے۔ یوں اقبال کو یہ اعزاز حاصل ہے کہ وہ ان مصادر سے استفادہ کرنے والے پہلے اسکالر ہیں۔ اُن کے ڈاکٹریٹ کے مقالۂ خصوصی کے موضوع کا تعلق ایران سے تھا یعنی ''فلسفۂ عجم'' (اردو ترجمہ)، جو انھوں نے کیمبرج میں مکمل کر لیا تھا، لیکن اس کی سند حاصل کرنے کے لیے انھیں میونخ جانا پڑا۔ ممکن ہے، انھوں نے کیمبرج ہی میں ان منابع سے استفادہ کر لیا ہو، لیکن یہ امر بھی لائقِ توجہ ہے کہ جب وہ جرمن زبان میں مہارت حاصل کر کے ہائیڈل برگ سے میونخ پہنچے تو وہاں اپنا مقالہ خصوصی پیش کرنے سے قبل ہورن کی ان درج بالا تحریروں سے متعارف ہوئے ہوں۔ شٹراس بورگ میں مقیم اس ایران شناس کی سبھی تالیفات میونخ میں بآسانی دستیاب تھیں اور یہاں اقبال نے تقریباً ایک ماہ قیام کے دوران اُن کا مطالعہ کیا ہو۔

۱۷- رجوع کیجیے (=رک):

Heinrich Heine: "Die romantische Schule", in: Hans Kaufmann (ed.): Werke und Briefe. Vol. 5, Berlin 1961, pp. 57-58, see also H. Heine: Säntliche Werke, Vol. 8/i, "Romantische Schule", 1st vol., pp. 160ff.

۱۸- رک:

Andrea Fuchs-Sumiyoshi: *Orientalismus in der deutschen Literatur* . Germanistische Texte und Studien, vol. 20, Hildesheim 1984 and T. Kontje: German Orientalismus. Ann Arbor, 2002.

۱۹- گوئٹے نے اپنی اس تحریر میں (Johann Gottfried Herder) ہرڈر کا ذکر کیا ہے:

Erinnern wir uns nun lebhaft jener Zeit, wo Herder und Eichhorn uns hierüber persönlich aufklärten, so gedenken wir eins hohen Genusses, dem reinen orientalischen Sonnenaufgang zu vergleichen. Was solche Männer uns verlichen und hinterlassoen, darf nur angedeutet werden, und man verzeiht uns die Eilfertigkeit, mit weleher wir an diesen Schättzen vorübergehen."(*Goethes Werk,* HA, Vol. II, p. 128)

۲۰- رک:

J. G. Herder: *Adrastea* XI, in: *Werke in zehn Bänden,* Grünter Arnold (ed.), Frankfurt/M, 2000, p. 862.

ہرڈر اور گوئٹے کے تعلقات کے لیے رک:

Ali Radjai-Bockarai: Die Bedentung der Poesie des Orients bei Goethe und Herder. Tübingen 1973; Barabara Schtemrich-Köhler: Zur Funktion der orientalische Poesie bei Goethe, Herder, Hegel. Frankfurt/M, 1992.

۲۱- شلر (Joh. Christoph Friedrich von Schiller)۔ رک: شلر کی تصانیف اور خطوط، بارہ جلدوں میں۔ مرتبہ Otto Dann و دیگر۔

J. Ch. Bürgel: "Nizami", in: Die Grossen der Weltgeschichte: Vol. III, Zürich 1973, pp. 526-539

۲۲- ہامر پورگشٹال (Josef Freiherr von Hammer-Purgstall)۔ اُس کے سوانح اور دیگر تفصیلات کے لیے راقم کی کتاب:

Hammer-Purgstall and the Muslim India. Lahore: Iqbal Academy Pakistan, Lahore 1989.

۲۳- حافظ اور گوئٹے کے شعری تعلق پر بیوروگل جیسے جرمن مستشرقین نے تفصیل سے اظہار خیال کیا ہے۔ لیکن یہاں چند انگریزی مطالعات کا حوالہ دیا جاتا ہے:

Jan Slomp: "The Triangle: Hafiz, Goethe and Iqbal", in: Main Currents in Contemporary Thought in Pakistan. Discourses delivered on Sham-i Hamdard. Ed. Hakim Mohammad Said. Karachi, 1973, pp. 388-414; Massims Leone: "The sacred (in) visibility and communication: an inter-religious dialogue between Goethe and Hafiz", in: Islam and Christian-Muslim Relations (Birmingham), 23/3 (July 2012), pp. 329-345; Shefiq Shamil: Goethe and Hafiz: poetry and history to the West-östlicher Divan. Bern, 2013 and Baha' al-Din Khurramshahi: "Goethe and Hafiz: common hearts are better than common languages". Tr. Alexand [iran] Manavaz, in: Anthology of Iranian Studies, 5 (2001), pp. 1-28.

برائے ''دیوان غرب و شرق'' از گوئٹے۔ طبع اول، 1819ء۔ طبع نو مع مفصل حواشی و تعلیقات، مرتبہ Hendrik Birus۔ دو جلد، برلین 2010ء۔ گوئٹے کی شرق شناسی اور حافظ سے اسلوبی اور تخلیقی اثر پذیری کے مآخذ کے لیے رک:

Hans Henning (ed.): Goethe-Bibliographie. 3 pts in 5 vols., Halle 1963 Weimar 1966-1976 and Hans Pyritz (ed.): Goethe-Bibliographie, 2 vols., Heidelberg 1965-1968.

''دیوان حافظ'' کا مترجم ہامر آسٹریا کی اکادمی برائے مطالعاتِ شرقیہ کا بانی صدر، استنبول میں مقرر کردہ آسٹرو ہنگیرین ایمپائر کا نمائندہ، ''خزائن شرقیہ'' (Fundgruben des Orients) جیسے علمی جریدے کا مدیر (1809ء-1818ء)، فارسی اور ترکی ادبیات کی جامع تواریخ لکھنے والا۔ انھی خدمات میں ویانا میں اس کے نام سے سوسائٹی کا قیام۔

۲۴- اس کتاب کا جرمن حوالہ:

Goethe, sein Leben und Seine Werke. 2 vols., Munich: C.H. Beck, 1896-1906.

۲۵- اصل جرمن عبارت درج ذیل ہے:

"Der Sänger von Schiras erschien wie sein leibhaftiges Ebenbild. Ob er vielleicht in der Persers Gestalt schon einmal auf Erden gewandet? Dieselbe Erdenfeudigkeit und Himmelliebe, Einfachkeit und Tiefe, Wahrheit und Gradheit, Glut und Leidenschaftlichkeit, und endlich dieselbe Offenheit und von keinerlei Satzung

eingeschränkte Empfänglichkeit für alles Menschliche. Passte es nicht auch auf ihn, wenn die Perser ihnen Dichter zurgleich die mystische Zunge und den Dolmetsch der Geheimnisse nannten, wenn sie von seinen Gedichten sagten, sie wären dem Äusseren nach einfach und umgeschmückte, hälten aber tiefe, die Wahrheit ergründene Bedeutung und höchste Vollendung? Und genoss nicht Hafis wie er die Gunst der Niederen und Grossen? Ja, erroberte er nicht auch der Eroberer, den gewaltigen Timur? Und rettete er sich nicht aus allem Umsturz der Dinge seine Weiterkeit und sang weiter wie vordem in Frieden, in den alten gewohnten Verhältnissen?(p. 341)

۲۶- اس کے بعد یہ عبارت ہے، جس کا اردو ترجمہ شامل نہیں کیا گیا:

"--So wurke ihm Hafis ein geliebter Bruder aus der Urzeit, und gern trat er einmal in die verrandte Spuren und versuchte dem östlichen Diwan einen westlichen entgeganzusetzen, der ein westöstlicher werden musste, da der westliche Dichter die Anschauungen und Formen des Ostens mit desen des Westens verschmolz und getrost die Maske des persischen, Sängers anlagen konnte, ohne von der eigenen ausgeprängen Persönlichkeit einen Deut aufzugehen. In dieser innerlichen angenommenen Maske reiste Goethe in Juli 1814 nach der Rhein-und Maingegenden. Das erste lakomische Wort des Reisetagesbuch ist: Hafis". (p. 342)

۲۷- برائے تفصیل رک: گوئٹے کی Noten und Abhandlungen، جس سے H. Birus نے اپنے مرتبہ ''دیوان شرقی'' کی تعلیقات میں بھرپور استفادہ کیا ہے (حوالۂ مذکور)۔ اس کے علاوہ معروف جرمن گوئٹے شناس Katharina Mommsen کی یہ کتب: (گوئٹے اور عرب دنیا)*Goethe und die arabische Welt*، Frankfurt 1988 (گوئٹے اور اسلام) *Goethe und der Islam,* Leipzig 2001
اس ضمن میں پاول ہورن کی کتاب (حوالۂ مذکور) بھی اہم معلومات فراہم کرتی ہے۔

۲۸- H. Birus کے مرتبہ ''دیوان'' کی جلد دوم۔

۲۹- رک:

Hartmut Bobrzin (Ed.): August Graf von Platen. Leben, Werk, Wirkung. Vienna, 1988; Hubert Tschersig: Das Gasel in der deutschen Dichtung und das Gasel bei Platen. Leipzig, 1908.

رک:

Hartmut Bobzin: "Platen und Rückert im Gespräch über Hafiz", in: August Graf von Platen, op. cit., pp. 103-119; Ibid. (Ed.): Der Koran. In der Übersetzung von Friedrich Rückert. Würzburg 1995; Ali Radjaie: Das profan-mystische Ghasel des Hafis in Rückerts Übersetzungen und in Goethe's "Divan". Würzburg, 1998; A. Schimmel (Tr. and annotated): Friedrich Rückert (1788-1866). Wiesbaden 1966;

Ibid. (Ed.): Friedrich Rückert. Ausgewählte Werke. 2 vols., Frankfurt/M, 1988.

۳۰- رک:

Isse Chehabi: Friedrich Bodenstedt's Verduetschung der Hafischen Lieder. Diss. Cologne, 1967.

۳۱- رک:

H. Heine: Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke. Ed. Manfred Windfuhr. Hamburg 1993, vol. 3/i, pp. 49f.

۳۲- اطالوی عنوان: La decadenza dell' Europa (مطبوعہ Firenze، ۱۹۲۲ء)۔ انگریزی ترجمہ از F. Brittain، بعنوان The Decadence of Europe Paths of Reconstruction (مطبوعہ لندن، ۱۹۲۳ء)۔ نیز رک: اُسی دور کی معروف تصنیف Der Untergang des Abendlanders (زوالِ مغرب)۔ از اشپینگلر (Oswald Spengler، 1880ء-1936ء)۔ 2 جلد، مطبوعہ ۱۹۱۸ء، ۱۹۲۲ء)

۳۳- در: زمیندار (لاہور)، ۷ مارچ ۱۹۲۳ء، ۱۹مارچ ۱۹۲۳ء اور ۲۱ مارچ ۱۹۲۳ء

۳۴- ماہنامہ ''الحمراء'' (لاہور)، دسمبر ۲۰۲۰ء

۳۵- اقبال کی بیشتر شعری اور نثری کتب پر تنقیدی و تحقیقی مطالعات اور شروح چھپ چکی ہیں، لیکن ابھی تک پیامِ مشرق پر کوئی مستقل تصنیف نہیں لکھی گئی۔ ان کی زندگی میں اس کے تین ایڈیشن طبع ہوئے (۱۹۲۳ء، ۱۹۲۴ء اور ۱۹۲۹ء)۔ ان کی رحلت سے قبل اور کچھ سال بعد اس کے مندرجات پر درج ذیل تحریریں لائق توجہ ہیں:

سید سلیمان ندوی، پیامِ مشرق (معارف، مئی ۱۹۲۳ء، اداریہ)؛ جرمن رسالہ ''اسلامیکا'' میں نکلسن کے انگریزی تبصرہ کو اسلامیہ کالج (لاہور) کے میگزین کریسنٹ میں شائع کیا گیا (جلد ۲۰، شمارہ ۸۱، مارچ-اپریل ۱۹۲۶ء، ص ۹-۱۸) اور اس تبصرے کا اردو ترجمہ در: پیغام حق (لاہور)، اقبال نمبر۔ جنوری/ مارچ ۱۹۴۶ء، ص ۱۸۰-۱۹۴؛ محمد اسلم جیراجپوری: پیامِ مشرق (طلوع اسلام (دہلی)، نومبر ۱۹۳۹ء، ص ۴۱-۵۸)؛ خمار: گوئٹے اور اقبال (ڈان (اردو)، ۲۱ اپریل ۱۹۴۹ء)؛ پیامِ مشرق کے اردو دیباچے کا انگریزی ترجمہ از اقبال (ڈان (انگریزی)، ۲۱/اپریل ۱۹۴۹ء)؛ ایس اے واحد: اقبال کی پیامِ مشرق (ڈان (انگریزی) ۲/اپریل ۱۹۵۱ء)؛ عبدالجبار شاکر کا ایم فل کا مقالہ اقبال کی اردو نثر۔ مطبوعہ کتاب سرائے، لاہور۔

راقم اس مقالے کے مآخذ درج ذیل ہیں:

پیامِ مشرق کا جرمن ترجمہ از آنیماری شمل، مطبوعہ ویس بادن، ۱۹۶۳ء اور اشاعتِ مکرر، در: مجموعہ جرمن تراجم۔ مرتبہ آنیماری شمل، ٹیوبنگن، ۱۹۷۷ء، ص ۱۲۱-۱۹۸؛ محمد اکرام چغتائی: پیامِ مشرق، چند تصریحات۔ لاہور: ادارۂ ثقافت اسلامیہ، ۲۰۱۵ء؛ Ghorbanali Askarian کی جرمن کتاب پیامِ مشرق پر، مطبوعہ برلین 2009ء؛ G. S. Sahota کی انگریزی کتاب، بعنوان Late Colonial Sublime: Neo-Epics and the Romantic Imagination in India. 2012 (?)

عہدِ حاضر کی تہذیبی کش مکش میں اکبر الٰہ آبادی کی معنویت

خالد امین

Civilizational conflict among the nations of the world is such a grave issue which needs to be discussed among intelligentsia. Today's post-modern arena possesses such invaluable characteristics which not only decides the due course of the modern man, but also invites the society to act upon. The day by day changing values of society make mankind an interchangeable animal who is only following the goal of pleasure-seeking liberty and freedom. Such kind of debates have been discussed in Akbar's poetry and he not only questioned the craft of western civilization but also placed some question marks on it. We may see the aftermath of colonialism in the south Asia that how the clash of civilizations has happened within such a minute time period. This is the versatility of Akbar's poetry that it takes the mind to the humorous pattern and impacts it with serious and necessary issues regarding life such as evolution, modern values, spiritualism, relation between man and God and somehow to the question of ontology as well. This article traces down the poetic impression of Akbar into many dimensions that how he addressed the upcoming wave of west within the domain of Urdu humorous poetry.

اکبر کی شاعری اور ان کا تہذیبی زاویہ نظر ہمیں دعوتِ فکر دیتا ہے کہ اپنی کھوئی ہوئی ثروت بخش اقدار کی بحالی کے لیے کوشاں ہو جائیں۔ یہ آواز وہ آواز ہے جو نہ صرف پاکستان و ہندوستان کو بلکہ سارے ایشیا کو زندہ رہنے اور خود کو از سر نو دریافت کرنے کی دعوت دیتی ہے۔ اکبر جیسا شاعر ایشیا کی کسی بھی دوسری زبان میں اس لحاظ سے منفرد ہے کہ اس نے مغربی تہذیب کے غلبے سے بچنے کے لیے جس دل چسپ اور دل کش انداز میں مشرقی اقدار سے پیوستہ رہنے کی تلقین کی ہے اس میں قوموں کی تخلیقی صلاحیتوں کی بقا کا راز مضمر ہے۔

اس لیے ہمیں اکبر کو صرف مزاحیہ شاعر نہیں بلکہ جدید فلسفی شاعر کے انداز میں دیکھنے اور سمجھنے کی ضرورت ہے۔[۱] اکبر نے نہایت بے باکی سے وجدان (intuition) کی سطح پر اپنی تخلیقی بصیرت کے ذریعے مغربی فکر کے عیوب سے ایشیائی قوموں کو روشناس کرایا۔ اکبر کی ہنسی یا اس کا طنز اس جذبہ افتخار اور احساسِ برتری سے جنم لیتا ہے جس میں مغربی تہذیب کی کم زوریاں شامل ہیں۔ وہ مغربی فکر کی بدصورتی دیکھ کر درد انگیز ہونے کے بجائے ہنس دیتے ہیں۔[۲] مرید دہر اور وضع مغربی کو اپنانے والے انسان ان کے نزدیک مشرقی تہذیب کی قوت سے لاعلم ہیں۔ اکبر کی شاعری کی ذہانت اسی لاعلمی کی تہذیبی قوت وثروت کا نمونہ ہے

ارادے اور ذہن کی تمام تر قوت اور نیک نیتی کے باوجود سر سید اور دورِ حاضر کے جدیدیت پسند یا پھر تہذیبی کش مکش کے حصے داروں کے پاس وہ ساز و سامان اور صلاحیت موجود نہیں کہ وہ چھان بین کر کے مذہبی عقیدے اور مغربی نظریات کے مابین امتزاج پر مبنی ذہنی نظام قائم کر کے دکھا سکتے[۳] لہٰذا اکبر کا مطالعہ اس دور میں بھی درست معلوم ہوتا ہے کیوں کہ انھوں نے صاف الفاظ میں کہہ دیا تھا کہ ان دو تہذیبوں کا مشترکہ لائحہ عمل زندگی کے کاروبار کو رواں رکھنے کے لیے بن ہی نہیں سکتا۔ انھوں نے یہ محسوس کیا کہ مغرب کے نظام افکار میں جس تصورِ کائنات کی کارفرمائی ہے اسے مسلم دنیا دانش وری کی سطح پر اپنا ہی نہیں سکتی۔ اکبر نے سید سلیمان ندوی کے اشعار کو معنیِ بحرِ حقیقت سے تعبیر کیا ہے[۴] لیکن یہ بات خود اکبر کے اشعار پر صادق آتی ہے۔

اکبر نے یہ محسوس کیا کہ ہندوستان میں انگریزوں کی حکمت عملی اس بات پر مبنی ہے کہ جدید سائنسی فکر کو ہندوستان میں نافذ ضرور کیا جائے لیکن وہ ذہنی اعتبارات سے نوآبادیاتی ڈھانچے میں ڈھلا ہو اور یہاں کے لوگ اسے تحسین کی نظروں سے دیکھیں۔ تیسری دنیا کے لوگ ان جدید ترین علوم کو حاصل کرنے کے خواہاں ہوں تو انھیں مغربی فکر کو ہر حال میں اپنانا پڑے۔[۵] انیسویں صدی اور بیسویں صدی کے اوائل میں اکبر اور اقبال کے سوا شاید ہی کوئی دوسرا فرد ہو گا جس پر مغرب کے نظام فکر کی یہ جہتیں نمایاں ہوئی ہوں گی۔[۶]

یہ باتیں آج کل فیشن کے طور پر مقبول ہیں کہ مغرب کی مابعد نوآبادیاتی اقدار و تصورات کرونا (Corona) جیسی وبا کے بعد نہایت شد و مد سے تیسری دنیا کی تہذیب کو اپنا محکوم بنا رہی ہیں۔ فیشن کے طور پر کہی جانے والی یہ بات اتفاق سے ہم جیسے ملکوں کے لیے اپنے اندر بڑی صداقت رکھتی ہے۔ اہل مغرب کے دانش ور اس بات کے خواہاں ہیں کہ تیسری دنیا کے لوگ ہماری تہذیب، اقدار اور اطوار کو تا حد امکان قبول کر لیں۔ اسی لیے ۱۹۵۰ء کی دہائی میں کینیڈا کے وزیر اعظم لیسٹر پیئرسن (Lester Pearson) نے اپنی کتاب *Democracy in politics* میں خبردار کیا کہ:

انسان ایک ایسے زمانے میں داخل ہو رہا ہے جہاں مختلف تہذیبوں کو ایک دوسرے کے پہلو بہ پہلو پُر امن

لین دین کے ساتھ ایک دوسرے سے سیکھتے ہوئے ، ایک دوسرے کی تاریخ اور آدرشوں اور فن و ثقافت کا مطالعہ کرتے ہوئے ایک دوسرے کی زندگیوں کو زرخیز بناتے ہوئے زندگی بسر کرنا سیکھنا ہوگا۔ اِس پرہجوم چھوٹی سی دنیا میں دوسرا راستہ کشیدگی، تصادم اور آفات کا ہے۔ امن اور تہذیب دونوں کے مستقبل کا انحصار دنیا کی بڑی تہذیبوں کے سیاسی و روحانی اور علمی رہ نماؤں کے درمیان افہام و تفہیم اور تعاون پر ہے۔[۷]

اس کے برعکس سیموئل پی ہنٹنگ ٹن (Samuel P. Huntington) اسلامی معاشرے کی جدیدیت کاری پر سوال اٹھاتے ہوئے کہتا ہے کہ مسلم معاشروں کے برعکس اور دیگر مشرقی معاشرے جدیدیت کی جانب جلد اور زیادہ آسانی سے پیش رفت دکھاتے ہوئے محسوس ہوتے ہیں۔ مسلم معاشروں کی بہ نسبت دیگر قو میں مغربی ٹیکنا لوجی درآمد کرنے اور اس سے اپنی موجودہ ثقافت کو زرخیز بنانے کے لیے استعمال کرنے میں زیادہ کامیاب ہوئے ہیں۔ وہ اس پر مزید کہتا ہے کہ کیا دیگر قومیتوں کی طرح مسلم معاشرے کو جدیدیت اپنانی چاہیے یا اس کی مخالفت کرنی چاہیے۔[۸] سیموئل پی ہنٹنگ ٹن کا یہ خیال ہے کہ جدیدیت کے ساتھ آنے والی تبدیلی کے بارے میں اسلامی شریعت کچھ نہیں کہتی جب کہ مغربیت کے نام سے اسلامی دنیا میں ردعمل پایا جاتا ہے۔ مثلاً زراعت، صنعت یا گاؤں سے شہر کی طرف لوگوں کی منتقلی یا سماجی استحکام کے نئے انداز اختیار کرنا جس میں فرد کی اجتماعی زندگی زیادہ محفوظ و مامون ہو۔ یہ ساری چیزیں اگر اسلامی معاشرے میں جدیدیت کی فکر کے ذریعے انجام پا رہی ہیں تو اس کے خلاف اسلامی معاشرے میں مزاحمت کم زور ہے۔[۹]

تہذیبی کش مکش سے واقفیت رکھنے والے لوگوں کا یہ خیال ہے کہ جدیدیت کا لازمی مطلب مغربیت نہیں۔[۱۰] اکبرالٰہ آبادی مغرب کے اس بنیادی نکتے سے اچھی طرح واقف تھے۔ اکبر کا یہ خیال تھا کہ مغربی معاشرے میں پنپنے والی نظریاتی اور فکری تحریکیں مسلمانوں میں اپنی تہذیب و ثقافت کی گرفت کو لامحالہ کم زور کریں گی۔ ہم مغربی اقدار، اداروں اور رواجوں کو اپنائے بغیر مغربی فکر یا جدیدیت کے حامل نہیں بن سکتے۔ مشرقی تہذیب و تمدن کی علامات جدیدیت کی راہ میں روڑے اٹکاتی ہیں۔ اکبر نے یہاں تک کہا کہ آلات وسائل میں ترقی اور تبدیلی کے ساتھ ساتھ تجارت اور زندگی گزارنے کے طریقوں میں ''ترقی'' اور ''تبدیلی'' ہماری اقدار اور روایت کے لیے نہایت مضر ہے۔ انھوں نے صاف الفاظ میں کہا کہ مغربی نظام زندگی میں انسان زندہ رہتا ہے لیکن نشاطِ زندگی سے محروم۔ اس تہذیب کی چکا چوند اصل میں دل اور ذہن میں ناتوانی، بے کسی، دل شکستی اور بانجھ پن کی کیفیات پیدا کرتی ہے۔ اکبر نے اپنے ایک دوست کو خط لکھتے ہوئے کہا کہ:

......اب تو جناب اغیار کیا معنی آپس میں ہی ایسی شفقتوں کے اظہار کا خیال کم ہے۔ ایک ایک بادۂ خود پرستی میں محو و سرشار ہے کونسل اور کمیٹی اور کوتوالی اور اخبار موجود ہے۔ پھر آپس میں محبت بڑھانے ، بھائی چارہ

کرنے کی کیا ضرورت ہے۔[۱۱]

اس کے باوجود ہمارے معاشرے میں مغربی نظریاتی فکر کو اپنانے والوں کا یہ خیال ہے کہ ہم مغربی نظام کے ساتھ اسلامی اقدار اور اس کے بنائے گئے نظامِ حیات پر عمل پیرا ہو سکتے ہیں اکبر نے اس عمل کو دامِ فریب کہا ہے۔ اکبر نے صاف الفاظ میں کہا کہ:

انگلش ڈرس انور کا جو کل بزم میں دیکھا
اکبر نے کہا یہ تو خرابی کے ہیں آثار
معنی میں بھی ہو جائے گا آخر کو تغیر
تبدیلی صورت کے رہے گر یہی اطوار
خالق کی عبادت سے حجاب آنے لگے گا
شرماؤ گے کرتے ہوئے اسلام کا اظہار[۱۲]

مغربی نظام زندگی دل کو خالق کی طرف جھکا ہی نہیں سکتی۔ اقتصادی، معاشرتی اور تمدنی امور میں اسلام اور جدیدیت باہم متصادم ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ پاکستانی معاشرے میں مغربی اصول سیاست و معیشت کی بالادستی نے مذہبی تحریکوں کے اثرات کو کئی سطحوں پر کم زور کر دیا ہے۔ مغرب کی سیاسی بالادستی کے خلاف آواز تو بلند ہوتی ہوئی دکھائی دیتی ہے لیکن مغرب کے جدید نظام فکر کی ادارتی ترتیب میں ہم کافی حد تک اس کے ہم رکاب ہیں۔ جدید دور میں مغربی فکر کو اپنانے کے نتیجے میں ہمارے ذہن کو اس طرح Condition کر دیا گیا ہے کہ ہم کامل یقین کے ساتھ خدا کو ماننے کے عمل کو علمی بنیاد پر Justify ہی نہیں کر پا رہے ہیں بلکہ جدید ذہن میں خدا کی مرکزیت گم ہو گئی ہے۔ مغربی نظام فکر نے انسانی ذہن کو ایک ایسے ماحول میں پہنچا دیا ہے جہاں تصدیق کے تمام ذرائع مادیت سے وابستہ ہو گئے ہیں۔

اب ہم مغربی نظام زندگی کی نشاط آمیز لذت میں سرشار ہیں۔ اس پورے عمل نے اسلامی تہذیب کے اصول ومبادیات کو ہلا کر رکھ دیا ہے۔ ذہنوں کا سانچہ ہی بگڑ گیا ہے۔ اسلامی انداز میں سوچنے اور سمجھنے کی صلاحیت مفقود ہو گئی ہے، مغربی نظامِ تعلیم کے نتیجے میں مغربی تہذیب کے اصول ومبادی پر اعتقاد رکھنے والے دانش وروں نے اسلامی معاشرے میں اپنی جڑیں مضبوط بنالی ہیں۔[۱۳] ایسی صورت حال میں اکبر کا بنیادی موقف نہایت سادہ ہے وہ بلاخوف اس بات کا اقرار کرتے ہیں کہ ہماری موجودہ نسل جس عہد حاضر میں جس فلسفہ اور سائنس کی آغوش میں پرورش پا رہی ہے اس کی بنیاد، دہریت، الحاد اور مادہ پرستی ہے۔ اس کی شہادتیں اہل مغرب کے فلسفی اور اسکالرز پیش کرتے رہے ہیں۔ رینے ڈیکارٹ (Rene Descartes) جیسا فلسفی بھی ایک جانب خدا کا قائل ہے تو دوسری طرف اس کائنات کے ارتقا کی میکانکی وجوہات تلاش

کرتا رہتا ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ:

مجھے اپنی آنکھیں بند کر لینی چاہئیں، مجھے اپنے تمام حواس کو خیر باد کہہ دینا چاہیے۔ میں یہ چاہتا ہوں کہ اپنے ذہن سے مادّی چیزوں کے تمام نقوش مٹا دوں، یا کم از کم (کیوں کہ یہ کام بہت مشکل ہے) ان چیزوں کو جو مادّی نوع کی ہیں انھیں جھوٹا قرار دے دوں۔ میں صرف خود سے بات چیت کرنا اور اپنی فطرت پر غور کرنا چاہتا ہوں تاکہ میں اپنے وجود کا بہتر فہم حاصل کر لوں۔ لیکن میں ایک شئے ہوں جو سوچتی ہے یا دوسرے لفظوں میں اس کی صراحت کروں تو ایک ایسا وجود ہوں جو شکوک اور شبہات میں مبتلا ہے۔ میں تسلیم کر سکتا ہوں، رد کر سکتا ہوں ان چیزوں کے بارے میں جن کا مجھے علم ہے میں کئی چیزوں کو نظر انداز کر دیتا ہوں[جو محبت کرتی ہے جو نفرت کرتی ہے] جو خواہش رکھتی ہے جو تمنا رکھتی ہے جو تصور میں ہے جو ادراک میں دیکھی جا سکتی ہے جیسا کہ میں پہلے کہہ چکا ہوں۔

اس کے باوجود میں جن چیزوں کا تصور رکھتا ہوں اور جن کا ادراک مجھے حاصل ہے وہ دراصل میں ہی ہوں اس کے باوجود مجھے یقین ہے کہ فکر کے یہ پہلو جنھیں میں تصور اور ادراک کہہ رہا ہوں یہ مظاہر بھی مجھ میں ہیں۔[۱۴]

انسانی ذہن کے روحانی اور مادّی تقابل کی بنیاد جسے ڈیکارٹ نے شروع کیا تھا[۱۵] اس پر اکبر الہٰ آبادی کہتے ہیں کہ:

خدا کی ہستی میں شبہ کرنا اور اپنی ہستی کو مان لینا
پھر اس پہ طرّہ اس ادّعا کا ہم ہیں اہل شعور ایسے[۱۶]

سوئے مسجد اس نئی تہذیب کی راہ کہاں
تھینک یو میں صرف ہیں الحمدُ للہ اب کہاں[۱۷]

دل میں اب نورِ خدا کے دن گئے
ہڈیوں میں فاسفورس دیکھیے[۱۸]

رینے ڈیکارٹ کی اس فکر کے نتیجے میں تصدیق کے مادی ذرائع پر نوع انسانی کا بھروسا بڑھ گیا جس نے مغربی معاشرے کو بالخصوص اور جنوبی ایشیا کی اقوام کی علمی سطح پر کئی عجیب و غریب اثرات مرتب کیے ہیں۔ ان میں ایک اثر افادیت پسندی (Utilitarianism) کا ہے۔ اکبر نے ہر موقع پر اس فلسفیانہ طرز زندگی کی مخالفت کی۔ اکبر کا خیال تھا کہ مغربی علم و دانش پر یقین رکھنے کی وجہ سے ہر چیز، ہر خیال، ہر عمل دنیاوی پیمانے اور نفع و نقصان کی کسوٹی پر پرکھی جائے گی۔ اکبر کہتے ہیں کہ:

نظر ان کی رہی کالج میں بس علمی فوائد پر
گرا کرتی ہیں چپکے چپکے بجلیاں دینی عقائد پر

بس اصل کارِ دیں تو صرف تسبیح و قناعت ہے
عوام الناس باہم جنگ کرتے ہیں زوائد پر[۱۹]
شغل زندگی کے ہیں قانون ہی کچھ اور
کیسی غزل یہاں تو ہے مضمون ہی کچھ اور
وہ جادوئے سخن ہے نہ وہ رنگ انجمن
تہذیب مغربی کے ہیں افسون ہی کچھ اور[۲۰]

اکبر نے واضح انداز میں Intimate کیا کہ مغرب ایک ایسے انسان کی صورت گری چاہتا ہے جو غیر مادی حقائق کو اپنی زندگی سے نکال دے۔ خدا اور انسان کے مابین آنے والے افادی نقطۂ نظر کو اکبر جیسے انسان نے نہایت قریب سے محسوس کیا۔ انھوں نے یہ دیکھا کہ دل سے مذہبی اعتقاد کی ساخت گم ہو رہی ہے مذہب کے اخلاقی تصورات بے مصرف ہو رہے ہیں۔ یعنی اب مادی حقیقت ہی حقیقت کہلائے جانے کی مستحق ہے۔ افادیت پسندی کا نظریہ اس زور وشور سے مانا گیا کہ مغرب تو کجا اہل مشرق کی تمام علمی، سیاسی، معاشی روایتیں اب اسی نظریے کی تصدیق کے لیے اپنے بیانیے کو تبدیل کر رہی ہیں۔ اس تبدیلی کا ایک نفسیاتی رخ بھی ہے اور وہ یہ کہ اس نے انسان کو حصول مسرت میں مبتلا کر دیا ہے موجودہ دور کا انسان تمام تر خواہشات کی آبیاری اس لیے چاہتا ہے کہ وہ بس خوش رہے یعنی Pleasure Seeking ہو اور وہ بھی ایسی مسرت آمیز زندگی جو اس کی نفسیاتی اور نفسانی خوشی کے تمام تر ذرائع پر پورا اترے اس پورے عمل کو اپنانے کے بعد کون سا ایسا انسان ہوگا جو ''آزادی'' کے تصور پر ایمان نہ لائے۔ ایسے میں اکبر کے اس لطیفے میں پنہاں معنویت اور زیادہ روشن ہو جاتی ہے:

ایک صاحب نے اپنے شائستہ وتعلیم یافتہ لڑکے کی تعریف میں فرمایا کہ حضرت ماشاءاللہ یہ کرنسی نوٹ ہے۔ جہاں پہنچا، روپیا لایا، ایک صاحب خوشامدی بیٹھے تھے بول اٹھے کہ بجا ہے کہ پیر ومرشد، اگر کوئی دختر نیک اختر ہوتی تو چشم بددور بل آف ایکسچینج ہوتی۔[۲۱]

ایک اور جگہ اس کی مثال اکبر نے یوں دی ہے آزادی پر بحث کرتے ہوئے کہنے لگے کہ:

بالکل، غلط انسان ''آزاد'' ہے ہی نہیں، یہ سانس لینا ایک قید اور پابندی ہے انسان کے لیے...... اگر ''آدم زاد'' سے ''دال'' اور ''میم'' کے الفاظ نکال کر اس کا ''دم'' نکال دیا جائے تب ہی وہ آزاد ہو سکتا ہے۔ نباتات کا بھی یہی حال ہے جب تک سر نہ کٹے آزاد نہیں ہوتے۔ مثلاً (TREE) (پیڑ) کا سر کاٹو (T) ٹی۔ ایف (F) بن جائے گا۔ اس کے بعد REE کے ساتھ ملاؤ تو (FREE) فری ہو جائے گا یعنی آزاد۔[۲۲]

مغرب کی اس آزادانہ جدیدیت کے بارے میں صرف اکبر جیسا دانش ور آواز بلند نہیں کر رہا تھا بلکہ خود

مغرب میں اس آزاد خیالی کے بارے میں اب گہری تشویش پائی جاتی ہے۔ رابرٹ پپن (Robert Pippin) لکھتا ہے کہ ''جدیدیت نے ہم سے ایک ایسی ثقافت کا وعدہ کیا تھا جس کے زیر سایہ لوگ خوف سے آزاد، معقول، مائل بہ جستجو اور خود کفیل ہوں گے لیکن ہمیں اس نظام فکر کے ذریعے ایک ریوڑ نما معاشرہ ملا، جس کے افراد حیراں و سرگرداں، ڈرپوک، مقلد اور خوف زدہ ہیں''۔[۲۳] ڈکن ولیمز (Ducan Williams) نے اپنی کتاب *Trousered Apes- Sick literature in a sick Society* میں لکھتا ہے کہ ''مغربی دنیا اور اس کی تہذیب و ثقافت تشدد اور انسانیت سوز درندگی و حیوانیت سے لبریز ہو چکی ہے''۔[۲۴] میکس ویبر (Max Weber) تو یہاں تک کہہ گیا ہے کہ جدیدیت افسر شاہی عقلیت پسندی کا آہنی پنجرہ ہے جس نے ہمارے اس جدید دور کی زندگی کے ہر پہلو کو گرفت میں لیا ہوا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ یہ آہنی پنجرہ اس قابل نہیں کہ اس میں محبوس رہ کر زندگی گزاری جائے اس کا اندازہ ہے کہ آنے والی اس بے مہار ترقی کے اختتام پر بالکل نئے مصلحین اور مبلغین سامنے آئیں گے اور پھر نئے تصورات اور نظریات کو دوبارہ حیات نو ملے گی۔[۲۵]

اس تناظر میں اکبر کی معنویت ہمارے لیے نہایت اہم ہے کیوں کہ جن لوگوں نے اکبر پر ''ترقی'' مخالف ہونے کا الزام لگایا تھا آج وہ خود اپنی قبا کو چاک ہوتا ہوا دیکھ رہے ہیں۔ فکری خلجان میں مبتلا ہیں۔ اکبر کی اشارہ کردہ کیفیات کا اس دور میں ہم نہایت قریب سے مشاہدہ کر سکتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال نے لسان العصر اکبر الہ آبادی کی شاعری کو ہندوستان کے مسلمانوں کے قلب کی گرمی قرار دیا ہے اور اکبر کو ایک خط میں لکھا ہے کہ ''میں آپ کو اسی نگاہ سے دیکھتا ہوں جس نگاہ سے کوئی مرید اپنے پیر کو دیکھے۔''[۲۶]

اکبر الہ آبادی کا کمال یہ ہے کہ انھوں نے اپنی شاعری کے ذریعے یہ باور کرایا کہ ہم مغربی تہذیب پر کتنی تنقید کیوں نہ کر لیں، ہمارے دلوں میں اگر کسی کی ہیبت طاری ہے تو وہ مغربی نظام فکر و تمدن ہے۔ اس تہذیب کی ہیبت کو تسلیم کرنے کے بعد ہماری ایمانیات کے بنیادی تصورات کم زور ہو رہے ہیں اور ہمیں کئی مواقع پر جواز تلاشنے کی کوشش کرنی پڑتی ہے۔ یہاں تک کہ ہمارا دانش ور طبقہ بھی تصور خدا، تصور کائنات، تصور انسان کے بارے میں مغربی تہذیب کی فکری یلغار کے نرغے میں دکھائی دیتا ہے۔ اس بات کو ہم مزید سمجھنا چاہتے ہیں تو چارلس ٹیلر (Charles Taylor) کی کتاب *A Secular Age* کو دیکھنا چاہیے جس میں وہ لکھتا ہے کہ مغربی فکر سے وابستہ افراد کی خواہش رہی ہے کہ مذہب یا تو سیکولرزم کی راہ سے ہٹ جائے یا پھر اس کا ہم رکاب ہو، تا کہ انسان مذہبی دھندے سے آزاد ہو کر عقل کی روشنی میں آگے بڑھ سکے۔ ٹیلر اسے جدیدیت کے ہم معنی قرار دیتا ہے۔ اس کا یہ خیال ہے کہ موجودہ دور سائنسی اسلوب فکر کا حامل ہے اور انسان اس فکر میں مکمل طور پر پیوست ہو جانا چاہتا ہے وہ صاف الفاظ میں کہتا ہے۔ ''اگر انسان کی راہ میں جھوٹے توہم پرستانہ عقائد اور بے معنی مابعد الطبعیات مزاحم نہ ہوں تو یہی کچھ چاہے گا''۔[۲۷]

مریدِ دہر ہوئے وضع مغربی کر لی
نئے جنم کی تمنا میں خود کشی کر لی[۲۸]

ناچ ہے مغرب کا بزمِ دہر میں
جھومتے ہیں مشرقی بیٹھے ہوئے

نام یوسف سے ہوا یعقوب کا
یوں حضرت کے بہت بیٹے ہوئے[۲۹]

اکبر نے اپنے مخصوص طنزیہ طریق کار سے جوان کی ذہنی اپچ سے مکمل ہم آہنگ تھا مغربی فکر کے سیلاب کو روکنے کی کوشش کی۔ مگر ان کی جدوجہد اور کوششیں بے ثمر رہیں۔ نئی نسل کا رشتہ اپنی ایمانیات اور علمیت سے کم، بیرونی قدر و تہذیب سے زیادہ قریب ہے۔ نئی نسل کو نئے زمانے کی جدیدیت، لبرل ازم زیادہ تہذیب یافتہ اور نمو پرور دکھائی دیتی ہے۔ اس لیے اکبر کے یہاں ''خود کلامیہ'' (Soliloquy) کی صورت حال دکھائی دیتی ہے:

ہوتی تھی تاکید لندن جاؤ انگریزی پڑھو
قوم انگلش سے ملو سیکھو وہی وضع و تراش
لیڈیوں سے مل کر دیکھو ان کے انداز و طریق
ہال میں ناچو کلب میں جا کے دیکھو ان کے تاش
بادۂ تہذیبِ یورپ کے چڑھاؤ خم کے خم
ایشیا کے شیشۂ تقویٰ کو کر دو پاش پاش[۳۰]

شیشۂ تقویٰ کے پاش پاش ہونے کا عمل ہمارے معاشرے کے لیے صرف ایک خطرے کا نشان نہیں ہے بلکہ پورے سماج کے ڈھانچے پر ایک ایسی کاری وار کی سی حیثیت رکھتی ہے جس کی حساسیت کو محسوس کرنے والے آج بھی تڑپ اٹھتے ہیں۔ نئے ذہن اور مغربی تعلیم سے بہرہ مند نوجوان اکبر اور اقبال جیسے لوگوں کی باتوں کو ''ترقی'' کے لیے خطرہ سمجھتے ہیں۔ وہ شعوری طور پر اکبر الٰہ آبادی اور اقبال سے اغماض برتنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ان کا یہ خیال ہے کہ اسلامی تہذیب کے تمام مظاہر سے لگاؤ رکھنا اور اس میں دل چسپی لینا مذاق کے سوا کچھ بھی نہیں۔ ایسے مفکرین جو دور حاضر سے اعلان برات کر رہے ہیں وہ اصل میں Out dated ہیں۔

ہر رنگ کی باتوں کا مرے دل میں ہے جُھرمٹ
اجمیر میں کلچا ہوں علی گڑھ میں ہوں بسکٹ

پابند کسی مشرب و ملت کا نہیں ہوں
گھوڑا مری آزادی کا جاتا ہے بگٹٹ[۳۱]

نغمۂ قومی کا مطرب آج کل ہے ہر سٹی
تال ہے ذکرِ ترقی سم ہے یونی ور سٹی
دین کی الفت ان کے دلوں سے یوں ہی نہیں گرمٹی
مسلم اٹھ جائیں گے رہ جائے گی یونی ورسٹی[۳۲]

مسجدیں سنسان ہیں اور کالجوں کی دھوم ہے
مسئلہ قومی ترقی کا مجھے معلوم ہے[۳۳]

جنوبی ایشیا میں ظاہر ہونے والے اس نئے فکر کی، نئے انسانی روپ کے تقدیری اور اخلاقی تصور کا پہلا نقشہ اکبر الٰہ آبادی نے اپنی شاعری میں پیش کیا ہے۔ انھوں نے اس کے لیے مغربی علامات کی حسی کیفیات کا مطالعہ کیا اور اس نتیجے پر پہنچے کہ اس نظام فکر کو اپنانے کے بعد مذہب سے بے گانگی ہمارا مقدر ٹھہرے گی۔ اکبر کی اس بات کو عالمی وبا کے تناظر میں دیکھیں تو اس کی مزید وضاحت ہو جاتی ہے۔ دور جدید کے دانش ورانہ میلانات کو نہایت باریک بینی کے ساتھ دیکھنے سے یہ گرہ مزید کھلتی ہے کہ طاقت کا ڈسکورس جغرافیائی اعتبار سے ایک خطے سے دوسرے خطے میں تبدیل تو ہو سکتا ہے لیکن مغرب کے نام نہاد آفاقی یا عالمی سرمایہ دارانہ نظام میں تبدیلی اہل دنیا کی کسی تہذیب کو مقصود نہیں۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ اس کے نقائص پر اسلامی دنیا میں ردعمل ضرور ہے۔

عہد انگلش میں ہے ہر چیز کے اندر نمبر
کیا تعجب ہے جو نکلا ہے پیمبر نمبر[۳۴]

اکبر کے طنز ''حالی غزل کو چھوڑ مسدس پہ آ رہے'' میں مابعد نو آبادیاتی تصور دیکھ سکتے ہیں۔ اس دور کے تخلیق کار جو ہم جیسے ملکوں میں رہنے والے ہیں وہ اب سانچے کے اعتبار سے پرانی روایت کو قبول کرنے کے بجائے مغرب سے اخذ شدہ اثرات قبول کرتے ہیں یعنی اب تخلیق کاری کی ساری ہیئتیں مغرب سے مستعار لی گئی ہیں مغربی انداز کو قبول نہ کیا جانا معیار کی سند نہیں پا سکتا۔[۳۵] کپلنگ کی نظم White Man's Burden میں ''سفید آدمی کے بوجھ'' کی اصطلاح سے لے کر Francis Fukuyama کی *The End of History and The Last Man?* میں جو نقشہ کھینچا گیا ہے اس میں فوکو یاما کہتا ہے کہ:

یہ سچ ہے کہ اسلام لبرل ازم اور کمیونزم کی طرح ایک ضابطہ حیات تشکیل دیتا ہے جس میں اخلاقی، سیاسی اور معاشرتی نظریہ انصاف موجود ہے۔ اسلام کا یہ دعویٰ ہے کہ وہ ایک آفاقی قوت ہے جو فرد سے فرد تک پہنچ

رہا ہے اسلام کسی خاص نسلی گروہ کے لیے نہیں بلکہ تمام انسانوں کے لیے ہے اور واقعتاً اسلام نے مسلم دنیا میں لبرل جمہوریت کو شکست دی ہے آج بھی اسلامی دنیا لبرل انداز حکمرانی کے لیے ان ممالک میں براہ راست خطرہ ہے جہاں اس نے سیاسی اقتدار حاصل نہیں کیا ہے۔[۳۶]

اس نقطہ نظر کی تشریح کرنے کے بعد فوکویاما موجودہ صورت حال پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ:

تقریباً ایک ارب کے قریب لوگ اسلامی تہذیب سے وابستہ ہیں جو دنیا کی آبادی کا پانچواں حصہ ہے وہ اپنے ممالک میں بھی لبرل جمہوریت کو چیلنج نہیں کر رہے۔ لبرل ازم نے گزشتہ ڈیڑھ صدی کے دوران متعدد باا‌ثر مسلمان شخصیات کو اپنی جانب متوجہ کیا ہے اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ لبرل نظریات کو اسلامی دنیا سے اتنا خطرہ نہیں جتنا اسلامی دنیا کو لبرل نظریات سے ہے۔[۳۷]

فوکویاما مزید کہتا ہے کہ:

تاریخ کے اختتام پر لبرل جمہوریت کے مقابلے میں کوئی طاقت ور نظریہ موجود نہیں۔ ماضی میں جن لوگوں نے لبرل جمہوریت کو رد کیا تو اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ بادشاہت، افسر شاہی، مذہبی حکومت، فاشزم، کمیونزم اور اس جیسے کسی نظریے پر یقین رکھتے تھے۔ اس وقت اسلامی دنیا کے علاوہ دنیا کی تقریباً تمام بڑی طاقتوں میں اتفاق پایا جاتا ہے کہ لبرل جمہوریت ہی حکومت کرنے کا بہترین عقلی اور عملی نظریہ ہے۔[۳۸]

ان اقتباسات کو مدِنظر رکھتے ہوئے اکبر کی ایک غزل کے چند اشعار ملاحظہ فرمائیں شاید یا بلکہ یقیناً فوکویاما کی ان باتوں سے قبل اکبر نے مادّی دنیا کی مسلم دنیا میں نفسیاتی برتری کو پیش کر دیا تھا:

یہ موجودہ طریقے راہیٔ ملک عدم ہوں گے
نئی تہذیب ہوگی اور نئے سامان بہم ہوں گے
بدل جائے گا انداز طبائع دور گردوں سے
نئی صورت کی خوشیاں اور نئے اسباب غم ہوں گے
عقائد پر قیامت آئے گی ترمیم ملت سے
نیا کعبہ بنے گا مغربی پتلے صنم ہوں گے
بہت ہوں گے مغنی نغمۂ تقلید یورپ کے
مگر بے جوڑ ہوں گے اس لیے بے تال وسم ہوں گے
کسی کو اس تغیر کا نہ حس ہوگا نہ غم ہوگا
ہوئے جس ساز سے پیدا اسی کے زیر و بم ہوں گے
تمھیں اس انقلاب دہر کا کیا غم ہے اے اکبر
بہت نزدیک ہیں وہ دن کہ تم ہوگے نہ ہم ہوں گے[۳۹]

غزل کے ان اشعار سے ہمیں یہ اندازہ لگا لینا چاہیے کہ اکبر پر ماضی میں ہونے والی گفتگو صرف سیاسی جمالیات میں طنز کی گہرائی تک باریاب ہوئی۔ ہماری نام نہاد تنقید جو خود مغرب کی مابعد الطبعیات سے نکلی ہے وہ اکبر کے جملوں کی کاٹ چھانٹ، طنز کی نشتریت اور اس کی ذہانت کے خارجی پہلو تک محدود تھی اکبر نے اپنی شاعرانہ شعریت کے ذریعے جس تہذیب کو ڈوب کر دیکھا اس کی چمک دمک کا آج ہم مشاہدہ کر سکتے ہیں۔ اکبر نے صرف مغرب کے پیدا کردہ انسان کے خصائص بیان نہیں کیے بلکہ Loss of Faith کی ہونے والی وجدانی تصویر ہو بہو ہمارے سامنے پیش کر دی ہے۔[۴۰]

اکبر کے اس وجدان نے انھیں ان تصاویر کی جھلکیاں بھی دکھائیں جس میں وہ دیکھ کر یہ کہنے پر مجبور ہو گئے کہ مغربی علم دوسروں پر انحصار کرنے کا رویہ سکھاتا ہے اس میں افکار و حقائق اور تخلیقی عناصر کی موت واقع ہو جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہمارے معاشرے میں تعلیم کا مطلب مغرب جیسا ہو جانا ہے۔ جو مغرب جیسا ہو جاتا ہے وہی کامیاب و کامران ہے لہٰذا علی گڑھ کی ناقدانہ تفہیم سے عاری تحریک کی طرح تیسری دنیا اب اس مرحلے پر پہنچ چکی ہے جس میں مغرب کی تہذیب و ثقافت کو نہایت عقیدت اور محبت کے ساتھ قبول کیا جاتا ہے۔ اکبر یہ سوال اٹھاتے ہیں کہ یہ کیسے ممکن ہے کہ ایک نوجوان صبح سے شام تک مارکیٹ کے اخلاقی اصول کے مطابق اپنی زندگی بسر کرے اور جب وہ خاندان میں لوٹے تو تجارتی اصول ترک کر کے دین داری کے اصول میں ڈھل جائے:

تعلیم جو دی جاتی ہے ہمیں وہ کیا ہے فقط بازاری ہے
جو عقل سکھائی جاتی ہے وہ کیا ہے، فقط سرکاری ہے[۴۱]

پڑھ کے انگریزی میں دانا ہو گیا
''کم'' کا مطلب ہی کمانا ہو گیا[۴۲]

کہاں کی پوجا نماز کیسی کہاں کی گنگا کہاں کا زم زم
ڈٹا ہے ہوٹل کے در پہ ہر اک ہمیں بھی دو ایک جام صاحب[۴۳]

اکبر نے یہ محسوس کیا کہ تعلیم، ترقی اور اصلاح کے نام پر مغربی سرمایہ دارانہ نظام پھیلاؤ اور استحکام حاصل کریں گی۔ اکبر نے اس نقطے کی ترویج و اشاعت کے لیے توپ، بسولا، رندا، انجن، بھاپ، کالج، اسکول جیسے الفاظ کو علامتی طور پر استعمال کیا ہے...... یہ تمام علامات خاص مابعد الطبعیاتی نظام رکھتی ہیں۔ ان الفاظ کے اپنے تصوراتی پیکر ہیں ان کا اپنا رویہ ہے جس کے نتیجے میں ہمارے ماحول اور تمدنی زندگی پر صحت مندانہ اثرات مرتب نہیں ہوئے۔ طبقاتی نظام تشکیل پایا اور اعلیٰ انسانی قدریں جو ہزاروں سال کی فکر انسانی کی دانش کا نچوڑ تھیں انھیں رد کر دیا گیا۔ اکبر نے انسانی رشتے کی بحرانی کیفیت کو اپنی وجدان کی

سطح پر محسوس کیا۔ انھوں نے مغرب کی فکر کی مابعد الطبیعیاتی جہت کو مدِ نظر رکھتے ہوئے اپنی شاعری کا کینوس تشکیل دیا ہے۔ وہ یہ جانتے تھے کہ ان چیزوں کے استعمال سے ہماری زندگی کی روحانی قدریں بھاپ بن کر ہوا میں تحلیل ہو جائیں گی۔[۴۴]

بھولتا جاتا ہے یورپ آسمانی باپ کو
بس خدا سمجھا ہے اس نے برق کو اور بھاپ کو
برق گر جائے گی اک دن اور گر جائے گی بھاپ
دیکھنا اکبر بچائے رکھنا اپنے آپ کو[۴۵]

چگی ڈاڑھی والے اکبر کی وجدانی سطح محدود معاشرے کے لیے نہیں تھی بلکہ اس میں سماج کا ہر طبقہ شامل تھا۔ انھوں نے کورانہ تقلید کے خلاف ذکاوتِ حس سے لبریز ہو کر معاشرے میں برپا تضادات کو نمایاں کیا۔[۴۶]

کیا ذوق عبادت ہو ان کو جو مس کے لبوں کے شیدا ہوں
حلوائے بہشتی ایک طرف ہوٹل کی مٹھائی ایک طرف
مذہب کا تو وہ دم بھرتے ہیں بے پردہ بتوں کو کرتے ہیں
اسلام کا دعویٰ ایک طرف یہ کافر ادائی ایک طرف[۴۷]
تن رہے ہیں آپ فکرِ جاہ کے پتلون میں
میں گھلا جاتا ہوں فکر رزق کے افیوں میں[۴۸]

اکبر الہ آبادی اس لحاظ سے کامیاب ترین شاعر ہیں جنھوں پہلی بار یہ بتایا کہ انگریزی تعلیم ہماری تہذیبی روایت و اقدار کے لیے سامراجی اداروں کے قوت مند ہتھیار رہیں۔ وہ سامراجی تعلیمی اداروں کے تربیتی نظام سے اس نتیجے پر پہنچے کہ یہ انسان کو بازاری اور عقل کو یقین سے خالی کر دیتا ہے۔ اس کے کئی مضمرات ان کے پیش نظر رہے۔

وہ یہ سمجھتے تھے کہ اس نظام تربیت کہ نتیجے میں ایک نئی اخلاقیات جنم لیتی ہے جس میں فرد اپنی ذات کو اہمیت دیتا ہے۔ ذات میں سمٹنے کا عمل کسی ایک مقام پر نہیں رکتا۔ یوں سمجھ لیں کہ زندگی کے تمام تار پود بکھر جاتے ہیں۔ اکبر کا بنیادی نظریہ یہ تھا کہ جدید طریقہ تعلیم انسان کو روحانی طور پر مضمحل اور بے چین رکھتا ہے۔ استعماری فکر کا منشا یہ تھا کہ محکوموں کی ایک ایسی فوج تیار کی جائے جو ہمارے نظامِ فکر کے ماتحت اپنی زندگی بسر کر سکے۔[۴۹] اس سوچ کو عوام الناس تک پہنچانے کے لیے اکبر نے مخصوص کرداروں اور علامتوں کا سہارا لیا۔ انھوں نے یہ ثابت کیا کہ اگر کسی فن کار کے پاس اس کا اپنا نقطۂ نظر اور اپنے پیمانے ہوں تو اس کا فکری بیان مؤثر ہو جاتا ہے۔ انھوں نے اپنی شاعری میں ایسے الفاظ برتے جس نے ان کے مطمحِ نظر کو

واضح کیا۔ یہ تمام الفاظ ایک خاص ماحول اور فکر سے وابستہ ہیں۔ جس پر مغرب کی تاریخ، تہذب کا گہرا اثر پایا جاتا ہے۔ اگر ہم ان کے تقاضوں کو پورا کرنے لگ جائیں تو لامحالہ ہمیں اپنے نظام اخلاق و اقدار کی دیواروں کو منہدم کرنا ہوگا۔ اکبر نے اس منہدم شدہ روایت کی مصوری ہی تو کی ہے بس سہارا اشیاء کا لیا ہے جو ہمارے معمولات زندگی کا حصہ بن گئی ہیں۔

حقیقت میں اکبر کی زبان میں روح مشرق کی تابندہ زندگی اپنا جلوہ دکھاتی ہے۔ اکبر الٰہ آبادی کی تنقید اور عزم و حوصلے نے مغربی استعمار کے خلاف ہمیں صرف فہم عطا نہیں کیا بلکہ اس بات کی گواہی دینے پر مجبور کیا ہے کہ استعماری طاقت کے سامنے بھی حق اور سچ کو بغیر کسی تاویل کے بیان کرنا چاہیے۔ انھوں نے ہمیں پہلی بار بتایا کہ مغربی معیارات انسانی ذہن کی ایسی تشکیل نو کرتا ہے جس سے عقیدے کو زک پہنچتی ہے تخلیقی عمل بانجھ پن کا شکار ہوتے ہیں۔ فاتح علم مفتوح ذہنوں کو تعبیرات کی گنجلک دنیا کا اسیر بنا دیتا ہے۔ ڈارون کا ارتقائی حیوان اور مارکس کا معاشی حیوان دراصل مغرب کا انسان ہے۔ اس طرح اہل مغرب کی نفسیات، معاشیات، حیاتیات، عمرانیات اور انسانیات مغربی انسان کی تعمیم کے سوا کچھ نہیں۔ یہ بندروں کی صرف قیاس آرائی ہے انسان ہمارے جیسے ہی ہوتے ہیں۔[۵۰]

ڈارون صاحب حقیقت سے نہایت دور تھے
میں نہ مانوں گا کہ مورث آپ کے لنگور تھے[۵۱]

تھے کیک کی فکر میں سو روٹی بھی گئی
چاہی تھی شے بڑی سو چھوٹی بھی گئی
واعظ کی نصیحتیں نہ مانیں آخر
پتلون کی تاک میں لنگوٹی بھی گئی[۵۲]

پردے کا شوق نہ مجھے فکرِ حور ہے
کالج سے ہے نجات تو ذکرِ حور ہے[۵۳]

پر یڈ پر شیخ جی پکارے کہ ہم تو مطیع رب ہیں
کہا کسی نے یہ مسکرا کر بڑے میاں تو بڑے غضب ہیں
گر یجویٹ ایک بڑھ کے بولا پروا کریں نہ ان کی
ضعیف و خستہ، خراب و رسوا یہ مہمان دو چار شب ہیں[۵۴]

اکبر کا زمانہ مشرق و مغرب کے امتزاج کا تھا۔ ایک پوری تہذیب کی بساط لپیٹی جارہی تھی۔ اکبر ان عوامل پر غور کرتے رہے کہ علم میں تنوع اور تبدیلی کے نام پر ہمارے اعتماد اور یقین کو داخلی اور خارجی

نارسائی کے عمل سے دوچار کیا جارہا ہے۔ سامراجی اقتدار سیاسی بالادستی حاصل کر کے تہذیبی تصادم کی صورت حال اختیار کر جائے گا۔ اب ہم ایک ایسی تہذیبی زندگی بسر کریں گے جس میں روح جسم سے، باطن ظاہر سے، اصل نقل سے، روحانیت مادیت سے اور آخرت دنیا سے زیادہ اہمیت رکھتی ہوگی۔[۵۵]

غرض اکبر الٰہ آبادی کا مطالعہ کریں تو ہمیں عہد حاضر میں ہونے والے تہذیبی تصادم کے جوابات نہایت عمدگی سے مل سکتے ہیں۔ انھوں نے نہایت سادہ انداز میں یہ بتایا کہ مغربی نظام کے برعکس اگر تمام انسانیت مساوات پر مبنی عالمی نظام کی خواہاں ہے تو اسے اسلام کی آفاقی اور نظری اقدار کی جانب قدم بڑھانا ہوگا۔ اسلام ہی اکبر کے نزدیک تمام کرۂ ارض کے لیے امن وسکون اور ہم آہنگی کا نمونہ ہے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ مسلمانوں کا سوادِاعظم اب بھی اسلام کی صداقت پر ایمان رکھتا ہے، مسلمان رہنا چاہتا ہے لیکن دماغ مغربی افکار اور مغربی تہذیب سے متاثر ہے۔ فوکویاما کی بات درست معلوم ہوتی ہے کہ وہ کہتا ہے کہ مغرب نے اسلامی دانش وروں کو متاثر کیا ہے جس کی وجہ سے وہ اسلام سے منحرف ہورہے ہیں اور یہ انحراف بڑھتا چلا جارہا ہے۔ سیاسی غلبے کی مختلف صورتوں کے برعکس اسلامی دنیا میں مغرب کا علمی اور فکری تسلط نمایاں ہے جس نے نگاہوں کے زاویے اس طرح تبدیل کر دیے کہ دیکھنے والوں کے لیے مسلمان کی نظر سے دیکھنا مشکل ہو گیا، سوچنے والوں کے لیے اسلامی طریق سے سوچنا مشکل ہو گیا۔[۵۶] اکبر اس صورت حال کو دیکھتے ہوئے صاف کہتے ہیں کہ ہم مسلمان اس تہذیب سے کلیتاً اعلان برات کریں۔ کیوں کہ تہذیب کا وجود منحصر اس بات پر ہے کہ عقیدہ اور عمل کا اس نے جو نظام وضع کیا ہے اس کو ماننے والے اس کی مکمل پابندی کریں۔ جب ماننے والے اس نظام سے باہر کے تصورات اور طور طریقوں کو اپنائیں گے ذہن و دل میں اس کی قبولیت کی گرہ کو مضبوط کرلیں گے تو پھر تہذیب کا وجود باقی نہیں رہے گا۔[۵۷] اکبر کہتے ہیں کہ

گو رک نہیں سکتی یہ نقل وضع مغربی
پھر بھی کامل طور پر ممکن نہیں ہم قالبی
اپنی تاریخ اپنی ملت سے رہو تم باوفا
بندگی تم کو مبارک صاحبوں کو صاحبی[۵۸]

اس مضمون کا مقصد منتخب روزگار افراد کے دانش مندانہ پہلوؤں کو ایک بار پھر ماضی کی جانب منتقل کرنا ہے تاکہ جنوبی ایشیا میں ہمارے تہذیبی روایتی ورثے کی تشکیل نو کی ترغیب وتحریک پیدا ہو سکے۔ مسلم دانش وروں نے جس طرح نئی تہذیبی تشکیل کو اسلامی دنیا میں مصلحت کے تحت قبول کیا اس نے جدید ترین ذہن کو محض کمیوں، تضادات اور ابہامات کی طرف نہیں دھکیلا بلکہ مغرب کی دانش ورانہ بنیادوں میں پائی

جانے والے تضادات کی نوعیت کو آشکار بھی نہیں کیا۔

اکبر کا کمال یہ ہے کہ اس نے سماجی اور تہذیبی زندگی کو روایت سے بندھا ہوا پیش کیا۔ اس کی روحانی قوت کو آشکار کیا۔ اس کی فطری سادگی کو نمایاں کیا اور نہایت تفتیشی نکات کے ذریعے اپنی شاعری میں پیش کر دیا۔ ان نکات کی کہانیوں کو علمی سطح پر لانا ہماری دانش ورانہ زندگی کے لیے مفید ہے۔ جن مغربی تنقید نگاروں اور تاریخ نویسوں نے اکیسویں صدی میں ساتھ مل کر چلنے اور دنیا کو چلانے کا اعلان کیا تھا ان کی تہذیبی قوت آج شدید ترین بحران سے دوچار ہے۔ اس بحران کو مناسب انداز میں دیکھنے اور زبان سے بیان کرنے کے لیے اکبر کی شاعری سے بڑھ کر کچھ نہیں۔

ہم نشیں کہتا ہے کچھ پروا نہیں مذہب گیا
میں یہ کہتا ہوں کہ بھائی یہ گیا تو سب گیا[۵۹]

مولانا عبدالماجد دریابادی نے ۱۹۲۰ء میں پرتاب گڑھ میں اکبر الٰہ آبادی سے ملاقات کی...... تو اکبر نے ان سے پوچھا! کہ آپ میرے کلام کے اتنے دل دادہ ہیں تو اس میں کیا بات ہے۔ فارسی زبان کو سامنے رکھیے کتنے ذہین اور قابل شاعر اس میں پیدا ہوئے لیکن دنیا نے یاد دو ہی چار کو رکھا...... یہی شیخ سعدی اور مولانا رومی۔ مولانا عبدالماجد دریاآبادی نے ان سے کہا کہ بات دراصل یہ ہے کہ ان لوگوں نے اپنے کو مٹا کر خدا کی یاد تازہ رکھنی چاہی، اس حیّ وقیوم نے انھیں ایسی زندگی بخش دی۔[۶۰]

حوالہ جات وحواشی

۱- جالبی، ڈاکٹر جمیل، معاصر ادب، ۱۹۹۲ء، دہلی، ص۱۶۴

۲- سلیم احمد، غالب کون، ۱۹۷۱ء، یکے از مطبوعات المشرق، کراچی، ص۱۰۷

۳- فاروقی، شمس الرحمٰن، اکبر الٰہ آبادی: نئی تہذیبی سیاست اور بدلتے ہوئے اقدار، ۱۴واں ذاکر حسین یادگاری لیکچر، نئی دہلی، ص۱۰

۴- ساحل احمد، رقعات اکبر الٰہ آبادی، ۱۹۹۷ء، اردو رائٹرس گلڈ الٰہ آباد، ص۲۱

۵- فاروقی، شمس الرحمٰن، ص۱۰

۶- ایضاً

۷- لیسٹر پیئرسن (Lester Pearson)، *Democracy in Politics*، ۱۹۵۵ء، پرسٹن یونی ورسٹی پریس،

ص۸۳-۸۴

۸- ہٹنگ ٹن، سیموئل (Samuel P. Huntington)، *Clash of Civilizations*، 2003ء، اردو ترجمہ: سہیل انور، آکسفورڈ یونی ورسٹی پریس، ص۹۲-۹۳

۹- ایضاً، ص۹۳

۱۰- ایضاً

۱۱- ساحل احمد، ص۱۲۶

۱۲- اکبر الٰہ آبادی، کلیاتِ اکبر الٰہ آبادی، جلد اوّل، سن ندارد، شائع بزم اکبر، کراچی، ص۲۹۰

۱۳- مودودی، سید ابو الاعلیٰ، تنقیحات، ۲۰۰۴ء، اسلامک پبلی کیشنز لاہور، ص۱۲

۱۴- ڈیکارٹ، رینے (Rene Descartes)، *Meditations on First Philosophy*، 1996، انگریزی ترجمہ: الزبتھ ایس ہالڈین (Haldane S. Elizabeth)، کیمبرج یونی ورسٹی پریس، ص۱۲

۱۵- حسن عسکری، جدیدیت، ۱۹۹۷ء، ادارہ فروغ اسلام، لاہور، ص۵۳

۱۶- اکبر الٰہ آبادی، کلیاتِ اکبر الٰہ آبادی، جلد اوّل، ص۲۰۱

۱۷- ایضاً

۱۸- ایضاً

۱۹- اکبر الٰہ آبادی، کلیاتِ اکبر الٰہ آبادی، جلد اوّل، ص۴۳۷

۲۰- ایضاً، ص۱۳۳

۲۱- اکبر الٰہ آبادی، نثر اکبر الٰہ آبادی، مرتبہ: ڈاکٹر خواجہ محمد زکریا، ۲۰۰۸ء، مجلس ترقی ادب لاہور، ص۳۸

۲۲- ایضاً، اکبر الٰہ آبادی کے لطیفے، مرتبہ: نادم سیتا پوری، نسیم بک ڈپو لکھنؤ، ص۱۳

۲۳- پپن، رابرٹ (Robert pippin)، *Modernity as a Philosophical Problem*، کیمبرج بیسل بلیک ویل، ص۸۱

۲۴- ولیمز، ڈیوکن (Ducan Williams)، *Trousered Apes- Sick literature in a sick Society*، ۱۹۷۲ء، ڈیل پبلشنگ کو، نیویارک، ص۸

۲۵- طارق جان، سیکولرازم مباحث اور مغالطے، ۲۰۱۲ء مترجم: محبّ الحق صاحب زادہ، ایمل مطبوعات، اسلام آباد، ص۱۲۵

۲۶- علامہ اقبال، کلیات مکاتیب اقبال، جلد اول، مرتبہ: سید مظفر حسین برنی، ۱۹۸۹ء، اردو اکادمی دہلی، ص۲۲۶؛ اقبال اکبر الٰہ آبادی کو مزید لکھتے ہیں کہ ''مسلمان اس قلب کی گرمی سے متاثر ہو، جو خدا نے آپ کے سینے میں رکھا ہے۔

۲۷- چارلس ٹیلر، (Charles Taylor)، *A Secular Age*?، ۲۰۰۷ء، کیمبرج، ہارورڈ یونی ورسٹی پریس، ص۵۷۰-۵۷۱

۲۸- اکبر الٰہ آبادی، اکبر الٰہ آبادی، جلد دوم، ۱۹۵۴ء، بزم اکبر کراچی، ص۴۵

۲۹- ایضاً، ص۵۱

۳۰- اکبر الٰہ آبادی، کلیاتِ اکبر الٰہ آبادی، جلد اوّل، ص۲۹۴

۳۱- ایضاً، ص۴۰۳

۳۲- اکبر الٰہ آبادی، کلیاتِ اکبر الٰہ آبادی، جلد دوم، ص۱۴۲

۳۳- ایضاً، ص۱۴۵

۳۴- ایضاً، ص۸۱

۳۵- پیٹر بیری، (Peter Beary)، Bigining Theory، اردو ترجمہ: الیاس بابر اعوان، 'بنیادی تنقیدی تصورات'، عکس، لاہور، ص۲۱۲

۳۶- فرانسس فوکویاما، (Francis Fukuyam)، *The End of History and The Last Man?* 1992ء، فری پریس نیویارک، ص۴۵-۴۶

۳۷- ایضاً، ص۴۶

۳۸- ایضاً، ص۲۱۱-۲۱۲

۳۹- اکبر الٰہ آبادی، کلیاتِ اکبر الٰہ آبادی، جلد اوّل، ص۲۰۷-۲۰۸

۴۰- جوہر، محمد دین، ''ن م راشد کبیدہ تہذیب کا شاعر''، مشمولہ: سہ ماہی جی، جولائی تا دسمبر ۲۰۱۱ء، لاہور، ص۱۱۶

۴۱- اکبر الٰہ آبادی، کلیاتِ اکبر الٰہ آبادی، ۱۹۵۴ء، جلد دوم، سوم، بزم اکبر کراچی، ص۴۵۱

۴۲- ایضاً، ص۶۷

۴۳- ایضاً، ص۱۲۵

۴۴- سجاد، باقر رضوی، اکبر اور ہندی مسلمانوں کی تہذیب، ۱۹۵۰ء، مشمولہ: 'علی گڑھ میگزین'، اکبر الٰہ آبادی نمبر، شمارہ ۳۴، علی گڑھ، ص۱۴

۴۵- اکبر الٰہ آبادی، کلیاتِ اکبر الٰہ آبادی، جلد اوّل، ص۲۵۰

۴۶- زکریا، خواجہ محمد، اکبر الٰہ آبادی تحقیقی و تنقیدی مطالعہ، ۲۰۰۳ء، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ص۱۶

۴۷- اکبر الٰہ آبادی، کلیاتِ اکبر الٰہ آبادی، ۱۹۵۴ء، جلد دوم، سوم، بزم اکبر کراچی، ص۱۸

۴۸- ایضاً، ص۴۱۳

۴۹- عرفان، سید اختر، اکبر الٰہ آبادی کا سنجیدہ کلام، مشمولہ: علی گڑھ میگزین، اکبر الٰہ آبادی نمبر، شمارہ ۳۴، علی گڑھ ۱۹۵۰ء، ص۸۵

۵۰- سلیم احمد، غالب کون، ۱۹۷۱ء، یکے از مطبوعات المشرق، کراچی، ص۱۰۵-۱۰۶

۵۱- اکبر الٰہ آبادی، کلیاتِ اکبر الٰہ آبادی، جلد اوّل، بزم اکبر کراچی، ص۲۱۸

۵۲- ایضاً، ص۳۹۲

۵۳-

۵۴- اکبر الٰہ آبادی، کلیاتِ اکبر الٰہ آبادی، ۱۹۵۴ء، جلد دوم، سوم، بزم اکبر کراچی، ص۸۷

۵۵- صدیقی، رشید احمد، اکبر پر ایک نظر، مشمولہ: علی گڑھ میگزین، اکبر الٰہ آبادی نمبر، شمارہ ۳۴، علی گڑھ ۱۹۵۰ء، ص۴

۵۶- مودودی، سید ابوالاعلیٰ، تنقیحات، ص۱۵

۵۷- مودودی، سید ابوالاعلیٰ، اسلامی تہذیب اور اس کے اصول و مبادی، ۱۹۹۷ء، اسلامک پبلی کیشنز لاہور، ص۸۴

۵۸- اکبر الہ آبادی، کلیاتِ اکبر الہ آبادی، جلد اوّل، بزم اکبر کراچی، ص ۲۵۵

۵۹- ایضاً، ص ۲۷۳

۶۰- صدیقی، رشید احمد، اکبر پر ایک نظر، مشمولہ: علی گڑھ میگزین، اکبر الہ آبادی نمبر، شمارہ ۳۴، علی گڑھ ۱۹۵۰ء، ص ۵

افغان دانشور عبداللہ بختانی کی اقبالیاتی خدمات

ڈاکٹر عبدالرؤف رفیقی

Abdullah Bakhtani is one of the first Iqbal scholars and intellectuals in Afghanistan whose intellectual efforts made Iqbal popular in Afghanistan. He has tried to convey Iqbal's thoughts to the people of Afghanistan by using Pashto as a medium of expression. In the same way, he has also employed Persian as a means of explaining, interpreting and propagating Iqbal's poetry. Abdullah Bakhtani's articles and books have been published in both Pashto and Persian. Numerous of his articles and books have been instrumental in making the interpretation of Iqbal's thought, the intellectual capital of the Afghan nation. In the article under study, these efforts have been made the subject of discussion.

عبداللہ بختانی کا نام نامی پشتو اور فارسی ادب میں تحقیق کے حوالے سے انتہائی معتبر ہے۔ آپ ننگر ہار کے علاقے سرخ رود کے قریب بختان میں ۱۳۰۵ھ ش میں پیدا ہوئے۔ والد کا نام ملا آغا جان تھا۔ ابتدائی تعلیم پشتو فارسی اور عربی ننگر ہار کے مدارس سے حاصل کی۔ ۱۳۲۵ھ ش میں ننگر ہار کی وزارتِ تعلیم سے منسلک ہوئے۔ ۱۳۳۱ھ ش میں پشتو ٹولنہ کابل کے رکن منتخب ہوئے اور پشتو ہفت روزہ ''زیری'' کے مدیر مقرر ہوئے۔ ۱۳۳۶ھ ش میں ''ننگر ہار'' مجلّہ کے مدیر بنے اور ۱۳۳۸ھ ش میں مطبوعات کے مستقل ریاست کے رکن بنے[1] سوانحی تفصیلات مزید معلوم نہیں ہو سکے البتہ افغانستان میں کمیونسٹ انقلاب کے بعد کچھ عرصہ کے لیے پاکستان مہاجر ہو کر پشاور میں رہتے تھے۔ پھر عازم وطن ہو کر ننگر ہار اور کابل میں رہنے لگے۔

مارچ ۲۰۰۳ء کے اوائل میں میرے محقق دوست میاں وکیل شاہ فقیر خیل کے گھر آئے تھے ساول ڈھیر مردان تو راقم الحروف نے ان سے فون پر ان کی اقبال شناسی کے حوالے سے گفتگو کی اور اس کے بعد کئی مرتبہ کابل، جلال آباد اور کندہار میں کئی کانفرنسوں اور علمی سیمیناروں میں عبداللہ بختانی سے براہ راست مستفید ہونے کے مواقع ملے۔ بختانی صاحب نے ۲۲رفروری ۲۰۱۸ء کو کابل میں وفات پائی اور ۲۵رفروری کو اپنے

آبائی قبرستان بختان میں دفن ہوئے۔[۲]

آپ پشتو و فارسی میں نظم ونثر لکھتے تھے۔[۳] پشتو، فارسی اور عربی زبانوں میں آپ کے مطبوعہ و غیر مطبوعہ آثار و تالیفات کی فہرست خاصی طویل ہے۔[۴]

جناب عبداللہ بختانی وہ پہلے افغان اقبال شناس ہیں جنہوں نے پہلی مرتبہ افغانستان میں (پشتو زبان) میں اقبال کے فکر وفن پر مستقل کتاب لکھی پشتانه د علامه اقبال په نظر کې (پشتون علامہ اقبال کی نظر میں) جو پشتو ٹولنہ کابل کی مسلسل نمبر ۱۲۲ کے تحت ۱۳۳۵ھ ش میں شعبہ ترجمہ کی جانب سے شائع ہوئی ہے۔ مؤلف عبداللہ بختانی اور مصحح و مہتمم راز محمد ولیش ہے۔ کتاب کے تعارفی کلمات پشتو ٹولنہ کابل کے سربراہ مشہور اقبال شناس گل پاچا الفت نے لکھے ہیں جس میں افغانستان میں اقبال شناسی کے حوالے سے جناب بختانی کی اس ابتدائی کاوش کو سراہا گیا ہے۔

کتاب کے ٹائٹل پر دائیں جانب کونے پر حضرت علامہ کی تصویر ہے جبکہ ٹائٹل کے وسط میں درہ خیبر کی تصویر اور نیچے علامہ کا ذیل شعر درج ہے:

خیبر از مردان حق بیگانه نیست　　در دل او صد هزار افسانه ایست[۵]

صفحہ الف، ب پر مصنف کا تعارفی دیباچہ ہے جبکہ درج ذیل عنوانات کے تحت حضرت علامہ کے فکر وفن کی روشنی میں بحث کی گئی ہے۔

-علامہ اقبال سوک وو؟ (اقبال کون تھے) صفحہ ۱،　　-د اقبال نظریات (نظریاتِ اقبال) ۲ تا ۳،

-پہ مغرب باندی انتقاد (مغرب پر تنقید) ۴ تا ۷،　　-مشرق تہ خطاب (مشرق کو خطاب) ۸ تا ۱۱،

-پشتنو تہ خطاب (پشتونوں کو خطاب) ۱۲ تا ۲۰،　　-د افغانستان سفر (سفرِ افغانستان) ۲۱ تا ۲۳،

-خیبر ۲۳،　　-کابل ۲۴ تا ۲۵،　　-غزنی ۶۲،　　-قندہار ۲۷،

-پشتانہ مشاہیر (پشتون مشاہیر) ۲۸،　　-المتوکل علی اللہ محمد ظاہر شاہ ۲۸ تا ۳۳،

-اعلیٰ حضرت محمد نادر شاہ ۳۴ تا ۳۸،　　-والاحضرت امیر امان اللہ خان ۳۸ تا ۴۱،

-اعلیٰ حضرت احمد شاہ بابا ۴۲ تا ۴۶،　　-سوری شیر شاہ ۴۷ تا ۴۸،　　-خوشحال خان خٹک ۴۹ تا ۵۸،

-اقبال د افغانی شاعرانو پہ نظر کی (اقبال افغان شعراء کی نظر میں) ۵۸ تا ۵۹،

-اقبال کیست (مرحوم ملک الشعراء قاری) ۶۰،　　-بر مزار اقبال در لاہور (استاد خلیلی) ۶۱،

-د علامہ اقبال پہ تصویر (حمزہ شنیواری) ۶۲،　　-اقبال تہ خطاب (قیام الدین خادم) ۶۳ تا ۶۴،

-علامہ مشرق (ملک الشعراء بیتاب)۶۵،   -د اقبال ویر (مرثیہ اقبال) (گل باچا الفت)۶۶،

-بہ یاد علامہ محمد اقبال (محمد ابراہیم خلیل)۶۷،   -ماخذات ۶۸

اس کتاب کے ماخذات میں علامہ کی مثنوی مسافر،۲-پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق،۳-پیامِ مشرق،۴جاوید نامہ،۵-سیرتِ اقبال از محمد طاہر فاروقی،۶-دیوان خوشحال خان خٹك،۷-خوشحال خان خٹك سہ وآی از عبدالروف بینوا شامل ہیں۔[۶]

مؤلف کے ساتھ اس وقت ماخذات کے سلسلے میں فضل محبوب مجددی نے مدد کی تھی۔ جبکہ مولانا قیام الدین خادم نے علامہ کے اردو اشعار کے ترجمہ وتفہیم میں ان کے ساتھ مدد کی تھی۔

بحیثیت مجموعی افغانستان میں پشتو زبان میں تفہیم فکرِ اقبال کے سلسلے میں یہ بنیادی اہمیت کی حیثیت اختیار کر گئی ہے۔

جناب بختانی نے خوشحال خان خٹک کے ۲۸۶ ویں یومِ وفات کی مناسبت سے کابل میں منعقدہ پشتو ٹولنہ کے زیرِ اہتمام بین الاقوامی کانفرنس (از سوموار۵، اگست ۱۹۶۶ء تا۱۲، اگست ۱۹۶۶) میں جمعہ ۲۸، اسد ۱۳۴۵ھ ش بمطابق ۱۹، اگست ۱۹۶۶ء میں ایک عمدہ مقالہ بعنوان دخوشحال او اقبال داشعارو" مشترکہ خواوی (خوشحال اور اقبال کے اشعار کے چند مشترک پہلو) پیش تھا۔[۷] ۱۳۸۰ھ ش میں جناب بختانی کی ایک اور کتاب خوشحال خان او یو سو نور فرہنگیال خٹك'' شائع ہوئی۔اس کتاب میں یہی مقالہ خوشحال خان خٹک اور اقبال کے افکار کا تقابلی جائزہ شامل کیا گیا ہے۔[۸]

اس مقالے میں حضرت علامہ کے فکر وفن پر صاحبِ سیف وقلم عظیم پشتو شاعر خوشحال خان خٹک کے اثرات کا جائزہ لیا گیا ہے۔اس تقابلی جائزے میں ان دونوں حضرات کے مشترک فکری نکات کا تحقیقی جائزہ پیش کیا گیا ہے۔

مقالے کے آغاز میں خوشحال اور اقبال کے درج ذیل ابیات دیے گئے ہیں۔

خوشحال:

دا رنگینی معنٰی چیری دی خوشحالہ   چی را دروی لکہ گل پہ بیاض ستا

ترجمہ: یہ رنگین معنی کہاں سے ہیں خوشحال؟ جو تیری بیاض سے پھول کی مہک کی طرح اُڑ رہی ہے۔

اقبال:

برگ گل رنگین ز مضمون من است   مصرعِ من قطرۂ خون من است[۹]

قوموں کی مجموعی تشکیل میں شاعری کے کردار واثرات کا جائزہ لیا گیا ہے۔خوشحال اور اقبال کے محیط،

ان کے سیاسی حالات کے اشتراک اور ان کی فکری تشکیل کے حوالے سے بختانی لکھتے ہیں:

''خوشحال او اقبال دواڑہ دمسلمانانو پہ جامعہ کی را پاسید لی دی اودھغو د پاسولو او ویشولو سندری یې ویلی دی۔ دغہ اولسونہ نوی ژوند غواڑی چی ھغہ یا د اسرافیل پہ شپیلی او یا د خوشحال او اقبال غوندی شاعرانو پہ نغمو او پیغورونو لاس تہ راحئ۔ خوشحال پہ داسی وخت کی سراوچتوی چی قوم یې مغل د استعمار تر خہ ساعتونہ تیروی او اقبال د انگریز د اقتدار او استعمار پہ عصر کی ژغ پورتہ کوی۔ خوشحال دخپل قوم دنجات د پارہ د شرق د سیاسی ادبیاتو پہ تاریخ کی دلومړی ځل د پارہ دملیت (نیشنلزم) نغمی ژغوبی او اقبال د شرق د آزادی د پارہ د شرق ملیت روح ژوندی کوی۔ د اقبال او خوشحال د اولسونو ژوند او تاریخ تقریباً دمشابہو شرائط لاندی واقع شوی دی نو دواڑ پہ نغمو او آھنگونو کی مشابہ سُر او تال ترغوژ کیږی۔ اقبال تقریباً پہ ھم ھغہ محیط کی واقع شوی دی چی ھلتہ دخوشحال د ادبی مکتب زور او شور تیر شوی دی۔ نو ارومرو دشعر یوہ منبع دخوشحال د تفکر تیږہ گنڑ لای شو؛''[۱۱]

ترجمہ:

خوشحال اور اقبال دونوں نو مسلم معاشرے کے پیدا کردہ ہیں دونوں نے اس معاشرے کی بیداری اور حرکت کے نغمے لکھیں ہیں۔ یہ ملت حیات نو چاہتی ہے۔ جو یا تو اسرافیل کی صور سے یا خوشحال و اقبال جیسے شعراء کے نغمات کے طفیل ممکن ہے۔ خوشحال ایک ایسے دور میں سر بلند کرتے ہیں۔ جب ان کی قوم مغل استعمار کے تلخ وقتوں کو گزار رہی ہوتی ہے اور اقبال انگریزی اقتدار کے استعمارانہ عصر میں صدا بلند کرتے ہیں۔

خوشحال اپنی قوم کی نجات کے لیے پہلی بار مشرقی ادبیات کی سیاسی تاریخ میں ملت (نیشنلزم) کے نغمے بلند کرتے ہیں اور اقبال مشرق کی آزادی کے لیے مشرقی ملت کو زندہ روح عطا کرتے ہیں۔ جس طرح خوشحال اور اقبال کے ملتوں کی حیات اور تاریخ ایک جیسی تھی اس طرح دونوں کے نغمات میں مشابہت کی آہنگ سنائی دیتی ہے۔ اقبال تقریباً اسی خطے میں پیدا ہوئے جہاں خوشحال کا ادبی مکتب زور و شور سے گزرا تھا۔ لہٰذا اقبال کے فکر کے ایک گوشے پر خوشحال کے فکر کا اثر ناگزیر ہے۔

بختانی کو اس بات کا اعتراف ہے کہ اقبال پشتو تو نہیں جانتے تھے مگر پشتونوں کی تاریخ و ادب سے پوری طرح باخبر تھے۔ کیوں کہ ان کے اردو و فارسی کلام پر ''پشتونولی'' کے جلوے موجود ہیں۔ ''بالِ جبریل'' کے حاشیئے کی رو سے خوشحال خان کے بارے میں اقبال کی آگاہی کا پتہ چلتا ہے کہ انھوں نے خوشحال کے تراجم پڑھے تھے۔

اس مقالے کو چودہ ضمنی عنوانات میں تقسیم کیا گیا ہے:

۱۔ شاعر کے نظریات، ۲۔ بلند ہمتی، ۳۔ بلند خیال، ۴۔ گہری فکر، ۵۔ غیرت اور مجاہدہ، ۶۔ آزادی سے عشق، ۷۔ ریاکاری کی مزاحمت، ۸۔ عام شکایت، ۹۔ باز (شاہین) دونوں

شعراء کی مشترک علامت، ۱۰۔ خوشحال کا باز، ۱۱۔ اقبال کا شاہین، ۱۲۔ افغان معاشرہ، ۱۳۔ اقبال کے اشعار میں خوشحال کا تذکرہ، ۱۴۔ اقبال کے اشعار میں خوشحال کا فکری اثر۔

ان موضوعات میں ہر موضوع پر مختصر تمہیدی نوٹ کے بعد پہلے خوشحال اور بعد میں اس موضوع سے متعلق اقبال کے ابیات دیے گئے ہیں۔

شاعر کی آئیڈیالوجی کے ذیلی عنوان کے تحت پہلے خوشحال کے درج ذیل ابیات دیے گئے ہیں:

رخنہ گر د ملک پری مہ ژدہ پہ خپل ملک کی　　پہ حکمت پہ زرو زور پہ لشکرونہ
سو پہ تورو پہ توبریو پہ نیزو شی　　سد چندان شی پہ تدبیر پہ هنرونہ[۱۱]

ترجمہ:

ملک کا رخنہ گرد اپنے خطے میں مت چھوڑ جو حکمت دولت اور قوت کے لشکروں سے براجمان ہونا چاہتا ہے۔ چند تو تلواروں کلہاڑوں اور نیزوں کا سہارا لیتے ہیں جبکہ سینکڑوں حکمت اور تدبیر کا راستہ لیے ہوئے ہیں۔

بی و تیغ لہ آبہ نوری او بہ نشتہ　　چی جنگوی سر ساڑہ کا ٹړونہ
سو وانخلی لہ غلیمہ انتقام　　مرد نہ خوب کا نہ خواڑہ کا نہ آرام
یا مغلو سرہ رزم　　یا نیولی مخ مکی تہ
پښتانہ چی نور سہ فکر کانا پوھ دی
بی لہ توری خلاصی نہ شی پہ بل کار[۱۲]

تیغ کی آب کے سوا کوئی آب نہیں جو جنگ کے بعد دھڑ کو ٹھنڈا کر لیتے ہیں۔ جب تک دشمن سے انتقام نہ لے مرد نہ سوتے ہیں نہ کھاتے اور نہ آرام کرتے ہیں۔ (قید کے بعد یہ آرزو ہے) کہ یا تو مکے کا رُخ کروں یا مغلوں کے ساتھ نبرد آزما ہو جاؤں۔ پشتون اگر کسی اور زاوئے سے سوچتے ہیں تو یہ ان کی کوتاہ اندیشی ہے تلوار کے علاوہ کسی اور شے سے نجات ناممکن ہے۔

بختانی ان ابیات کے بعد حضرت علامہ کے ابیات ذیل کا حوالہ دیتے ہیں:

آدمیت زار نالید از فرنگ　　زندگی ہنگامہ برچید از فرنگ
پس چہ باید کرد اے اقوام شرق؟　　باز روشن می شود ایامِ شرق
در ضمیرش انقلاب آمد پدید　　شب گذشت و آفتاب آمد پدید
نقش نو اندر جہان باید نہاد　　از کفن دزدان چہ امید گشاد؟
اھل حق را زندگی از قوت است　　قوت ہر ملت از جمعیت است[۱۳]

بلند ہمتی کے تحت خوشحال کے ابیات ذیل دیے گئے ہیں:

طمع بلا ده اسیر بنده کا　　شه شه سڑی وی دا یې گنده کا
ماڈیر لیدلی چې طمع نه لری　　په پادشاهانو پوری خنده کا
د منت دارو که مرم پکار می نه دی　　که علاج لره می راشی مسیحا هم
بخت دی که طالع ده که داخپله فقیری ده　　خدای می شڑی توره برابره د اطلس کڑه[۱۴]

ترجمہ:

طمع لالچ بری بلا ہے جو آزاد بندے کو غلام بنا تا ہے۔اسی نے اچھی ہستیوں کو برا بنایا ہے۔میں نے کئی دیکھے ہیں جو لالچ سے بے نیاز ہیں اور بادشاہوں پہ ہنستے ہیں۔ مجھے منت کی دوا نہ چاہیئے اگرچہ مرجاؤں خواہ میرے علاج کے لیے مسیحا کیوں نہ آئے۔بخت ہے یاقسمت یا کہ میری فقیری کہ پروردگار نے میری سیاہ چادر میرے لیے اطلس بنایا ہے۔

علامہ اقبال کے درج ذیل ابیات موضوع کی مناسبت سے دیے گئے ہیں:

من فقیرم بی نیازم مشربم این است و بس　　مومیایی خواستن نتوان شکستن میتوان
ناز شهاں نمی کشم، زخم کرم نمی خورم　　درنگر ای هوس فریب همت این گدائی را
نه شیخ شهر نه شاعر نه خرقه پوش اقبال　　فقیر راه نشین است و دل غنی دارد[۱۵]

خوشحال:

هغه زر تر کاڼری لوټی لا بتر دی　　چې یې ومنڈی په زمکه نه خر سیڑی
چې اوبه په زای ایساری شی خوساشی　　صفائی یې هم په داده چې بهیڑی[۱۶]

ترجمہ:

وہ سونا پتھر ڈھیلے سے بدتر ہیں جو زمین میں دبا کے رکھ دیا جاتا ہے پھر بکتا نہیں پانی جب ساکن رہتا ہے تو بدبودار بن جاتا ہے اس کی صفائی اس کی حرکت کی مرہونِ منت ہے:

اقبال:

اگر کردی نگه بر پارهٔ سنگ　　ز فیض آرزوئے تو گهر شد
به زر خود را سنج ای بندهٔ زر　　که زر از گوشهٔ چشم تو زر شد[۱۷]

خوشحال:

د درویش برخه خوشی غم د هغو وی　　چې په شمار د زرو ناست وی چون و چند کا

ترجمہ:

درویش کا حصہ فقط ان لوگوں کی غمخواری ہے جو دولت کے شمار میں چون و چند سے دوچار ہوتے ہیں۔

اقبال:

مرد درویش کا سرمایہ ہے آزادی و مرگ!　　ہے کسی اور کی خاطر یہ نصابِ زر و سیم![۱۸]

خوشحال:

دسلیمان غوندی یي پاس پہ زڑگی کشیږدہ　　نہ قارون غوندی ي ژدہ د زڑہ دننہ

ترجمہ:

سلیمان کی طرح مال و دولت دل کے اوپر رکھ، قارون کی مانند اس کو دل میں نہ چھپا۔

اقبال:

ضمیرِ پاک و نگاہِ بلند و مستیِ شوق　　نہ مال و دولتِ قارون، نہ فکرِ افلاطون![۱۹]

بلند خیالی کے تحت خوشحال اور اقبال کے ذیل اشعار مقالے میں دیے گئے ہیں۔

خوشحال:

کہ لوڀي وتہ مي گوری　　ماہ و خود زما پرچم دی

آسمانونہ مي خیمي دی　　پری د ستورو زینت تم دی

لا مي لوڑ باغونہ نور دی　　کلکی باغ مي د ارم دی[۲۰]

ترجمہ:

اگر میرے بلندی کو دیکھنا ہے تو ماہ وخور میرے پڑوس میں ہیں۔ آسمان میرا خیمہ ہے جس پر ستارے چمک رہے ہیں۔ بلند تر میرے باغ اور بھی ہیں باغِ ارم میرا ایک چھوٹا سا گلشن ہے۔

اقبال:

بلند بال چنانم کہ بر سپہر برین　　ہزار بار مرا نوریاں کمین کردند

پرے ہے چرخِ نیلی فام سے منزل مسلماں کی　　ستارے جس کی گردِ راہ ہوں، وہ کارواں تو ہے

مقالے میں پہلے ذکر شدہ چودہ عنوانات کے تحت ان دونوں عظیم شعرا کے افکار میں مماثلت کا جائزہ پیش کیا گیا ہے۔

اس کتاب میں خوشحال خان خٹک کے سوانحی نوٹ میں بھی حضرت علامہ کے پانچ اردو اشعار اور خوشحال خان سے متعلق ''بالِ جبریل'' کے پانچ فارسی اشعار اور بالِ جبریل کے حاشیے میں درج حضرت علامہ کا خوشحال کے تراجم سے متعلق یادداشت کا ترجمہ شامل ہے۔[۲۱]

۱۹۷۲ء کو یونیسکو نے کتاب کا بین الاقوامی سال قرار دیا تھا۔ اسی مناسبت سے حمل ۱۳۵۱ھ ش میں جناب بختانی کا فارسی شعری مجموعہ ابر بہار بھی شائع ہوا۔ اس شعری مجموعے پر افغانستان کے مختلف نقادوں

نے تحریرات شائع کیں۔ افغانستان کے اقبال شناس ادیب وشاعر قیام الدین خادم نے بھی ابر بہار پر اپنا نقد تحریر کیا۔ اور بختانی کے فکر پر حضرت علامہ کے پرتو کا جلوہ دیکھا۔

"ما چې د بختاني فارسي اشعار ولوستل ډیر کرته به مې د استاد علامه اقبال اشعار خاطر ېي ته راتلل[۲۲]

ترجمہ:

میں جب کبھی بختانی کے فارسی اشعار پڑھتا تو حضرت علامہ اقبال کے اشعار اور یادیں میرے ذہن میں آتے۔

به موج بحر حوادث چه غوطه ها خوردم　　به آرزوئے نجاتی که مدعائے من است
به زاہدان زمان نیست اعتماد مرا　　مرید خویش شدم عشق رهنمائے من است
نے خبر گشتم از عصر جدید　　نے عمل بر نص قرآن کرده ایم
باہمه تن پروری و تنبلی　　کسر شان نام افغان کرده ایم[۲۳]

ترنم دل جناب بختانی کا دوسرا فارسی شعری مجموعہ ہے جو حال ہی میں زیورِ طبع سے آراستہ ہوا ہے۔ اس مجموعے کی شاعری پر حضرت علامہ کے فکری اثرات نہایت نمایاں ہیں۔ حتیٰ کہ مختلف نظموں کے عنوانات ہی فکرِ اقبال کے پرتو کا جلوہ ہیں۔ راز دل، نوای من، چه کرده ایم، شاعر و بلبل، باغبان در گوشم خفت، بعد ازیں، زبانِ عشق، اے صبا، داستان زندگی، ترنم دل، صدای دل، اغتشاش و انقلاب، داغ نو، الٰہی خلق خود را خودنگه دار۔

جناب بختانی نے حضرت علامہ کی تضمین پر ''ترنم دل'' میں ''به استقبال اقبال'' کے عنوان سے نظم میں حضرت علامہ کو تحسین بھی پیش کی ہے اور ان کے افکار کی مدح سرائی بھی کی ہے۔

''به استقبال اقبال''

معنی سربسته ای دارم به دل　　گوہر ناسفته ای دارم به دل
گفته را گر باز میگو یم رواست　　مطلب ناگفته ای گر مدعا است
شاعر افغان شناس زنده دل *　　از دم اورنده صد ها مرده دل
آنکه بابا گفت پاکستان ورا　　مرحباها گفته افغانان ورا
حضرت اقبال مرد خوش مقال　　''زنده از گفتار او سنگ و سفال''
شاعر خوش مشرب و صاحب دلی　　گفته با صاحب دلان راز دلی
از ته دل گفت و دردل کارکرد　　درد دل راوه چه خوش اظهار کرد
بحر الفاظ و معانی ''زنده رود''　　حرف دل از دل بگفت و خوش سرود
آسیا یک پیکر آب و گل است　　ملت افغان درآں پیکر دل است
از کشاد او کشاد آسیا　　در فساد او فساد آسیا

تادل آزاد است آزاد است تن
ورنہ خاکی دررۂ بادست تن

بشنو از من نغمۂ اقبال را — یک کمی بگذار قیل و قال را
یک دمی خاموش و رازدل شنو — راز آں صاحب دل از بیدل شنو
زندگیٔ تن زکار دل بود — رنج تن رنج و غبار دل بود
سکتۂ دل ختم دوران حیات — درحقیقت قطع شریان حیات
دل اگر زخمی بود تن بی سبب — می شود دررنج و در دو تاب و تب
اندگی دل رابہ دل نزدیک کن — دقتی در نکتۂ باریک کن
یاد داری آنکہ درایام یار — ما راستعمار و استثمار مار
حملہ ھا بر پیکر مشرق نمود — جامہ را جامہ دان از ماربود
نان ربود و جامۂ مارا برید — جامہ مارا بگذار حلق ما برید

گوشت مارا خورد وضربت روپنہاں
تا رسیدہ کار دھا براستخوان

کاردھا در پیکر ماکار کرد — قلب مارا استعمار کرد
شب چو آخر شد سرما روزشد — بخت ما درتیرگی پیروزشد
آسیا از خواب خوش بیدار شد — ہم رہا ازظلم استعمار شد
رفت استعمارو قلب ما تپید — نیم زندہ نیم مردہ می جہید
داغ زخم تیغ استعمار ماند — زہر قاتل از ہاں مار ماند
قلب مشرق پارہ پارہ شد چنین — پیکر آب و گلشن زار و حزین
تابہ کی باز خم قلب آسیا — ملت اقبال ہیچ بی اعتنا
ای صبا از ما بگو اقبال را — ترجمان غیرت خوشحال را
روح تو خوشنود و قبرت مرغزار — بر مزارت لالہ ھا گلھا نثار
شاد باش آرام وفارغ باش — بی غم و بی غصہ خود خوشحال باش
خود تو گفتی رقوم افغان غیور — جان او برمحنت پیھم صبور
خاکش از مردان حق بیگانہ نیست — در ضمیر صد ہزار افسانہ ایست

سرزمین کبک او شاہین مزاج
آہوی او گیرد از شیران خراج

در فضا لیش جرہ بازان تیز چنگ　　لرزہ برتن از نہیب شان پلنگ
آسیا با قلب خود درارتباط　　می گزار مرہمش با احتیاط
می کند پیوند قلب ریش را　　می زداید زھر مار ونیش را
آسیا دانستہ سرکار را　　درک کردہ رمز این اشعار را
آسیا یک پیکر آب و گل است　　ملت افغان درآں پیکر دل است
از کشاد او کشاد آسیا　　در فساد او فساد آسیا
تادل آزاد است آزاد است تن　　ورنہ خاکی دررہٗ بادست تن[۲۴]

بختانی صاحب نے علامہ پر ایک اور مقالہ بعنوان ''قلب آسیا گذرگاہ ونظر گاہ علامہ اقبال'' بھی لکھا۔ یہ مقالہ ویسے تو ھفت روزہ ''وفا'' (۱۰ جدی ۱۳۷۶ھ ش) میں شائع ہوا لیکن آپ نے اس کو کابل کے خیر خانہ میں ۲۰ سرطان ۱۳۷۴ھ ش بمطابق ۱۱ جولائی ۱۹۹۵ء تحریر کیا تھا۔ مقالے کا آغاز علامہ کے ابیات، تراکیب، مفاہیم اور اصطلاحات کی ترتیب سے مزین ہے۔

زندگی سالھا در کعبہ وبتخانہ نالید　　تا از بزم عشق دانائے راز برون آمد
''رموز بیخودی'' را بی پردہ گفت　　''اسرار خودی'' را فاش ساخت
مغز قرآن برداشت ''زبور عجم'' ش　　نامید با ''بانگِ درا'' ''پیامِ مشرق'' راباز گفت
''پس چہ باید کرد اے اقوام شرق''[۲۵]

ترجمہ:

زندگی مدتوں تک کعبہ و بتخانے میں روتی رہی کہ بزمِ عشق سے ایک دانائے راز باہر آیا انھوں نے خودی کے اسرار کو فاش کیا۔ قرآن کے روح سے آگاہی کو ''زبورِ عجم'' سے موسوم کیا ''بانگِ درا'' سے اہلِ ''مشرق کو پیام'' دیا۔ اور کہا کہ اے ''اقوامِ مشرق'' اب کیا کرنا چاہیے۔

مقالے میں اقبال کی اس دنیا میں آمد کو عالمِ انسانی کے لیے باعثِ سعادت قرار دیا گیا۔

ستارہ اقبال درشب تیرہ وتار در جہان مشرق درخشید۔ برمغرب نیز پرتو افگند گویا ستارۂ بخت انسان ونور انسانیت بود نوری بہ سان عاطفۂ انسانی۔ باری این کوکب درخشان از افق مشرق ھمین ما طالع گردید دانای راز راز دار ماشد۔ آں کہ مشرق وغرب را نیک میدانیست واز سرشت سرگذشت ملل آگاہ بود، شیشۂ ناموس عالم در بغل داشت ہر کہ پا کج میکوشید ھر منکری را با دستانش تغیر دہد۔ با ایمان راسخ قلم بہ دست میگرفت دم را با قلم یار

میساخت۔ برانچہ منکر است انگشت میگذاشت حرفِ حق رابہر اس میگفت چیزی را در دل نگہ نمیداشت دمیکو شید کہ تا درجہ۔۔۔ الایمان تنزل نکند او بود کہ با خطرناکترین منکرات زمین و زمانش ازمید از قبیل استعمار استثمار نادانی بزدلی گمراھی و بیراھی"۔ [۲۶]

ترجمہ:

اقبال کا ستارہ فلکِ مشرق کی تاریکیوں میں اس طرح چمکا کہ اس کا پرتو مغرب میں بھی جلوہ گزیں رہا۔ گویا یہ ستارہ انسانی سعادت اور انسانیت کے لیے نور کا وجہ بنا۔ انسانی وجدان پر اس روشن ستارے کے گہرے اثرات مرتب ہوئے اور یہ سعادت ہمارے مملکت کے حصے میں بھی آئی۔ یہ دانائے راز ہمارا راز دار بنا۔ مشرق و مغرب کا یہ بہی خواملتوں کے آغاز وانجام سے باخبر عالمی عزت کے شیشہ بغل میں لیے آیا۔ جس نے بھی کج روی کا مظاہرہ کیا تو اقبال نے خونِ دل کا پیالہ پیا۔ اقبال نے ہر منکر کو راہِ راست پر لانے کی کوشش کی۔ روح کو قلم سے آشنا کیا۔ ہر منکر پر تنقید کی اور حرفِ حق کو بلاخوف بیان فرمایا۔ کسی چیز کو دل میں پنہاں نہیں رکھا۔ اور حتی الامکان کوشش کی کہ ایمان کو زوال نصیب نہ ہو کیونکہ وہ زمین اور زمان کے خطرناک ترین دور میں جی رہا تھا۔ اور وہ استعمار، استثمار کی نادانی بزدلی گمراہی اور بیراہی کا دور تھا۔

جناب بختانی اس دور میں اقبال کی آمد کو علم ادب اور سیاست حال، ماضی اور مستقبل کے لیے خوش بختی کا باعث گردانتے ہیں۔ اقبال نے پیرِ مغرب جرمن نکتہ داں گوئٹے کے جواب میں پیامِ مشرق لکھی اور بختانی نے افغانستان کے بادشاہ اعلیٰ حضرت غازی امان اللہ خان کے نام اس کتاب کے انتساب کو قابلِ تحسین اقدام قرار دیا۔

بلی علامہ محمد اقبال نور خورشید آسمان علم ادب وسیاست، کہ ماضی، حال وآئیندہ امم را با بیان تندٔ شیرین وروشن درمیان میگذاشت سخنوری کہ بہ جواب پیرِ مغرب نکتہ داں المانی گویتۂ پیامِ مشرق را سرودہ واین ھدیہ ارجناکش راہ پادشاہ افغانستان اعلیٰ حضرت امان اللہ خان پیشکش نمود ودر مقدمہ تصویر عین امت اسلامی را چنین کشید

دیدہ ئی ای خسرو کیوان جناب — آفتاب ما توارت بالحجاب
ابطحی در دشت خویش ازراہ رفت — از دم او سوز الا اللہ رفت
مصریان افتادہ در گرداب نیل — ست رگ تورانیان انذہ پیل
ال عثمان درشکنج روزگار — مشرق و مغرب زخونش لالہ زار
عشق را آئین سلمانی نماند — خاک ایران ماند و ایرانی نماند
سوز و ساز زندگی رفت از گلشن — آن کہن آتش فسرد اندر دلش
مسلم ہندی شکم را بندہ ائی — خود فروشی دل ز دین برکندہ ائی "[۲۷]

جناب بختانی حضرت علامہ کے مادی اقدار سے بالاتر معنوی شخصیت سے کافی متاثر دکھائی دیتے ہیں۔

ان کے نظریات کو سراہتے ہوئے ان کے نژادی نسلی قیودات کے فلسفے سے بالاتری کو تحسین پیش کرتے ہیں۔

شاعر مسلمان ھندی وتر کی حجازی، ومصری، ایرانی وتورانی را با صراحت انتقاد کردنا توانیھای مادی معنوی و روانی شان را تشخیص داد قانو نمندی نا توانیھا دریافت از ان را عمومیت بخشید وانتقادش را خلاصہ کرد

درمسلمان شان محبوبی نماند   خالد و فاروق و ایوبی نماند

مگر در ھمین فضا خطاب شاہ ملت ما را ستود

ای ترا فطرت ضمیرِ پاک داد   از غم دین سینۂ صد چاک داد

تازہ کن آئین صدیقؓ و عمرؓ   چون صبا بہ لالۂ صحرا گذر[۲۸]

بختانی اس کی تائید کرتے ہیں کہ حضرت علامہ نے پشتونوں کی پسماندگی کی علت نادانائی، ناداری اور جہالت قرار دے کر درست تشخیص کی ہے۔اور شاہ افغانستان کو مشورہ دیا ہے کہ اس غیور ملت کی کوہساروں کے مکینوں کو زیورِ تعلیم سے آراستہ کردے

گو یا حکیم مشرق مشخص ساخت کہ علت الملل پسمانیھای ملت افغان ناداری ونادانی است و بہ شاہ کشور مشورہ داد کہ برای تھذیب این ملت غیور علم را از سینۂ احرار و ثروت را از سینۂ کہسار مینھش برگیرد"[۲۹]

بختانی صاحب اگرچہ تحقیق کے اسرار و رموز سے آگاہ ہیں اور سرمحقق کے علمی رتبے تک پہنچ چکے ہیں۔ لیکن اس کے باوجود چونکہ وہ بنیادی طور پر ایک شاعر ہیں اس لیے وہ علامہ کے سفرِ افغانستان (۱۹۳۳ء) کو ایک شاعرانہ احساس کے ساتھ پرکھتے ہیں۔

"بلی شاید در آرزوی سیر و گلگشت کہسار ما نیز بود تا در اکتوبر ۱۹۳۳ء ہفتاد و دو سال قبل از امروز چون صبا بر لالۂ صحرا خرامید در درہ خیبر باور ھایش را بہ تداعی گرفت و باز دریافت۔

خیبر از مردان حق بیگانہ نیست   در ضمیرش صد ہزار افسانہ ایست

جادہ کم دیدم ازو پیچیدہ تر   یاوہ گردد درخم و پیچش نظر[۳۰]

بختانی صاحب نے علامہ کے اس براہِ راست سفر کے علاوہ اس دلچسپ روحانی وتخیلی سفر کا ذکر بھی کیا ہے جس میں علامہ کے روحانی مرشد بلخی آگے آگے ہیں اور مرید ہندی سراپا حیرت سراپا عقیدت ان کے پیچھے پیچھے اس حیرت کدے کے اسرار و رموز کا مشاہدہ کرتے ہیں۔

شاعر سفر دگری نیز دارد وان عروج روحانی و یا سفر تخلیلی وسیت بہ اوج جھان، کیھان وفراتر از اسمانھا اقبال در اثر جاودان خویش مثنوی ''جاوید نامہ'' داستان سفر شاعرانہ اش را با بداعت تام بہ سر رسانیدہ است واور عالم خیال بہ سیر سیاحت وسفر دور و دراز ی پرداختہ و در جریان سیر بہ عالم بالا توانستہ است با ارواح بزرگان دین و

دولت اسلامی گفت وشنودھای داشتہ باشد

تعجب نباید کرد شاعر دراین سفر خیالی خویشتن راہ زندہ او د نامیدہ و رومی یعنی مولانا جلال الدین بلخی رامرشد رھبر ورھنمای سفرش معرفی کردہ است" [۳۱]

اس سفر کے دوران پھر بختانی کا مقصد اپنے موضوع سے متعلق افغان شخصیات سے علامہ کی ملاقاتوں کا تذکرہ ہے پہلے فلک عطارد پر سید جمال الدین افغانی کا حال ہے جو سعید حلیم پاشا کا امام بنا ہوا ہے۔ قصر سلاطین میں ابدالی سے ملاقات کی دلچسپ روداد کو بیان کیا گیا ہے۔

مقالے کے آخر میں افغانستان کے حالات کے پیشِ نظر علامہ کی اس پیش گوئی کی طرف اشارہ کیا گیا ہے جس میں افغانستان کی آبادی ایشیا کی آبادی اور افغانستان کی بربادی ایشیا کی بربادی سے تعبیر کی گئی ہے۔ بختانی نے جہانِ عالم بالخصوص اقوامِ ایشیا سے اس عظیم فلسفی کی اس پیش گوئی سے عبرت حاصل کرنے کی اپیل کی ہے۔[۳۲]

حوالہ جات وحواشی

۱- عبدالرؤف بینوا،اوسنی لیکوال، دولتی مطبع،کابل،۱۳۴۰ھ،جلد۱،ش ص۱۱۶
۲- ڈاکٹر عبدالروف رفیقی، ویاڑلی ،مطبوعہ د افغانستان ملی تحریک او ڈاکٹر رفیقی سنٹر، نیز مرکز کوئٹہ، ۲۰۱۷، جلد۲، م ص ۷۷۸تا۷۹۱
۳- رشد زبان و ادب دری در گسترہ فرہنگی پشتو زبانان،ص۸۵۱
۴- پشتو کتاب شود،ص۵۱-۵۲
۵- پشتانہ د علامہ اقبال پہ نظر کی،ص۱۲۸
۶- ننگیالی پشتون،ص۔۴۶-۶۶
۷- خوشحال خان او یو سو نور فرھنگ یالی پشتانہ،ص۲۷-۶۰
۸- ننگیالی پشتون،ص۴۶-۴۷
۹- ایضاً،ص۴۸
۱۰- ایضاً،ص۔۴۸
۱۱- ایضاً،ص۴۸ - ۴۹
۱۲- ننگیالی پشتون،ص۴۹
۱۳- ایضاً،ص۴۹
۱۴- ایضاً،ص۵۰
۱۵- ایضاً،ص۵۰
۱۶- ایضاً،ص۵۱

۱۷- خوشحال خان او یو سو نور فرهنگ یالی پشتانه، ص ۲۶
۱۸- ترنم دل، ص ۱۷
۱۹- ایضاً، ص ۱۷
۲۰- ایضاً، ص ۶۹ تا ۷۲
۲۱- ہفت روزہ، وفا، ۱۰ جدی ۱۳۷۶ ھ ش، ص ۱۳
۲۲- ایضاً، ص ۱۳
۲۳- ایضاً، ص ۱۳
۲۴- ایضاً، ص ۱۳
۲۵- ہفت روزہ، وفا، ۱۰ جدی ۱۳۷۶ ھ ش، ص ۱۳
۲۶- ایضاً، ص ۱۳
۲۷- ایضاً، ص ۱۸
۲۸- ڈاکٹر عبدالروف رفیقی، افغانستان میں اقبال شناسی کی روایت، مقالہ پی ایچ ڈی، غیر مطبوعہ ۲۰۰۳ء، ص

کرگس کا جہاں اور ہے شاہیں کا جہاں اور

حامد سعید اختر

In this essay discussion has been carried out on a symbolic character in Iqbal's poetry. This symbolic character is the Eagle ('Shaheen'). The essay states that Iqbal has symbolized human greatness and virtue through the eagle. The choice of eagle from among the birds for this purpose is not arbitrary. There are certain qualities in the eagle that not only make it very unique among others but also grant it status of a dervish among the bird family. Iqbal did not choose the eagle due to its bloodletting but due to its self reliance, self assurance, high ambition and high flight. The eagle always hunts for its own to eat, and never feeds on prey that is left over by others. Iqbal is the flag bearer of 'ego', propagates and promotes it, whereas personality of the eagle is an addendum of the characteristics which strengthen and consolidate the ego. This is the reason that Iqbal chooses only this bird among other predator birds for his objective.

بعض تحریروں کا ظاہری مقصد اگرچہ تفنن طبع ہی کیوں نہ ہو لیکن ان کے بین السطور پیغام سے علمی لحاظ سے صرف نظر کرنا بھی محال دکھائی دیتا ہے۔ ایک معروف لکھاری نے ایک معاصر ماہنامے میں یوں اظہار خیال کیا ہے کہ ''الو جیسا شاہی وجاہت والا پرندہ دیکھ کر آپ شاہین وغیرہ کو بھول جائیں گے اور شاہین بھی تو چیل اور گدھ کی ذرا گلوری فائیڈ شکل ہے''۔ مزید فرماتے ہیں کہ ''چیل، گدھ اور عقاب کی آنکھوں میں کچھ فرق نہیں ہوتا۔ صرف علامہ اقبال کی شاعری کا فرق ہوتا ہے''۔ گویا بقول ان کے اقبال نے شاہین کو موضوع سخن بنا کر بلاوجہ اہمیت دے دی ہے ورنہ مردار خور گدھ، چیل اور چوہے خور الو وغیرہ جیسے پرندے شاہین سے زیادہ خوبصورت اور اہم ہیں۔ پرندوں کے درمیان اس مقابلۂ حسن میں انھوں نے الّو کو تو شاہی وجاہت والا پرندہ اور گدھ اور چیل کو شاہین کے ہم مرتبہ پرندے قرار دیا ہے۔ صاف ظاہر ہے کہ موصوف کی ان پرندوں کو ترجیح دینے کی وجہ ان کے ظاہری شکل و شباہت کے باعث ہے۔ اگرچہ گدھ جیسے مکروہ پرندے کے لیے موصوف کی

پسندیدگی کے اظہار سے ان کے ذوق جمال کے متعلق کوئی ابہام نہیں رہتا تاہم اس بات کو فی الحال یہیں چھوڑ دیتے ہیں۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا علامہ اقبال کا ذوق جمال اتنا ہی پست تھا کہ انھوں نے مور، دراج (Pheasant) کبک اور چکور جیسے خوبصورت پرندوں کو مسترد کر کے شاہین کو مسلم قوم کے لیے علامتی پرندہ قرار دیا؟ کیا قومی پرندے کے انتخاب میں علامہ کا معیارِ انتخاب کسی پرندے کا ظاہری حسن و جمال تھا یا کچھ دیگر خصائل تھے؟ اس سوال کا نصف جواب تو علامہ کے اس شعر ہی سے مل جاتا ہے کہ:

کر بلبل و طاؤس کی تقلید سے توبہ
بلبل فقط آواز ہے طاؤس فقط رنگ[۱]

یعنی علامہ کا معیار انتخاب نہ تو کسی پرندے کی سریلی من موہنی آواز تھی اور نہ ہی اُس کا ظاہری حسن و جمال اور دل خوش کُن رنگ و روپ بلکہ کچھ ایسی صفات تھیں جنھیں شجاعت، بے باکی، بے خوفی، قہر و قوت، شوکت و ہیبت، دور بینی، تجسس، تیز نگاہی، زورِ بازو، بے نیازی اور مردار سے اجتناب کا مظہر سمجھا جا سکے۔ آگے بڑھنے سے پیشتر نباتات کی دنیا کے چند دلچسپ جینیاتی حقائق کا مطالعہ مفید مطلب رہے گا۔

ملکہ وکٹوریہ کے عہد میں شاہی محل کے ایک ملازم پر چوری کا مقدمہ چل رہا تھا۔ ہر جانب سے اُس پر لعن طعن ہو رہی تھی کہ اُس نے شاہی محل سے نوادرات کی چوری جیسی گھٹیا حرکت کیوں کی۔ جب وہ یہ دباؤ برداشت نہ کر سکا تو اُس نے خودکشی کی ٹھانی اور رات کے وقت شاہی باغیچے سے ٹماٹر توڑ کر کھا لیے اور گہری نیند سو گیا۔ ایک دو ٹماٹر اُس کے بستر پر بھی پڑے پائے گئے۔ اُس کے کسی ساتھی نے جب یہ منظر دیکھا تو واویلا کرنے لگا۔ ڈاکٹر کو بلایا گیا جس نے قے آور ادویات سے اُس کا معدہ صاف کر دیا اور یوں اُس کی جان بچ گئی۔ چند روز بعد اُس نے دوبارہ ٹماٹر کھائے اور بزعم خویش خودکشی کر لی لیکن اِس بار اُس نے بہت احتیاط برتی تھی کہ کسی کو اُس کے ارتکاب خودکشی کی خبر نہ ہو سکے۔ لہٰذا ڈاکٹر کی مداخلت کی نوبت ہی نہ آئی اور اگلی صبح وہ صحیح سلامت آنکھیں ملتا ہوا بیدار ہو گیا۔ بعد ازاں وہ چوری کے الزام سے بری ہو گیا کیوں کہ چور کوئی اور شخص نکلا۔ تب اُس نے اپنے دوستوں کو بتایا کہ اُس نے ڈھیر سارے ٹماٹر کھائے تھے لیکن اسے کوئی نقصان نہیں پہنچا۔ اُس واقعے کے بعد ماہرین نباتیات نے تحقیق کی تو ٹماٹر کا نام زہریلے پھلوں کی فہرست سے نکل کر صحت بخش سبزیات میں شامل ہو گیا۔

قارئین کے لیے یہ بات دلچسپی کا باعث ہوگی کہ تب تک ٹماٹر کو انتہائی زہریلا پھل سمجھا جاتا تھا اور اس کی کاشت صرف آرائشی مقاصد کے لیے گملوں میں کی جاتی تھی۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ ٹماٹر نباتات کی اُس قسم سے تعلق رکھتا ہے جسے ''نائٹ شیڈ Night Shade'' کہا جاتا ہے۔ بیلا ڈونا (Belladonna) کا پودا بھی اسی نسل سے تعلق رکھتا ہے اور اس کے پودوں پتوں اور پھل کی ساخت ٹماٹر کے مماثل ہے۔ بیلا ڈونا ایک مہلک

زہر ہے لہٰذا ٹماٹر کو بھی زہریلا پھل ہی سمجھا جاتا تھا۔ آج ''بیلا ڈونا پلاسٹر'' دردکش اثرات کی وجہ سے عام استعمال میں ہے اور اس کے الکلیاں درجنوں امراض میں استعمال کی جارہی ہے۔ اس تحقیق کے بعد بیلا ڈونا اور ٹماٹر میں امتیاز کی خاطر بیلا ڈونا کو (Deadly Night Shade) یعنی مہلک نائٹ شیڈ کا نام دے دیا گیا۔ تحقیق کا دائرہ مزید وسیع ہوا تو معلوم ہوا کہ آلو، بینگن، ٹماٹر اور نائٹ شیڈ کی نوع کے دیگر پودے دراصل ایک ہی نسل کے ذیلی پودے ہیں جسے سولینم (Solanum) کہا جاتا ہے۔ ٹماٹر کا نباتاتی نام سولینم لائیکو پرسی کم (Solanum Lyco Percicum) جب کہ آلو کا نباتاتی نام سولینم ٹیوبرسم (Solanum Tubersum) ہے۔ یعنی فطرت نے انھیں ایک ہی نوع کے پودے کی کوکھ سے پیدا کیا ہے لیکن معمولی سی جینیاتی تبدیلی سے ان کا ظاہری رنگ وروپ، ساخت، ذائقہ اور طبعی وطبی خواص تبدیل کر دیئے ہیں۔ اسی طرح مختلف انواع کے پھل، پھول، سبزیاں ودیگر اجناس گوناگوں اقسام کی خوشبو، رنگت، ذائقے اور خصائص کی حامل ہیں۔ اسی لیے شناخت کی خاطر، آلو، بینگن اور ٹماٹر کے نام بھی علیحدہ علیحدہ ہیں۔ آج مختلف انواع کے اثمار، اجناس اور سبزیات کی شناخت اور ان کے خواص کی نشاندہی ان کے معروف نام سے ہی ہوتی ہے اگرچہ ان کی جینیاتی اصل ایک ہی ہو۔ یہ امر بھی دلچسپی کا باعث ہوگا کہ تمہ یا حنظل جیسی انتہائی تلخ نباتات کا نباتاتی نام Citrulus Colocytnthis ہے اور تربوز جیسے شیریں اور مفرح پھل کا نام Citrulus کیونکہ حقیقتاً یہ ایک ہی نسل Citrulus سے تعلق رکھتے ہیں لیکن قدرت کی جینیاتی انجینئرنگ نے انھیں مختلف خواص کی حامل اجناس بنا دیا ہے۔ کچھ ایسی ہی حشرات الارض، حیوانات اور پرندوں وغیرہ کی ہے۔ مثلاً شیر اور بلی، کبوتر اور فاختہ، گدھا اور گھوڑا ایک ہی نسل سے تعلق رکھتے ہیں لیکن ان کے طبعی خصائل بالکل الگ ہیں کیونکہ

ہر کسے را بہرے کارے ساختند

زیر نظر مضمون میں ہم صرف پرندوں کی ایک نوع تک محدود رہیں گے اور اس میں سے بھی خصوصی تذکرہ ''شاہین'' کا کیا جائے گا جو علامہ اقبال کی شاعری میں ایک علامتی پرندہ ہے ویسے تو بحری ماہی خور (Sea Gull)، بگلا (Stork)، سارس (Crane)، چہا (Snipe)، ٹیٹری (Sand Piper)، رام چڑیا (King Fisher) جیسے پرندے بھی شکار کرتے ہیں لیکن یہ سطح آب کے قریب رہنے والے (Omnivorous) پرندے ہیں جو مچھلیوں اور مینڈکوں کے علاوئی کائی اور گھانس پھونس بھی کھاتے ہیں۔ ہمارے پیش نظر اونچی اُڑان والے شاہین صفت پرندوں کا ذکر مقصود ہے جو دوران پرواز غوطہ لگا کر فضا سے یا جھپٹ کر درختوں یا بحروبر کی سطح سے قوت لا یموت حاصل کرتے ہیں۔ مذکورہ پرندوں کی جینیاتی اصل کے متعلق ماہرین علم الطیور (Ornithologists) کی رائے ہے کہ گدھ، چیل، باز اور عقاب ایک ہی نسل سے تعلق رکھتے ہیں۔ تاہم اس سلسلے میں یہ حقیقت ہمارے پیش نظر رہنی چاہیے کہ تربوز اور تمہّ (انتہائی کڑوا جنگلی پھل حنظل، اندرائن) بھی

ایک ہی نسل سے تعلق رکھتے ہیں۔ تربوز اور شیریں اور مفرّح پھل ہے۔ اُس کے برعکس لیموں کی جسامت کا ایک تُمّہ اگر کنویں میں پھینک دیا جائے تو کنویں بھر کا پانی نا قابل برداشت حد تک کڑوا ہو جاتا ہے۔ یہ قدرت کی جینیاتی کرشمہ سازی کا کمال ہے۔ لہٰذا گدھ، الّو، چیل اور عقاب کے تبدیل شدہ جینیاتی خصائل اور خصائص ایک جیسے نہیں ہو سکتے۔ بالکل ویسے ہی جیسے کہ گدھا اور گھوڑا ایک ہی نسلی سلسلے سے تعلق رکھنے کے باوجود اپنی عادات اور خصوصیات کے حوالے سے بالکل مختلف ہیں۔ لہٰذا الو، چیل اور گدھ کا شاہین صفت پرندوں سے تقابل اور موازانہ کرنا ایک بے سروپا فعل ہے۔ ان پرندوں کو ان کے تبدیل شدہ جینیاتی خصائل (Altered Genetic Characteristics) کے معیار پر ہی دیکھا جائے گا۔ چیل (Kite)، گدھ (Vulture)، الو(Owl)، شکرہ (Sparrow Hawk)، عقاب (Eagle)، باز (Hawk)، شاہین (Falcon/Eyas)، شہباز (Royal/Falcon/Harrier) سب بنیادی طور پر گوشت خور (Carnivorous) اور شکاری (Raptor) پرندے ہیں۔ الو ایک شبینہ شکاری (Nocturnal) پرندہ ہے جو عموماً چوہوں، مینڈکوں اور دیگر حشرات الارض کا شکار کرتا ہے۔ الو کی 200 سے زیادہ اقسام ہیں۔ گدھ اور چیل درحقیقت قدرت کی جانب سے صفائی پر مامور پرندے ہیں جو مردار اور متعفن اجسام کو کھا کر مزید تعفن اور بیماریوں کو پھیلنے سے روکتے ہیں۔ گویا یہ بنیادی طور پر مردار خور (Scavenger) پرندے ہیں۔ شکرہ جسامت کے لحاظ سے بمشکل کبوتر جتنا ہے اور چھوٹے پرندوں مثلاً چڑیوں وغیرہ کا شکار کرتا ہے۔ باز جسامت میں چیل سے قدرے چھوٹا ہے اور کبوتر اور فاختہ وغیرہ کا شکار کرتا ہے۔ بڑے باز کو شہباز (Royal Falcon) یا (Harrier) کہتے ہیں۔ شاہین بھی عقاب کے مماثل پرندہ ہے جس کے پر زردی مائل اور سیاہ چکتوں والے ہوتے ہیں۔ شہباز کے نوجوان بچے (Falcon) کو بھی شاہین کہتے ہیں۔ عقاب (Black Eagle) اور شاہباز (Royal Falcon) میں بھی جسامت، رنگت اور خواص کا فرق ہے۔ شہباز کے پر سفید یا زرد رنگ کے ہوتے ہیں۔ چونچ اور پنجے بہت تیز وطاقت ور ہتے ہیں۔ تیز رفتار اور باریک بین پرندہ اور اسے پرندوں کے شکار کی خاطر سدھایا جاتا ہے۔ شاہباز اپنے پنجوں اور چونچ کی مدد سے اپنے شکار کی گردن توڑ دیتا ہے۔ اس کی ساٹھ معلوم اقسام ہیں۔ عقاب (Black Eagle) کا جثہ سب سے بھاری ہوتا ہے۔ رنگ سیاہی مائل بھورا، بہت تیز اور پروں کا پھیلاؤ سب سے زیادہ ہے۔ انتہائی بلند پرواز اور تیز رفتار پرندہ ہے اس کے پنجے بہت طاقتور اور گرفت بہت سخت ہے اس کی چوہتر معلوم اقسام ہیں۔ یہ درمیانی جسامت کی بھیڑ بکری اور ہرن کو بھی شکار کر لیتا ہے۔ عموماً یہ صحرائی سانپوں اور مچھلیوں کا شکر کرتا ہے۔ انتہائی اونچی اور نا قابل رسائی عمودی چٹانوں میں رہتا ہے۔ عقاب اور شاہباز میں بہت سی خوبیاں یکساں ہیں جو انھیں دیگر شکاری پرندوں سے ممیّز کرتی ہیں تاہم کئی پہلوؤں سے شاہین کو عقاب پر فوقیت حاصل ہے۔ ان کی عمومی خوبیاں درج ذیل ہیں:

۱- عقاب اور شاہباز مردار ہرگز نہیں کھاتے بلکہ اپنا شکار خود منتخب کرتے ہیں۔ دونوں بہت صفائی پسند پرندے ہیں البتہ عقاب حریص الطبع اور خود غرض پرندہ ہے جو دوسروں سے ان کا شکار بھی چھین لیتا ہے۔

۲- دونوں بہت دور بین اور تیز نگاہ کے حامل ہیں اور ہزاروں فٹ کی بلندی سے شکار کو تاڑ لیتے ہیں۔ حملہ کرتے وقت شاہین کی رفتار 320 ہوتی ہے اور یہ پانچ ہزار کلومیٹر کی مسافت طے کر سکتا ہے۔

۳- دونوں بہت بلند پرواز اور تیز رفتار ہوتے ہیں۔ یہ پندرہ کلومیٹر اونچائی تک پرواز کر سکتے ہیں۔ (بغیر اضافی آکسیجن کے)۔عقاب اپنے شکار پر 320 کلومیٹر فی گھنٹہ کی رفتار سے جھپٹتا ہے۔اس رفتار پر ہوائی جہازوں کے پر بھی حِدّت سے جلنے لگتے ہیں اور انھیں جلنے سے بچانے کی خاطر خاص دھاتوں کا استعمال کیا جاتا ہے۔جن پر مانع حرارت کیمیائی مادوں کی تہہ جمائی جاتی ہے۔لیکن قدرت نے عقاب کو اپنی تیز رفتاری کے باوجود جلنے سے محفوظ رکھا ہے۔شاہین سریع الحرکت اور اپنی تیز حرکت پذیری کے باعث عقاب کو بھی مات دے دیتا ہے۔

۴-شاہین صفت پرندے گھونسلا نہیں بناتے بلکہ بلند و بالا چٹانوں پر یا درختوں کی کھوہ میں بسیرا کرتے ہیں۔

۵- اپنے شکار کو ہر صورت زیر کر لیتے ہیں ان کا شکار مغلوب ہونے سے بچ نہیں سکتا۔

۶- بے جگری، بے باکی اور بے خوفی ان کا خاصا ہے۔

۷-خلوت پسند ہیں اور باقی پرندوں سے الگ تھلگ رہتے ہیں۔

۸- بارش، آندھی اور طوفان ان کے راستے کی رکاوٹ نہیں بن پاتے۔

۹- مسلسل محوِ پرواز رہتے ہیں اور تھکاوٹ کے باعث پرواز معطل نہیں کرتے۔

۱۰-شان و شوکت، وقار اور فتح و نصرت کی علامت ہیں۔

۱۱- اپنے مضبوط اور طاقتور بازوؤں کے بل پر اپنے سے کئی گنا وزنی جانور کو بھی شکار کر لیتے ہیں۔

۱۲۔شاہین صفت پرندوں کی ہڈیاں کھوکھلی اور وزن میں ہلکی ہوتی ہیں۔ان میں ہوا بھری ہوتی ہے جس کی وجہ سے اُن کی پرواز کرنے کی صلاحیت بڑھ جاتی ہے۔

علامہ اقبال نے انھی پسندیدہ خصائل کے باعث شاہین کو مسلمان قوم کے لیے علامتی پرندہ قرار دیا۔ لیکن شاہین کی ان خوبیوں کو نظر انداز کرتے ہوئے اگر کوئی شخص محض ظاہری شکل و صورت کی بنا پر چوہے خوار الو کے لیے پسندیدگی کے جذبات رکھتا ہو تو اس پر اقبال ہی کا شعر صادق آتا ہے:

وہ فریب خوردہ شاہیں کہ پلا ہوں کرگسوں میں
اُسے کیا خبر کہ کیا ہے وہ رسم شاہبازی[۲]

ذیل میں علامہ کے چند اشعار دیئے جارہے ہیں جن میں شاہین کی بلند پروازی، تیز نگاہی، ہمت، قوتِ

پرواز، شکوہ بے باکی، عزم و ہمت اور عظمت کا ذکر کیا گیا ہے۔ واضح رہے کہ اقبال نے اپنے کلام میں ضرورت شعری کے باعث عقاب، شاہین، باز اور شہباز میں امتیاز روا نہیں رکھا تاہم عقاب (Eagle) کی کچھ ناپسندیدہ عادات بھی ہیں۔ اسی لیے اقبال کا پسندیدہ پرندہ شاہین (Falcon) ہی ہے جس کا ذکر ان کے کلام میں بکثرت ملتا ہے۔ اقبال نے باز اور عقاب کا ذکر اپنے کلام میں پانچ پانچ بار، شہباز کا گیارہ بار اور شاہین کا بتیس بار کیا ہے۔ گدھ، چیل، عقاب اور باز ایک ہی خاندان (Accipiter) سے تعلق رکھتے ہیں لیکن گدھ اور چیل مردار خور (Scavenger) پرندے ہیں جب کہ باقی سب تازہ شکار کر کے کھاتے ہیں۔ حیران کن امر ہے کہ شاہین یا فالکن کا ایک علیحدہ خاندان (Falco) ہے اور الو بھی ایک الگ خاندان کا پرندہ ہے جس کے خاندان کی ابھی تک درست نشاندہی نہ ہو سکی۔ ذیل کے اشعار میں ان شاہین صفت پرندوں کی ان خوبیوں کا ذکر ہے جو اقبال کی نظر میں پسندیدہ ہیں۔

۱-مردار سے گریز:

پھرا فضاؤں میں کرگس اگرچہ شاہیں وار — شکار زندہ کی لذت سے بے نصیب رہا
نگاہِ عشق دل زندہ کی تلاش میں ہے — شکار مردہ سزاوارِ شاہباز نہیں[۳]

۲-شہپری

شہپر زاغ و زغن در بندِ قید و صید نیست — ایں سعادت قسمت شہباز و شاہیں کردہ اند[۴]
بچۂ شاہیں سے کہتا تھا عقاب سالخورد — اے ترے شہپر پہ آساں رفعتِ چرخِ بریں[۵]

۳-قوت و شوکت پرواز

دراج کی پرواز میں ہے شوکت شاہیں — حیرت میں ہے صیاد یہ شاہیں ہے کہ دراج[۶]
یہ حسن و لطافت کیوں؟ وہ قوت و شوکت کیوں — بلبل چمنسانی، شہباز بیابانی![۷]

۴-تجسس

چیتے کا جگر چاہیے شاہیں کا تجسس — جی سکتے ہیں بے روشنیٔ دانش و فرہنگ[۸]

۵-بے باکیِ نگاہ

یہ مانا اصل شاہینی ہے تیری — تیری آنکھوں میں بے باکی نہیں ہے[۹]

۶-سراتاپا نظر، دور بینی، تیز نگاہی

لیکن اے شہباز یہ مرغانِ صحرا کے اچھوت — ہیں فضائے نیلگوں کے پیچ و خم سے بے خبر
ان کو کیا معلوم اس طائر کے احوال و مقام — روح ہے جس کی دم پرواز سر تا پا نظر[۱۰]

۷-ہمت، قوت بازو اور بلند پروازی

شاہیں کبھی پرواز سے تھک کر نہیں گرتا
پُر دم ہے اگر تو تو نہیں خطرۂ افتاد[۱۱]

عقابی روح بیدار ہوتی ہے جوانوں میں
نظر آتی ہے اُس کو اپنی منزل آسمانوں میں[۱۲]

میانِ شاخساراں صحبت مرغِ چمن کب تک
ترے بازو میں ہے پروازِ شاہینِ قہستانی[۱۳]

۸-شکار پر جھپٹ پڑنے کی جبلت رصلاحیت

جھپٹنا، پلٹنا، پلٹ کر جھپٹنا
لہو گرم رکھنے کا ہے اک بہانہ[۱۴]

جو کبوتر پر جھپٹنے میں مزا ہے اے پسر
وہ مزا شاید کبوتر کے لہو میں بھی نہیں[۱۵]

۹-آشیاں بندی سے گریز

گذر اوقات کر لیتا ہے یہ کوہ و بیاباں میں
کہ شاہیں کے لیے ذلت ہے کارِ آشیاں بندی[۱۶]

پرندوں کی دنیا کا درویش ہوں
کہ شاہیں بناتا نہیں آشیانہ[۱۷]

نہیں تیرا نشیمن قصرِ سلطانی کے گنبد پر
تو شاہیں ہے بسیرا کر پہاڑوں کی چٹانوں پر[۱۸]

۱۰-بے جگری، بے باکی

نوا پیرا ہو اے بلبل کہ ہو تیرے ترنم سے
کبوتر کے تنِ نازک میں شاہیں کا جگر پیدا[۱۹]

۱۱-علائق دنیا سے لاتعلقی، زہد، خلوت پسندی

حمام و کبوتر کا بھوکا نہیں میں
کہ ہے زندگی باز کی زاہدانہ

بیاباں کی خلوت خوش آتی ہے مجھ کو
ازل سے ہے فطرت مری راہبانہ[۲۰]

مندرجہ بالا اشعار میں علامہ اقبال نے شاہین اور عقاب کے تمام پسندیدہ خصائل کا ذکر کر دیا ہے جن کے باعث وہ دیگر پرندوں پر فضیلت رکھتے ہیں۔ واضح رہے کہ قرونِ وسطیٰ کی عظیم رومن ایمپائر کا امتیازی نشان بھی عقاب ہی تھا۔ جرمنی کا قومی نشان ہٹلر سے پہلے بھی عقاب تھا اور ہٹلر کے بعد بھی عقاب ہی رہا۔ عصر حاضر میں امریکہ کا قومی پرندہ بھی عقاب ہی ہے۔ امریکہ کی سرکاری مہر پر بھی عقاب کا نقش کندہ ہے اور متحدہ عرب امارت کا قومی نشان بھی عقاب ہے۔

اس موقع پر علامہ اقبال کو ان کی مستقبل بینی پر داد دیے بغیر نہیں رہا جا سکتا۔ انھیں اس خدشے کا بھی ادراک تھا کہ مستقبل میں شاہین کی عادات و خصائل سے لاعلم کوئی شخص کہیں الو کو شاہین نہ قرار دے ڈالے، فرماتے ہیں:

معلوم نہیں ہے یہ حقیقت کہ خوشامد
کہہ دے کوئی الو کو اگر رات کا شہباز[۲۱]

امید ہے کہ قارئین کرام بخوبی جان چکے ہوں گے کہ الو اور شاہین میں فرق محض اقبالؒ کی شاعری ہی کا نہیں درحقیقت یہ فرق شاہین کو قدرت کے عطا کردہ ان خصائل اور اوصاف کے باعث ہے جو مردار خور گدھ اور موش خور الو پر شاہین کی برتری اور فضیلت کا موجب ہیں۔

اور آخر میں اقبال ہی کا ایک قطعہ

من آں علم و فراست با پر کاہے نمی گیرم   کہ از تیغ و سپر بیگانہ سازد مرد غازی را
اگر یک قطرہ خوں داری اگر مشتے پرے داری   بیا من با تو آموزم طریقِ شاہبازی را[۲۲]

I dont not hold that knowledge and wisdom worth a blade of grass.
That ailienates the Muslim warrior from sword and spear.
if you possess a drop of blood and handful of feathers.
Come and I shall teach you how to live the life of a falcon.

حوالہ جات و حواشی

۱- علامہ اقبال، کلیات اقبال (اردو)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۱۴ء، ص ۴۰۵
۲- ایضاً، ص ۲۵۶
۳- ایضاً، ص ۳۹۵
۴- ایضاً، ص ۲۸۱
۵- ایضاً، ص ۴۴۶
۶- ایضاً، ص ۴۷۰
۷- ایضاً، ص ۶۹۱
۸- ایضاً، ص ۴۰۵
۹- ایضاً، ص ۴۱۰
۱۰- ایضاً، ص ۶۸۱
۱۱- ایضاً، ص ۴۴۵
۱۲- ایضاً، ص ۵۸۵
۱۳- ایضاً، ص ۳۰۰
۱۴- ایضاً، ص ۴۹۶
۱۵- ایضاً، ص ۶۶۴
۱۶- ایضاً، ص ۳۵۳
۱۷- ایضاً، ص ۴۹۶
۱۸- ایضاً، ص ۴۴۵
۱۹- ایضاً، ص ۲۹۹
۲۰- ایضاً، ص ۴۹۶
۲۱- ایضاً، ص ۶۵۰
۲۲- علامہ اقبال، کلیات اقبال (فارسی)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۱۴ء، ص ۶۴۶

مولوی احمد دین کا اقبال شناسی میں کردار

محمد شوکت علی
ڈاکٹر عطاء الرحمٰن میو

In this article, Maulvi Ahmad Din's contribution in Iqbal Studies has been presented. He was the first to introduce Iqbal's thought in Urdu. He was one of Iqbal's close friends. His book "Iqbal", is the first Urdu critical and research book on Allama Iqbal. The article under review also contains a research and critical review of his work. Maulvi Ahmad Din's knowledge of Iqbaliat as well as his other endeavors has been pointed out. He deserves a great place in Urdu literature. In the literary world, his efforts should be given importance, but he is still deprived of it. Along with Iqbal, Ahmad Din has also mentioned other poets of Urdu literature. He has also used Muhammad Hussain Azad's book Ab-e-Hayat. It focuses on Urdu poetry as well as love essays and other subjects. It is a mixture of Eastern and Western sciences. Here Ahmad Din has presented the views of Hali, Akbar and Iqbal. Iqbal is the poet who fully reflected his ideas in the context of East and West. In his poetic impression of the present, Ahmad Din has considered the past, Akbar's presents and Iqbal as the future.

مولوی احمد دین ۱۸۶۶ء میں لاہور میں پیدا ہوئے۔ان کے دادا کا نام عبدالرحمٰن لون اور والد کا نام ڈاکٹر اِلٰہ دین تھا۔ان کے دادا کشمیر سے ہجرت کر کے لاہور آئے تھے۔وہ کشمیری الاصل اور کشمیر کی قوم ''لون'' سے تعلق رکھتے تھے۔[1] احمد دین کے والد سرکاری ملازم ہونے کی حیثیت سے مختلف شہروں میں مقیم رہے۔احمد دین کی ابتدائی تعلیم کا آغاز گجرانوالہ کی مسجد مکتب سے ہوا۔ کچھ عرصہ بعد ان کے والد کا تبادلہ لاہور میں ہو گیا اور احمد دین کو سنٹرل ماڈل سکول لاہور میں داخل کرا دیا گیا۔ مشفق خواجہ، احمد دین کی تعلیم کے ضِمن میں لکھتے ہیں:

یہاں سے انھوں نے میٹرک کا امتحان پاس کیا۔اس کے بعد وہ گورنمنٹ کالج لاہور میں داخل ہو گئے۔ بی-اے تک تعلیم انھوں نے اسی کالج سے حاصل کی۔وہ انگریزی میں ایم-اے کرنا چاہتے تھے اور اس غرض سے انھوں نے مذکورہ کالج میں داخلہ بھی لے لیا تھا لیکن جلد ہی انھوں نے یہ ارادہ ترک کر دیا اور قانون کی تعلیم کی طرف متوجہ ہوئے اور اس کی تکمیل کی۔اگر احمد دین نے سولہ برس کی عمر میں میٹرک کا امتحان پاس کیا ہو، بیس برس کی عمر میں بی-اے کا، اور پھر دو برس مزید تعلیم میں صرف کیے ہوں تو کہا جا سکتا ہے کہ وہ ۱۸۸۸ء میں تعلیم سے فارغ ہو چکے تھے۔[۲]

مولوی احمد دین ایک ذہین طالب علم تھے۔انھوں نے بی-اے کا امتحان درجہ اوّل میں پاس کیا اور یونیورسٹی سے طلائی تمغہ بھی وصول کیا۔سر عبدالقادر کے نزدیک :ان کا شمار اپنے زمانے کے نامور طلبہ میں ہوتا تھا اور فراغت کے بعد بھی لاہور کے نامور وکلا میں شمار ہوتے تھے۔[۳] گورنمنٹ کالج میں احمد دین کو مولانا محمد حسین آزاد[۴] سے پڑھنے کا شرف حاصل ہوا۔آزاد بھی اپنے اس شاگرد سے متاثر تھے۔انھوں نے احمد دین میں ادبی ذوق وشوق کو پروان چڑھایا، جس سے ان کی ادبی صلاحیتوں میں نکھار پیدا ہوا۔احمد دین کے ادبی ذوق نے انھیں ادبی محفلوں کی طرف راغب کیا اور وہ لاہور کی ادبی سرگرمیوں میں شرکت کرنے لگے۔۱۸۹۵ء میں حکیم احمد شجاع کے والد حکیم شجاع الدین نے ایک ماہانہ مشاعرے کی طرح ڈالی۔محفلِ مشاعرہ حکیم امین الدین کے مکان پر سجایا جاتا تھا۔پہلا مشاعرہ ۳۰/نومبر ۱۸۹۵ء کو منعقد ہوا جس کی روداد ماہانہ گلدستے ''شورِ محشر'' کے اوّلین شمارے میں شائع ہوئی۔[۵] لاہور کے دوسرے اہلِ علم اور شعرا کے ساتھ مولوی احمد دین بھی ان مشاعروں اور ادبی محفلوں میں شرکت کرتے رہے تھے اور سب سے بڑی بات یہ ہے کہ علامہ اقبال کی شاعری کا آغاز بھی یہیں سے ہوتا ہے۔مولوی احمد دین اس انجمن مشاعرہ کی منظر کشی کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

> اُنیسویں صدی عیسوی کا آخری عشرہ نصف سے زیادہ گزر چکا تھا۔شہر لاہور کے بھاٹی دروازے کے اندر بازارِ حکیماں میں ایک مشاعرہ کی طرح ڈالی گئی۔مجلسِ مشاعرہ حکیم امین الدین صاحب بیرسٹر مرحوم کے مکان پر جو اُسی خاندانِ حکیماں کے ایک نامور رکن تھے، جن کے نام پر بازار مشہور ہے، منعقد ہوا کرتی تھی..........کالجوں کے نوجوان طالب علم بھی شعر گوئی اور شعر فہمی کے شوق میں چلے آتے تھے اور سخن دانی کی داد لینے اور دینے میں کسی سے پیچھے نہ رہتے تھے۔ان نوجوان مشتاقانِ سخن میں اقبال بھی تھے۔اقبال کے اشعار نے انھی دنوں میں اور اسی مجلس مشاعرہ میں لاہور والوں کی توجہ ان کی طرف دلائی۔[۶]

بازار حکیماں کے مشاعروں سے ہی علامہ اقبال کے ابتدائی سخن وری کے نقوش عیاں ہونے شروع ہوئے اور احمد دین کے ادبی ذوق نے بھی یہیں سے نمو پائی۔گویا اقبال اور احمد دین کے لیے یہ مشاعرے اور محفلیں بہت کار آمد ثابت ہوئیں۔یہاں اقبال اور احمد دین دونوں کے ادبی مسکن اور دوستی کی بھی نشان

دہی ہوتی ہے۔علامہ اقبال، مولوی احمد دین کے حلقۂ احباب میں سے تھے اور ان کا حلقۂ احباب وسیع نوعیت کا تھا۔اس ضمن میں مشفق خواجہ رقم طراز ہیں:

احمد دین کا حلقۂ احباب بہت وسیع تھا۔سرفہرست علاّمہ اقبال تھے۔جن دوسرے لوگوں سے تعلقات تھے، ان میں سر فضل حسین، خلیفہ نظام دین، حکیم شاہباز دین، مولوی محبوب عالم، خواجہ کریم بخش، حکیم امین الدین، شیخ گلاب دین، سید محمد شاہ وکیل، ڈاکٹر مرزا یعقوب بیگ، رائے بہادر پنڈت درگاداس وکیل، سر عبدالقادر، سر محمد شفیع، چودھری شہاب الدین، رائے بہادر پنڈت جوالا پرشاد وکیل اور سردار ہرنام سنگھ (وکیل) تھے۔ [۷]

احمد دین کے حلقۂ احباب میں علامہ اقبال کی شخصیت نمایاں تھی اور انھوں نے اس ضمن میں علامہ کی شخصیت اورفن کو اجاگر کرنے کے لیے سب سے پہلے اردو میں علامہ پر کتاب ''اقبال'' ۱۹۲۳ء میں لکھ کر ثابت بھی کر دیا کہ وہ کس قدر اقبال شناسی کا ملکہ رکھتے تھے۔احمد دین کی شخصیت کے حوالے سے بات کی جائے تو وہ بہت پرکشش شخصیت کے مالک تھے۔وہ اپنے حلقۂ احباب میں دوسروں کے کام آنے والے، اپنے پرائے میں تمیز نہ کرنے والے، قدیم و جدید تہذیب و تقاضوں سے باخبر اور ہمدردی کے جذبے سے سرشار شخصیت کے مالک تھے۔مولوی احمد دین کو لاہور سے بے حد لگاؤ تھا۔یہاں کی تہذیبی قدروں سے انھیں پیار تھا اور لاہور سے باہر کم ہی تشریف لے جاتے تھے۔وہ کشمیری الاصل تھے شاید اسی لیے عدالتوں کی تعطیلات کے دنوں میں ہر سال کشمیر کا رخ کرتے۔لاہور میں انھوں نے مختلف جگہوں پر قیام کیا اس ضمن میں مشفق خواجہ یوں اظہار کرتے ہیں:

لاہور میں پہلے پہل ان کا قیام سوتر منڈی میں تھا۔پھر لوہاری منڈی میں رہے۔بعدازاں بازار حکیماں میں لال حویلی کے سامنے کے مکان میں قیام کیا۔آخر میں اسی بازار کی ایک ملحقہ گلی میں فقیر سیّد نجم الدین کے گھر کے عین سامنے ایک مکان میں منتقل ہوگئے اور اسی مکان میں ان کا انتقال ہوا۔ [۸]

مولوی احمد دین کو علم و ادب سے بے حد لگاؤ تھا۔اردو زبان کے حوالے سے کئی تصانیف ہیں۔انھوں نے ''سرگذشتِ الفاظ'' لکھ کر تحقیقِ الفاظ پر غور وفکر کیا اور اردو تنقید میں سائنٹفک اندازِ فکر کو فروغ دیا۔انھوں نے کسی فن پارے کی قدر و قیمت کو جاننے کے لیے مصنف کی نجی زندگی، ماحول کے اثرات، ذہنی کیفیات اور معاشرتی رجحانات سے واقفیت کی ترجمانی کی۔اُن کی تصنیف ''اقبال'' اردو میں علامہ کے فن کے بارے میں تجزیاتی طور پر اہم کاوش ہے اور تنقیدی رجحان کی علم بردار بھی۔سوانح نگاری میں بھی احمد دین نے قابل قدر کام کیا۔اس کے علاوہ وہ مترجم اور مضمون نگار کے طور پر بھی سامنے آئے۔مضمون نگاری کے حوالے سے انھوں نے کئی اخبار ورسائل میں بھی خامہ فرسائی کی۔بقول مشفق خواجہ:

احمد دین پیسہ اخبار، غم خوارِ عالم اور اردو اخبار سے وابستہ رہے ہیں۔ظاہر ہے انھوں نے ان اخباروں میں بہت کچھ لکھا ہوگا۔ممکن ہے اس زمانے کے دیگر اخبارات و رسائل میں بھی ان کے مضامین شائع ہوتے ہوں، لیکن اب یہ تمام سرمایہ ہماری دسترس میں نہیں ہے۔غم خوارِ عالم اور اردو اخبار کے شمارے تو شاید کہیں محفوظ ہوں۔ پیسہ اخبار نایاب نہیں تو کمیاب ضرور ہے۔اس کے پرانے شماروں کی ورق گردانی سے احمد دین کے مضامین کا سراغ مل سکتا ہے۔[9]

احمد دین کی اولاد کے حوالے سے بات کی جائے تو انھوں نے دو شادیاں کی تھیں۔ان کی پہلی بیوی سے پانچ لڑکے اور دو لڑکیاں تھیں جب کہ دوسری بیوی سے چار لڑکے اور ایک لڑکی پیدا ہوئی۔ان میں تین بیٹے خواجہ ریاض احمد، خواجہ امتیاز احمد اور خواجہ اعجاز احمد اور ایک بیٹی محمودہ موجود ہیں اور باقی سب کا انتقال ہو چکا ہے۔خواجہ ریاض احمد تقریباً پینتیس برس تک اسلامیہ کالج لاہور سے وابستہ رہے ہیں۔خواجہ امتیاز احمد پنجاب آڈٹ ڈیپارٹمنٹ میں ڈائریکٹر تھے۔خواجہ اعجاز احمد محکمۂ امور حیوانات میں سپرنٹنڈنٹ تھے۔یہ تینوں حضرات ملازمتوں سے ریٹائر ہو چکے ہیں۔اسی طرح ان کے ایک صاحب زادے کا نام بشیر احمد تھا۔ مولانا غلام رسول مہر کے مطابق: مولوی بشیر احمد شیخ مبارک علی کے پاس برسوں کام کرتے رہے۔وہ بھی پیکر خلوص تھے، بے مثال لطیفہ باز، کھانا پکانے میں ایسے مشتاق تھے کہ میں نے زندگی میں ویسا کوئی نہ دیکھا......تقسیم ہند سے کئی برس پیشتر وفات پائی۔احمد دین کے ایک بیٹے کا نام خواجہ نیاز احمد تھا۔انھوں نے پہلے وکالت کا پیشہ اختیار کیا، لیکن بعد میں محکمہ پولیس میں پراسیکیوٹنگ ڈپٹی سپرنٹنڈنٹ کی حیثیت سے کام کیا۔احمد دین کے ایک بیٹے کا نام خواجہ سعید تھا جو اپنے والد کی طرح علم و ادب کا شغف رکھتے تھے۔[10]

مولوی احمد دین نے وکالت، صحافت کے ساتھ ساتھ علم و ادب سے بھی شغف رکھا۔انھوں نے علامہ اقبال کے شعری انداز فکر اور اُن کے ذہنی ارتقا کو بڑے احسن طریقے سے اپنی تصنیف اقبال میں اجاگر کیا ہے۔ان کی تصنیف سرگزشتِ الفاظ بھی بہت اہمیت کی حامل ہے۔مشفق خواجہ کے مطابق مولوی احمد دین کی تصانیف درج ذیل ہیں۔جن کے بارے میں کم ہی اہل علم نے استفادہ کیا ہوگا۔

۱-ابو المظفّر محی الدین اورنگ زیب، ۲- افواج دنیا ۱۹۰۱ء، ۳-اسرار حرم ۱۹۰۳ء، ۴-اقوام ترکی، ۵-عبدالقادر جیلانی، ۶-عربستان اور اہل عرب، ۷-مہد السلام ۱۹۱۰ء، ۸-ابو الفضل کی سوانح عمریاں، ۹-سوانح عمری حاتم طائی، ۱۰-آسمان کی سیر، ۱۱-حیات ٹوڈرمل، ۱۲-جلال الدین اکبر، ۱۳-لیلیٰ یا محاصرۂ غرناطہ، ۱۴-دُرِ مکتوم یعنی حیات زیب النساء، ۱۵-مہاتما بدھ، ۱۶-شیرِ پنجاب مہاراجہ رنجیت سنگھ، ۱۷-دوست محمد خاں، ۱۸-اسلامیات پر ایک نظر، ۱۹-سرگزشتِ الفاظ ۱۹۲۳ء، ۲۰-اقبال ۱۹۲۳ء/ ۱۹۲۶ء۔ان تصانیف کے علاوہ پانچ کتابیں ایسی بھی ہیں جن کے بارے میں تحقیق کی

ضرورت ہے کہ وہ مولوی احمد دین کی ہیں یا نہیں۔ وہ یہ ہیں: ۱-ملاّ دو پیازہ، ۲-راجہ بیر بر، ۳-حیات نور جہاں اور جہانگیر، ۴-سوانح حضرت علی، ۵-مہاراجہ سیواجی مرہٹہ وغیرہ۔ [۱۱]

کثیر التصانیف ہونے کے باوجود مولوی احمد دین کو اردو ادب میں وہ مقام حاصل نہیں ہے جو ہونا چاہیے۔ ان کا نام اُردو ادب میں گمنام ہے۔ حالاں کہ انھوں نے علامہ اقبال کی شعری تخلیق بانگ درا کی منظومات پر سب سے پہلے کام کیا۔ لیکن وہ اس کام کو شایع کرنے میں جلدی کر گئے، ابھی علامہ کی کتاب منظرِ عام پر نہیں آئی تھی، بانگِ درا ۱۹۲۴ء میں شائع ہوئی جب کہ احمد دین کی تصنیف ۱۹۲۳ء میں پہلی بار شائع ہوئی۔ جس پر بعض اعتراضات وارد ہوئے، اسے نذرِ آتش کیا گیا، لیکن اسی تصنیف کو بعد میں ۱۹۲۶ء میں بانگ درا کی اشاعت کے بعد دوبارہ شائع کر دیا گیا۔ یہ اقبال پر لکھی جانے والی اردو میں پہلی تصنیف تھی۔ اس تصنیف کو علامہ اقبال پر اُردو میں پہلی تنقیدی و تحقیقی نوعیت کا کام کہا جا سکتا ہے جس نے دوسرے اقبال شناسوں کے لیے راستہ ہموار کیا۔ مولوی احمد دین نے علامہ اقبال پر اپنی تصنیف اقبال لکھ کر اپنے آپ کو اقبال شناسوں کی فہرست میں شامل کر لیا۔ ان کے اس کام کو کسی صورت نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔

حکیم احمد شجاع کے بیان کے مطابق، احمد دین زندگی کے آخری چند برسوں میں مسلسل بیمار رہے۔ پاؤں کے چنبل کی وجہ سے وہ گھر سے باہر نہیں نکل سکتے تھے۔ [۱۲] وہ فالج کے مرض میں بھی مبتلا رہے اور آخر کار وہ ۹/اکتوبر ۱۹۲۹ء کو اس دنیا فانی سے کوچ کر گئے۔ انھیں لاہور کے میانی صاحب قبرستان میں سپردِ خاک کیا گیا۔

اقبال مولوی احمد دین کی علامہ اقبال پر اردو میں لکھی جانے والی تصانیف میں پہلی کتاب ہے۔ جو پہلی بار ۱۹۲۳ء میں شائع ہوئی اور اس سے پہلے ابھی علامہ اقبال کا اپنا اردو میں کوئی شعری مجموعہ شائع نہیں ہوا تھا۔ اس تصنیف میں علامہ اقبال کے شعری مجموعے بانگِ درا کے کلام کو شامل کر لیا گیا تھا۔ جس پر علامہ نے احمد دین کی اس کاوش کو پسند نہیں کیا کیوں کہ ابھی ان کا اپنا کلام کتابی شکل میں شائع نہیں ہوا تھا۔ علامہ اقبال کی برہمی پر مولوی احمد دین نے اپنی اس تصنیف کے تمام نسخہ جات نذرِ آتش کر دیے۔ یہاں بھی ایک دوست کی دوسرے دوست سے چاہت کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ احمد دین کو اقبال سے کس قدر عقیدت تھی۔ انھوں نے اپنے دوست کی ناراضی پر اپنی اس کاوش کو گوارا نہیں کیا اور نذرِ آتش کر دیا۔ ۱۹۲۴ء میں علامہ اقبال کی تصنیف بانگِ درا شائع ہوئی۔ اس کے بعد مولوی احمد دین نے ۱۹۲۶ء میں اپنی تصنیف اقبال کو دوبارہ شائع کرایا۔ اس تصنیف کو بہت پسند کیا گیا اور جلد ہی اس کی جلدیں فروخت ہو گئیں۔ اس کے بعد اس کی تیسری اشاعت ۱۹۷۹ء میں ہوئی۔ یہاں جس تصنیف سے استفادہ کیا گیا ہے۔ وہ طبع چہارم ہے جسے اقبال اکادمی پاکستان، لاہور نے ۲۰۰۶ء میں شائع کیا ہے۔ یہ تصنیف

۵۳۰صفحات پر مشتمل ہے۔اس کی فہرست درج ذیل ہے۔

معروضات از رفیع الدین

دیباچہ از مرتب

مقدمہ از مرتب

متن ''اقبال''، طبع دوم

باب اوّل: کلام اقبال

باب دوم: مضامین کلام

باب سوم: طرزِ بیان

اختلاف نسخ، تعلیقات وحواشی

چند توضیحات از رفیع الدین

''معروضات'' میں ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی نے مولوی احمد دین کی کتاب ''اقبال'' کو شائع کرنے کے بعد پھر خود جلا کر راکھ کر دینے کو تاریخِ ادب کا ایک انوکھا واقعہ قرار دیا ہے۔انھوں نے مولوی احمد دین بی۔اے اور علامہ اقبال دونوں کی مشترکہ قدروں کی نشان دہی کی ہے جیسے پیشہ کے لحاظ سے وکالت، بازار حکیماں کی ادبی مجالس میں شرکت، انجمن کشمیری مسلمانان اور انجمن حمایت اسلام میں دونوں کے لگاؤ کو نمایاں کیا گیا ہے۔یہاں ان دونو ں کی بے تکلف دوستی کے جذبات کو بھی اجاگر کیا گیا ہے۔''اقبال'' تصنیف کی مختلف اشاعتوں،طبع دوم کے کچھ الفاظ کی غلط املا کی تصحیح بھی کی گئی ہے۔ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی نے جہاں تصنیف ''اقبال'' کی اشاعت کے مختلف مراحل،مشفق خواجہ کے ''اقبال'' طبع اول کو دریافت قرار دیا ہے اور اس کے متن کو اقبالیات میں خاص اہمیت دی ہے وہاں انھوں نے احمد دین اور علامہ اقبال کی بے تکلف دوستی کے پس منظر کو بھی نمایاں کیا ہے۔وہ لکھتے ہیں:

> جب مولوی احمد دین کو اقبال کی شاعری پر کچھ لکھنے کا خیال پیدا ہوا تو اس میں اقبال کی شاعرانہ عظمت کے اعتراف اور ایک عزیز دوست کی قدر افزائی (احمد دین عمر میں اقبال سے بڑے تھے) کے ساتھ ندرتِ خیال، کا ایک پہلو بھی تھا، کیوں کہ اقبال کی شخصیت اور شاعری پر اردو میں ابھی تک کوئی مستقل کتاب نہیں لکھی گئی تھی......اس کی اشاعت عام سے پہلے ہی، جب انھیں پتہ چلا کہ اقبال نے اس بات کو ناپسند کیا ہے، تو ان کا سارا ذوق وشوق بجھ کر رہ گیا۔انھوں نے بصد رنج و افسوس، کتاب کے تمام نسخے جلا ڈالے۔یہ ایک مثال تھی دوست داری اور وضع داری کی۔مولوی احمد دین نے گھر پھونک تماشا دیکھنا گوارا کیا مگر انھیں اپنے عزیز دوست کی خفیف سی ناپسندیدگی منظور نہ تھی۔ [۱۳]

دیباچہ میں مشفق خواجہ نے کتاب کی طباعت کے مختلف مراحل کو بیان کیا ہے۔طبع دوم میں جو تبدیلیاں کی گئیں اور زیرِ نظر متن کی تیاری میں جو طریق کار اختیار کیا گیا ہے، اس کی تفصیل بیان کی گئی ہے۔مقدمہ میں خواجہ صاحب نے تحقیقی و تنقیدی انداز اپنایا ہے جس سے مولوی احمد دین کی سوانح اور اُن کی ادبی خدمات کی نشان دہی ہوتی ہے۔اُن کی تصانیف میں دس سوانح عمریاں ہیں، چار مختلف تاریخی موضوعات پر ہیں، دو ناولوں کے تراجم ہیں اور چار کتابیں ادبی تنقید، لسانیات، اسلامیات اور فلکیات سے متعلق ہیں۔

باب اول کا عنوان ''کلامِ اقبال'' ہے۔اس میں اقبال کی ذہنی نشو و نما کن حالات میں تغیر پذیر ہوئی اور شاعری پر مختلف ادوار کے اثرات کو انتہائی خوب صورت انداز میں نمایاں کیا گیا ہے۔اس باب کا آغاز 'انجمن مشاعرہ اور اقبال' سے ہوتا ہے جس میں بازار حکیماں میں اقبال کی ابتدائی محفل میں شاعری کے انداز کی طرف اشارہ ملتا ہے اور حلقۂ احبابِ اقبال کی بھی نشان دہی ہوتی ہے۔یہاں علامہ کی تصنیف ''بانگ درا'' کی مختلف نظموں کو تین ادوار کی صورت میں پیش کیا گیا ہے۔دورِ اوّل میں ''نالہ یتیم''، ''ایک یتیم کا خطاب ہلالِ عید کو'' اور ''ابر گہر بار یا فریادِ اُمّت'' کی اہمیت کو احمد دین نے اجاگر کیا ہے۔یہ وہ نظمیں ہیں جن کو اقبال نے انجمن حمایت اسلام کے جلسوں میں سب سے پہلے پڑھا اور لوگوں پر ایک کیفیت طاری ہوگئی اور لوگوں میں زیادہ سے زیادہ اقبال کے کلام کو سننے کا تجسس پیدا ہو گیا۔مولوی احمد دین ''نالہ یتیم'' کا تعارف اس طرح کراتے ہیں کہ:

> ''نالۂ یتیم''، پہلی نظم تھی جو اقبال نے ہزاروں کے ایک مجمع کثیر میں پڑھی۔حُسنِ اتفاق ہے کہ اقبال جو اسلام اور اسلامیوں کا گرویدہ اور دلدادہ ہے، اپنی شاعرانہ زندگی کی ابتدا (ابتدا اس لیے کہ 'نالۂ یتیم' جیسا کہ ہم ابھی ذکر کر چکے ہیں، پہلی نظم تھی جو اقبال نے ایک کثیر مجمع میں پڑھی) 'نالۂ یتیم' سے ہی کرتا ہے۔[۱۴]

اگرچہ ان تینوں نظموں کو ''بانگ درا'' میں علامہ اقبال نے شائع نہیں کیا، لیکن یہ وہی منظومات ہیں جو انجمن حمایت اسلام کے سالانہ اجلاسوں میں پڑھی گئیں اور اقبال کی شہرت کا باعث ثابت ہوئیں۔یہاں علامہ کا انداز بیان سیدھے سادے الفاظ اور بندشوں میں نمایاں ہوتا ہے۔رسولِ عربی ﷺ کا عشق اور قومی درد سے سرشار اشعار کہے گئے۔احمد دین نے اقبال کی مختصر حالات زندگی پر بھی نظر ثانی کی ہے جس میں تعلیم و تربیت کے اثرات اور مذہبی جذبات کے ابھارنے میں تعلیمی درسگاہ کا بھی ذکر خاص ہے۔اقبال کے کلام کی ایک منظّم طریقے سے آگاہی میں رسالہ ''مخزن'' کو بھی سراہا گیا ہے۔اس کے بعد اقبال کی شعری منظومات 'گلِ رنگین'، کوہ ہمالہ، ستارہ صبح، آفتاب صبح، چاند، پروانہ اور بچہ، موج دریا، کنارے راوی، جگنو، بزمِ جہاں، ایک مکڑا اور مکھی، خفتگانِ خاک سے استفسار، پہاڑ اور گلہری، گائے اور بکری، ماں کا خواب اور بچّے کی دُعا، پرندے کی فریاد، محبت رسول ﷺ اور الفت اسلام، صدائے درد، ایک آرزو، کنج

تنہائی، تصویر درد، ترانہ ہندی اور ہندوستانی بچّوں کا گیت وغیرہ جیسی نظموں کو اُس دور کے حوالے سے بیان کیا ہے۔ مولوی احمد دین نے یہاں ایک ناقدانہ انداز فکر اپنایا ہے۔ انھوں نے اقبال کی شاعری میں ابتدائی مراحل کی نشان دہی کی ہے جیسے غزلیات میں عشق کی گرمی، ناز و نیاز، حسن کی شوخی اور پرانے طرز کی عشق و محبت کی روایت کو پیش کیا ہے، لیکن ساتھ ہی تصّوف کی آمیزش اور حکمت کی صورت گری کو بھی نمایاں کیا ہے۔

ستمبر ۱۹۰۵ء میں اقبال یورپ کے لیے روانہ ہوئے۔ اس دور میں اقبال کی شعری معنویت میں وطنیت کا خاتمہ ہو گیا۔ انھوں نے انگلستان، فرانس اور جرمنی کے سفر کیے جس سے اُن کی شاعری میں اسلامی عقاید میں وسیع پختگی قایم ہوئی اور ملکی سطح سے ملّی نقطۂ نظر میں وسعت پیدا ہوئی۔ قیام یورپ کا دور علامہ کی شاعری کا دوسرا دور کہلاتا ہے جس میں اقبال کی ذہنی کیفیات میں نمایاں تبدیلی رونما ہوئی اور ایک وقت ایسا بھی آیا کہ انھوں نے ترکِ شاعری کا ارادہ بھی کر لیا۔ مولوی احمد دین یورپ اور سعی عمل، ایشیا اور سکون میں اقبال کے تاثرات کو پیش کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> میدانِ عمل میں فرنگستان کی دوڑ دھُوپ اور حالاتِ حاضرہ کی زبردست قوتِ تاثیر نے اقبال کے دردمند دل میں ہیجان پیدا کیا، اور ان کے حکمت پرورده دماغ کو ایک نئے سلسلۂ جستجو میں سرگرداں کر دیا۔ اقبال نے دیکھا کہ یوروپ مشرق سے لے کر مغرب تک اور شمال سے لے کر جنوب تک زندگی کی تگ و دو میں منہمک ہے............ وہ دیکھتا تھا کہ ایشیا والوں کی بزم آرائیاں ان کی تباہی اور خرابی کا باعث ہو رہی ہیں۔ ساقی اور شاعر، ایشیا میں عیش و عشرت کے مصاحب ہیں اور سکون و جمود کے ندیم۔ [۱۵]

اقبال یورپ کے مشاہدات سے اس قدر متاثر ہوئے کہ انھوں نے ترکِ شاعری کا ارادہ کر لیا کیوں کہ وہاں بچّے سے لے کر بوڑھے تک سب لوگ دنیاوی مادیت پرستی میں گم تھے۔ شاید اقبال نے پہلے یہی سمجھا کہ ترقی صرف اور صرف دنیا کمانے میں ہی ہے اور سخن وری کا مشغلہ تو فضول ہے اور اس کا کوئی فائدہ نہیں۔ یہاں مدیر ''مخزن'' سر شیخ عبدالقادر اور علامہ کے استاد پروفیسر آرنلڈ کی تائید سے ترک شاعری کا ارادہ فسخ ہو گیا اور اس کے بعد اقبال کی شعری معنویت میں مزید نکھار پیدا ہوا۔ احمد دین کے نزدیک: ''شعر و اشعار پھر ہونے لگے، لیکن مغربی روشنی میں ان کا رنگ ضرور بدل گیا۔'' [۱۶]

شاعر مشرق کے نکتہ نگاہ میں تغّیرات کی بدولت وسعت ہوئی۔ دور اوّل میں زندگی میں جو تڑپ تھی اب اس میں پیش قدمی اور رواداری کے اثرات پیدا ہوئے۔ اس کے ساتھ شعری انداز فکر میں صبح و شام، لالہ و گل، چاند و سورج، تاروں، ستاروں، بحر اور ندی کے پس منظر میں حقیقت پسندی کے جلوے نمایاں ہونے لگے۔ دور دوم میں اقبال کے تاثرات میں نئی لہر دوڑ گئی۔ یہاں حقیقت حسن، شباب، نوائے غم و موت اور آفرینشِ محبت کی کیفیات کی خوب ترویج ہوئی۔ اقبال کے یہاں عشق و محبت میں فطرت گری

اور وطنیت سے ملّت گری کی طرف رجحان زیادہ بڑھا۔ یورپی تہذیب و تمدن نے اقبال کے ذہنی رویوں کی خوب آبیاری کی۔ اُن کے نزدیک وہاں کی شان و شوکت، عیش و عشرت اور تمکنت زیادہ دیر پا نہیں ہے۔ مادیت پرستی اور نفس پرستی معاشرتی اقدار و روایات میں تغیرات کو فروغ دیتی ہے۔ جس سے دوسری تہذیبوں پر بھی برے اثرات پڑتے ہیں، ان کے ایوانوں میں آزادی، مساوات اور اخوت صرف اور صرف دوسروں کو بیوقوف بنانے کے لیے ہیں۔ اقبال کے قیام یورپ میں ان کے سیاسی خیالات کی ترویج ہوئی اور وطنیت سے زیادہ ملّی افکار بھی ابھرے۔ یورپ کی تہذیب اور سیاسیات میں تضاد کی کیفیت ہے جسے اقبال نے بھی محسوس کیا۔ اس ضمن میں مولوی احمد دین لکھتے ہیں:

> وہ دیکھتا تھا کہ فرنگستان میں آزادی، مساوات اور اخوت انقلاب فرانسویہ کے نام لیوا تو ضرور ہیں مگر تہذیب حاضرہ میں ان کا مفہوم کچھ نرالہ ہی ہے۔ یہ اصطلاحات ہیں جو نادانوں کو پھسلانے کے لیے استعمال ہو رہی ہیں۔ قومیت، مذہب اور رنگ، ان کے معنوں پر متصرف ہیں اور حسب حالات مختلفہ، ان کے مختلف معانی پیدا کرنے کے ذمہ دار ہیں۔ جمہوریت کے پردوں میں قیصریت کے گیت گائے جا رہے ہیں۔ [۱۷]

اقبال کسی صورت بھی فرنگستان کی بُو دو باش کے قائل نہیں تھے۔ وہ اُن کی معاشرت، تہذیب و تمدن، مادیت پرست رویوں اور سیاسی صورت حال سے گریزاں تھے۔ وہ تو محبتِ نوع انسانی اور زندگی کی نمود کا اصل شریعت اسلامی کی پیروی میں ہی گامزن سمجھتے تھے۔ ان کے دوسرے دور کی نظمیں فرنگستان کی آب و ہوا میں پروان چڑھی ہیں۔ یہاں اقبال کے اسلامی نکتہ نگاہ میں وسعت پیدا ہوگئی اور جب وہ وطن واپس آئے تو انھوں نے اپنے شعری انداز میں ایک نیا جلوہ پیش کیا۔ دور سوم میں اقبال فطرت کے زیادہ قریب ہو گئے اور اُن کے خیال میں مادہ پرستی میں سچی محبت و خوشی، حقیقی ترقی، مسرت آدم اور روحانی زندگی کے لوازمات کار فرما نہیں ہیں۔ اس دور میں علامہ نے نورِ توحید، صفاتِ مسلم، خودی، ربطِ ملت، وطنیت، جمعیّت، ترانۂ ملّی، شکوہ، جواب شکوہ، شمع و شاعر، خضر راہ، طلوع اسلام وغیرہ نظموں کو پیش کیا۔ مولوی احمد دین نے بھی ان منظومات کو بڑے احسن انداز میں تشریح و توضیح کے ساتھ پیش کیا ہے۔ جس سے احمد دین کی اقبال کے کلام کے ساتھ انس و عقیدت کا بھی اندازہ ہوتا ہے۔ اقبال کے شعری انداز میں جو نمایاں تغیر پیدا ہوا، ان کے درج ذیل اشعار اس کی غمازی کرتے ہیں:

سبق پھر پڑھ صداقت کا عدالت کا شجاعت کا
لیا جائے گا تجھ سے کام دنیا کی امامت کا [۱۸]
عمل سے زندگی بنتی ہے جنت بھی جہنم بھی
یہ خاکی اپنی فطرت میں نہ نُوری ہے نہ ناری ہے [۱۹]
فرد قائم ربطِ ملّت سے ہے تنہا کچھ نہیں

موج ہے دریا میں اور بیرونِ دریا کچھ نہیں [۲۰]

اپنی دنیا آپ پیدا کر اگر زندوں میں ہے
سرِّ آدم ہے ضمیر کن فکاں ہے زندگی [۲۱]

مضامین کلام میں احمد دین نے علامہ اقبال کے ساتھ اردو ادب کے دوسرے شعرا کا بھی ذکر کیا ہے۔اس کے شروع میں محمد حسین آزاد کی تصنیف آب حیات سے اقتباس شامل کیا گیا ہے جس میں اردو نظم سے عاشقانہ مضامین کے ساتھ دوسرے مضامین کی طرف ادیبوں کی توجہ مرکوز کی گئی ہے کہ وہ مشرقی و مغربی علوم کی آمیزش کے ساتھ اپنے مضامین کو پیش کرے۔احمد دین نے یہاں حالیؔ، اکبر اور اقبال کے نظریات کو پیش کیا ہے اور اقبال ہی وہ شاعر ہیں جو مشرق و مغرب کے تناظر میں اپنے خیالات کی بھر پور عکاسی کرتے ہیں۔احمد دین کے نزدیک حالی کے شعری تاثر میں ماضی، اکبر کے ہاں حال اور اقبال کو مستقبل کا کارفرما تصور کیا ہے۔اقبال کے بارے میں محمد تراب علی خاں باز نقل کرتے ہیں:

> وہ مستقبل اور شاندار مستقبل،عقیدت کی آنکھوں سے دیکھ رہا ہے اور اپنے مدہوش اور گم کردہ راہ بھائیوں کو اس مستقبل کے جلوے دکھا کر اور تہذیب نو کی نظر فریبیوں سے ہٹا کر اسلام کی شاہرہ پر لے چلنے پر مصر ہے۔[۲۲]

احمد دین نے اقبال کے فلسفہ خودی پر بحث کی ہے اور ان کو صحیح معنوں میں تلمیذ الرحمٰن کے طور پر پیش کیا ہے۔انھوں نے کلام اقبال کی اصل روح پیغامِ عمل میں مرکوز بتائی ہے۔اس کے علاوہ مذہب، اخلاقیات، سیاسیات، تہذیب نو، تصوّف، فلسفہ، وطنیت، عجمیت اور پان اسلام ازم یا اتحاد سیاسیہ ملّیہ جیسے موضوعات کو نہایت خوب صورت پیرائے میں بیان کیا ہے۔کتاب کا تیسرا حصہ ''طرز بیان'' کے عنوان سے ہے۔اس میں اقبال کے طرز بیان کو مولوی احمد دین نے مختلف موضوعات کے ذریعے واضح کرنے کی بھر پور کوشش کی ہے۔ان موضوعات میں حسن و عشق کی زبان، خیال بندی، غالبیت، شوکتِ بیان، سوز و گداز، تشبیہات اور استعارات، جوش، طرفگی بیان، امید، ارضی مناظر سے استدلال، سماوی مشاہدات سے سبق، واقعہ نگاری تمسخرانہ لہجے میں، واقعہ نگاری متانت کے رنگ میں، مناظر قدرت کی تصویریں، جذبات کی عکاسی دوسروں کے رنگ میں، اردو اور اہلِ پنجاب وغیرہ قابل ذکر ہیں۔ان تمام موضوعات کو احمد دین نے اقبال کے شعری کلام کے ذریعے نمایاں کیا ہے جس سے علامہ کا طرز بیان کھل کر سامنے آتا ہے۔تیسرے باب کے بعد اختلاف نسخ، تعلیقات و حواشی کی ایک طویل فہرست شامل کی گئی ہے۔کتاب کے آخر میں ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی کی چند توضیحات کو شامل کیا گیا ہے۔بہر حال مولوی احمد دین کی یہ کاوش اقبال کے حوالے سے بہت اہمیت کی حامل ہے اور اقبال شناسی میں نمایاں کردار کی پیش خیمہ بھی ثابت ہوئی ہے۔مولوی احمد دین ایک اقبال شناس، اقبال کے قریبی محسن تھے۔انھوں نے نہ صرف اقبال پر اردو میں

سب سے پہلے کلام اقبال کی ترویج میں کتاب لکھی بل کہ دوسرے موضوعات پر بھی کتابیں لکھیں جن کا پہلے ذکر کیا جا چکا ہے۔مولوی احمد دین ایسے نابغہ کی ادبی خدمات کا اعتراف کرنا اور انہیں ادبی تاریخ میں جائز مقام دینا علمی وادبی دنیا کی ذمہ داری ہے۔ایسا کر کے ہم صحیح معنوں میں اپنے اسلاف کے کارناموں سے نژادنو کو آگاہ کر سکیں گے۔ایسا کرنا ہماری ادبی دیانتداری کا تقاضا بھی ہے۔

حوالہ جات وحواشی

۱- محمد دین فوق نے اپنی تصنیف اقوام کشمیر میں ''لون'' قوم کے بارے میں بیان کیا ہے۔دیکھیے جلد دوم، ۱۹۳۴ء،ص۴۸۲

۲- مشفق خواجہ: مقدمہ،مشمولہ، اقبال، مولوی احمد دین، لاہور: اقبال اکادمی پاکستان، طبع چہارم، ۲۰۰۶ء،ص۲۸-۲۹

۳- ماہنامہ مخزن، جلد۱، شمارہ۱، لاہور، اپریل ۱۹۰۱ء، ص۸

۴- اردو کے ایک عظیم انشا پرداز، ان کی تصنیف آب حیات اردو میں تنقیدی کتب میں اہم مقام کی حامل ہے۔

۵- حکیم احمد شجاع: لاہور کا چیلسی، مشمولہ، رسالہ نقوش، لاہور، جنوری ۱۹۶۶ء، ص۱۳

۶- مولوی احمد دین: اقبال، مرتبہ مشفق خواجہ، لاہور: اقبال اکادمی پاکستان، طبع چہارم، ۲۰۰۶ء، ص۱۱۰

۷- مشفق خواجہ: مقدمہ، اقبال، ص۳۶

۸- ایضاً، ص۴۰-۴۱

۹- ایضاً، ص۵۰

۱۰- ایضاً، ص۳۹-۴۰

۱۱- ایضاً، ص۵۳تا۵۵

۱۲- ایضاً، ص۳۵

۱۳- ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی: معروضات، مشمولہ، اقبال، ص۹

۱۴- مولوی احمد دین: اقبال، ص۱۱۳

۱۵- ایضاً، ص۱۴۳

۱۶- ایضاً، ص۱۴۴

۱۷- ایضاً، ص۱۵۱

۱۸- علامہ محمد اقبال: کلیاتِ اقبال اردو، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، طبع دوازدہم، ۲۰۱۸ء، ص۳۰۰

۱۹- ایضاً، ص۳۰۵

۲۰- ایضاً، ص۲۱۷

۲۱- ایضاً، ص۲۸۷

۲۲- محمد تراب علی خاں باز: تنقیدات عبدالحق، دکن: حیدرآباد دکن، طبع اوّل، ۱۹۳۴ء، ص۱۵۴

تہذیب کی فکری جہات اور مکاتیبِ اقبال

ڈاکٹر جمیل الرحمٰن

This research article has two parts. In first part the meaning and concept of civilization and culture have been elaborated in the light of different literally persons i.e. Dr. Daud Rehber, Dr. Jamil Jalibi, Dr. Anees Nagi and other western thinkers who unfolded the knots of different types and schools of thought toward civilization. Islamic and Western concepts are major elements of current scenario. The second part of article is about the letters of Iqbal in which other than poetic and philosophical writings, Iqbal had thrown light on the cultural aspects in his letters. A parallel and comparative study comes before the reader. Iqbal's letters are full of his great attention towards Islamic culture, values, personalities and through these letters we learn about the clashes of Western and Eastern civilizations, having different shades of rural and urban life. Iqbal has showed his utmost desire in these letters for revival of Islamic culture that unfortunately has been disappeared with socio-political decline of the Islamic World.

''تہذیب'' عربی الاصل لفظ ہے جس سے لغوی طور پر درخت تراشنا، کاٹنا اور اصلاح کرنے کے معانی لیے جاتے ہیں۔ مرادی سطح پر اس کے وسیع معنی ہیں اور تہذیب کے ڈانڈے تمدن، کلچر اور اسلوب حیات کے تمام پہلوؤں سے جا ملتے ہیں۔[۱]

ڈاکٹر داود رہبر نے کلچر (تہذیب، ثقافت، تمدن) کے مفہوم کو کھولتے ہوئے لکھا ہیں:

جڑی بوٹی کو اکھاڑ کر اس کی جگہ کھیت، پھلوں کا باغ یا پھولوں کی کیاری بنانا کلچر ہے۔ جھاڑی کو قینچی سے کانٹ چھانٹ کر اس کی صورت بنانا کلچر ہے۔ علی ہذا القیاس۔ پھل یا پھول کو پیوندی کرنا، بال تراش کر ترچھی مانگ نکالنا، ڈاڑھی مونچھ مونڈ کر اپنی صورت بدلنا، اون اور روئی کو کات کر اس کے دھاگوں سے کپڑا بننا اور اس کا لباس بنانا، آرام کے لیے تکیے اور گدے بنانا، دودھ سے دہی، مکھن اور پنیر بنانا، گنے کے رس سے شکر اور شکر سے مٹھائیاں تیار کرنا، مرغ اور بکرے کو بھون کر کباب کھانا، پتھر اور دھات کے زیور گھڑنا، پتھر کو تراش کر صنم کی

صورت دینا، مٹی کو پکا کر برتن اور اینٹ بنانا، عمارت کھڑی کرنا، سڑک تیار کرنا۔ یہ ساری باتیں کلچر ہی تو ہیں۔[۲]

ڈاکٹر جمیل جالبی نے ثقافت اور تہذیب کے الفاظ کو 'کلچر' کے لفظ میں یکجا کر دیا ہے اور ان کے نزدیک کلچر (تہذیب و ثقافت کا مجموعہ) ایک ایسا لفظ ہے جو زندگی کی ساری سرگرمیوں کو خواہ وہ ذہنی ہوں یا جسمانی، خارجی ہوں یا داخلی احاطہ کر لیتا ہے۔[۳] کیا کلچر کے پیدا کرنے اور اسے برابر ترویج دینے میں چند اصول و ضوابط وضع کر لینا کافی ہوگا؟ اس سوال کو انیس ناگی نے رد کیا ہے اور کلچر کو ایک معاشرتی عمل قرار دیا ہے:

> کلچر ایک اسلوبِ زیست ہے جس میں معاشرے کے خواب اور ہوش کی جملہ وارداتیں شامل ہوتی ہیں۔ کلچر ایک معاشرے کی باطنی تنظیم کا مظہر ہوتا ہے جو ایک معاشرتی عمل اور جغرافیائی حدود اربعہ اور مذہبی روایات اور رسوم سے اپنے خدوخال مرتب کرتا ہے۔ ان تمام عناصر میں مختلف طبقات کی ضروریات جدلیاتی عمل کو جنم دیتی ہیں۔ چنانچہ اس طرح معاشرہ اپنے مجموعی اسلوب کی تنظیم کا قرینہ فراہم کرتا ہے۔ کلچر کو منشوروں یا ہدایات کے ذریعے پیدا کیا جانا ممکن نہیں ہے۔[۴]

کلچر جن عناصر سے ترتیب پاتا ہے ان میں رہنے سہنے کے طریقے، کھانے پینے کے آداب، میل جول کے آداب دید وادید کے رسوم، وضع داری، قرابت داری، رسوم و رواج شادی بیاہ، میلے کے تہوار، اجتماعی شوق اور مجلسی تفریحات، ذوقی مشاغل بزم آرائی (محافل موسیقی و شعر گوئی)، مصوری، کھیل، شکار، پرندوں کی تربیت، آرائش و زیبائش اور فنون لطیفہ، فنون مفیدہ (صناعات) شامل ہیں۔[۵] کسی بھی قوم کی تہذیب یا ثقافت مصنوعی طریقوں کے بجائے فطری ماحول اور فطری انداز میں پروان چڑھتی ہے، ثقافت کا استحکام معاشرہ، افکار عظیمہ (Dominant Ideas) اور ثقافتی مظاہر سے ہی مربوط ہے۔ تہذیب و ثقافت کا انسانی زندگی میں انفرادی اور اجتماعی سطح پر گہرا اثر پایا جاتا ہے۔ انفرادی اور اجتماعی نفسیات کے پیچھے اس فرد یا قوم کی تہذیب کام کر رہی ہوتی ہے۔ گویا زندہ رہنے کے لیے جس طرح سانس لینے کی ضرورت محسوس ہوتی ہے اتنا ہی سماجی ثقافتی نظریے کو بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا ہے۔ ڈاکٹر روتھ بیٹی کٹ کے نزدیک:

> علم رسوم۔۔۔۔۔ لمحۂ ولادت ہی سے وہ رسوم جن میں وہ پیدا ہوا ہے اس کے تجربے اور طرزِ عمل کی تشکیل کرنے لگتی ہے۔ جب وہ بولنا شروع کرتا ہے تو اس وقت تک وہ اپنی ثقافت کی پروردہ ایک ننھی سی مخلوق بن چکا ہوتا ہے۔ جب وہ بلوغت کو پہنچتا ہے اور اپنی ثقافت کی سرگرمیوں میں عملی حصہ لینے کے قابل ہو جاتا ہے تو اس وقت تک اس کی ثقافت کی عادات اپنی عادات، اس کی ثقافت کے عقائد، اس کے اپنے عقائد اور اس کی ثقافت کے ناممکنات اس کے اپنے ناممکنات بن چکے ہوتے ہیں۔۔۔۔ کوئی معاشرتی مسئلہ ایسا نہیں ہے جس کا جاننا ہمارے لیے اتنا ضروری اور ناگزیر ہو جتنا رسم کا یہ عمل۔ جب تک ہم رسم کے قوانین کو نہ سمجھیں گے اس وقت تک انسانی زندگی کے پیچیدہ حقائق و رموز ہماری سمجھ سے بالاتر رہیں گے۔[۶]

تہذیب کا دائرہ عمل بہت پھیلا ہوا ہے اور یہ مذہب، دین، رسوم و رواج، عقائد، توہمات، موت و

حیات، اخلاق وآداب کے علاوہ سیاست، معاشرت، معیشت، علم وادب اور سائنسی کارناموں تک محیط ہے۔ گویا ایک منزل پر پہنچ کر تہذیب ان تمام الفاظ کا مجموعہ بن جاتی ہے جو اس سے الگ سمجھے جاتے ہیں۔[۷] ثقافتی سائنسدانوں نے تہذیب کو فعلیت کی بنیاد پر جن اقسام میں تقسیم کیا ہے ان میں اوزار سازی، مصوری، ستر پوشی، ظروف سازی، رنگ آفرینی، زراعت، نظامِ غذا، نظامِ طب، روشنی اور آگ کی تسخیر اور تعمیرات شامل ہیں۔ تہذیب کو سمجھنے اور سہولت پیدا کرنے کے لیے سوروکن نے ان نمونوں کا ذکر کیا ہے:

۱۔ حواسی کلچر/ مادی (مغربی تہذیب)
۲۔ تخیلی کلچر/ غیر مادی (غیر مرئی اور روحانیت پر ایقان)
۳۔ مثالی کلچر/ امتزاجی (حواسی اور تخیلی کلچر کا امتزاج)[۸]

تہذیبی مباحث میں دلچسپی لینے والوں کے لیے یہ امر دلچسپی سے خالی نہیں کہ دیگر مادی، غیر مادی عوامل کے ساتھ تہذیب اور مذہب کا چولی دامن کا ساتھ رہا ہے۔ جدید دور کا انسان بھی اس حقیقت سے منھ نہیں موڑ سکتا کہ مذہب نے انسانی قلب وروح کو بالیدگی، پاکیزگی اور ارتقائی جمال سے مالا مال کیا ہے۔ جہاں انسانی ذہن گھٹن کا شکار ہو کر انسانوں کو تہذیب وثقافت کی آڑ میں جغرافیائی حد بندیوں، نسلی تفاخر اور غیر عقلی تعصّبات کی بنا پر انسانی وحدت کو پارہ پارہ کرنے پر تلا ہوا ہے۔ وہاں مذہب تہذیبِ انسانی کا واحد اور بلا تفریق پیامبر بن کر سامنے آتا ہے اور تہذیبی تصادم سے دوچار ہونے کی بجائے عالمگیر انسانیت پر زور دیتا ہے۔ انسان پھر تمام تر تکثیریت اور بوقلمونیوں کے باوجود یکتائی کی لڑی میں پرویا ہوا نظر آتا ہے۔ ٹالسٹائی، لاگرینج (Lagrange)، جون آر۔ ایورٹ، ٹی ال، فلا مارین، رابرٹسن سمتھ، مکس ملر، جوزف مازینی، ارنسٹ رینان، اوون پالو، نپولین وغیرہ نے مذہب اور دین کے مثبت تعمیری اثرات کو کھلے دل سے تسلیم کیا ہے۔ حتیٰ کہ کارل مارکس نے ایک مادی فلسفی اور دین ومعنوی اعتقادات کا منکر ہوتے ہوئے بھی اپنی کتاب 'سرمایہ' میں دین ومذہب کی تمدن ساز حیثیت کو تسلیم کیا ہے۔[۹] مذہب کی عطا کردہ تہذیب امن وامان، ثقافت، نظم ونسق اور آزادی کی ضامن ہے۔ مذہب اور تہذیب نظری مباحث کی چیزیں نہیں ہیں۔ اس کے رنگ کو انسانی کردار وعمل اور سماج میں ظاہر ہونا لازم ہے۔ اس تہذیبی اطلاق کا ذکر ڈاکٹر داود رہبر نے اپنی کتاب 'کلچر کے روحانی عناصر' میں کرتے ہوئے لکھا ہے:

> دوسری ملتوں اور قوموں کے روحانی ورثوں کی واقفیت سے اپنی روحانی میراث کی انفرادیت کا پتہ ملتا ہے۔۔۔۔ مسجدوں، گرجوں، شوالوں اور آتش کدوں میں عبادات کی کیا رسوم ادا ہو رہی ہیں۔ یہ جاننا بھی ضروری ہے۔ لیکن اس تحقیق سے زیادہ مفید اس بات کی تحقیق ہو گی کہ ''من مندروں'' کے اندر کیا ہو رہا ہے۔ غلام حسین کا ضمیر جس حال میں ہے اس کا تعلق اسلام سے کیا ہے، شورانی کا ضمیر جس حال میں ہے اس کا تعلق

ہندومت سے کیا ہے، کرسٹوفر کا ضمیر جس حال میں ہے اس کا تعلق مسیحیت سے کیا ہے، جگجیت سنگھ اور نریندر کور کا ضمیر جس حال میں ہے اس کا تعلق سکھ مت سے کیا ہے، غرض یہ کہ فرد کے ضمیر کا حال دریافت کرنے سے معلوم ہوگا کہ دینی تعلیمات کا اثر اس کے ایمان پر کتنا اور کیسا ہوا۔[۱۰]

'اہل الاحوال' اپنی اقسام اور حیثیتوں دونوں طرح ہر بڑی ملت، قوم میں یکساں ہیں جس سے ثقافتی اختلاف کی بجائے مماثلت کا عنصر بڑھ جاتا ہے۔ تمام پیشے اور تمام رشتے تمام مذاہب، اقوام میں بالعموم یکساں ہیں تو پھر کلچر میں اختلاف کی شدت بڑھنے کے بجائے اخذ وقبول سکھاتی ہے۔ اکنافِ عالم میں متعدد تہذیبیں ابھریں۔ ان تہذیبوں میں ایک نام اسلامی تہذیب کا بھی ہے جو اپنے مزاج اور اعتقاد کی بنیاد پر ایک علاحدہ تشخص کی حامل ہے۔ اسلامی کلچر کا دامن اس لحاظ سے بڑا وسیع اور فراخدلانہ ہے کہ یہ کسی بھی مثبت اور صحت مندانہ رجحان کو اپنے اندر جذب کر لینے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ اسلامی تہذیب کے یہ تین اصول ہیں:

۱۔ توحید اور بعثت کبریٰ کی اجتماعی تعمیر

۲۔ ختم نبوت

۳۔ عقیدہ حیات بعد الموت

تہذیبی رویوں کے حوالے سے اقبال کا نقطہ نظر بڑا واضح ہے۔ اقبال کا تمام تر زاویہ نظر فکری ہے اور فکری دائرہ کار ہی سے ان کے دوسرے رویے مرتب ہوتے ہیں۔ اس لیے جب وہ تہذیبی رویوں کے بارے میں غور کرتے ہیں تو اس وقت بھی ان رویوں کے پیچھے موجود فکری اجزا ہی ان کی توجہ کا مرکز بنتے ہیں۔ جیلانی کامران نے تہذیب کے حوالے سے اقبال کے تین نقطہ ہائے نظر کی طرف توجہ دلائی ہے:

اوّل: مسلمانوں کی عظمتِ رفتہ

دوم: عہدِ حاضر کی مغربی تہذیب کا منظر نامہ

سوم: مستقبل بینی[۱۱]

فرد اور معاشرے کے انفرادی اور اجتماعی اعمال اور کردار سے ہی کسی قوم کی تہذیب بنتی، بگڑتی، عروج و زوال کا شکار ہوتی ہے۔ اقبال کے خیال میں تاریخی شعور (ماضی، حال اور مستقبل کا اشتراک) تہذیبی رویے کے طور پر قابلِ قبول ہوسکتا ہے۔ اقبال کی نظر میں تہذیب ایک اجتماعی عمل اور اجتماعی ذمہ داری ہے لہٰذا اجتماعی وحدت فنِ تعمیر، ادب، شاعری، علوم اور فنون و سپاہ گری سے جہاز رانی، ایجاد و دریافت، تمدنی اداروں اور اندازِ حکمرانی تک اپنا اظہار پاتی ہے اور انسان اس امر سے آگاہ ہوتا ہے کہ ایک نئی دُنیا ظاہر ہوئی ہے اور جہانِ نو کے باوجود پانے کی خبر عام ہوئی ہے۔[۱۲]

اقبال کا فلسفہ حرکت اور عمل سے عبارت ہے۔ انسان تو کجا نباتات، حیوانات اور جمادات کے مقدر اور

درجہ کا فیصلہ بھی حرکت اور عمل سے جڑا ہوتا ہے۔اقبال کی اسی سوچ میں ابنِ مسکویہ (وفات ۱۰۳۰ء) بھی ان کے ہمنوا ہیں۔اقبال لکھتے ہیں کہ ابنِ مسکویہ نے علمِ نباتات کو بھی اپنے غور وفکر کا موضوع بنایا تھا۔انھوں نے حیوانات اور نباتات کے مابین فرق بیان کرتے ہوئے نقل وحمل کو اہم قرار دیا اور اشارہ کیا ہے کہ ہم نباتات ،حیوانات کتے مقابلے میں مخلوقات کے درجے میں کمتر ہیں کہ وہ زمین میں پیوست ہیں اور حیوانات کا زمین کے ساتھ ایسا رشتہ نہیں ہے۔اس مشاہدے کی بنا پر ابنِ مسکویہ زمین کے ساتھ پیوستگی کو آزادی سے محرومی تصور کرتے ہیں۔[۱۳]

بدقسمتی سے اقبال کے عہد کے مسلمان فراموش کر بیٹھے اور تہذیبِ مغرب کی جانب دریوزہ گری کی نگاہ کیے بیٹھے تھے کہ شاید ایک جرعہ انھیں مل جائے اور ان کی پیاس بجھ جائے۔یہ پیاس تو کیا بجھنی تھی تشنگی میں اور اضافہ ہوتا چلا گیا۔ایسے میں اقبال ساقی گری کرتے ہوئے کہتے ہیں:

بیا اقبال جامے از خمستان خودی درکش
تو از میخانہ مغرب ز خود بیگانہ می آئی[۱۴]

اے اقبال! ہمارے پاس آؤ اور خودی کا ایک جام پی کر دیکھو،تم نے مغرب کے میخانے سے تو جی بھر کر پی مگر اپنے میخانے سے بے التفاتی برتی۔

اقبال تہذیبِ مغرب کے مثبت اور منفی پہلوؤں سے بخوبی آگاہ تھے۔اقبال مغربی تہذیب کی اندھی نقالی کو امتِ مسلمہ کے حق میں زہرِ قاتل سمجھتے تھے۔ان کے خیال میں مغرب انسانی سماج کی آئیڈیالوجی سے خالی اور محروم تہذیب کا نام ہے۔

تہی وحدت سے ہے اندیشۂ غرب
کہ تہذیبِ فرنگی بے حرم ہے[۱۵]

اقبال نے اپنی شاعری اور نثری تحریروں میں نہ صرف تہذیبِ مشرق ومغرب کا تقابل اور موازنہ کیا بلکہ تاریخی ،سماجی اور تہذیبی روّیوں کے نشانات سے تہذیبِ اسلامی کی مابہ الامتیاز خصوصیات کو اجاگر کرنے میں اپنی صلاحیتیں صرف کر دیں۔اقبال کے خطوط سے ان کی زندگی کے روزمرہ معاملات میں ان کے تہذیبی رویوں کی بخوبی عکاسی ہوتی ہے۔

اقبال کی رومانی فطرت کا خمیر امتِ مسلمہ،ملتِ بیضا سے اٹھا تھا اور وہ زندگی کے تمام معاملات میں پلٹ کر اس عہدِ مقدسہ کے روشن دور کی جانب دیکھتے ہیں۔یہ وہ اسلامی تہذیب تھی جس نے سرزمینِ عرب کو ہی نہیں بلکہ پوری دنیا کو اپنی گرفت میں لے لیا۔اقبال شعوری اور لاشعوری طور پا اسلامی اور مشرقی تہذیب کے مختلف پہلو اپنے خطوط میں بیان کرتے چلے جاتے ہیں۔اقبال کا تہذیبی مطالعہ مشرق ومغرب کے حوالے سے

یک طرفہ نہیں رہا تھا انھوں نے اقوامِ عالم کے تہذیبی سفر کا بالاستیعاب مطالعہ کیا تھا۔ وہ بڑے فخر سے اسلامی تہذیب کی ضیا پاش کرنوں سے قلب ونظر کو روشن کرتے ہیں۔ ادب کی دنیا ہو یا پھر روحانی سفر، معیشت ہو یا سیاست، قانون وتعزیر کی بحثیں ہوں یا علم الابدان کے معاملات، وہ رہ رہ کر اسلام کی ثقافتی قوت کو پورے اعتماد کے ساتھ پیش کرتے ہیں۔ اقبال زندگی بھر مختلف جسمانی عوارض کا شکار رہے اور صحت وتندرستی کے لیے انگریزی ادویات (ایلو پیتھک طریقہ علاج) کا استعمال کرتے تھے وہاں انھوں نے ہندوستان کے مشہور اطبّا حکیم نابینا، حکیم اجمل خاں، حکیم فقیر محمد چشتی وغیرہ کی حکمت سے بھی بھر پور استفادہ کیا۔ اس کا سبب وہ مشرقی علوم اور مشرقی تہذیب کی دلآویزی تھی جس کا وہ برملا اظہار کرتے ہیں کہ مشرقی تہذیب اور اسلامی تہذیب میں رائج طبی طریقہ علاج میں جہاں ادویات کی شیرینی، لذت اور زود اثریت کو دخل حاصل ہے وہاں اس طریقہ علاج میں روحانیت، پاکیزگی، خدا خوفی، توکل، تقویٰ اور خلوص کے اجزا بھی شامل ہوتے ہیں۔ ایک مقام پہ لکھتے ہیں:

> طبیب جب نسخہ تجویز کرتا ہے تو سرنامے پر ''ھوالشافی'' ضرور لکھتا ہے۔ ڈاکٹر ایسا نہیں کرتا۔ بظاہر یہ ایک رسم ہے ایک معمول یا ایک روایت۔ لیکن اسے کچھ بھی کہیے، یہی مظاہر ہیں کسی تہذیب کی حقیقی روح، مزاج اور ایمان وایقان کے۔ یوں ہی پتہ چلتا ہے کہ کسی قوم کا تصورِ انسان کائنات اور خالق کائنات کے بارے میں کیا ہے، یوں ہی اس کی روشِ حیات متعین ہوتی اور جذبات واحساسات ایک مخصوص رنگ اختیار کرتے ہیں یوں ہی اس کی سیرت وکردار اپنے ایک جداگانہ نصب العین پر مرکوز ہو جاتی ہے۔ اسے محض رسم، معمول یا روایت نہ کہیے۔ ان باتوں کا زندگی سے گہرا تعلق ہے۔ یہی باتیں ہیں جن سے قوموں کے ذوقِ حیات اور تہذیب و ثقافت کی ترجمانی ہوتی ہے۔ جب تک کوئی قوم اپنے نصب العین پر قائم رہتی ہے، اپنی روایات کو زندہ رکھتی ہے اور اپنے اصل الاصول سے پیچھے نہیں ہٹتی عوام بے رہرو نہیں ہونے پاتی۔ خواص ان کی رہنمائی کرتے ہیں قوم کے وجود ملی کو تقویت پہنچتی اور وہ اپنی ترقی اور کامرانی کی منزلوں میں باامید واعتماد آگے بڑھتی بلکہ دوسروں کو اپنی طرف کھینچتی ہے۔[۱۶]

شہری اور دیہی انداز بود وباش، خورد ونوش کا ذکر وہ ان الفاظ میں کرتے ہیں:

> میں نے یورپ کے مشہور حکیم کی کتاب میں دیکھا ہے کہ جو شخص ہر روز لسی پیا کرے اس کی عمر بڑھتی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ انسان کے جسم میں ایسے جراثیم ہیں جو قاطعِ حیات ہیں اور دہی کی لسی ان جراثیم کے بمنزلہ زہر کے ہے۔ یہی وجہ ہے کہ گاؤں کے رہنے والے لوگ شہریوں کی نسبت عموماً طویل العمر اور تندرست ہیں۔ علی بخش نے کل مجھے بتایا کہ اس کی چچی کی عمر لمبی ہوئی اور آخر میں اس کی گزران زیادہ تر لسی پر تھی۔[۱۷]

اقبال نے ایامِ جوانی میں کئی شہروں، ملکوں کے سفر کیے اور اس عہد کے مشاہدات کو اپنے خطوط میں جگہ دی۔ مولوی انشاء اللہ کو اپنے محسوسات میں شریک کرتے ہوئے خط میں لکھتے ہیں:

> اے عرب کی مقدس سرزمین، تجھ کو مبارک ہو! تو ایک پتھر تھی جس کو دنیا کے معماروں نے رد کر دیا تھا مگر ایک یتیم

بچے نے خدا جانے تجھ پر کیا افسوں پڑھ دیا کہ موجودہ دنیا کی تہذیب وتمدن کی بنیاد تجھ پر رکھی گئی! باغ کے مالک نے اپنے ملازموں کو مالیوں کے پاس پھل کا حصہ لینے کو بھیجا لیکن مالیوں نے ہمیشہ ملازموں کو مار پیٹ کر کے باغ سے باہر نکال دیا اور مالک کے حقوق کی کچھ پروانہ کی۔ مگر اے پاک سرزمین، تو وہ جگہ ہے جہاں سے باغ کے مالک نے خود ظہور کیا تا کہ گستاخ مالیوں کو باغ سے نکال کر پھولوں کو ان کے نامسعود پنجوں سے آزاد کرے۔ تیرے ریگستانوں نے ہزاروں مقدس نقشِ قدم دیکھے ہیں اور تیری کھجوروں کے سائے نے ہزاروں ولیوں اور مسلمانوں کو تمازتِ آفتاب سے محفوظ رکھا ہے۔ کاش میرے بدکردار جسم کی خاک تیرے ریت کے ذروں میں مل کر تیرے بیابانوں میں اڑتی پھرے اور یہی آوارگی میری زندگی کے تاریک دنوں کا کفارہ ہو! کاش میں تیرے صحراوں میں لٹ جاوں اور دنیا کے تمام سامانوں سے آزاد ہو کر تیری تیز دھوپ میں جلتا ہوا اور پاوں کے آبلوں کی پروا نہ کرتا ہوا اس پاک سرزمین میں جا پہنچوں جہاں کی گلیوں میں بلال کی آواز گونجتی تھی۔[۱۸]

اقبال کا ملتِ بیضا سے تعلق خاطر عشق کی بلندیوں تک پہنچا ہوا تھا۔ اکبرالٰہ آبادی کے صاحبزادے کا نام ہاشم تھا اس مناسبت سے برسرِ تذکرہ وہ رسول ہاشمی سے اپنی نسبت اور عقیدت کا اظہار اس خط میں کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ہاشم طال عمرہ کو میری طرف سے بہت بہت پیار کیجیے۔ میری روح کو اس نام سے ایک خاص تعلق ہے۔ اللہ تعالیٰ اس بچے کی عمر دراز کرے اور دین و دنیا میں اسے بامراد کرے۔ سکول کی خواندگی میں اس کا وقت ضرور ضائع ہوتا ہوگا مگر باوجود اس کے کس قدر خوش نصیب لڑکا ہے کہ پیرانِ مشرق سے فیض کی نظر لے رہا ہے۔۔۔۔۔ اب کوئی دن جاتا ہے کہ پیرانِ مشرق دنیا میں نہ رہیں گے اور آیندہ زمانے کے مسلمان بچے نہایت بدنصیب ہوں گے۔ میاں ہاشم! اب وقت ہے اس کی قدر کرنا اور جو کچھ پیرِ مشرق سے لے سکتے ہو لے لینا۔ یہ وقت پھر نہیں آئے گا۔ اس تربیت کے فیض سے زندگی بھر تمھاری روح لذت اٹھائے گی۔‘‘[۱۹]

یہ اشارہ اس روحانی تہذیب کی طرف ہے کیوں کہ مغرب کی تہذیب اس نور فیض سے خالی ہے جو ایک بیٹا اپنے باپ کی شفقت بھری نگاہوں سے حاصل کرتا ہے۔ مغرب کی مادی اور حسی تہذیب اس روحانیت سے خالی ہے جس کے بارے میں اکبرالٰہ آبادی نے کہا تھا:

گفت ہاشم بے سبب ز انگلش مرا اکراہ نیست
ہر کتابے را کہ بکشادیم بسم اللہ نیست

ہاشم نے کہا کہ انگریزی زبان سے مجھے بے سبب نفرت نہیں ہے۔ جس کتاب کو بھی کھول کر دیکھا اس میں بسم اللہ ندارد۔[۲۰]

زندگی اور موت کے تمام مراحل میں مشرق ومغرب کا اپنا اپنا مزاج اور رویہ ہے۔ اس سے تمام تر معنویت تغیر کا شکار ہوتی ہے۔ ویگے ناسٹ کے والد کی وفات پر اقبال تعزیت نامے میں اس طرح اظہار

کرتے ہیں کہ مشرق و مغرب کے نزدیک فلسفۂ حیات و ممات نکھر کر سامنے آجاتا ہے۔ اقبال کے الفاظ میں:

اس خبر سے مجھے حقیقتاً بے حد دکھ ہوا ہے اور میں خدا تعالیٰ سے دعا کرتا ہوں کہ اس بزرگ اور قابلِ احترام ہستی پر اپنے انعام و اکرام کی بارش کرے۔ انا للہ و انا الیہ راجعون۔ یہ وہ آیت مقدسہ ہے جو ہم کسی کی وفات کی خبر سن کر پڑھتے ہیں اور آپ کا غم انگیز خط پڑھ کر میں نے یہ آیت بار بار دہرائی۔۔۔۔ آپ کو یاد ہوگا کہ گوئٹے نے اپنے لمحۂ موت میں کیا کہا تھا: ''مزید روشنی'' موت مزید روشنی کی طرف ایک نئی راہ وا کرتی ہے اور ہمیں ان مقامات تک لے جاتی ہے جہاں ہم ابدی حسن و صداقت کے روبرو کھڑے ہو جاتے ہیں۔[۲۱]

اسی طرح عطیہ فیضی کو اسی مضمون کے ذیل میں لکھتے ہیں:

بلاشبہ ہر شخص کے لیے زندگی موت کے انتظار کا نام ہے۔ میں بھی اگلے جہان کی سیر کا آرزومند ہوں۔ وہاں پہنچ کر چاہتا ہوں کہ اپنے خالق کی زیارت کروں اور اس سے تقاضا کروں کہ میری ذہنی کیفیت کی عقلی وضاحت کی جائے۔[۲۲]

اسلامی تہذیب میں خدا کے حضور سجدہ ریز ہونے اور قلبی ارتفاع کی یافت کو عبادت کا نام دیا جاتا ہے۔ ایک جماعت کی شکل میں نماز، روزہ اور حج کی ادائیگی اس یگانگت کا ثبوت ہے جو مغربی تصورِ قومیت اور لادینی تصورات سے ماورا ہے۔ اقبال نے اسی بنا پر امت مسلمہ کو تمام تہذیبوں اور مذاہب سے منفرد اور ممتاز قرار دیا تھا۔

ع خاص ہے ترکیب میں قومِ رسولِ ہاشمیؐ

اپنے استاد پروفیسر آرنلڈ کی ننھی بیٹی نینسی آرنلڈ کو بڑی خوب صورتی سے لکھتے ہیں:

یہ رہا ریاضی کا ایک مسئلہ تمھارے لیے: وہ تمام مرد (اور عورتیں) جو دلی کی مسجد میں مصروف نماز ہیں، ذرا ان کو گن کر تو دکھاؤ اقبال۔[۲۳]

مولانا گرامی ایک استعارے کے طور پر پیش کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

مسلمانوں کا کعبہ کے طواف سے متحد ہونا اور اس مرکز توحید کا قوم کے قلوب کے کیفیات کو ایک کر دینا ایک مشکل مضمون ہے۔ اس کو اس شعر میں ادا کیا ہے۔ ملاحظہ فرمائیے اور اچھا ہو تو داد دیجیے۔

ملت بیضا ز طوفش ہم نفس
ہم چو صبحِ آفتاب اندر قفس

مندرجہ بالا مضمون کے علاوہ طواف کعبہ کا نظارہ اور مسلمانوں کا اس کا محافظ ہونا بھی اس میں مخفی ہے۔[۲۴]

بدقسمتی سے نوجوانانِ اسلام اپنی اصل سے عدم واقفیت کی بنا پر تہذیبِ مغرب کے اسیر نظر آتے ہیں۔ اقبال کو اس کا شدید قلق تھا۔ مولانا گرامی کو لکھتے ہیں کہ انھوں نے کس طرح اس خیال کو منظوم کیا:

......جن مسلمان نوجوانوں نے اپنا لباس، زبان، فیشن وغیرہ بدل لیا ہے ان کو مخاطب کر کے لکھا ہے۔

فکرِ تو زنجیری افکار غیر
در گلوئے تو نفس از تار غیر

بر زبانت گفتگوہا مستعار
در دلِ تو آرزوہا مستعار
قمریانت را نواہا ساختہ
سروہایت را قباہا خواستہ
آں نگاہش سرِّ ما زاغ البصر
سوے قوم خویش باز آید اگر
می شناسد شمع او پروانہ را
نیک داند خویش و ہم بیگانہ را
''لست منی'' گویدت مولاے ما
وائے ما اے وائے ما اے وائے ما!

۱۔ تمھارا فکر افکارِ غیر کا غلام۔ تمہارے گلے میں دوسروں کے تار سے سانس آ رہا ہے۔
۲۔ تمھاری زبان پر مستعار گفتگو ہے، تمہارے دلوں میں مانگی ہوئی تمنائیں ہیں۔
۳۔ تمھاری قمریوں کی نوا مستعار ہے، تمہارے سرو کی قبا بھی۔
۴۔ وہ نگاہ جو مازاغ البصر کا راز ہے اگر قوم کو دوبارہ مل جائے۔
۵۔ تو اس کی شمع پروانے کو پہچانتی ہے۔ وہ اپنے بیگانے کو خوب جانتی ہے۔
۶۔ ''تو مجھ سے نہیں'' ہمارے آقا تجھ سے کہتے ہیں۔ افسوس ہم پر، صد افسوس ہمارے حال پر)[۲۵]

اسی خیال کو مولانا شوکت علی کے نام خط میں پیش کیا ہے۔ یہ پیغام امت مسلمہ کے نوجوانوں اور علی گڑھ کے طلبہ کے لیے ہے۔ اقبال امت مرحومہ کے تہذیبی احیاء کے لیے دردمندی کا اظہار کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

............علی گڑھ والوں سے میرا اسلام کہیے۔ مجھے ان سے غائبانہ محبت ہے اور اس قدر کہ ملاقات ظاہری سے اس میں کچھ اضافہ ہونے کا امکان بہت کم ہے۔ یہ چند اشعار میرے طرف سے ان کی خدمت میں عرض کر دیجیے۔
والسّلام

کبھی اے نوجواں مسلم تدبر بھی کیا تو نے
وہ کیا گردوں تھا تو جس کا ہے اک ٹوٹا ہوا تارا
تجھے اس قوم نے پالا ہے آغوشِ محبت میں
کچل ڈالا تھا جس نے پاوں میں تاجِ سرِ دارا
تمدن آفریں خلاّق آئینِ جہاں داری
وہ صحرائے عرب، یعنی شتربانوں کا گہوارا

سماں ''الفقر فخری'' کا رہا شانِ امارت میں
بآب و رنگ و خال و خط چہ حاجت روئے زیبا را
گدائی میں بھی وہ اللہ والے تھے غیور اتنے
کہ منعم کو گدا کے ڈر سے بخشش کا نہ تھا یارا
غرض میں کیا کہوں تجھ سے کہ وہ صحرانشیں کیا تھے
جہاں گیر و جہاں دار و جہاں بان و جہاں آرا
اگر چاہوں تو نقشہ کھینچ کر الفاظ میں رکھ دوں
مگر تیرے تخیل سے فزوں تر ہے وہ نظارا
تجھے آبا سے اپنے کوئی نسبت ہو نہیں سکتی
کہ تو گفتار، وہ کردار، تو ثابت وہ سیارا
گنوا دی ہم نے جو اسلاف سے میراث پائی تھی
ثریّا سے زمیں پر آسماں نے ہم کو دے مارا
حکومت کا تو کیا رونا کہ وہ اک عارضی شے تھی
نہیں دنیا کے آئینِ مسلّم سے کوئی چارا
مگر وہ علم کے موتی کتابیں اپنے آبا کی
جو دیکھو ان کو یورپ میں تو دل ہوتا ہے سیپارا
غنی روزِ سیاہِ پیرِ کنعاں را تماشا کن
کہ نورِ دیدہ اش روشن کند چشمِ زلیخا را[۲۶]

مشرق و مغرب ایک مدت تک باہم دست و گریباں رہے۔ یہ جنگ ہلال و صلیب یعنی مسلمانوں اور عیسائیوں کے مابین چھڑی رہی۔ ہلال وصلیب کے نشانات دو تہذیبوں اور رویوں کے غماز ہیں۔ اقبال نے نشانِ ہلال کے مسلم دنیا میں آغاز بارے محققانہ انداز میں غازی عبدالرحمٰن کو خط میں لکھا ہے:

......نشان ہلال کی تاریخ میں اختلاف ہے۔ جہاں تک مجھے علم ہے یہ نشان نبی کریمؐ اور صحابہؓ کے عہد میں مروج نہ تھا۔ بعض مغربی مورخین نے لکھا ہے کہ فتحِ قسطنطنیہ سے شروع ہوا۔ بعض سلطان سلیم کے عہد میں بتاتے ہیں مگر یہ صحیح نہیں۔ میرے خیال میں ترکوں کو اس کی ترویج سے کوئی تعلق نہیں۔ غالباً صلیبی لڑائیوں کے زمانے میں اس کی ترویج شروع ہوئی (صلیبی جنگوں کے تذکرے میں بھی اس کا ذکر ملتا ہے) اور کچھ عجب نہیں کہ صلاح الدین ایوبی کے زمانے سے اس کا آغاز ہوا ہو۔۔۔۔۔ صلیبی سپاہی اپنے سینوں، لباسوں اور علموں پر صلیب

کا نشان رکھتے تھے۔ امتیاز کے واسطے مسلمانوں نے یہ نشان شروع کر لیا۔ اس واسطے کہ اس میں ہر روز بڑھنے کا اشارہ تھا۔ ہلال کا لفظ ہی نمو کا اشارہ کرتا ہے اس کے علاوہ کوئی صورت نہیں۔ [۲۷]

مشرق و مغرب میں عورتوں کے بارے میں عزت و تکریم کے الگ پیمانے ہیں۔ اسلام میں عورت کا کردار بہ حیثیت ماں، بہن، بیٹی اور بیوی کے طے شدہ ہے۔ ان رشتوں کے علاوہ کوئی رشتہ حلت اختیار نہیں کرتا۔ مغرب نے حقوق نسواں اور آزادی کے نام پر وہ استحصال کیا کہ اس کی شخصیت اور وجود ہی بے معنی، مسخ شدہ اور بے چہرہ ہو گیا۔ اقبال کی نظر میں دخترِ رسول حضرت فاطمۃ الزہراؓ مسلمان عورتوں کے لیے ایک اسوۂ کاملہ ہے۔ اقبال حضرت مریمؑ پر حضرت فاطمہؓ کی برتری ثابت کرنے کے لیے اس نازک خیالی سے کام لیتے ہیں:

...... یہ کہ احترام و عزت اگر نسبتوں پر موقوف ہے تو مریمؑ کو صرف ایک نسبت حاصل تھی یعنی یہ کہ وہ مسیح کی ماں تھی مگر فاطمہؓ:

نور چشم رحمۃ للعالمین
آں امام اولین و آخرین
آنکہ جاں در پیکر گیتی دمید
روزگار تازہ آئین آفرید
زوجۂ آن تاجدار ھل اتیٰ
مرتضیٰؓ مشکل کشا، شیرِ خدا
بادشاہ و کلبۂ ایوانِ او
یک حسام و یک زرہ سامان او
مادر آں کاروانِ سالار عشق
رونق ہنگامۂ و یک زرہ عشق
در نوائے زندگی سوز از حسین
اہل حق حریت آموز از حسین [۲۸]

ستم یہ ہے کہ مغرب جو کبھی عیسائیت اور دیگر مذاہب کی آماجگاہ تھا اب سائنسی ترقی، ٹیکنالوجی، مادیت پسندی، اور زر پرستی کی چکا چوند میں اندھا ہو چکا ہے اور اس کا پہلو روحانیت سے خالی ہو گیا ہے۔ مغرب کو مادیت پرستی کی قیمت قلب و نظر کی ویرانیوں کی صورت چکانا پڑ رہی ہے۔ مغرب کی تاریخ میں ایسا بھی وقت گزرا ہے کہ وہ روحانی بالیدگی اور ترقی کے لیے مبالغہ آمیز انتہاؤں کو اختیار کیے ہوئے تھے۔ رہبانیت کی شکل میں وہ ان حلال، طیب اور جائز اسباب سے بھی دست کش ہو چکے تھے۔ گویا یہ وہ پہلی انتہا تھی اور دوسری انتہا توازن،

اعتدال کی بجائے نری مادیت پسندی پہ ختم ہوئی۔ اسلامی تصوف کی عجمی تعبیر کے اقبال بھی سخت ناقد تھے اور انھوں نے تصوف کی ابتدا، ماخذات کی نشاندہی کے ساتھ اسلامی، غیر اسلامی، مشرقی، غیر مشرقی عناصر کو الگ الگ کرنے کی کوشش کی۔ انھوں نے دکھایا ہے کہ باطنیت، روحانیت کا موید تصوف عیسائی رہبانیت اور یونانی فکر سے کس قدر متاثر ہے۔ خواجہ حسن نظامی کے نام خط میں لکھتے ہیں:

> رہبانیت عیسائی مذہب کے ساتھ خاص نہیں بلکہ ہر قوم میں پیدا ہوتی ہے اور ہر جگہ اس نے شریعت اور قانون کا مقابلہ کیا ہے اور اس کے اثر کو کم کرنا چاہا ہے۔ اسلام حقیقت میں اسی کے خلاف ایک صدائے احتجاج ہے۔ تصوف جو مسلمانوں میں پیدا ہوا (اور تصوف سے میری مراد ایرانی تصوف ہے) اس نے ہر قوم کی رہبانیت سے فائدہ اٹھایا اور ہر راہبی تعلیم کو اپنے اندر جذب کرنے کی کوشش کی ہے۔ یہاں تک کہ قرامطی تحریک سے بھی تصوف نے فائدہ اٹھایا ہے محض اس وجہ سے کہ قرامطی تحریک کا مقصد بھی بالآخر قیود شرعیہ اسلامیہ کو فنا کرتا تھا۔ بعض صوفیا کی نسبت تاریخی شہادت بھی اس امر کی موجود ہے کہ وہ قرامطی تحریک سے تعلق رکھتے تھے۔[۲۹]

ایک اور مقام پر انھوں نے تصوف کے ڈانڈے یونانی تہذیب سے ملائے ہیں۔ خان محمد نیاز الدین خاں کے نام یہ خط توجہ کا متقاضی ہے:

> ''مخدومی! السلام علیکم
>
> الحمدللہ کہ آپ نے مثنوی کو پسند فرمایا۔ سید ولی اللہ شاہ صاحب کا رسالہ میں نے دیکھا ہے۔ یہی افلاطونیت جدید ہے جس کا اشارہ میں نے اپنے مضمون میں کیا ہے۔ فلسفہ افلاطون کی ایک بگڑی ہوئی صورت ہے جس کو ایک پیرو (PLOTINUS) نے مذہب کی صورت میں پیش کیا۔ عیسائیت کی ابتدائی صدیوں میں رومی دنیا میں یہ مذہب نہایت مقبول تھا۔ اس کی آخری حامی ایک عورت تھی (HYPATIA) نام، جس کو عیسائیوں نے ہی مصر میں نہایت بے دردی سے قتل کرا دیا تھا۔ مسلمانوں میں یہ مذہب حرّان کے عیسائیوں کے تراجم کے ذریعہ سے پھیلا اور رفتہ رفتہ مذہبِ اسلام کا ایک جزو بن گیا۔ میرے نزدیک یہ تعلیم قطعاً غیر اسلامی ہے اور قرآن کریم کے فلسفے سے اسے کوئی تعلق نہیں۔ تصوف کی عمارت اسی یونانی بے ہودگی پر تعمیر کی گئی۔ والسلام
>
> آپ کا خادم
>
> محمد اقبال[۳۰]

مشرق کی دنیا میں خواجۂ حافظ کی متصوفانہ، رندانہ اور جذب و کیف و مستی سے سرشار شاعری نے ایک ہنگامہ بپا کیے رکھا۔ اقبال جو خود جذبِ دروں کی لذت سے آشنا تھے وہ بھی خواجۂ حافظ کے سحر میں ایک عرصہ تک مبتلا رہے لیکن جب اسے خالصتاً اسلامی، شرعی اور نتائجیت کے اعتبار سے جانچا پرکھا تو انھوں نے اسے مسلمانوں کے لیے بالخصوص اور دیگر نفوس کے لیے بالعموم زہرِ قاتل سمجھا۔ وہ اپنی شاعری، خطوط، خطبات اور کچھ دوسری تحریروں کے ذریعے اس زہرِ شیریں سے خبردار کرتے رہے۔ ایک تجدد آفریں ذہن کے حامل اقبال

ہمیشہ مشرقی تہذیب کے متصوفانہ پہلو پر نظر ثانی کی ضرورت پر زور دیتے رہے۔ اس سلسلے میں ان کو اپنے دوستوں سے بھی بہت کچھ سننا پڑا لیکن انھوں نے جس بات کو حق سچ جانا اسے بے خوف ہو کر دن کی روشنی میں دنیا کو دکھایا۔ مہاراجہ کشن پرشاد کے نام خط میں انھوں نے خواجہ حافظ کی شاعری کا غیر جانبدارانہ محاکمہ کیا ہے۔ لکھتے ہیں:

> حافظ کی شاعری کا میں معترف ہوں۔ میرا عقیدہ ہے کہ ویسا شاعر ایشیا میں آج تک پیدا نہیں ہوا اور غالبًا پیدا بھی نہ ہوگا لیکن جس کیفیت کو وہ پڑھنے والے کے دل پر پیدا کرنا چاہتے ہیں وہ کیفیت قوائے حیات کو کمزور و ناتواں کرنے والی ہے۔ یہ ایک نہایت طویل اور دلچسپ بحث ہے جو اس مختصر خط میں سما نہیں سکتی۔ میں نے مسلمانوں اور ہندوؤں کی گذشتہ دماغی تاریخ اور موجودہ حالت پر بہت غور کیا ہے جس سے مجھے یقین ہو گیا ہے کہ ان دونوں قوموں کے اطبّا کو اپنے مریض کا اصلی مرض اب تک معلوم نہیں ہو سکا۔ میرا عقیدہ ہے کہ ان کا اصلی مرض قوائے حیات کی ناتوانی اور ضعف ہے اور یہ ضعف زیادہ تر ایک خاص قسم کے لٹریچر کا نتیجہ ہے جو ایشیا کی بعض قوموں کی بدنصیبی سے اس میں پیدا ہو گیا۔ جس نکتہ خیال سے یہ قومیں زندگی پر نگاہ ڈالتی ہیں وہ نکتہ خیال صدیوں سے مضعف مگر حسین و جمیل ادبیات سے محکم ہو چکا ہے اور اب حالاتِ حاضرہ اس امر کے مقتضی ہیں کہ اس نکتہ خیال میں اصلاح کی جائے۔[۳۱]

اقبال کے نزدیک تصوف کا وجود طبیعت میں سوز و گداز کی کیفیت پیدا کرنے کے لیے بہت عمدہ ہے اس کے دوسرے پہلو بھی دلچسپ اور جاذب ہیں لیکن وہ مباحث جو عملی کم اور نظری زیادہ ہیں اقبال کی نظر میں گمراہ کن ہیں۔ یہ گمراہی تہذیبی اضمحلال تک جا پہنچتی ہے۔ خان محمد نیاز الدین خاں کے نام خط میں لکھتے ہیں:

> تصوف کے ادبیات کا وہ حصہ جو اخلاق و عمل سے تعلق رکھتا ہے۔ نہایت قابلِ قدر ہے کیونکہ اس کے پڑھنے سے طبیعت پر سوز و گداز کی حالت طاری ہوتی ہے۔ فلسفہ کا حصہ محض بے کار ہے اور بعض صورتوں میں میرے خیال میں تعلیمِ قرآن کے مخالف۔ اسی فلسفے نے متاخرین صوفیہ کی توجہ صور و اشکالِ غیبی کے مشاہدہ (کی) طرف کر دی اور ان کا نصب العین محض غیبی اشکال کا مشاہدہ بن گیا۔۔۔۔ مسلمانوں کی حالت آج بالکل ویسی ہے جیسے کہ اسلامی فتوحات ہندوستان کے وقت ہندوؤں کی تھی، یا ان فتوحات کے اثر سے ہو گئی۔ ہندو قوم کو اس انقلاب کے زمانے میں منو کی شریعت کی کورانہ تقلید نے موت سے بچا لیا۔ اپنی شریعت کی حفاظت کی وجہ سے ہی یہودی قوم اس وقت تک زندہ ہے ورنہ اگر فیلو (پہلا یہودی متصوف) قوم کے دل و دماغ پر حاوی ہو جاتا تو آج یہ قوم دیگر اقوام میں جذب ہو کر اپنی ہستی سے ہاتھ دھو چکی ہوتی۔[۳۲]

اس وقت مغربی تہذیب کا تغلب پوری دنیا پہ چھایا ہوا ہے۔ تاریخِ عالم میں وہ وقت بھی گزرا جب اسلامی تہذیب نے مغرب کو بہ لحاظ تمام مسخر کر لیا تھا۔ اس وقت کی اسلامی تہذیب ایک رجحان ساز تہذیب تھی لیکن اس کے انہدام میں کون سے اسباب کار فرما تھے اس پر اقبال نے پردہ اٹھاتے ہوئے لکھا ہے:

> یورپ میں اسلام کا سیاسی زوال بدقسمتی سے کہا جاتا ہے ایسے وقت میں رونما ہوا جب مسلم حکما کو اس حقیقت کا

احساس ہونے لگا تھا کہ استخراجی علوم لایعنی ہیں اور جب وہ استقرائی علوم کی تعمیر کی طرف کسی حد تک مائل ہو چکے تھے۔ دنیائے اسلام میں تحریکِ ذہنی عملاً اس وقت سے مسدود ہو گئی اور یورپ نے مسلم حکما کے غور و فکر کے ثمرات سے بہرہ اندوز ہونا شروع کیا۔ یورپ میں جذبۂ انسانیت کی تحریک بڑی حد تک ان قوتوں کا نتیجہ تھی جو اسلامی فکر سے بروئے کار آئیں۔ یہ کہنا مطلق مبالغہ نہیں ہے کہ جدید یورپین جذبۂ انسانیت کا جو ثمر جدید سائنس اور فلسفہ کی شکل میں برآمد ہوا ہے، اسے کئی لحاظ سے محض اسلامی تمدن کی توسیع پذیری کہا جا سکتا ہے۔ اس اہم حقیقت کا احساس نہ آج کل کے یورپین کو ہے اور نہ مسلمانوں کو۔ کیونکہ مسلمان حکما کے جو کارنامے محفوظ ہیں وہ ابھی تک یورپ، ایشیا اور افریقہ کے کتب خانوں میں منتشر اور غیر مطبوعہ شکل اور حالتوں میں ہیں۔ آج کل کے مسلمانوں کی جہالت کا یہ عالم ہے کہ جو کچھ ایک بڑی حد تک خود ان کے تمدن سے برآمد ہوا ہے وہ اسے بالکل غیر اسلامی تصور کرتے ہیں۔[۴۳]

اقبال کی فکر مادی اور روحانی عناصر پہ مبنی تہذیب کی پرچارک ہے۔ ان کے نزدیک مشرق و مغرب کو نری مادیت اور روحانیتِ محض کی غیر عقلی خلیجوں میں بانٹنا انسانیت کے لیے خسرانِ عظیم ثابت ہو سکتی ہے۔ مذہب ہی دین و دنیا کی فلاح و ترقی کا ضامن ہے۔ نئی نسل کے نام ان کا یہ پیغام تھا:

جرمنی کے مشہور پیغمبری شاعر گوئٹے نے اپنے معاصر جوانوں کے روحانی اضطراب و بے چینی کا مشاہدہ کر کے ان کو یہ پیغام دیا تھا۔

ART STILL HAS TRUTH
TAKE REFUGE THERE

اس وقت اسلامی دنیا کی وہی حالت ہے جو نپولین کے وقت جرمنی کی تھی اور میرا پیغام بھی مسلمان نوجوانوں کے لیے وہی ہے جو اس نے دیا تھا صرف اس قدر فرق ہے کہ میں نے ART کی جگہ لفظ RELIGION رکھ دیا ہے اور اس کی وجہ ظاہر ہے۔ آرٹ میں اطمینان ضرور ہے مگر قوت نہیں ہے۔ مذہب میں اطمینان اور قوت دونوں چیزیں ہیں۔[۴۴]

اقبال نے ہمیشہ تہذیب کو قلب و نظر کی پاکیزگی سے تعبیر کیا اور یہ پاکیزگی تہذیبِ مغرب سے قطعاً حاصل نہیں ہو سکتی کیوں کہ اُن کی رائے میں فرنگی تہذیب ہمیشہ فسادِ قلب و نظر کا باعث رہی۔ ایسی تہذیب کی بدولت ایک باوقار معاشرے کے خواب کی تعبیر ممکن نہیں۔

فسادِ قلب و نظر ہے فرنگ کی تہذیب
کہ روح اس مدنیت کی رہ سکی نہ عفیف
رہے نہ روح میں پاکیزگی تو ہے ناپید
ضمیرِ پاک و خیالِ بلند و ذوقِ لطیف

حوالہ جات وحواشی

۱۔ زوار حسین، تہذیب، بیکن بکس ملتان، ۲۰۰۰ء، ص ۱۵

۲۔ داؤد رہبر، ڈاکٹر، کلچر کے روحانی عناصر، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور ۲۰۱۴ء، ص ۲۸۱

۳۔ جمیل جالبی، ڈاکٹر، پاکستانی کلچر نیشنل بک فاؤنڈیشن، ۱۹۸۵ء، ص ۴۲

۴۔ بحوالہ مضمون ادب اور تہذیبی جمود از ڈاکٹر انیس ناگی، مشمولہ کلچر مرتبہ: اشتیاق احمد، بیت الحکمت لاہور، ۲۰۰۷ء، ص ۲۶۶

۵۔ بحوالہ مضمون اسلامی ہندی کلچر از ڈاکٹر سید عبداللہ مشمولہ کلچر، ص ۲۴۶

۶۔ روتھ بنی کٹ، ڈاکٹر، نقوش ثقافت، مترجمہ قاسم محمود، سید، مقتدرہ قومی زبان اسلام آباد، طبع اول ۲۰۱۲ ص ۲

۷۔ ساجد امجد، ڈاکٹر، اردو شاعری پر برصغیر کے تہذیبی اثرات، الوقار پبلی کیشنز لاہور، ۲۰۰۳ء، ص ۱۲

۸۔ تہذیب، ص ۷۸

۹۔ فخر الدین حجازی، تمدن انسانی پر انبیاء کے اثرات، مترجمہ محمد ریاض، ڈاکٹر، مقبول اکیڈمی لاہور ۱۹۹۴ء، ص ۸۶۔۸۷

۱۰۔ کلچر کے روحانی عناصر، ص ۱۳۔۱۴

۱۱۔ جیلانی کامران، فکرِ اقبال کے تہذیبی روّیے مشمولہ مضمون منتخب مقالات، اقبال ریویو، مرتبہ: ڈاکٹر وحید قریشی، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، شمارہ جنوری ۱۹۸۳ء، ص ۱۶۶

۱۲۔ ایضاً، ص ۱۶۹

۱۳۔ ایضاً، ص ۱۶۷

۱۴۔ کلیاتِ اقبال، (فارسی)، شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور، اشاعت پنجم ۱۹۸۵ء، ص ۳۴۳، پیامِ مشرق ص ۱۷۳

۱۵۔ مولانا غلام رسول مہر، مطالب کلام اقبال اردو، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ص ۳۷۴، بالِ جبریل، ص ۸۲

۱۶۔ سید نذیر نیازی، اقبال کے حضور، اقبال اکادمی، لاہور، طبع اوّل، ۱۹۷۱ء، ص ۳۹۱

۱۷۔ برنی، سید مظفر حسین، (مرتب)، کلیاتِ مکاتیبِ اقبال جلد دوم، ترتیب پبلشرز لاہور، ص ۱۲۵

۱۸۔ کلیاتِ مکاتیبِ اقبال، جلد اوّل، ص ۹۶۔۹۷

۱۹۔ ایضاً، ص ۲۲۰۔۲۲۱

۲۰۔ ایضاً، ص ۲۲۲

۲۱۔ ایضاً، ص ۲۳۶

۲۲۔ ایضاً، ص ۱۷۷۔۱۷۹

۲۳۔ ایضاً، ص ۱۶۰

۲۴۔ ایضاً، ص ۴۶۷۔۴۶۸

۲۵۔ ایضاً، ص ۴۳۳۔۴۳۴

۲۶۔ ایضاً، ص ۲۷۸

۲۷۔ ایضاً، ص ۲۷۳

۲۸۔ ایضاً، ص ۴۵۰

۲۹۔ ایضاً، ص ۳۴۰

۳۰۔ ایضاً، ص ۳۵۰

۳۱۔ ایضاً، ص ۳۶۷

۳۲۔ ایضاً، ص ۳۵۶

۳۳۔ کلیاتِ مکاتیب اقبال جلد دوم ص ۴۳۶۔۴۳۷

۳۴۔ ایضاً، ص ۲۷۱۔۲۷۲

طویل نظم اور اقبال

ڈاکٹر عابد خورشید

Allama Iqbal`s poetry is remarkably insightful and no one matches his poetic caliber. The contribution of Iqbal in the long poems is that he not only upheld its characteristics but also played a great part in the completion of such writings. The process of the subject matter of his long poems is remarkable. Representation of characteristics of his long poems like sensation, emotions and diction give a touch of not only maturity but also that of perfection. The standards he set for the representation of self are artistically brilliant and elegiac in temper. The long poems of Iqbal are replete with a sensational affiliation with his love for country which can be said to be a turning point in the field of such kinds of practices through poetry.

اقبالؔ کی عطا یہ ہے کہ اُنھوں نے طویل نظم کی صنف کو اُس کے مروجہ محاسن سے تکمیلی ابلاغ کے قریب تر کیا، اُن کی طویل نظموں میں موضوع کی امتزاجی حیثیت اور اُس کا پھیلاؤ بہت توانا ہے، پھر احساس کی لہر، جذبے کا فشار، انتخابِ الفاظ، ایسے اوصاف ہیں جن کی مدد سے یہ کہنا مشکل نہیں کہ اقبالؔ نے طویل نظم کو ایسا وسعت آشنا کیا کہ اِس صنف میں پختگی اور آراستگی در آئی۔

یوں تو اقبالؔ کی طویل نظمیں وسیع امکانات کی حامل ہیں اور چند ایک نظموں کے تخلیقی فشار میں اِتنی شدت ہے کہ جن میں اُس کے عقب کی حسی قوت Frequency ڈایا میٹر کی سوئی کی طرح بار بار اپنے حصار سے باہر نکلنے کی سر توڑ کوشش کرتی ہے۔ تحلیل، تجزیے اور تصورات کے مابہ الامتیاز، شاعر کی حیثیت اُس پتنگے کی طرح ہوتی ہے جسے شمع کے شعلے کو مس کر کے واپس آنا ہوتا ہے اور اپنے 'تجربے' سے دوسروں کو آگاہی دینا ہے۔ علاوہ بریں موضوع میں variation یا امتزاج کے علاوہ اقبالؔ کی یہ عطا کیا کم ہے کہ اُنھوں نے اپنی طویل نظموں میں بالخصوص مفرد لفظ کو اصطلاح کا معیار عطا کر دیا ہے۔ 'خودی، صحرا، عشق، بے خودی، شمع، شاعر، پروانہ، پتنگا، شاہین، لالہ، جگنو' ایسے لاتعداد الفاظ ہیں، جنھیں اصطلاحی روپ

دے کر اَمر کر دیا ہے۔ اقبال کی طویل نظموں میں یہ افسوں پذیری جن جہتوں میں آشکار ہوتی ہے :

شکوہ

تیری محفل بھی گئی، چاہنے والے بھی گئے شب کی آہیں بھی گئیں، صبح کے نالے بھی گئے
دِل تجھے دے بھی گئے، اپنا صلہ لے بھی گئے آ کے بیٹھے بھی نہ تھے اور نکالے بھی گئے
آئے عشاق ، گئے وعدۂ فردا لے کر اَب اُنھیں ڈھونڈ چراغِ رُخِ زیبا لے کر[۱]

علامہ محمد اقبال (۹ نومبر ۱۸۷۷ء-۲۱/ اپریل ۱۹۳۸ء) کی شہرۂ آفاق طویل نظم 'شکوہ' اُن کے شعری مجموعہ ''بانگ درا'' میں شامل ہے۔ زیرِ نظر متن، اُن کی کلیات سے لیا گیا ہے۔ مثل مشہور ہے کہ 'شکوہ اپنے سے کیا جاتا ہے'، اور پھر یہ شکوہ جو بندے کا اپنے رب سے ہے، ایسا پُرشکوہ اسلوب کم از کم اُردو شاعری میں عنقا ہے، اِس انداز اور اسلوب کی اُٹھان ہی الگ ہے۔ مرتبے اور مقام کا لحاظ بھی ملحوظِ خاطر ہے اور اقبال کی بلند حوصلگی بھی دیدنی ہے۔ پروفیسر ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی کی یہ رائے ملاحظہ کیجیے، تاکہ اِس نظم کی تاریخی اہمیت کا اندازہ لگایا جا سکے کہ یہ نظم نہ صرف اقبال کے شعری مقام کو متعین کرنے کے لیے کافی ہے بلکہ اُردو شاعری بھی، ایسی نادرالمثل تخلیق سے نابلد تھی، ڈاکٹر صاحب لکھتے ہیں:

اقبال کی طویل نظموں میں ''شکوہ'' ایک منفرد مقام رکھتی ہے۔ یہ پہلی طویل نظم ہے جس میں اقبال نے مسلمانوں کے دورِ عظمت و شوکت اور اُن کی موجودہ زبوں حالی کو ایک نہایت فن کارانہ انداز میں پیش کیا ہے۔ انداز شکوہ کا ہے اور شکوہ بھی اللہ سے۔ اُردو کا شعری سرمایہ اِس انداز سے بالکل ناآشنا تھا۔[۲]

دورانِ قرأت نظم میں لہجے کا تنوع اپنی موجودگی کا بھرپور احساس دلاتا ہے، محض نظم کو پڑھنے سے ہی یہ کیفیت آشکار ہو جاتی ہے کہ اِسے پڑھنے سے پہلے اور پڑھنے کے بعد ذہنی رسائی میں تبدیلی آ چکی ہے۔ ''شکوہ'' کرنے کے پیمانے (parameters) ہی وہ نہیں رہتے جو دستور العمل ہیں۔ اِس نظم کی واردات ایسی ہے کہ دورانِ قرأت یوں محسوس ہوتا ہے کہ پڑھنے والے پر اِس کا نزول ہو رہا ہے۔ داخلی اور خارجی مظاہر کو یکساں طور پر نظم نے اپنے حصار میں لے رکھا ہے۔

عمرانی حوالے سے دیکھیں تو انیسویں صدی کے ابتدائی سالوں میں مسلمان جس ذہنی کشمکش سے گزر رہے تھے، اُس کا اندازہ ہو جاتا ہے۔ مسلمانوں کی واحد سیاسی قوت سلطنت عثمانیہ لخت لخت ہو چکی تھی، مسلمان ہر طرح کے ذہنی و فکری خلفشار کا شکار ہو چکے تھے۔ ہندوستان میں تو غلامی کا طوق تھا ہی، عالمی سطح پر جو تھوڑی بہت شنوائی مسلمانوں کی رہ گئی تھی، وہ بھی ختم ہو گئی۔ ایسے میں ہر اُمید کی معدومیت اپنے اختتام کی جانب تیزی سے بڑھ رہی تھی، اِن حالات میں اقبال نے ''شکوہ'' کے ذریعے صرف اُمید نہیں دلائی بلکہ اُمید کی اُنگلی پکڑ اُسے یقین کے سپرد کیا ہے۔

ڈاکٹر سلیم اختر 'شکوہ' کی معنوی توسیع کرتے ہوئے پرت در پرت کھولتے ہوئے، اس کے ایک اور

منفرد اور اچھوتے پہلو کو ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں :

اقبال نے ''شکوہ'' میں جس طرح خدا سے خطاب کیا، یہ اُردو شاعری میں ایک نئی آواز ہی نہیں بلکہ انسان اور خدا کے تعلقات میں نئی جہت بھی ہے۔ اب تک اُردو شاعری میں خدا سے خطاب کے انداز میں خاصی یکسانیت ملتی تھی۔ اگر ایک انتہا پر حمد وثنا تھی تو دوسری پر رندانہ شوخی کے زیر اثر کافرانہ انداز...........۔[۳]

اِس نظم کے ۳۱ بند ہیں۔ بحر، رمل مثمن مخبون مقطوع ہے اور ارکان فاعلاتن، فعلاتن، فعلاتن، فعلن پر مشتمل ہیں۔ یہ طویل نظم جس میں ماضی کی پُرعظمت روایات کو متنوع الجہات امکانی حربوں سے بیان کیا گیا ہے، اِس میں تلمیحات کا سہارا بھی فطری ہے لیکن ایجاز و بلاغت کی ایسی فضا تخلیق کی ہے کہ نہ صرف محاسن شعری کو بے رس نہیں ہونے دیا بلکہ غنایہ کے تشخص کو بھی زائل ہونے سے بچالیا۔ شکوہ عام طور پر مایوسی کے عالم میں کیا جاتا ہے، لیکن اقبال کے 'شکوہ' میں یاست نہیں، اُنھوں نے اِس کے معانی ہی بدل دیے۔ اُمت کے اِس مرثیے میں وارداتِ شعری کو وہ بیانیہ کی سطح پر نہیں لائے۔

ڈاکٹر سلیم اختر لکھتے ہیں :

اقبال نے ''شکوہ'' کے دونوں انداز روا رکھے ہیں۔ یعنی پہلے تو محبوب کو اپنی وفاداری کا احساس دلایا اور پھر غیروں پر اُس کی نوازشات گنوانے کی صورت میں طعنہ زنی کی۔[۴]

لطف مرنے میں ہے باقی ، نہ مزا جینے میں
کچھ مزا ہے تو یہی خونِ جگر پینے میں
کتنے بے تاب ہیں جوہر مرے آئینے میں
کس قدر جلوے تڑپتے ہیں مرے سینے میں
اِس گلستاں میں مگر دیکھنے والے ہی نہیں
داغ جو سینے میں رکھتے ہیں وہ لالے ہی نہیں[۵]

اِس بلیغ الفکر اور بصیرت افروز نظم سے اثر پذیری اور اثر انگیزی دونوں طرح کے اثرات پڑھنے والے پر مرتسم ہوتے ہیں اور وہ نظم کے مصرعوں کے بطون میں اُس احساس کو کریدنے لگتا ہے جو اُس کے اندر کنڈلی مار کے بیٹھا ہے، جسے باہر لانے میں وہ ہچکچاہٹ کا شکار ہے۔ اقبال اُس میں وہ قوت بھرتے ہیں کہ وہ اظہار کے رستے کی رکاوٹیں مسمار کر دیتا ہے۔ رُخسانہ شاہین رُخی اپنے ایم فل کے مقالہ ''اقبال کی طویل اُردو نظموں پر لکھی گئی کتب کا جائزہ'' میں لکھتی ہیں :

شکوہ، اقبال کی بلند فکری کا نتیجہ ہے، اور اُن کی ذہنی بیداری کا نمایاں ثبوت ہے۔ نہ صرف مسلمانوں کو تحرک، بلندی، منزل کے تعین کا احساس دلایا بلکہ مغربی تہذیب وتمدن کی سوچ پر بھی کاری ضرب لگائی اور مسلمانوں کی ایک کثیر جماعت کو اپنا ہم نوا بنالیا۔[۶]

فی الاصل یہ نظم جذباتی لگاؤ کی تفسیرِ محض سے زیادہ کشفِ اقدار کی غماض ہے، جس میں سوز و گداز کا میلان جذب و کیف کے عناصر کو ایک مرکزی نکتے پر مرتسم کرتا ہے، جسے اقبال کے کثیر الجہتی شعور اور مرتعش حسیت سے منسلک کر کے نظم کی وسعت کا اندازہ کیا جا سکتا ہے۔

❁❁❁

شمع اور شاعر

شمعِ محفل ہو کے تو جب سوز سے خالی رہا — تیرے پروانے بھی اِس لذت سے بیگانے رہے
رشتۂ اُلفت میں جب ان کو پرو سکتا تھا — پھر پریشاں کیوں تری تسبیح کے دانے رہے؟
شوقِ بے پروا گیا ، فکرِ فلک پیما گیا — تیری محفل میں نہ دیوانے نہ فرزانے رہے [۷]

علامہ محمد اقبال کی طویل نظم 'شمع اور شاعر' اُن کے شعری مجموعے ''بانگِ درا'' میں شامل ہے اور زیرِ نظر متن اُن کی کلیات سے لیا گیا ہے۔ اِس نظم کے عنوان میں جو دو عناصر موجود ہیں، اُن کے مشترکہ تلازمات میں 'روشنی' اور 'پگھلنا' بنیادی اختصاصات کے متقاضی ہیں نیز اِن کا مکالمہ فکر و فلسفے کی متعدد جہتیں سامنے لاتا ہے۔ یہ نظم فروری ۱۹۱۲ء میں تخلیق ہوئی اور انجمن حمایت اسلام کے ۲۷ ویں اجلاس میں پڑھی گئی۔ یوں محسوس ہوتا ہے کہ انجمن حمایت اسلام کے کچھ اجلاس صرف اقبال کی نظموں کو سننے کے لیے ہی منعقد کیے جاتے تھے، باقی کی کارروائی رسماً ہی دکھائی دیتی ہے۔ لیکن اِن اجلاسوں میں شریک ہونے والے افراد اپنے ساتھ اقبال کی فکر اور اُن کا رجائی نقطہ نظر ساتھ لے کر جاتے جس سے اُن کی ذہنی استعداد اور بیدار مغزی میں اضافہ ہوتا اور اُن کی سطوتِ رفتار بھی بڑھ جاتی۔

یہ نظم ترکیب بند ہیئت کے گیارہ بندوں پر مشتمل ہے۔ بحر، رمل مثمن محذوف الآخر میں ہے جس کے ارکان فاعلاتن، فعلاتن، فعلاتن، فاعلن پر مشتمل ہیں۔ نظم کے ابتدائی اشعار فارسی میں ہیں۔ نظم کا تخاطب چونکہ صرف ہندوستان میں بسنے والے مسلمان نہیں تھے ، اِن فارسی اشعار کی یہ توجیہ بھی دی جا سکتی ہے۔ نظم کا انداز رزمیہ اور علامتی ہے۔ 'شمع' اور 'شاعر' دونوں ہی علامتی کردار ہیں۔

زود حسی اور جذباتیت، ایک حقیقت نگار کے لیے فطری تقاضے ہیں لیکن اقبال محض حقیقت نگار نہیں بلکہ فطرت نگار بھی تھے۔ اُن کی مقصدیت ظاہری اظہار تک محدود نہیں تھی بلکہ وہ باطنی خواصی کے داعی بھی تھے، اِسی لیے اُن کے ہاں موجِ مضطر بھی ہے اور آتش نوائی کا واضح میلان بھی ملاحظہ کیا جا سکتا ہے :

آسماں ہو گا سحر کے نور سے آئینہ پوش — اور ظلمت رات کی سیماب پا ہو جائے گی
اِس قدر ہو گی ترنم آفریں بادِ بہار — نکہتِ خوابیدہ غنچے کی نوا ہو جائے گی
آ ملیں گے سینہ چاکانِ چمن سے سینہ چاک — بزمِ گل کی ہم نفس بادِ صبا ہو جائے گی [۸]

اسلوب احمد انصاری اپنے مضمون ''اقبال کی شاعری میں ڈرامائی عناصر'' میں اِس نظم کے بطون میں غواصی کرتے ہوئے شمع اور شاعر کے کرداروں کے علامتی پیرایوں کو یک جائی کا عنصر قرار دیتے ہیں اور اجمالی نقطہ نظر سے احاطۂ تحریر میں لاتے ہیں :

> شمع اور شاعر میں شمع کا استفسار مختصر سا ہے البتہ شاعر کے کردار کو ایک معمول کے کام میں لا کر اقبالؔ نے اُن بہت سے تجربات اور احساسات کو متشکل کیا ہے جو اُن کے دل کی گہرائیوں میں ہنگامہ پرور تھے۔[9]

نظم 'شمع اور شاعر' تکثیریت کی زائیدہ قوتوں کی طرف میلان رکھتی ہے۔ اقبالؔ نے جہاں معاشرے کے انحطاط کے عوامل گنوائے ہیں، وہیں جبریت، استبداد، احساس ہزیمت اور عدم توافق کو فطری آزادی سے متضاد قرار دیا ہے۔ اُنھوں نے اِس طویل نظم میں کئی ایک شعری محاسن ہنرمندی سے برتے ہیں جن میں صنعت تفریق ''گریہ ساماں۔ طوفانِ اشک'' وغیرہ صنعت جمع ''دانہ، کھیتی، باراں اور حاصل بھی تو'' وغیرہ، صنعت اشتقاق ''راہ، راہ رو، رہبر، منزل بھی تو'' کے علاوہ اور بہت سے شعری محاسنات کا استعمال دیکھا کیا جا سکتا ہے۔

❁❁❁

مسجد قرطبہ

تجھ سے ہوا آشکار بندۂ مومن کا راز　　　اِس کے دنوں کی تپش، اس کی شبوں کا گداز

اس کا مقامِ بلند ، اس کا خیال عظیم　　　اس کا سرور، اس کا شوق، اس کا نیاز، اس کا ناز

ہاتھ ہے اللہ کا بندۂ مومن کا ہاتھ　　　غالب و کار آفریں ، کارکشا ، کارساز[10]

علامہ محمد اقبالؔ کی طویل نظم 'مسجد قرطبہ' اُن کے شعری مجموعے ''بالِ جبریل'' میں شامل ہے اور زیر نظر اشعار اُن کی کلیات سے لیے گئے ہیں۔ نظم پیکر جمال اور پیکر جلال کا حسیں مرقع ہے اور اِن دونوں مظاہر کی جملہ خصوصیات کشفی صورت میں پائی جاتی ہیں۔ اِس نظم کو اقبالؔ کا 'شعری مرکزہ' بھی قرار دیا جا سکتا ہے۔ زمانی بُعد کو ایک تسلسل سے مربوط کرتی ہوئی یہ نظم ماضی ، حال اور مستقبل ، تینوں زمانوں کے نقطۂ ارتکاز پر ایستادہ ہے۔ عمیق حنفی اِسے 'نقطۂ امروز' بھی کہتے ہیں، وہ لکھتے ہیں:

> اقبالؔ کا مزاج لمحۂ حال کی اسیری قبول کرنا پسند نہیں کرتا، اِس نظم میں بھی وہ نقطۂ امروز کی کشتی پر سوار ہو کر دوش و فردا کی طویل سیاحت کے لیے نکل پڑے۔[11]

جیسے بادلوں سے ٹکرانے سے بجلی کی گرج پیدا ہوتی ہے، اِس طویل نظم کے مصرعوں کی تقسیم ایسی ہے کہ اُنھیں ملانے سے مخصوص چمک پیدا ہوتی ہے اور پڑھنے والا ہر بار اِس کی چکا چوند سے مسحور ہو جاتا ہے۔

یہ نظم ۱۹۳۳ء میں اقبالؔ کو عطا ہوئی یعنی اُن کے تخلیقی جہان کی تکمیل اور قربت میں یہ تخلیقی شہکار منصۂ شہود میں آیا۔ اِس نظم میں صوتی آہنگ پر بہت سے ناقدین نے قلم اُٹھایا ہے۔ یہ تکرار محرابوں کی بازگشت کے مماثل ہے، جس میں ورد کی کیفیت بھی از خود جنم لے لیتی ہے۔ اِس تکرار میں خاص طرح کی نغمگی پائی

جاتی ہے، نیز نظم کی بُنت میں قوافی کا برجستہ استعمال بھی خوب ہے۔''مسجد قرطبہ'' پُرشکوہ عمارت کی داستان کے بعد جب حالت زار کا نقشہ کھینچنے پر پہنچتی ہے تو یوں محسوس ہوتا ہے کہ اوائل میں مسجد قرطبہ بھی اُمت مسلمہ کی طرح نگینوں سے جڑی ہوئی تھی لیکن آخر اِس پر کیسے کیسے حاشیے بنا دیئے گئے :

عالمِ نو ہے ابھی پردۂ تقدیر میں　　میری نگاہوں میں ہے اس کی سحر بے حجاب
پردہ اُٹھا دوں اگر چہرۂ افکار سے　　لا نہ سکے گا فرنگ میری نواؤں کی تاب
جس میں نہ ہو انقلاب، موت ہے وہ زندگی　　روحِ امم کی حیات کشمکش انقلاب[۱۲]

''مسجد قرطبہ'' ترکیب بند کی ہیئت کے آٹھ بندوں پر مشتمل ہے، ہر بند میں اشعار کی تعداد برابر ہے ،اگر یہ کہا جائے کہ اِس نظم کا شمار اُردو کی سب سے زیادہ زیر بحث آنے والی طویل نظموں میں ہوتا ہے تو یہ بے جا نہ ہوگا۔ اِس نظم میں خود اقبال کا نظریۂ تخلیق بھی پنہاں ہے، جس کی تطہیر نظم کے مصرعوں میں اُبھری تفہیم کی زائیدہ ہے۔ اِس نادر النظیر فن پارے پر کتابیں لکھی گئیں تو وہاں کلیم الدین احمد نے اِس نظم کو منتشر خیالات نظموں کا مجموعہ اور اِسے شاعر کی فنی ہوش مندی کا شاخسانہ قرار دیا۔ ڈاکٹر صاحب، نظم کے باطنی اور ظاہری تنظیمی اَسرار کو سرسری طور پر ہی دیکھ سکے، چنانچہ اُنھوں نے لکھا :

> آپ [نظم کے] پہلے دو بندوں کو حذف کر دیں اور آخری بند کو بھی اور صرف بیچ کے پانچ بندوں کو پڑھیں تو آپ کو کسی خلا کا احساس نہ ہوگا۔ ظاہر ہے کہ دوسری نظموں کی طرح اِس نظم میں بھی تکمیل کی کمی ہے اور بندوں کی ترتیب اٹل نہیں اور اِن میں تسلسل بھی نہیں۔[۱۳]

کلیم الدین احمد کے اِن نظریات کو پذیرائی نصیب نہ ہوسکی اور یہ نظم اپنے فکری حصار کو وسعت آشنا کرتی ہوئی آج بے مثل مقام و دائمی شہرت حاصل کر چکی ہے۔ ڈاکٹر خالد ندیم نے اِس نظم پر لکھے جانے والے اعلیٰ مضامین منتخب کر کے 'مسجد قرطبہ' کے عنوان سے جو کتاب مرتب کی اُسے پڑھنے کے بعد یہ حقیقت مزید پختہ ہو جاتی ہے۔

❁❁❁

والدہ مرحومہ کی یاد میں

موجِ دودِ آہ سے آئینہ ہے روشن مرا　　گنجِ آب آورد سے معمور ہے دامن مرا
حیرتی ہوں میں تری تصویر کے اعجاز کا　　رُخ بدل ڈالا ہے جس نے وقت کی پرواز کا[۱۴]

علامہ محمد اقبالؔ کی طویل نظم 'والدہ مرحومہ کی یاد میں' اُن کے شعری مجموعے ''بانگ درا'' میں شامل ہے۔ مذکورہ اشعار اُن کی کلیات سے لیے گئے ہیں۔ یہ نظم اپنے موضوع کی تفسیر ہے یعنی اپنی والدہ کے انتقال پر اقبالؔ نے اُن کا مرثیہ لکھا۔ نظم بحر رمل مثمن محذوف الآخر میں ہے اور اِس کے ارکان فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلن ہیں۔

طویل نظم میں اگر موضوع کا تنوع ،ارتکاز دیکھنا مقصود ہو تو 'والدہ مرحومہ کی یاد میں' اِس کی بہترین مثال ہے کہ اقبال نے کس طرح اپنے ذاتی غم کو آفاقی غم میں متبدل کر دیا۔ ماں اور اولاد کا رشتہ بڑے ہی نازک ریشوں سے بندھا ہوتا ہے، نازک اِن معنوں میں کہ انسان جتنی بھی خواہش کر لے آخر کو سانس اور جسم کے اِس تعلق کو ٹوٹنا تو ہوتا ہے لیکن اِس مرحلے پر ضبط کے سارے بندھن اپنی حدیں از خود مسمار کر دیتے ہیں اور اقبال کے ساتھ بھی ایسا ہی ہوا۔ اسلوب احمد انصاری نے اِس کیفیت کو مراجعت کا نام دیا ہے ،وہ لکھتے ہیں :

ماضی کی طرف یہ غیر شعوری مراجعت (regression) یادوں کے دُھندلے نقوش کو جلا بخشتی اور حال کی اس بے پناہ گرفت کو ڈھیلا کر دیتی ہے جو نشو وارتقا کے لازمی قانون کی وجہ سے ہمیں اپنے اندر اسیر کیے ہوئے ہے۔ اس عمل کے دوران میں ہم اپنی موجودہ حیثیت کی مقتضیات کو بھول کر بے ساختگی کے ساتھ معصومیت کے دورِ اول میں پہنچ جاتے ہیں۔ [۱۵]

تاہم جونہی اُس لمحہ کے بوجھ میں ارتعاش جنم لیتا ہے تو اقبال کی کیفیات یوں ظاہر ہوتی ہیں :

آہ ! غافل! موت کا رازِ نہاں کچھ اور ہے
نقش کی ناپائیداری سے عیاں کچھ اور ہے
جنت نظارہ ہے نقشِ ہوا بالائے آب
موج مضطر توڑ کر تعمیر کرتی ہے حباب
موج کے دامن میں پھر اس کو چھپا دیتی ہے یہ
کتنی بے دردی سے نقش اپنا مٹا دیتی ہے یہ [۱۶]

اقبال نے جہاں اپنے جذبات کا اظہار لخت جگر کی حیثیت میں کیا وہاں اُنھوں نے موت ایسے موضوع کو فلسفے کی سطح پر پرکھا اور اُس میں انسان کی بے بسی ،فنائیت ، اُس کے اختیار کو شعری اظہار دیا۔ جبر و قدر ،گریہ زاری، زندگی اور موت کی کڑیاں، ماضی کی بے چین کر دینے والی یادوں کو انسانی زندگی سے وابستہ کیا ہے۔ اقبال کی اِس طویل نظم میں سوز و گداز کی کیفیات ایسی ہیں کہ ہر طرح کی بے حسی پر کاری ضرب لگاتی ہیں اور انسان کے اندر ایک ایسی قوت پیدا کر دیتی ہیں کہ وہ تحرک کی جانب گامزن ہو جاتا ہے۔ اور یہی اقبال کا مطمحِ نظر بھی ہے۔

❁❁❁

ابلیس کی مجلس شوریٰ

یہ عناصر کا پُرانا کھیل ! یہ دنیائے دوں
ساکنانِ عرشِ اعظم کی تمناؤں کا خوں

اس کی بربادی پہ آج آمادہ ہے وہ کار ساز
جس نے اس کا نام رکھا تھا جہانِ کاف ونوں
میں نے دِکھلایا فرنگی کو ملوکیت کا خواب
میں نے توڑا مسجد و دیر و کلیسا کا فسوں![۱۷]

اقبالؔ کی یہ نظم اُن کے شعری مجموعے ''ارمغانِ حجاز'' میں شامل ہے اور مذکورہ اشعار اُن کی کلیات سے لیے گئے ہیں۔اس نظم کی تخلیق ۱۹۳۶ء میں ہوئی۔آٹھ بندوں پر مشتمل یہ نظم بحر،رمل مثمن محذوف میں ہے،جس کے ارکان فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن ،فاعلن ہیں۔

یہ وہ عہد تھا، جب یورپ پر قوم پرستی کا جنون بُری طرح مسلط ہو چکا تھا اور یورپ میں ہٹلر ایسا ہیجانی کردار اِس جنونی فلسفے کا ہیرو بن چکا تھا۔اشتراکی ،روس سے باہر پھیل رہے تھے،مسلمان دُنیا بھر میں ذہنی غلامی کا شکار ہو چکے تھے۔یورپی اور مغربی استعمار کی جکڑیں مضبوط ہو رہی تھیں اور وہاں سے مذہب کی بالادستی کا خاتمہ ہو چکا تھا۔مسلمانوں کو تقدیر پرستی کی افیون کے سپرد کر دیا گیا تھا۔سرمایہ داری کا تسلط آہستہ آہستہ عفریت کی طرح چلتا ہوا،اظہار کی آزادی کو سلب کرنے کی پیش بندی کر رہا تھا۔یہ سیاسی پس منظر،نظم کی قرأت میں معنویت کی گہری تہ رکھتا ہے۔پہلی جنگِ عظیم کی ہولنا کیاں باقی تھیں اور دوسری جنگ عظیم کی تیاریاں ہو رہی تھیں۔اقبالؔ نے ''ابلیس'' ایسے تمثیلی وعلامتی کردار کے ذریعے اِس آہنی نظام کو چیلنج کیا،اِس نظم کو اس عہد میں رکھ کر دیکھیں تو اس سے بہتر مزاحمت شاید ہی کہیں دِکھائی دے :

ہے مرے دستِ تصرف میں جہانِ رنگ و بُو
کیا زمیں ، کیا مہرومہ ، کیا آسمانِ تو بہ تو !
دیکھ لیں گے اپنی آنکھوں سے تماشا غرب وشرق
میں نے جب گرما دیا اقوامِ یورپ کا لہو !
کیا امامانِ سیاست ، کیا کلیسا کے شیوخ
سب کو دیوانہ بنا سکتی ہے میری ایک ہُو[۱۸]

مذکورہ نظم میں ایک اور دلچسپ موازنہ دربار اور پارلیمنٹ کے فرق کا بھی ہے، اِسے بھی ملحوظِ خاطر رکھنا چاہیے۔زورِ کلام،رُعب اور طنطنہ،نظم کے ڈرامائی عناصر میں تناؤ کی کیفیت کو برقرار رکھنے میں مدومعاون ہوتے ہیں۔تفکر اور حساسیت کا ہیجان معنوی نسبت سے تو وسعت پیدا کرتا ہی ہے لیکن اِس نظم کی جمالیاتی تشکیل بھی ایسی ہے کہ اس کی ماورائی حیثیت سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا،عفریت کی سرکتی ہوئی پیش بینی کس طرح اپنا جلوہ دِکھاتی ہے،ملاحظہ کیجیے :

آنے والے سے مسیحِ ناصری مقصود ہے
یا مجدد جس میں ہوں فرزند مریم کے صفات؟
ہیں کلام اللہ کے الفاظ حادث یا قدیم
اُمتِ مرحوم کی ہے کس عقیدے میں نجات؟
کیا مسلماں کے لیے کافی نہیں اِس دور میں
یہ الٰہیات کے ترشے ہوئے لات و منات؟[۱۹]

اگر چہ اُردو میں طویل نظم مثنوی اور قصیدے کی مرہونِ منت ہے اور ہیئتی تجربات کے اثرات اقبال کے ہاں بھی دیکھے جا سکتے ہیں۔ڈاکٹر اسلم انصاری نے علامہ اقبال کی طویل نظموں کے بارے میں اپنی مجموعی رائے دیتے ہوئے لکھا ہے :

> اقبال کی طویل نظموں کو ایک طرح سے اولیت کی فضیلت بھی حاصل ہے۔اس سے پہلے اُردو نظم شاید ہی ایسی فنی پختگی اور فکری گہرائی سے ہم کنار ہوئی ہو۔[۲۰]

اقبال نے اپنے لیے اظہار کے جو شعری معیارات قائم کیے،اُن کو قائم رکھنا بہ ذاتِ خود کسی معیار سے کم نہیں، اقبال کی طویل نظمیں بُنت کے لحاظ سے قصیدے کے قریب ہیں نیز اُنھوں نے بڑی ہنر مندی سے ان مظاہر کو برتا ہے،ورنہ اِس سے پہلے طویل نظم براہ راست شروع ہو جاتی تھی۔اقبال کی طویل نظموں کی موضوعاتی اور اسلوبیاتی ساخت اور ترتیب ،اُن کے نظریۂ فن کے تابع ہے،وطن سے والہانہ تعلق،احساس اور فکر کو مربوط کیے ہوئے ہے۔

طویل نظم نے اپنی صنفی حیثیت کو منوانے کے لیے طویل سفر طے کیا،اُسے اپنی منزل پانے میں پانچ صدیاں لگ گئیں۔ اِس طویل جدوجہد میں اُسے مثنوی،قصیدے،شہر آشوب،مرثیہ ،واسوخت ایسے اوصاف کا ساتھ حاصل رہا۔علاوہ بریں منظوم واقعہ نگاری،سیرت نگاری،منظوم تفاسیر،منظوم اسفار وغیرہ کا جزوی تعلق بھی اِس صنف کے خدوخال اُبھارنے میں اِس کا ممدومعاون رہا۔ بعد ازاں طویل نظم کی تخلیقی جست نے اپنے شذرات سمیٹنے کے لیے شعری تخلیقات سے اپنے حصے کے عناصر اکٹھے کیے اور اُنھیں حالی کے حوالے کر دیا جن کی مشاطگی سے شعری امکانات میں بہت سی شروعات کے احسن اقدام کے ساتھ طویل نظم کے لیے بھی یہ مرحلہ نیک فال ثابت ہوا۔حالی نے طویل نظم لکھی تو اُس میں بس ایک آنچ کی کسر رہ گئی ،یعنی وہ موضوع کو متنوع الجہات اور متنوع الاطراف پھیلانے کی سعی میں سرگرداں رہے، جسے اقبال کے جذبۂ اظہار نے حدت بخشی،اقبال کے ہاں طویل نظم کی پہلی عطا یہی ہے کہ اُنھوں نے موضوع کو امتزاج (variation) دیا اور اُسے چہار جانب پھیلنے کی گنجائش فراہم کی۔

حوالہ جات و حواشی

۱۔ علامہ محمد اقبالؔ: کلیاتِ اقبال، لاہور: اقبال اکادمی، ۲۰۱۱ء، ص ۱۹۵

۲۔ پروفیسر ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی :اقبال کی طویل نظمیں ،لاہور، گوبل پبلشرز، ۱۹۷۰ء، ص ۴۲

۳۔ ڈاکٹر سلیم اختر: تخلیق، تخلیقی شخصیات اور تنقید ،لاہور، سنگ میل پبلشرز، ۲۰۰۶ء، ص ۷۵۳

۴۔ ایضاً، ص ۷۴۷

۵۔ علامہ محمد اقبالؔ، کلیاتِ اقبال، لاہور، اقبال اکادمی، ۲۰۱۱ء، ص ۱۹۸

۶۔ رخسانہ شاہین رُخی ، اقبالؔ کی طویل اُردو نظموں پرلکھی گئی کتب کا جائزہ، (اقبالیات) مقالہ ایم فِل، نگران: پروفیسر ڈاکٹر محمد صدیق شبلی، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد، ۲۰۱۰ء، غیر مطبوعہ، ص ۲۳

۷۔ علامہ محمد اقبالؔ: کلیاتِ اقبال، لاہور، اقبال اکادمی، ۲۰۱۱ء، ص ۲۱۳۔۲۱۴

۸۔ ایضاً، ص ۲۲۱

۹۔ اسلوب احمد انصاری :نقش اقبال، نئی دہلی: مکتبہ جامعہ، ۲۰۱۲ء، ص ۸۶

۱۰۔ علامہ محمد اقبالؔ: کلیاتِ اقبال، لاہور، اقبال اکادمی، ۲۰۱۱ء، ص ۴۲۳۔۴۲۴

۱۱۔ عمیق حنفی، اقبال کی مسجد قرطبہ، مشمولہ مسجد قرطبہ ، مرتبہ، ڈاکٹر خالد ندیم، راولپنڈی، الفتح پبلی کیشنز، ۲۰۱۴ء، ص ۸۷

۱۲۔ علامہ محمد اقبالؔ: کلیاتِ اقبال، لاہور: اقبال اکادمی، ۲۰۱۱ء، ص ۴۲۷۔۴۲۸

۱۳۔ کلیم الدین احمد: ''مسجد قرطبہ'' مشمولہ مسجد قرطبہ مرتبہ، ڈاکٹر خالد ندیم، راولپنڈی: وی پرنٹ بک پبلشنگ، ۲۰۱۴ء، ص ۱۵۷

۱۴۔ علامہ محمد اقبالؔ: کلیاتِ اقبال، لاہور، اقبال اکادمی، ۲۰۱۱ء، ص ۲۵۶

۱۵۔ اسلوب احمد انصاری، اقبال کی تیرہ نظمیں، لاہور، مجلس ترقی ادب، ۱۹۷۷ء، ص ۵۱

۱۶۔ علامہ محمد اقبالؔ: کلیاتِ اقبال، لاہور: اقبال اکادمی، ۲۰۱۱ء، ص ۲۶۰

۱۷۔ ایضاً، ص ۷۰۱

۱۸۔ ایضاً، ص ۷۰۸

۱۹۔ ایضاً، ص ۷۱۱

۲۰۔ ڈاکٹر اسلم انصاری: ''مسجد قرطبہ :فکری اور فنی مطالعہ'' مشمولہ مسجد قرطبہ، مرتبہ، ڈاکٹر خالد ندیم، راولپنڈی: الفتح پبلی کیشنز، ۲۰۱۴ء، ص ۱۷۷

تفکیرِ دینی پر تجدیدِ نظر......تجزیاتی مطالعہ

عابد حسین

In this essay, an analysis of the translation of Allama Iqbal's english lectures titled "Tafkeer e Deeni par Tajdeed e Nazar" by the Indian translator Dr. Sami ul Haq has been carried out. In opinion of the translator, translations of the lectures carried out until now are not in line with the real objective of the lectures. Especially the translation of Syed Nazir Niazi, which is considered most authentic among the translations, fails to communicate the basic objective of the lectures.In the article under consideration, it has been inquired whether the translation of Dr Sami ul Haq itself has been successful in delivery of this objective or not. It is opined by the writer of this essay that the translation of Dr Sami ul Haq is also the same as the other translations. It has also failed to reach the standard claimed by the translator and could not elucidate each and every detail.

بھارت میں مقیم مسلمانوں کی فکری، روحانی اور فلسفہ جدید سے جنم لینے والے سوالات کی تشفی کے لیے ڈاکٹر سمیع الحق، خطباتِ اقبال کی قدر و منزلت سے بخوبی آگاہ تھے۔ خطباتِ اقبال کے اردو ترجمے کو مدنظر رکھتے ہوئے ڈاکٹر سمیع الحق نے ۱۹۵۶ء میں اس کام کا آغاز کیا اور ۱۹۶۲ء تک خطباتِ اقبال کا اردو ترجمہ پایۂ تکمیل کو پہنچ گیا۔ اور ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس کوچہ پنڈت لال کنواں دہلی سے تفکیرِ دینی پر تجدیدِ نظر کے عنوان سے ۱۹۹۴ء میں شائع ہوا۔ ان سے پہلے سید نذیر نیازی کا اردو ترجمہ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ کے عنوان سے ۱۹۵۸ء میں منظر عام پر آچکا تھا، لیکن ڈاکٹر سمیع الحق، سید نذیر نیازی کے ترجمے سے مطمئن نہیں تھے۔ عرضِ مترجم میں لکھتے ہیں:

ترجمہ مذکور کو بالاستیعاب پڑھا۔ انگریزی لفظوں کو خود ساختہ عربی میں ترجمہ کر کے بوجھل بنایا گیا ہے۔ مثلاً Spontaneous کے لیے ابدائی، Embrace کے لیے احتوا، Categorical imperative کے لیے حکم قطعی، Vested Interest کے لیے حقوق مزعوم وغیرہ الفاظ دیکھنے کو ملے۔ اردو کے آسان سے آسان لفظوں کی تلاش

ہی ایک مترجم کی پابندی ہے۔ ترجمہ کا یہ مقصد نہیں ہونا چاہیے کہ ایک ترجمہ پڑھنے کے لیے کسی کو ایک اور زبان سیکھنی پڑے۔ وہ زبان جس کے الفاظ عوام کی دسترس سے باہر ہوں۔[۵]

مترجم کی حتی الوسع کوشش رہی ہے کہ اردو ترجمے میں عربی و فارسی کی آمیزش کم از کم رہے، تاکہ ترسیل مدعا میں سہولت پیدا ہو، تاہم بعض مقامات ایسے ہیں، جہاں مفہوم کی عدم ادائیگی کی وجہ سے اقبال کے قاری کے لیے دقت بھی پیدا ہوئی ہے، مثلاً دوسرے خطبے میں انگریزی عبارت یوں ہے۔

The infinite divisibilty of space and time means the compactness of points in the series; it does not mean that points are mutually isolated in the sense of having a gap between one another.6

ڈاکٹر سمیع الحق ترجمہ اس طرح کرتے ہیں:

مکان اور زمان کے لامتناہی اجزا میں تجزیہ ہونے کی صلاحیت کا مطلب سلسلہ کے اندر کے نقطوں کی پیوستگی ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ نقطے باہم ایک دوسرے سے اس مفہوم میں الگ تھلگ ہیں کہ ان میں سے ایک دوسرے کے بیچ میں خالی جگہ رہ جاتی ہے۔[۷]

یہاں مترجم the infinite divisibilty کا ترجمہ ''لامتناہی اجزاء میں تجزیہ ہونے کی صلاحیت'' کیا ہے، جو درست نہیں۔ صحیح ترجمہ ''لامتناہی تقسیم پذیری'' ہے۔ ''تجزیہ'' کے لیے لغت میں علیحدہ انگریزی لفظ analysis موجود ہے۔ اسی طرح مترجم نے it does not means کا ترجمہ ''اس کے معنی یہ ہیں'' کر کے مفہوم کو ہی الٹ دیا ہے۔ درست ترجمہ ''اس کے معنی یہ نہیں'' یا ''اس کا مطلب یہ نہیں'' کے ہیں۔ صحیح ترجمہ یوں ہوگا:

زمان و مکان کی لامتناہی تقسیم پذیری کا مطلب سلسلہ کے اندر نقاط کی پیوستگی ہے۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ آپس میں وقفہ رکھنے کے مفہوم میں نقاط باہم الگ ہیں۔

دوسرے خطبے میں ہی انگریزی عبارت اس طرح ہے:

Accordig to Professor Whitehead, therefore, Nature is not a static fact situated in an a-dynamic void.8

ترجمہ:

یہی وجہ ہے کہ پروفیسر وہائٹ ہیڈ کے مطابق فطرت کوئی جامد حقیقت نہیں جو کسی حرکی خلا میں واقع ہے۔[۹]

یہاں مترجم نے a-dynamic void کا ترجمہ ''حرکی خلا'' کیا ہے، جب کہ درست ترجمہ ''غیر حرکی خلا یا غیر متحرک خلا'' ہے۔ تجدیدِ فکریاتِ اسلام میں ڈاکٹر وحید عشرت کا ترجمہ انگریزی متن کے مطابق ہے:

چنانچہ پروفیسر وہائٹ ہیڈ کے نزدیک فطرت کوئی جامد حقیقت نہیں جو ایک غیر متحرک خلا میں واقع ہو۔[۱۰]

مترجم، سید نذیر نیازی کے ترجمے کی زبان سے مطمئن نہیں اور عام فہم یعنی رواں اور سلیس ترجمے کے قائل ہیں، لیکن عام فہم اور سلیس عبارت کا یہ مطلب قطعاً نہیں کہ اصل متن سے انحراف کیا جائے۔ ڈاکٹر مرزا

حامد بیگ لکھتے ہیں:

ہمارے بیشتر مترجمین نے روانی اور سلاست کے پیچھے بھاگتے ہوئے یہ نہیں سوچا کہ اگر کسی ترقی یافتہ زبان میں تخلیق کار نے پیچیدہ تر جذبات واحساسات کو لفظوں میں بیان کیا تو اسے کیوں نہ کوشش کر کے انہی قواعد و ضوابط کے ساتھ اردو میں منتقل کر لیا جائے۔[۱۱]

تیسرے خطبے میں انگریزی فقرہ کچھ یوں ہے:

Freedom is thus a condition of goodness.[12]

تفکیر دینی میں ترجمہ اس طرح ہے:

چناں چہ آزادی نیکی کی ایک حالت ہے۔[۱۳]

مترجم نے یہاں Codition کا ترجمہ ''حالت'' کیا ہے، جو انگریزی متن کے سیاق وسباق اور حضرت علامہ کے مدعا کے مطابق نہیں۔ یہاں متن کی مناسبت سے condition کے لیے بہترین ترجمہ 'اولین شرط' ہونا چاہیے۔ تشکیلِ جدید میں سید نذیر نیازی نے درج بالا انگریزی جملے کا ترجمہ نہایت دلکش اور خوبصورت اسلوب میں پیش کیا ہے:

آزادی خیر کی شرط اولین ہے۔[۱۴]

تیسرے خطبے میں ہی انگریزی عبارت اس طرح ہے:

There is no such thing as an isolated fact, for facts are systematic wholes the elements of which must be understood by mutual references.[15]

ترجمہ:

کوئی حقیقت الگ تھلگ نہیں ہے، کیوں کہ حقائق منظّم کلیت ہیں۔ ان کے عناصر کو سمجھنا تبھی ممکن ہے، جب دونوں کا حوالہ دیا جائے۔[۱۶]

یہاں mutual refereces کا ترجمہ ''دونوں کا حوالہ'' درست نہیں۔ درست ترجمہ 'باہم حوالہ جات' یعنی ایک دوسرے کے حوالے سے ہے۔ ''دونوں کا حوالہ'' اور ''باہم حوالہ جات'' الگ الگ معنی ومفہوم رکھتے ہیں۔ ترجمہ اس طرح ہونا چاہیے تھا:

بطور ایک الگ تھلگ حقیقت، ایسی کوئی شے نہیں، کیوں کہ حقائق منظّم کل ہیں، جن کے عناصر کو باہم حوالہ جات سے ہی سمجھا جانا چاہیے۔

چوتھے خطبے میں انگریزی عبارت اس طرح ہے:

It is not the origion of thing that matters .it is the copasity, the significance, and the final reach of the emergent that matters.[17]

ڈاکٹر سمیع الحق کا ترجمہ اس طرح ہے:

کسی شے کی جبلت بڑی بات نہیں، بلکہ فروغ پانے والی شے کی صلاحیت، اہمیت اور رسائی کے اعلیٰ ترین معیار میں اس کی اہمیت کا راز ہے۔[۱۸]

یہاں origion کا ترجمہ ''جبلت'' کیا گیا ہے، جب کہ درست ترجمہ ''مبداء'' ہے۔ انگریزی عبارت میں حضرت علامہ نے the copasity,the significance, the final reach یعنی (the) article کے ذریعے بات میں زور اور وزن پیدا کیا ہے، جسے مترجم اردو میں منتقل نہیں کر پائے:

ترجمے کا عمل ایک علمی وادبی پیکر کو دوسرے پیکر میں دکھانا ہے، اور وہ بھی اس احتیاط اور خوبی کہ اس کا ڈیل ڈول، شکل وشباہت، ناز وادا اور جزیات وخیالات پورے طور پر منتقل ہو جائیں۔[۱۹]

درست ترجمہ یوں ہے:

کسی شے کا مبداء اہم نہیں، اہم اس مظہر کی صلاحیت، افادیت اور آخری رسائی ہی ہے۔

چوتھے خطبے میں انگریزی عبارت اس طرح ہے:

The appropriation of the passing pulse by the present pulse of thought, and that of the present by its successor, is the ego.[20]

ترجمہ:

موجودہ لمحہ فکر کا گزرتے ہوئے لمحے کو اور آنے والے کا موجودہ کو ہتھیا لینا خودی کا عمل ہے۔[۲۱]

حضرت علامہ نے انگریزی عبارت میں مختصر، مگر جامع الفاظ میں خودی کی defination کی ہے، لیکن وہ جامعیت اور روح اردو ترجمے میں نہیں آسکی، جس کی انگریزی عبارت متقاضی تھی۔ ترجمہ یوں ہونا چاہیے تھا:

موجودہ لمحہ فکر سے ماقبل اور اس ماقبل (موجودہ) کا اپنے مابعد سے تصرف خودی ہے۔

پانچویں خطبے میں انگریزی عبارت اس طرح ہے:

With the birth of reason and critical faculty, however life, in its own interest, inhibits the formation and growth of non - rational modes of consciousness through which psychic energy flowed at an earlier stage of human evolution.[22]

ترجمہ:

لیکن تعقل اور تنقیدی صلاحیتوں کے فروغ کے ساتھ ہی زندگی نے اپنے 'مفاد کے پیش نظر' ان بے بہرہ خرد اوضاع شعور یعنی توانائی وجدان نفسی کی تشکیل ونشو نما کو، جس کی انسانی ارتقا کے اولین مراحل میں عام روش تھی، اپنے اوپر حرام کرلیا۔[۲۳]

یہاں مترجم نے non-rational modes of consciousness کا ترجمہ ''بے بہرہ خرد اوضاع شعور'' کیا ہے، جو مشکل ہونے کے ساتھ ساتھ انگریزی عبارت کا کوئی موزوں ترجمہ نہیں۔ آسان اور بہتر ترجمہ ''شعور کے ورائے عقل طریقے'' ہے۔ اسی طرح ''حرام کرلیا'' inhibits کا کوئی معیاری معنی نہیں مترجم

نے reason کا ترجمہ ''تعقل'' کیا ہے، جب کہ بہتر ترجمہ ''استدلال'' ہے۔ تاہم تجدیدِ فکریاتِ اسلام میں ڈاکٹر وحید عشرت کا ترجمہ عام فہم ہونے کے ساتھ ساتھ اصل متن سے زیادہ موافقت رکھتا ہے:

تاہم استدلال اور تنقید کی صلاحیت کی آفرینش کے ساتھ ہی زندگی اپنے مفاد کی خاطر شعور کے ورائے عقل ان طریقوں کی پیدائش اور صورت گری روک دیتی ہے، جن میں انسانی ارتقا کی ابتدائی منازل پر نفسیاتی توانائی کا اظہار ہوتا تھا۔ ۲۴

چھٹے خطبے میں انگریزی عبارت یوں ہے:

Their main purpose,therefore,was to preserve the social integrity of Islam ,and to realize this,the only course open to them was to utilize the binding force of Shariah, and to make the structure of their legal system as rigorous as possible.[25]

ڈاکٹر سمیع الحق ترجمہ اس طرح کرتے ہیں:

چنانچہ ان کا اہم مقصد اسلام کی ملی سالمیت کا تحفظ تھا اور اس مقصد کے حصول کے لیے ان کے سامنے ایک ہی راستہ تھا، وہ یہ کہ شریعت کی قوتِ جامعہ سے کام لے کر اپنے فقہی نظام کی ترکیب میں حتی الوسع سخت گیر پیدا کی جائے۔ ۲۶

یہاں مترجم نے binding force of Shariah کا ترجمہ ''قوت جامعہ'' کیا ہے، جب کہ درست ترجمہ ''قوت اتصال''، یعنی جوڑنے والی قوت ہے۔ انگریزی عبارت میں لفظ and کے ذریعے binding force of Shariah اور to make the structure of legal system دونوں نقطہ ہائے نظر الگ بیان کیے گئے ہیں، جب کہ مترجم نے اردو ترجمے میں انھیں اکٹھا کر کے انگریزی متن سے مختلف مفہوم بیان کیا ہے۔ درست ترجمہ یوں ہے:

لہٰذا ان کا اہم مقصد اسلام کی ملی سالمیت کا تحفظ تھا اور اس مقصد کے حصول کے لیے ان کے سامنے ایک ہی راستہ تھا، وہ تھا شریعہ کی قوتِ اتصال کو کام میں لانا اور اپنے نظام قانون کی ساخت میں حتی الوسع سخت گیری پیدا کرنا۔

چھٹے خطبے میں ہی انگریزی عبارت اس طرح ہے:

They disclose new standards in the light of which we begin to see that our invironment is not wholy inviolable and requires revision.[27]

ترجمہ:

وہ تنہا ایسے اصول کا پتہ چلاتے ہیں، جن کی روشنی میں ہمیں یہ دکھائی دینے لگتا ہے کہ ہمارا معاشرہ سراسر قابل احترام نہیں ہے اور اس پر نظر ثانی کی ضرورت ہے۔ ۲۸

یہاں new standards کا ترجمہ 'ایسے اصول' کیا گیا ہے، جب کہ درست ترجمہ 'نئے معیارات' ہے۔ اسی طرح invialable کا ترجمہ 'قابل احترام' درست نہیں، صحیح ترجمہ 'ناقابل تغیر'، 'پکا' اور 'استوار'

ہے۔ درست ترجمہ اس طرح ہے:

وہ نئے معیارات منکشف کرتے ہیں، جن کی روشنی میں ہم دیکھنا شروع کرتے ہیں کہ ہمارا ماحول کلیتاً ناقابلِ تغیر نہیں اور نظر ثانی کا متقاضی ہے۔

چھٹے خطبے میں ہی انگریزی عبارت اس طرح ہے:

An act is temporal or profane if it is done in a spirit of detachment from the infinite complexity of life behind it, it is spiritual if it is inspired by that complexity.[29]

ڈاکٹر سمیع الحق یوں ترجمہ کرتے ہیں:

کوئی عمل، جو زندگی کی لامحدود پوشیدہ پیچیدگیوں سے بے تعلقی کے مزاج کا نتیجہ ہے، وہ کافری یا منافقت ہے، لیکن ان پیچیدگیوں کے زیر اثر انجام پذیر ہوا ہے تو دینی اور روحانی ہے۔[۳۰]

یہاں مترجم نے انگریزی عبارت کے سیاق وسباق سے قطع نظر کرتے ہوئے temporal or profane کا ترجمہ ''کافری یا منافقت'' کیا ہے، جو نہ تو حضرت علامہ کے افکار کے مطابق ہے اور نہ لغوی اعتبار سے درست ہے۔ درج بالا انگریزی عبارت سے پہلے حضرت علامہ کسی act کے temporal اور spiritual ہونے کے متعلق لکھتے ہیں:

In Islam the spiritual and the temporal or not two distinct domains, and the nature of an act, however secular in its import, is determined by the attitude of mind with which the agent does it.It is the invisible mental background of the act which ultimately determines its character.[31]

حضرت علامہ اسی خطبے میں مزید لکھتے ہیں:

In Islam it is the same reality which appears as church looked at from one point of view and the state from another.It is not true to say that church and state are two sides or facts of the same thing.Islam is a singal unanalysable reality which is one or the other as your piont of view varies.[32]

انگریزی عبات کے سیاق وسباق اور حضرت علامہ کے نقطہ نظر کو مدنظر رکھتے ہوئے temporal or profane کا ترجمہ ''زمانی یا دنیوی'' ہی درست ہے، نہ کہ ''کافری یا منافقت''۔ تشکیلِ جدید میں سید نذیر نیازی کا ترجمہ سلیس اور وقیع ہونے کے ساتھ ساتھ انگریزی عبارت سے مطابقت بھی رکھتا ہے:

وہ عمل 'دنیوی' ہے، جس میں ہم زندگی کی اس لامتناہی کثرت کو جو ہر عمل کے پیچھے واقع ہے، نظر انداز کر دیتے ہیں اور وہ 'روحانی'، جس میں اس ساری کثرت کا لحاظ رکھ لیا جائے۔[۳۳]

چھٹے خطبے میں ہے:

> The truth,however,is that matter is spirit in space-time reference.The unity called man when you look at it as acting in regard to what we call man the external world; it is mind or soul when you look at it as acting in regard to the ultimate aim and ideal of such acting.[34]

تفکیرِ دینی میں ترجمہ یوں ہے:

بہر حال سچائی یہ ہے کہ مکان زمانی کی مناسبت سے روحانی مادی ہو جاتی ہے۔ وہ وحدت، جسے آدمی کہتے ہیں، اگر ہم اس کو اس تعلق سے عمل پیرا دیکھیں، جسے خارجی دنیا کہتے ہیں تو وہ مادی جسم ہے، لیکن اگر آپ اس کو عمل کی فاعلی حالت میں دیکھیں تو وہ دل یا جان ہے۔[۳۵]

یہاں مترجم نے matter of spirit کا ترجمہ ''روحانی مادی ہو جاتی ہے'' کیا ہے، جو درست نہیں۔ درست ترجمہ ''مادہ روح ہے'' ہونا چاہیے۔

اسی طرح mind or soul کوئی idiom یا phrase نہیں، جس کا ترجمہ مجازی معنوں میں لیتے ہوئے ''دل یا جان'' کیا جائے۔ متن کے حوالے سے مناسب ترجمہ ہے، ''ذہن یا روح''۔

تجدیدِ فکریاتِ اسلام میں ڈاکٹر وحید عشرت کا ترجمہ انگریزی متن کے زیادہ قریب ہے:

حقیقت یہ ہے کہ زمان و مکان کے حوالے سے مادہ بھی روح ہے۔ وہ وحدت جسے آپ انسان کہتے ہیں وہ جسم ہے، جب آپ اسے خارجی دنیا میں عمل پیرا دیکھتے ہیں اور وہ ذہن یا روح ہے، جب آپ اسے اس عمل کے مقصد اور نصب العین کے حوالے سے دیکھتے ہیں۔[۳۶]

ساتویں خطبے میں انگریزی عبارت یوں ہے۔

> Religion, which is essentially a mode of actual living,is the only serious way of handling reality.[37]

تفکیرِ دینی میں ترجمہ یوں ہے۔

مذہب چونکہ بنیادی طور پر جینے کا ایک واقعی وسیلہ ہے، اس لیے یہی حقیقت کاملہ پر غور و فکر کا واحد ذریعہ ہے۔[۳۸]

انگریزی عبارت میں actual living کے الفاظ ہیں، یعنی 'حقیقی زندگی'، 'واقعی جینا'، جب کہ مترجم نے 'واقعی' کا لفظ 'وسیلہ' کے ساتھ منسلک کیا ہے۔ اسی طرح serious way کا ترجمہ 'سنجیدہ ذریعہ' کیا گیا ہے، جب کہ درست ترجمہ 'سنجیدہ راہ' ہے۔ handling reality کے الفاظ اپنے اندر وسیع معنی و مفہوم رکھتے ہیں، جن کا ترجمہ 'حقیقت مطلقہ تک رسائی' ہی بہتر ہے۔ درست ترجمہ یوں ہے:

مذہب، جو لازمی طور پر حقیقی زندگی کا ایک لازمی جزو ہے، حقیقت مطلقہ تک رسائی کا واحد سنجیدہ ذریعہ ہے۔

ساتویں خطبے میں ہی انگریزی عبارت اس طرح ہے:

As I have indicated before, religion as a deliberate enterprise to sieze the ulitmate principle of value and there by to reintegate the forces of one,s own personality,is a fact which cannot be denied.39

تفکیرِ دینی میں ترجمہ اس طرح ہے:

یہ مَیں پہلے ہی بتا چکا ہوں کہ یہ ایک نا قابل تردید نفیس واقعہ ہے کہ مذہب کا وتیرہ بنیادی اصول پر قابو پانے کی بالارادہ کوشش و کاوش ہے اور جس کے ذریعے کوئی اپنی شخصیت کی تمام تر قوتوں کو از سر نو سالمیت عطا کر سکتا ہے۔[۴۰]

مترجم نے deliberate enterprise کا ترجمہ 'بالارادہ کوشش و کاوش'' کیا ہے۔درست ترجمہ ''بالارادہ کارِ عظیم'' ہے۔اسی طرح indicated کا ترجمہ ''بتانا'' درست نہیں۔درست ترجمہ'' اشارہ کرنا'' ہے۔درست ترجمہ یوں ہے:

جیسا کہ مَیں پہلے اشارہ کر چکا ہوں ،یہ ایک نا قابل انکار حقیقت ہے کہ مذہب بحیثیت بالارادہ کارِ عظیم قدر و قیمت کے مطلق اصول کو گرفت میں لاتا ہے اور اس کے ذریعے کوئی اپنی شخصیت کی قوتوں کو از سرِ نو مجتمع کرتا ہے۔

ساتویں خطبے میں ہی انگریزی عبارت اس طرح ہے:

He think in terms of life and movement with the view to create new patterns of behaviour for mankind.41

ترجمہ:

وہ زندگی اور تغیر پذیری کی اصطلاح میں اس نقطہ نظر سے سوچتا ہے کہ وہ انسانی عمل کے نئے نمونوں کو عالم وجود میں پیش کر سکے۔[۴۲]

یہاں مترجم نے new pattern of behaviour for mankind کا ترجمہ'' انسانی عمل کے نئے نمونوں کو عالم وجود میں پیش کر سکے'' کیا ہے، جب کہ درست ترجمہ ''انسانیت کے لیے طرزِ عمل کے نئے نقوش تخلیق کرنے کے لیے'' ہے۔درست ترجمہ یوں ہے:

انسانیت کے لیے طرزِ عمل کے نئے نقوش تخلیق کرنے کے نقطۂ نظر سے وہ زندگی اور حرکت کی اصطلاح میں سوچتا ہے۔

ان چند تحفظات کے باوجود اس ترجمے میں بعض جگہ معانی و مفاہیم اور اسلوب کے لحاظ سے نہایت خوب صورت ترجمہ دیکھنے کو ملتا ہے۔مثلاً چھٹے خطبے میں انگریزی عبارت اس طرح ہے:

There is the woman, my mother my sister or my daughter.It is she who calls up the most sacred emotions from the depths of my life! There is my beloved; my son, my moon and my star. It is she who makes me

understand the poety of life! How could the Holy Law of God regard these beautiful creatures as despicable beings? Surely there is an error in the interpretation of the Quran by the learned?[43]

ادھر جو عورت ہے، وہ میری ماں، میری بہن یا میری بیٹی ہے۔ یہی ہے، جو میرے دل کی گہرائی سے مقدس ترین جذبات کو ملتفت کرتی ہے۔ ادھر میری معشوقہ ہے، جو میرے لیے شمس وقمر بھی اور نجم درخشاں بھی ہے یہی ہے، جو مجھے زندگی کی شاعری کی فہم وفراست عطا کرتی ہے۔ کیسے ممکن ہے کہ ایسے حسین پیکر موجودات کو مقدس خدائی قوانین نے فرومایہ ٹھہرایا ہوگا؟ یقیناً قرآن کی ترجمانی میں علما سے کوئی غلطی ہوئی ہے۔[۴۴]

خطباتِ اقبال جہاں بذات خود اختصار اور قطعیت کا ایک اعلیٰ نمونہ ہے، وہیں تفکیرِ دینی پر تجدیدِ نظر میں مترجم نے معنی ومفہوم کے ساتھ ساتھ بعض جگہ اسلوب کے اختصار اور قطعیت کو مدنظر رکھتے ہوئے عمدہ ترجمہ کیا ہے، مثلاً پانچویں خطبے میں انگریزی عبارت اس طرح ہے:

It is obvious that such a view cannot be acceptable to Spengler; for,it is possible to show that the anti-classical spirit of the modern culture is due to the inspiration which it received from the culture immidiately preceding it, the whole argument of Spengler regarding the complete mutual independence of cultural growths would colleps.[45]

ظاہر ہے کہ اسپنگلر اس بات سے اتفاق نہیں کرسکتا، کیوں کہ اس سے اس کا اثبات لازم آئے گا کہ تمدن جدید اس فیضان کا نتیجہ ہے، جو اسے اپنے فوری ماسبق سے ملا ہے اور اس سے اسپنگلر کے تمام تر اس دعویٰ کی بنیاد ہی، کہ تمدنی نشوونما کسی دوسرے تمدن سے قطعی آزاد ہوتا ہے، ڈھے جائے گی۔[۴۶]

خطباتِ اقبال کے اردو تراجم میں تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ کے بعد ڈاکٹر سمیع الحق کا اردو ترجمہ تفکیرِ دینی پر تجدیدِ نظر ابلاغ کے حوالے سے دیگر اردو تراجم پر فوقیت رکھتا ہے۔ انگریزی الفاظ کے متبادل خوبصورت اور معیاری الفاظ کے انتخاب کی وجہ سے قارئین اقبال کے لیے، فکرِ اقبال تک رسائی آسان ہوئی ہے۔ مترجم نے قطع نظر چند مقامات کے، روانی اور سلاست کو مدنظر رکھتے ہوئے، ترجمے کو عصری اسلوب سے ہم آہنگ کرنے کی حتی المقدور کوشش کی ہے۔ قرآنی آیات اور فارسی اشعار کے اردو ترجمے اصل متن کے مطابق دیے گئے ہیں۔

❁......❁......❁

حوالہ جات وحواشی

۱۔ ڈاکٹر محمد سمیع الحق: تفکیرِ دینی پر تجدیدِ نظر، دہلی: ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، ۱۹۹۴ء، ص۵

۲۔ ایضاً

۳۔ ایضاً

۴۔ ایضاً

۵۔ ایضاً

6. Allama Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Institute of Islamic Culture, Lahore, 2004, 6th Edition, p.29

۷۔ ڈاکٹر محمد سمیع الحق: تفکیرِ دینی پر تجدیدِ نظر، محولہ بالا، ص۴۷

8. Allama Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam,* 6th Edition, p.28

۹۔ ڈاکٹر محمد سمیع الحق، تفکیرِ دینی پر تجدیدِ نظر، محولہ بالا، ص۴۵

۱۰۔ ڈاکٹر محمد سمیع الحق، تفکیرِ دینی پر تجدیدِ نظر، محولہ بالا، ص۵۳

۱۱۔ ڈاکٹر مرزا حامد بیگ، ترجمے کا فن: نظری مباحث، ۴۶ ق م تا ۱۹۸۶ء، اسلام آباد، مقتدرہ قومی زبان، ۱۹۸۷ء، ص۴۳

12. Allama Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam,* 6th Edition, p.68

۱۳۔ ڈاکٹر محمد سمیع الحق، تفکیرِ دینی پر تجدیدِ نظر، محولہ بالا، ص۹۲

۱۴۔ سید نذیر نیازی، تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، لاہور، بزمِ اقبال، جنوری ۲۰۱۰ء، ص۱۳۹

15. Allama Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, 6th Edition, p.68

۱۶۔ ڈاکٹر محمد سمیع الحق، تفکیرِ دینی پر تجدیدِ نظر، محولہ بالا، ص۹۲

17. Allama Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, 6th Edition, p.58

۱۸۔ ڈاکٹر محمد سمیع الحق، تفکیرِ دینی پر تجدیدِ نظر، محولہ بالا، ص۱۱۲

۱۹۔ ڈاکٹر مرزا حامد بیگ، ترجمے کا فن: نظری مباحث ۴۶ ق م تا ۱۹۸۶ء، محولہ بالا، ص۱۰

20. Allama Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, 6th Edition, p.81

۲۱۔ ڈاکٹر محمد سمیع الحق، تفکیرِ دینی پر تجدیدِ نظر، محولہ بالا، ص۱۰۸

22. Allama Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, 6th Edition, p.100

۲۳۔ ڈاکٹر محمد سمیع الحق، تفکیرِ دینی پر تجدیدِ نظر، محولہ بالا، ص۱۳۳، ۱۳۴

۲۴۔ ڈاکٹر وحید عشرت، تجدیدِ فکریاتِ اسلام، لاہور: اقبال اکادمی پاکستان، ۲۰۰۲ء، ص۱۵۴

25. Allama Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, 6th Edition, p.119

۲۶۔ ڈاکٹر محمد سمیع الحق، تفکیرِ دینی پر تجدیدِ نظر، محولہ بالا، ص۱۵۹

27. Allama Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, 6th Edition, p.120

۲۸۔ ڈاکٹر محمد سمیع الحق، تفکیرِ دینی پر تجدیدِ نظر، محولہ بالا، ص۱۶۰

29. Allama Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, 6th Edition, p.122

۳۰۔ ڈاکٹر محمد سمیع الحق، تفکیرِ دینی پر تجدیدِ نظر، محولہ بالا ۱، ص ۱۶۳

31. Allama Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, 6th Edition, p.112

32. Ibid.

۳۳۔ سید نذیر نیازی، تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، محولہ بالا ۱۴، ص ۲۲۸

34. Allama Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, 6th Edition, p.112

۳۵۔ ڈاکٹر محمد سمیع الحق، تفکیرِ دینی پر تجدیدِ نظر، محولہ بالا ۱، ص ۱۶۳

۳۶۔ ڈاکٹر وحید عشرت، تجدیدِ فکریاتِ اسلام، محولہ بالا ۲۴، ص ۱۸۷

37. Allama Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, 6th Edition, p.145

۳۸۔ ڈاکٹر محمد سمیع الحق، تفکیرِ دینی پر تجدیدِ نظر، محولہ بالا ۱، ص ۱۹۲

39. Allama Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, 6th Edition, p.149

۴۰۔ ڈاکٹر محمد سمیع الحق: تفکیرِ دینی پر تجدیدِ نظر، محولہ بالا ۱، ص ۱۹۷

41. Allama Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, 6th Edition, p.150

۴۲۔ ڈاکٹر محمد سمیع الحق: ت تفکیرِ دینی پر تجدیدِ نظر، محولہ بالا ۱، ص ۱۹۸، ۱۹۹

43. Allama Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, 6th Edition, p.128

۴۴۔ ڈاکٹر محمد سمیع الحق، تفکیرِ دینی پر تجدیدِ نظر، محولہ بالا ۱، ص ۱۷۰

45. Allama Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, 6th Edition, p.114

۴۶۔ ڈاکٹر محمد سمیع الحق، تفکیرِ دینی پر تجدیدِ نظر، محولہ بالا ۱، ص ۱۵۲

شرحِ خطباتِ اقبال
پہلا خطبہ: علم اور وقوفِ مذہبی

ڈاکٹر خضر یٰسین

This series of essays consists of expository and explanatory study of Iqbal's lectures. In this series, analysis of premises and ultimate consequences of concepts in Iqbal's lectures has been presented in light of Muslim thought. First essay of the series has already been published in the last edition of Iqbaliyat magazine. In which expository and explanatory analysis of the foreword of the lectures were presented. The concepts presented in the lectures may not be new in Muslim thought, however their style of expression is quite appealing for the modern mind. Further explanatory annotations can be helpful in understanding these lectures. Some areas of the lectures are relatively difficult while some are relatively easy. Along with calrifying the difficult areas of Iqbal's lectures, an effort has been made to further simplify the easier areas so that Iqbal's position may become clear to every reader. Furthermore, a major objective of this series of essays, is to highlight the philosophical importance of Iqbal's thought.

انگریزی زبان میں جسے Religious Experience کہا جاتا ہے، اردو میں اس کا لفظی ترجمہ مذہبی تجربہ کرنا بہت آسان ہے مگر خطباتِ اقبال میں ''مذہبی تجربہ'' کرنا اس لیے ممکن نہیں کہ مذہبی تجربے سے اقبال کے مدعا کا ابلاغ نہیں ہوتا۔ یہ فقط ایک زبان سے دوسری زبان میں مفاہیم و معانی کے انتقال میں پیدا ہونے والی مشکل نہیں ہے، یہ ایک اصطلاح کا مترادف دوسری اصطلاح کے ذریعے سے فراہم کرنے سے پیدا ہونے والی مشکل ہے۔ خود علامہؒ نے Religious Experience کا ترجمہ علم بالوحی سے کیا ہے، اصولاً مترجمین کو یہی ترجمہ قبول کر لینا چاہیے تھا مگر مشکل یہ ہے نہ تو Religious Experience

کی ترکیب سے ''علم بالوحی'' کا مفہوم بیان ہوتا ہے اور نہ ان تفصیلات پر علم بالوحی کی دلالت ممکن ہے جنہیں علامہؒ نے خطبات میں Religious Experience کے تحت پیش کی ہیں۔

اقبال ''علم'' سے انسانی استعداد کا زائیدہ علم مراد لیتے ہیں اور وقوف مذہبی یا Religious Experience سے علم بالوحی مراد لیتے ہیں، بہ الفاظ دیگر علم سے مراد سائنس اور وقوف مذہبی سے مراد وہ ادراک لیتے ہیں جو ماوراء حواس سے میسر آتا ہے۔ اقبال علم اور ایمان میں فرق و امتیاز کے نتیجے پیدا ہونے والی دوئی کی نشاندہی کرتے ہوئے دونوں کے مشترک عناصر کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ ان کے نزدیک چند سوالات ہیں جو مذہب، فلسفہ اور شاعری میں مشترک ہیں۔ مذہب، فلسفہ اور شاعری میں مشترک مسائل کے اقبال نزدیک یہ ہیں:

What is the character and general structure of the universe in which we live?

یہ عالم جس میں ہم رہتے ہیں، اس کی نوعیت کیا ہے اور ترکیب کیا ہے؟

Is there a permanent element in the constitution of this universe?

کیا اس کی ساخت میں کوئی دوامی عنصر موجود ہے؟

How are we related to it?

ہمیں اس سے کیا تعلق ہے؟

What place do we occupy in it, and what is the kind of conduct that befits the place we occupy?

ہمارا اس میں مقام کیا ہے اور باعتبار اس مقام کے ہمارا طرز عمل کیا ہونا چاہیے؟[۱]

فلسفہ، مذہب اور اعلیٰ شاعری کے مشترکہ سوالات بیان کرنے کے بعد وہ ان تینوں میں فرق کی متوجہ ہوتے ہیں اور کہتے ہیں:

شاعرانہ واردات سے جو علم حاصل ہوتا ہے، وہ انفرادی ہوتا ہے، یعنی وہ اس شخص سے مختص ہوتا جس پر یہ کیفیت وارد ہوتی ہے۔

شاعرانہ واردات کی مزید تفصیل بیان کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں

شاعرانہ واردات سے حاصل ہونے والا علم تمثیلی، مبہم اور غیر قطعی ہوتا ہے۔[۲]

''مذہب'' کے متعلق اقبال کا خیال خاص طور پر قابل توجہ ہے۔ وہ شاعری کی طرح مذہب کو بھی مختلف مدراج کا حامل سمجھتے ہیں۔ higher poetry کی ترکیب سے اقبال کے تصور شعر کی نظریاتی اساس عیاں ہوجاتی ہے۔ وہ مذہبی واردات یا Religious experience کی ہر صورت کو علیٰ شاعری higher poetry یا poetic inspiration سے افضل نہیں سمجھتے۔ وہ کہتے ہیں کہ Religion, in its more advanced forms, rises higher than poetry. یعنی مذہب کی زیادہ ترقی یافتہ صورتیں یا نذیر

نیازی کے الفاظ میں مذہب کے مدارج عالیہ شاعری سے بلند تر ہیں۔[۳] اقبال کے موقف کی رو سے مذہب کے مختلف مدارج ہیں، ادنیٰ درجے کا مذہب، اوسط درجے کا مذہب اور اعلیٰ وارفع درجے کا مذہب، بالکل اسی طرح جیسے شاعری کے مختلف مدارج ہیں، بایں ہمہ ''مذہب'' شاعری سے افضل ہے۔ مذہب کے اوصاف وخصائص پر روشنی ڈالتے ہوئے وہ کہتے ہیں:

It moves from individual to society.
In its attitude towards the Ultimate Reality it is opposed to the limitations of man;
it enlarges his claims and holds out the prospect of nothing less than a direct vision of Reality.

۱؛ مذہب فرد سے جماعت کی طرف بڑھتا ہے۔
۲؛ وہ حقیقت مطلقہ کے بارے میں ایک ایسی روش اختیار کرتا ہے جو حدود انسانی سے ٹکراتی ہے۔
۳؛ وہ اپنے دعاوی کو وسعت دیتا ہے اور حقیقت کے بلاواسطہ ادراک کی توقع دلاتا ہے۔
۴؛ مذہب کا جوہر ایمان ہے۔[۴]

اقبال فلسفے کے بارے میں اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہوئے کہتے ہیں:

The spirit of philosophy is one of free inquiry.
It suspects all authority.
Its function is to trace the uncritical assumptions of human thought to their hiding places, and in this pursuit it may finally end in denial or a frank admission of the incapacity of pure reason to reach the Ultimate Reality

۱؛ فلسفے کی روح آزادانہ تحقیق ہے۔
۲؛ وہ ہر ایسی بات کو شک وشبہ کی نظر سے دیکھتا ہے جس کی بنا ادعا اور تحکم پر ہو۔
۳؛ اس کا وظیفہ یہ ہے کہ فکر انسانی نے جو مفروضات بلا جرح وتنقید قبول کر رکھے ہیں ان کے مخفی گوشوں کا سراغ لگائے اور اس جستجو کی انتہاء انکار یا اس امر کے صاف صاف اعتراف پر ہو کہ حقیقت مطلقہ تک عقل محض کی رسائی ناممکن ہے۔[۵]

فلسفے کی بابت اپنا موقف بیان کرتے ہوئے فلسفے کے اس حق پر سوال اٹھاتے ہیں، کیا فلسفے کے خالص عقلی منہاج کا اطلاق مذہب پر ممکن ہے؟ وہ عقلی منہاج میں اپنا خدشہ ایک صوفی شاعر کے حوالے سے بیان کرتے ہیں کہ وہ انسان سے دل زندہ کی مخفی دولت چھین لیتا ہے۔[۶] بہر حال اقبال ''آزادانہ تحقیق'' یا free inquiry سے کیا مراد لیتے ہیں؟ اس سوال کا جو پہلے خطبے کے آخر میں انہوں نے خود بیان کر دیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

By the intellectual test I mean critical interpretation, without any presuppositions of

human experience, generally with a view to discover whether our interpretation leads us ultimately to a reality of the same character as is revealed by religious experience.

عقلی معیار عبارت ہے، اس ناقدانہ تعبیر سے جس میں ہم اپنے محسوسات و مدرکات کی تحقیق کسی پہلے سے قائم شدہ مفروضے کے ماتحت نہیں کرتے بلکہ جس سے بالعموم یہ دیکھنا مقصود ہوتا ہے کہ اس تعبیر کی انتہا کیا فی الواقعہ اسی حقیقت پر ہوتی ہے جس کے انکشاف میں مذہبی مشاہدہ ہماری رہنمائی کرتا ہے۔[۷]

بہ الفاظ دیگر اقبال کا خیال ہے کہ مذہبی مشاہدہ کی آزادانہ تحقیق یا free inquiry میں پہلے سے فرض نہیں کرنا کہ وہ حق یا باطل ہے یا درست یا غلط ہے بلکہ تحقیق کا عمل جب مکمل ہو جائے گا تو آخر میں ہم جان سکیں گے کہ religious experience نے حقیقت کو جس طرح بیان کیا ہے ہماری آزادانہ تحقیق بھی اسی نتیجہ تک جا پہنچی ہے۔[۸]

فلسفے کے منصب کی نسبت اقبال کا موقف محل نظر ہے؛ وہ کہتے ہیں ''فلسفہ ہر ایسی بات کو شک وشبہ کی نظر سے دیکھتا ہے جس کی بنا ادعا اور تحکم پر ہو''۔ ہماری گزارش یہ ہے کہ فلسفے کا وظیفہ شک کرنا نہیں ہے، فلسفے کا وظیفہ حقیقت کے ان معنی تک رسائی حاصل کرنا ہے جس میں وہ درست ہے۔ عام آدمی یا غیر فلسفیانہ ذہن حقیقت کی نسبت ''حس مشترک'' common sense پر مبنی غیر تحقیقی اور غیر تصدیقی تصورات قبول کر لیتا ہے۔ فلسفیانہ ذہن ''حس مشترک'' کے مدلولات کو التباس اور اشتباہ سے باہر کھینچ لاتا ہے اور حقیقت کا وہ یقین فراہم کرتا ہے جو عامیانہ ذہن کے التباس و اشتباہ سے پاک ہوتا ہے۔ یہاں اقبال ایک ضروری سوال اٹھاتے ہیں؛

Is it then possible to apply the purely rational method of philosophy to religion?

کیا یہ ممکن ہے کہ فلسفے کا خالص عقلی منہاج مذہب پر منطبق کیا جائے؟[۹]

اس سوال کے جواب میں اقبال فلسفے کی وہ خوبیاں اور خامیاں بیان کرتے ہیں جو اوپر ذکر کی گئی ہیں۔ اس کے ساتھ فلسفے کے متعلق وہ ایک ایسی بات کہتے ہیں جو حیران کن ہے؛ فلسفہ کی تحقیق بالآخر اس نااہلی کے اعتراف پر منتج ہو سکتی ہے کہ ''حقیقت حقہ'' کا سرے سے کوئی وجود ہی نہیں ہے یا یہ کہ فلسفے کا دائرہ تحقیق مذہبی حقائق پر کارآمد نہیں ہے۔[۱۰] دلچسپ بات یہ ہے کہ اقبال کی فلسفیانہ جستجو ان دونوں میں سے کسی ایک پر موقف منتج نہیں ہوتی۔ مذہبی حقائق کا انکار کرتے ہیں اور نہ اقبال اپنی فلسفیانہ تحقیق کو اس اعتراف پر روکتے ہیں کہ مذہبی حقائق کی فلسفیانہ تشکیل ممکن نہیں ہے۔

یہاں سے اقبال ایک اور طرف نکل جاتے ہیں کہ مذہب فقط احساس نہیں ہے۔ اس میں ادراک کی ایک جہت بہر حال موجود رہتی ہے۔ بظاہر اقبال مذہب کو احساس اور ادراک کے دو قطبین میں دیکھا کر عقلی

یا فلسفیانہ جستجو کی راہ پیدا کرتے ہیں۔ احساس چونکہ خالص انفرادی نوعیت کا عمل ہے، اس میں اور انسان شریک نہیں ہوتا لہٰذا فلسفیانہ جستجو کی راہ احساس میں مسدود ہوتی ہے، ادراک یا cognitive content فلسفیانہ جستجو کا موضوع اس لیے بن جاتا ہے کہ اسے قضایا کی صورت دی جا سکتی ہے بلکہ دی جاتی ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ مذہب کی تاریخ اس کی گواہ ہے کہ مذہب کے ہر دور میں دو متصادم گروہ رہے ہیں، صوفیا اور متکلمین، صوفیہ مذہب کو بطور احساس پیش کرتے رہے ہیں اور متکلمین مذہب کے cognitive content یا عقلی ادراک کی نمائندگی کرتے رہے ہیں۔[11]

اقبال اپنے آپ کو ایک ایسی پوزیشن پر کھڑا کرنا چاہتے ہیں جہاں متکلمین اور صوفیہ دونوں کی نمائندگی ہو جائے۔ وہ مذہب کو صوفیہ کی طرح احساس بنانا چاہتے ہیں اور متکلمین کی طرح اسے عقلی قضایا میں ظاہر کرنا چاہتے ہیں۔ دیکھنا یہ ہے کیا اقبال اس منصوبے میں کامیاب ہوئے ہیں؟ اقبال کے اس فلسفیانہ پراجیکٹ کی غایت احساس اور تعقل کی وحدت ہے۔ وہ احساس کو تعقل اور تعقل کو احساس بنانے کی سعی کرتے ہیں۔ اقبال نے اپنی موقف کی تائید میں وائٹ ہیڈ کا حوالہ دیا ہے، حالانکہ وائٹ ہیڈ معروف معنی میں ماہر علم کلام ہے اور نہ صوفی یا سالک ہے اور نہ ہی وہ فلسفی ہے۔ وائٹ ہیڈ نے مذہب کی انتہائی ناقص تعریف کی ہے، جو کسی اعتبار سے بھی مذہب کی علمی تعریف کہلائے جانے کی مستحق نہیں ہے۔ زیادہ سے زیادہ اسے مذہب کے متعلق ایک ''عامیانہ تبصرہ'' یا general observation کہا جا سکتا ہے۔ اقبال کہتے ہیں؛

> Apart from this, religion on its doctrinal side, as defined by Professor Whitehead, is "a system of general truths which have the effect of transforming character when they are sincerely held and vividly apprehended."

یعنی مذہب عام حقائق کا وہ نظام ہے جسے اگر خلوص سے مانا جائے اور جیسا کہ اس کا حق ہے اسے سمجھ لیا جائے تو اس سے سیرت و کردار بدل جاتے ہیں۔[12]

معلوم نہیں کہ اقبال نے کس بنیاد پر مذہب کو "a system of general truths" قبول کیا ہے؟ بالفرض مذہب عام حقائق کا نظام ہے a system of general truths تو عقلی استدلال کی حاجت ہوگی اور نہ اسے کسی نوع کے احساس میں ڈھلنے کی ضرورت ہوگی۔[13] مذہب عقلی امور عامہ سے تعلق نہیں رکھتا، یہ اپنی ماہیت کے اعتبار سے بہت مختلف چیز ہے۔ مذہب دراصل ''وحی'' اور ''صاحب وحی'' کے بغیر بے معنی خیال سے زیادہ کچھ نہیں ہے۔ اقبال مذہب کو a system of general truths ہی نہیں قبول کرتے وہ اس مفروضے کو مزید مستحکم بناتے ہوئے کہتے؛

> Now, since the transformation and guidance of man's inner and outer life is the

essential aim of religion, it is obvious that the general truths which it embodies must not remain unsettled.

یعنی مذہب کا اصلی نصب العین چونکہ اقبال کے نزدیک انسان کے ظاہر و باطن میں تبدیلی اور ہدایت فراہم کرنا ہے چنانچہ وہ عمومی حقائق مذہب جن سے تشکیل پاتا ہے اس کے لیے ضروری ہے وہ unsettled نہ ہوں یا غیر متنازعہ نہ رہیں۔ اقبال دراصل مذہب کے ان general truths کے متعلق یہ بتانا چاہتے ہیں کہ وہ unsettled نہیں ہیں یعنی وہ غیر متنازع امور عامہ ہیں۔[۱۴]

مذہبی حقائق کے غیر متنازع امور عامہ سے ان کی مراد عقلی اساس یا rational foundation ہے، گویا مذہبی حقائق جب تک کسی عقلی بنیاد پر قائم نہ ہوں وہ unsettled یا متنازع رہتے ہیں۔ وہ مزید کہتے ہیں کہ عمل کی بنیاد مشکوک اصول پر نہیں رکھی جا سکتی۔ ''مشکوک'' اور ''متنازع'' دونوں الفاظ یہاں پر مذہبی حقائق کے لیے استعمال کیے گئے ہیں۔ شک دور کرنے اور ان کو مستحکم بنانے کے لیے مذہب کو اپنے حقائق کے لیے عقلی اساس rational foundation کی ضرورت درپیش رہتی ہے۔ اگر اقبال کا یہ خیال درست ہے کہ مذہبی حقائق rational foundation یا عقلی اساس فراہم ہونے سے قبل مشکوک اور متنازع ہوتے ہیں تو الٰہیات اسلامیہ کی تشکیل جدید کا پراجیکٹ انتہائی اہم اور ناگزیر قرار پائے گا۔ اقبال کہتے ہیں کہ مذہب کے وظیفے کو پیش نظر رکھیے تو اسے اپنے منتاہی اصول کے لیے سائنس سے کہیں زیادہ عقلی اساس کی ضرورت ہے۔[۱۵]

نظری اور نظریاتی موقف کے لیے عقلی اساس کا مطالبہ ناگزیر ہو سکتا ہے۔ مگر ''نبوت'' کے لیے بھی عقلی اساس ضروری ہے کیا؟ نبوت نظریہ نہیں ہے، اس لئے اس کی نسبت یہ بات کچھ زیادہ قابل فہم معلوم نہیں ہوتی ہے۔ عقلی اساس سے اقبال نظری اساس theoretical foundation مراد لے رہے ہیں۔ عقلی اساس کے لیے ضروری نہیں کہ وہ لازماً نظری ہی ہو، عقلی اساس عملی بھی ہو سکتی ہے۔ اقبال کو نظری اساس سے دلچسپی ہے حالانکہ یہاں عمل کی عقلی اساس درکار ہے۔ اقبال اب اپنا وہ موقف بیان کرتے ہیں، جسے وہ مذہب کی عقلی اساس کہنا چاہتے ہیں۔

یہ عقلی اساس rational metaphysics یا عقلی مابعد الطبعیات ہے، وہ rational metaphysics کی غایت بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں؛

Science may ignore a rational metaphysics; indeed, it has ignored it so far. Religion can hardly afford to ignore the search for a reconciliation of the oppositions of experience and a justification of the environment in which humanity finds itself.

سائنس ہر منظم اور مدلل مابعد الطبیعیات کو نظر انداز کر سکتی ہے اور واقعہ یہی ہے کہ اب تک اس نے یہی کیا

ہے۔لیکن مذہب ایسا نہیں کرسکتا کہ ہماری واردات اور تجربات کی دنیا میں جو اضداد پائے جاتے ہیں ان کو باہم ترتیب نہ دے یا جس ماحول میں ہمیں پیدا کیا گیا ہے اس کی تصدیق وتثبیت سے انکار کردے۔[16]

پہلی بات تو یہ ہے کہ سائنس کی اساس پر مابعد الطبعیات ہمیشہ سے نظری طبائع کا محبوب عقلی مشغلہ رہا ہے۔کسی صاحب مذہب نے آج تک مابعد الطبیعیات میں دلچسپی ظاہر نہیں کی ہے اور نہ مدلل ومنظّم مابعد الطبیعیات تشکیل میں خود کو مصروف رکھا ہے۔لیکن چونکہ اقبال خود بھی آگے چل کر سائنس کی اساس پر اپنی مابعد الطبعیات پیش کرنے والے ہیں اس لئے مذہب کے لئے منظّم و مدلل مابعد الطبعیاتی نظام کو مذہب کی ضرورت کے طور پر متعارف کراتے ہیں۔

سائنس سے مراد اگر علم بالحواس ہے تو تخصص یا specialization کو مابعد الطبعیات کی ضرورت نہیں ہے۔اقبال غالباً سائنس سے مراد علم بالحواس نہیں لیتے بلکہ علم بالحواس سے تشکیل پانے والے نظریات مراد لے رہے ہیں۔جس میں سائنس کا لینا دینا کچھ نہیں ہوتا۔علم بالحواس کی معلومات انسان کو فقط یہ بتاتی ہیں کہ محسوس بالحواس کون کون سے خصائص کا حامل ہے۔وہ یہ کبھی نہیں بتاتیں کہ زمان ومکان یا زمانی ومکانی کی ماہیت اصلی کیا ہے؟ اقبال کا یہ خیال کہ سائنس rational metaphysics کونظر انداز کرتی ہے، درست نہیں ہے۔سائنس کا مابعد الطبعیات سے کوئی تعلق نہیں ہے، سائنس کے مقولات پر ماورائے محسوسات کسی حقیقت کا اقرار وانکار کی گنجائش نہیں ہے۔

مذہب کو rational metaphysics کی ضرورت کیوں پیش آتی ہے؟ اقبال اس کا جواب دیتے ہیں کہ مذہب کو rational metaphysics اس لیے پیش آتی ہے

۱۔ مذہب ہمارے تجربات کے اضداد کی تالیف the search for a reconciliation of the oppositions of experience کونظر انداز نہیں کرسکتا۔

۲۔انسان جس ماحول میں خود کو پاتا مذہب اسے a justification of the environment in which humanity finds itself کونظر انداز نہیں کرسکتا۔

گویا اقبال کا خیال ہے؛ مذہب تجربے میں آنے والے اضداد کو یک جا کرنے کی جستجو کو ٹال نہیں سکتا اور تجربے میں آنے والے اضداد کو یک جا کرنے والی کسی حقیقت کو دریافت کرنے سے دست کش نہیں ہو سکتا لہذا وہ ایسی حقیقت کو وہ دریافت کر کے رہے گا۔ اس حقیقت کی جستجو مذہب کو ایک rational metaphysics کی طرف لے جاتی ہے۔یہ oppositions of experience کیا شے ہے؟ جو مذہب کے لیے ایک عدد rational metaphysics کو ناگزیر بنا دیتی ہے؟ اقبال نے تجربے کے اضداد پر oppositions of experience پر خود سے روشنی نہیں ڈالی۔تاہم پیچھے وہ اندرون ذات اور بیرون ذات

کا ذکر کر چکے ہیں۔ بالفاظ دیگر یہاں تجربے کے اضداد سے ذہنی اور خارجی کے تضاد کی طرف اشارہ کیا جا رہا ہے۔ انسان جو دیکھنا چاہتا ہے، وہ نظر نہیں آتا اور جو نظر آ رہا ہے، وہ پسندیدہ نہیں ہے۔ یہ تجربے کا تضاد یا oppositions of experience ہے۔ اس تجربی اضداد oppositions of experience میں اقبال سمجھتے ہیں کہ مذہب کا نصب العین دونوں کی تالیف و تطبیق تلاش کرنے میں مضمر ہے۔

یہاں ایک اہم وضاحت بیان کرنا ضروری ہے؛ اس میں شک نہیں کہ انسان جس زمان و مکان میں ہے وہاں وہ تجربے کے اضداد oppositions of experience کا شکار ہے۔ وہ جو دیکھنا چاہتا ہے، نظر نہیں آتا اور جو نظر آتا ہے وہ اسے پسند نہیں ہے۔ مثلاً انسان کائنات کا علم حاصل کرنا چاہتا ہے، وہ کائنات کی ایک ایک شے کا علم حاصل کرنا چاہتا ہے۔ اور پورا پورا، جس میں کچھ بھی پیچھے نہ رہے، ایسا علم حاصل کرنا چاہتا ہے مگر کائنات کا علم اسے کتنا حاصل ہے؟ اس کی آرزو اور اس کا حاصل دونوں میں کوئی مماثلت نہیں ہے، کوئی نسبت نہیں ہے۔ علم کا نصب العین اور اس کا حاصل تجربے کے اضداد oppositions of experience کی عمدہ مثال ہے۔ سوال یہ ہے کیا مذہب اس oppositions of experience میں کے مابین reconciliation چاہتا ہے؟ کیا اس صورت میں reconciliation حل بن سکتا ہے؟ کیا مذہب نے کبھی reconciliation کو اپنا نصب العین بتایا ہے؟ یا کسی صاحب مذہب نے ایسی منظّم و مدلل مابعد الطبیعیات تشکیل دی ہے۔[۱۷]

تجربے کے اضداد oppositions of experience کی تالیف و تطبیق یا reconciliation سے انسان کی وہ مشکل حل نہیں ہوتی جسے وہ محسوس کرتا ہے۔ انسان کی مشکل اس وقت حل ہوتی ہے جب اس کے تجربے میں آنے والی مشکلات فقط نظری طور پر نہیں بلکہ عملی طور پر ختم ہو جائیں۔ میں اگر اچھا انسان بننا چاہتا ہوں تو میرا ماحول، میرے ساتھی اور حتیٰ کہ میری اپنی فطرت میرے اس نصب العین کے حصول میں رکاوٹ بن جاتی ہے۔ ایک راستہ یہ ہے کہ میں ایک مابعد الطبعی زاویہ نگاہ اپناؤں اور تجربے میں آنے والے ان اضداد کو اس زاویہ نگاہ میں کھپا دوں پھر خود کو مطمئن کر لوں۔ دوسری صورت یہ ہے کہ میں تجربے میں آنے والی مشکلات اور رکاوٹوں کو ایک حقیقت سمجھوں اور انہیں دور کرنے کی سعی کروں۔ پہلی شکل وہ ہے جسے اقبال نے تجربے کے اضداد کی باہمی تالیف یا reconciliation سے تعبیر کیا ہے۔ دوسری صورت میں صاحب مذہب خدا کی فراہم کردہ ہدایت پہنچا دیتا ہے کہ مشکلات کو کیونکر عبور کر سکتا ہوں یا ان پر کیسے قابو پا سکتا ہوں۔ مذہب کا ہمیشہ یہی دعویٰ رہا ہے کہ وہ خدا تعالیٰ کی فراہم کردہ ہدایت ہے تاکہ میں اس کی اتباع کروں اور اپنے تجربے میں آنے والی مشکلات عبور کروں۔

اقبال مذہب کے لیے rational metaphysics کی دوسری غرض بیان کرتے ہیں؛

a justification of the environment in which humanity finds itself

انسانیت جس ماحول میں خود کو پاتی ہے اس کا جواز فراہم کرنے کے لیے مذہب rational metaphysics کو نظر انداز نہیں کر سکتا۔

اس مسئلہ پر پوری توجہ کے لیے دو باتیں جاننا ضروری ہے؛ ایک انسانیت خود کو کس قسم کے ماحول میں پاتی ہے، دوسرا اس ماحول میں کیا خرابی ہے کہ اس کا جواز فراہم کرنا ضروری ہے؟

انسانیت جس ماحول میں خود کو پاتی ہے وہ وہی ہے جسے اقبال oppositions of experience سے تعبیر کرتے ہیں۔ دوسری بات کا جواب یہ ہے کہ اگر ہمارا ماحول ہمارے مقاصد سے ہم آہنگ نہیں تو پھر کیا ہم اپنا مقصد چھوڑ دیں؟ اقبال کہتے ہیں کہ نہیں اس ماحول میں ہمارا وجود درست ہے اور یہ ماحول ہمارے وجود کے لیے موزوں ہے۔ مذہب اس کا ہمیں یقین دلاتا ہے۔ مگر یاد رکھنا چاہیے کہ اقبال مذہب کی یہ ذمہ داری سمجھتے ہیں کہ وہ ان دونوں باتوں میں اپنا ایک واضح موقف رکھے اور اس کا حل بھی پیش کرے۔ اقبال یہ حل ایک rational metaphysics میں دیکھتے ہیں۔ اقبال کہتے ہیں:

But to rationalize faith is not to admit the superiority of philosophy over religion.

یعنی مذہب کو عقلی رنگ میں پیش کیا جائے تو اس سے یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہئے کہ فلسفہ کو مذہب پر فوقیت حاصل ہے۔[۱۸]

مان لیا کہ ایمان کو عقلی قضایا میں پیش کرنے کا مطلب فلسفے کو مذہب پر فوقیت دینا نہیں ہے مگر آخر مذہبی یا ایمانی قضایا کی عقلی تشکیل کیوں ضروری ہے؟ اقبال اس سوال سے تعرض نہیں کرتے ہیں۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ اقبال اپنی شاعری میں علم کلام کو رد کرتے ہیں۔ علم کلام کو بتانِ عجم کا نام دیتے ہیں۔[۱۹] علم کلام کیا ہے؟ مذہبی عقائد کی عقلی تشکیل rationalization ہی علم کلام کہلاتی ہے۔[۲۰]

اقبال مذہب کے متعلق فلسفے کی تحدید کرتے ہوئے کہتے ہیں؛

Philosophy, no doubt, has jurisdiction to judge religion, but what is to be judged is of such a nature that it will not submit to the jurisdiction of philosophy except on its own terms.

بے شک فلسفے کو حق پہنچتا ہے کہ وہ مذہب پر حکم لگائے مگر جس چیز پر حکم لگانا مقصود ہے، اس کی ماہیت ہی ایسی ہے کہ فلسفے کا یہ حق تسلیم کرے گی تو ان شرائط کے ماتحت جن کو اس نے خود متعین کیا ہے۔[۲۱]

اقبال یہاں جو کچھ بیان کر رہے ہیں، اس میں مندرجہ نکات قابل توجہ ہیں۔

۱۔ فلسفے کو حق حاصل ہے کہ وہ مذہب کو پرکھے۔

۲۔ فلسفے کا یہ حق ان شرائط سے مشروط ہوگا جن کو مذہب متعین کرے گا۔

۳۔ مذہب کی تحقیق و تفتیش مذہب کی بتائے ہوئے اصول وضوابط سے کی جائے گی۔

پہلی بات یہ ہے کیا فلسفہ خود کو اس امر کا پابند بنا سکتا ہے کہ اپنے خالص عقلی منہاج کو مذہب کی دی ہوئی حدود میں مقید کرے اور پھر مذہب کی بابت اپنے سوالات کا جواب تلاش کرے؟ اقبال فلسفے کے بارے میں خود بتا چکے ہیں کہ اس کا کام ہر اس بات کو شک کی نظر سے دیکھنا ہے جس کا بنیاد ادعائیت پر ہو۔[۲۲] وہ مزید کہتے ہیں:

While sitting in judgement on religion, philosophy cannot give religion an inferior place among its data.

فلسفہ مذہب پر حکم لگاتے ہوئے کم تر درجے کا اسے مدلول نہیں بنا سکتا۔[۲۳]

فلسفے کے تمام موضوعات ایک جیسے ہوتے ہیں، چاہے بحیثیت مدلولات ان کی نوعیت ایک نہ ہو۔ فلسفے کا کام اپنے مدلولات کو کم تر درجے یا برتر درجے میں رکھ کر دیکھنا نہیں ہے۔ اس کا وظیفہ مدلولات کے اس مقام ومنصب کا تعین ہے جو حقیقت کے وجودی مظہر کی حیثیت سے میں انہیں حاصل ہوتا ہے۔ فلسفے کے لیے مذہب، آرٹ، اخلاق، علم اور دیگر موضوعات سب برابر ہیں۔ مظاہر میں سے کسی ایک مظہر کو وہ نظر انداز کر سکتا ہے اور نہ غیر معمولی اہمیت یا غیر معمولی دے سکتا ہے۔

اقبال اپنے اس بیان کی وجہ بتاتے ہیں کہ فلسفہ مذہب کو کم تر درجے کا مدلول کیوں بنا سکتا؛

Religion is not a departmental affair; it is neither mere thought, nor mere feeling, nor mere action; it is an expression of the whole man.

مذہب جزوی معاملہ نہیں ہے، یہ محض فکر ہے اور نہ فقط احساس وعمل ہے؛ یہ انسان کے پورے وجود کا اظہار ہے۔[۲۴]

علامہ اقبال کے مذکورہ بالا بیان سے معلوم ہوتا ہے۔

۱۔ صرف حیات وکائنات کی صرف ''فکری تشکیل'' جزوی معاملہ ہے۔

۲۔ حقیقت فقط احساس، جزوی معاملہ ہے۔

۳۔ فقط عمل اور عملی جدوجہد جزوی معاملہ ہے۔

ان تینوں میں ایک ایک میں انسان کی پوری ہستی شامل نہیں ہوتی۔ ''فکر'' انسان کی ہستی جزوی مظہر ہے گویا انسان کی پوری ہستی ''فکر'' میں ظاہر نہیں ہوتی، یہی صورت حال ''احساس'' اور ''عمل'' کی ہے۔ ان تینوں کے برعکس ''مذہب'' میں اقبال کا خیال ہے کہ انسان کی پوری ہستی یکجا ہو کر ظاہر ہوتی ہے۔ فکر، احساس اور عمل تینوں ایک نقطے پر مرتکز ہوتے ہیں تو اس نقطہ اتصال میں ''مذہب'' ہی ہے ہماری دست گیری کرتا ہے۔

سوال یہ ہے کیا ''فکر'' انسان کی ہستی کا جزوی مظہر ہے؟ کیا ''احساس'' انسان کی ہستی کا جزوی مظہر ہے؟ کیا ''عمل'' انسان کی ہستی کا جزوی مظہر ہے؟ ظاہر ہے اس سوال کا جواب اثبات میں ممکن نہیں ہے۔ فکر ہو، احساس ہو یا عمل ہو تینوں میں انسان کی پوری ہستی پورے طور پر شامل ہوتی ہے۔ ''فکر'' کو ہم انسان کی شخصیت کا جزوی مظہر نہیں کہہ سکتے، اگر ایسا ممکن ہوتا تو اقبال کا اپنا وضع کردہ معیار بے معنی ہو جاتا ہے۔ اقبال جس شے کو rational metaphysics کہتے ہیں وہ انسان کی شخصیت یا انسان کے شعور کا فکری پہلو ہی ہے۔ اسی طرح اگر احساس کو جزوی مظہر قرار دیا جائے تو شاعری بلکہ اقبال کے بقول اعلیٰ شاعری احساس کی تربیت یافتہ نوع ہے، کیا وہ بھی جزوی مظہر ہوگی؟ آگے کہتے ہیں:

> Thus, in the evaluation of religion, philosophy must recognize the central position of religion and has no other alternative but to admit it as something focal in the process of reflective synthesis.

مذہب کی قدر و قیمت متعین کرتے ہوئے فلسفے کو مذہب کی مرکزی حیثیت کا اعتراف کرنا ضروری ہے اور فلسفے کے پاس اس کے سوا چارہ نہیں کہ وہ تسلیم کرے کہ مذہب اس کے reflective synthesis میں بہت اہم شے ہے۔[۲۵]

اقبال کے مذکورہ بیان سے چند باتیں جو بالکل واضح ہیں؛

۱۔ فلسفے کا وظیفہ اپنے مدلول کی قدر و قیمت متعین کرنا ہے۔

۲۔ مذہب فلسفے کا مرکزی مدلول بن سکتا ہے۔

۳۔ فلسفہ دراصل .reflective synthesis ہے۔

یہ ری فلیکٹو سین تھیسس .reflective synthesis کیا ہے؟ شعور انسانی حقائق اور فضائل کا عقلی اور حسی ادراک ہے۔ عقلی ادراک، حقائق اور فضائل کی محض موجودگی کا ادراک نہیں ہے، یہ اس سے کچھ زیادہ ہے۔ حقائق اور فضائل کا شعور یہ ہے کہ ہر حقیقت اور ہر فضیلت اپنے پورے مضمرات سمیت اپنے جیسی دوسری حقیقت اور فضیلت سے ممتاز ہو کر شعور میں منفرد حیثیت اختیار کر لے تو اسے reflective .synthesis کہا جائے گا۔

اقبال چاہتے ہیں کہ فلسفہ جب مذہب پر .reflective synthesis کے ذریعے غور و فکر کرے تو اسے دوسرے حقائق اور فضائل سے ممتاز کرے اور رکھے۔

یہاں سے اقبال بحث کی اصل مبحث main stream میں سے خارج ہو جاتے ہیں اور بحث کو ایک نیا رخ دیتے ہیں۔ مذہب کی نمائندہ اصطلاح اس نئے رخ میں وجدان intuition ہے اور فلسفے اور سائنس کی نمائندہ اصطلاح main term فکر thuoght ہے۔ وجدان کی ذیلی تقسیم صوفیانہ اور پیغمبرانہ

prophetic & mystic ہے اور فکر کی ذیلی تقسیم فلسفہ اور سائنس ہے۔ گویا فکر میں جو فریضہ فلسفی اور سائنس دان انجام دیتے ہیں، وجدان میں وہی فریضہ صوفی اور پیغمبر انجام دیتا ہے۔ وہ کہتے ہیں:

Nor is there any reason to suppose that thought and intuition are essentially opposed to each other. They spring up from the same root and complement each other.

یعنی یہ فرض کرنے کی کوئی وجہ نہیں کہ وجدان اور فکر اصلاً ایک دوسرے کے مخالف ہیں۔ دونوں ایک ہی اصل سے پھوٹتے ہیں اور ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔[۲۶]

اب گویا اصل سوال یہ ہے کہ فکر کیا ہے؟ وجدان کیا ہے؟ اور اس مبحث میں کیوں کر موضوع بحث بن سکتا ہے؟

کیا فکر اور وجدان میں دوئی ہے؟

فکر اور وجدان کی دوئی سے کیا نتائج برآمد ہوتے ہیں؟

فکر اور وجدان کی دوئی ختم ہو جائے تو فلسفیانہ اعتبار سے کیا فائدہ میسر آ سکتا ہے؟ اقبال خود ان سوالوں کے جواب کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اور ایک ایک کر کے ان کا جواب دیتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک فکر اور وجدان میں فرق یوں واضح ہوسکتا ہے؛

۱۔ فکر اور وجدان دونوں ایک ہی اصل root سے نکلتے ہیں۔

۲۔ دونوں ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔

۳۔ فکر حقیقت کا جزواً جزواً مطالعہ کرتا ہے، وجدان حقیقت کو من حیث الکل دیکھتا ہے۔

۴۔ وجدان کی نظر حقیقت کے دوامی پہلو پر ہوتی ہے اور فکر کی نظر حقیقت کے عارضی پہلو پر ہوتی ہے۔

۵۔ وجدان کل حقیقت سے لطف اندوز ہوتا ہے اور فکر کا سفر بھی اگر چہ کل کی حقیقت کی طرف ہی ہوتا ہے مگر وہ حقیقت کے ایک ایک جز و متعین کرتا ہے اور اس کا مشاہدہ کرتا ہے۔

۶۔ وجدان اور فکر ایک دوسرے کے لیے حیات بخش ہیں اور دونوں ایک دوسرے کی ضرورت ہے۔

۷۔ دونوں ایک ہی حقیقت کا مشاہدہ کرنا چاہتے ہیں۔

۸۔ دونوں پر ایک ہی حقیقت کھلتی ہے۔

۹۔ دونوں کے وظیفہ حیات کے مطابق حقیقت خود کو منکشف کرتی ہے۔

۱۰۔ وجدان دراصل فکر ہی کی ترقی یافتہ شکل ہے۔

They spring up from the same root and complement each other. The one grasps Reality piecemeal, the other grasps it in its wholeness. The one fixes its gaze on the eternal, the other on the temporal aspect of Reality. The one is present enjoyment of

the whole of Reality; the other aims at traversing the whole by slowly specifying and closing up the various regions of the whole for exclusive observation. Both are in need of each other for mutual rejuvenation. Both seek visions of the same Reality which reveals itself to them in accordance with their function in life. In fact, intuition, as Bergson rightly says, is only a higher kind of intellect

یعنی دونوں کا سرچشمہ ایک ہے۔ دونوں ایک دوسرے کی تکمیل کا باعث بنتے ہیں۔ ایک جزواً جزواً حقیقت مطلقہ پر دسترس حاصل کرتا ہے، دوسرا من حیث الکل۔ ایک کے سامنے حقیقت کا دوامی پہلو ہوتا ہے، دوسرے کے زمانی۔ گویا وجدان اگر بیک وقت تمام حقیقت سے لطف اندوز ہونے کا طلب گار ہے تو فکر اس راستے پر رک رک کر قدم اٹھاتا ہے اور اس کے مختلف اجزاء کی تخصیص وتحدید کرتا ہے تاکہ فرداً فرداً اس کا مشاہدہ کر سکے۔ دونوں اپنی تازگی اور تقویت کے لئے ایک دوسرے کے محتاج ہیں۔ دونوں اس حقیقت کے لقاء کے آرزومند ہیں جو باعتبار اس منصب کے جو انہیں زندگی میں حاصل ہے، ان پر منکشف ہوتی ہے۔ دراصل وجدان جیسا کہ برگساں نے نہایت ٹھیک کہا ہے کہ وہ فکر کی ایک ترقی یافتہ شکل ہے۔[۲۷]

گویا مفکر یا فلسفی حقیقت کے ایک جزو کا مطالعہ مکمل کرنے کے بعد دوسرے جزو کی طرف متوجہ ہوتا ہے جبکہ صاحب وجدان یا صوفی حقیقت کا ایک دم اور مکمل مطالعہ کرتا ہے۔ جزوی مطالعہ کرنے والا، کلی مطالعہ کرنے والے کا اور کلی مطالعہ کرنے والا جزوی مطالعہ کرنے والے کی تکمیل کیوں کر کر سکتا ہے؟ یہ سوال خطبات میں تشنہ ہے۔

قدم اور حدوث یا دائمی اور زمانی ایک دوسرے سے مختلف نہیں ہیں بلکہ ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ قدم، حدوث کی ہر صفت سے عاری ہے اور حدوث، قدم کی ہر ادنیٰ و اعلیٰ صفت سے خالی ہے۔ یہ دونوں پہلو بہ پہلو نہیں چل سکتے بلکہ ایک دوسرے کی مکمل نفی کے بعد شعور میں اپنی نمایاں صورت ہویدا کرتے ہیں۔ بایں ہمہ اقبال کا خیال ہے کہ یہ دونوں ایک اصل سے پھوٹتے اور ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔ وہ مرکز جس سے یہ دونوں پھوٹتے ہیں، وہ اقبال کے نزدیک خودی ہے۔ خودی وہ مرکزی نقطہ ہے جس کے ماتحت اضداد کا اجتماع اور ارتفاع ممکن ہوتا ہے۔

نیز کیا واقعتاً وجدان (وحی) عقل (فکر) کی تکمیل کرتی ہے اور عقل ''وحی'' کی تکمیل کرتا ہے؟ عقل وحی کے لیے باعث تازگی ہے اور ''وحی'' عقل کے لیے تازگی کا سبب بنتی ہے؟

ایک جذباتی اور شاعرانہ مزاج رکھنے والے انسان کے لیے یہ باتیں پرکشش ہو سکتی ہیں، علمی اور خالص فلسفیانہ نقطہ نظر سے ان باتوں کی حیثیت غیرضروری جذباتیت یا حد سے متجاوز جذبہ کی ہے۔ میں یہ نہیں کہتا کہ فلسفہ، جذبات سے عاری ہوتا ہے اور جذبہ، فلسفیانہ رمق سے خالی ہوتا ہے۔ تاہم وحی کو عقل اور عقل کو وحی کے لیے ناگزیر بتانا اور سمجھنا، علمی اعتبار سے درست ہے اور نہ ایمانی لحاظ سے قابل قبول ہے۔

''وحی'' عقل کی ترقی یافتہ شکل ہے یا ''عقل'' وحی کی زوال گزیدہ صورت ہے؟ اگر یہ بات ہے جیسا کہ اقبال کے ہاں، محسوس ہوتا ہے تو نبی اور نبوت کی حیثیت ایک اعلیٰ درجے کے فلسفہ اور فلسفی سے زیادہ نہیں ہو سکتی اور ایک فلسفی کی حیثیت ادنی درجے کے نبی کی متصور ہو سکتی ہے۔......(جاری ہے)

حوالہ جات وحواشی

۱- اقبال، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، خطبہ اول، ترجمہ نذیر نیازی، بزم اقبال، کلب روڈ، لاہور، ۲۰۰۰ء ص ۳۷۔ انگریزی متن کے لیے *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* تدوین و حاشیہ از ایم سعید شیخ، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور ۲۰۲۱ء

۲- ایضاً۔

۳- ایضاً۔

۴- ایضاً۔

۵- ایضاً۔

۶- ایضاً، نیازی صاحب نے پہلے خطبے کے حاشیہ نمبر ۴ میں بتایا ہے کہ علامہ نے خود ہی اس شعر کی نشاندہی کی تھی یہ شعر فریدالدین عطار کی منطق الطیر میں ہے۔

زانکہ این علم لزج چون رہ زند
بیشتر راہ دل آگہ زند

۷- اقبال، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، خطبہ اول، انگریزی، ص ۶۵۔

۸- تحقیق مفروضے پر کی جاتی ہے، اگر پہلے سے یہ طے نہ ہو کہ فلاں موجود و محسوس حقیقت کا فلاں کردار درست ہے یا غلط ہے، اسی طرح درست اور غلط کا معیار پہلے سے مقرر شدہ نہ ہو تو تحقیق کا رخ متعین ہو گا اور نہ تحقیق و تفتیش نتیجہ خیز ہو گی۔ مذہبی مشاہدہ، ایک شخصی واردات ہے۔ اس کے حاصلات کی صحت کا معیار شخصی کے بجائے علمی ہو تو اس کے ذریعے اشتراک فی العلم میسر آنا چاہیے۔ ہر تحقیق کار مذہبی مشاہدے کے حاصلات سے فلسفیانہ تحقیق کے ذریعے ایک ہی نتیجے تک رسائی حاصل کرلے تو یہ آزادانہ تحقیق یا free inquiry ہو گی۔

۹- اقبال، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، خطبہ اول، انگریزی، ص ۳۷۔

۱۰- ایضاً

۱۱- ایضاً، ص ۳۸۔

۱۲- ایضاً، نیز تیسرے خطبے کا ابتدائیہ دیکھیے۔

۱۳- امور عامہ اور عمومی حقائق ایک شے نہیں ہوتے۔ امور عامہ فلسفہ اور الٰہیات میں ان مسائل کو کہا جاتا ہے جو موجودات میں سے کسی ایک موجودات کی کسی ایک نوع سے اختصاص نہ رکھتے ہوں۔ امور عامہ درحقیقت وجود مطلق سے بحث

کرتے ہیں۔اس کے برعکس عمومی حقائق سے مراد وہ حقائق ہوتے ہیں جو وجود مطلق کے بجائے وجود مقید سے بحث کرتے ہیں۔تفصیل کے لئے **فرهنگ علوم عقلی** از دکتر سید جعفر سجادی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفہ ایران تہران ۱۳۶۱ش، امور عامہ۔

۱۴- اقبال، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، بہ اول، انگریزی، ص۳۸۔

۱۵- ایضاً،۔

۱۶- ایضاً۔

۱۷- صاحب مذہب سے کیا مراد ہے؟ صاحب مذہب سے ہمیشہ اللہ کا نبی مراد ہوتا ہے۔کسی امتی کو صاحب مذہب کے لقب سے ملقب نہیں کیا جاتا ہے۔البتہ اسلامی معاشرت میں فقہ و قانون کے جو مظاہر و مناہج سامنے آئے ہیں ان کے پیش کنندہ ائمہ فن کو بھی صاحب مذہب کہا گیا ہے۔لیکن یہاں پر مذہب اس اصطلاحی معنی میں استعمال نہیں ہوا جس میں فقہی مذہب کی ترکیب استعمال ہوتی ہے۔

۱۸- اقبال، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ،، خطبہ اول، انگریزی، ص۳۷۔

۱۹- اقبال، بال جبریل، ساقی نامہ۔

۲۰- علم کلام کی تعریف یہ کی گئی ہے؛ **هو علم اقامة الادلة على صحت العقائد الايمانيه** . ایک اور تعریف کے مطابق؛ **علم يتضمن الحجاج عن العقائد الايمانيه بالادلة العقليه و الرد على مبتدعة المنحرفين فى الاعتقادات عن السلف و اهل السنة.**

۲۱- اقبال، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، خطبہ اول، انگریزی، ص۳۷۔

۲۲- ایضاً، ص۳۷۔

۲۳- ایضاً، ص۳۸۔

۲۴- ایضاً۔

۲۵- ایضاً۔

۲۶- ایضاً، ص۳۹۔

۲۷- ایضاً۔