اقبالیات (اردو)

جلد نمبر ۵۰	جولائی۔ستمبر ۲۰۰۹ء	شمارہ نمبر ۳

رئیسِ ادارت

محمد سہیل عمر

مجلسِ ادارت

رفیع الدین ہاشمی

طاہر حمید تنولی

ارشاد الرحمٰن

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 وفنون 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)

بدل اشتراک

پاکستان (مع محصول ڈاک)	فی شمارہ: ۳۰/- روپے	سالانہ: ۱۰۰/- روپے
بیرون پاکستان (مع محصول ڈاک)	فی شمارہ: ۶ امریکی ڈالر	سالانہ: ۲۰ امریکی ڈالر

☆☆☆

تمام مقالات اس پتے پر بھجوائیں

اقبال اکادمی پاکستان

(حکومت پاکستان، وزارت ثقافت)

چھٹی منزل، اکادمی بلاک، ایوان اقبال، ایجرٹن روڈ، لاہور

Tel:92-42-6314510

Fax:92-42-6314496

Email:director@iap.gov.pk

Website:www.allamaiqbal.com

مندرجات

۞ نظریۂ پاکستان اور زمینی حقائق	ڈاکٹر جاوید اقبال	۱
۞ اقبال اور مسلم ہندی قوم پرستوں کے تحفظات	ڈاکٹر ایوب صابر	۱۳
۞ اقبال اور اسلامی فکر کی تشکیلِ نو (ایک علمی نشست کی روداد)	ڈاکٹر زاہد منیر عامر	۳۹
۞ علامہ اقبال کے ایک ناقد: ڈاکٹر اختر حسین رائے پوری	ڈاکٹر خالد ندیم	۵۹
۞ کلامِ اقبال کا استعاراتی نظام	ڈاکٹر بصیرہ عنبرین	۷۵
۞ اقبال اور اُردو زبان	ڈاکٹر سعید اختر درانی	۹۹
۞ اقبال اور معراج النبی ﷺ	محمد شفیع بلوچ	۱۰۹
۞ اقبال کی سوانح پر نئی روشنی (دوسری قسط)	خرم علی شفیق	۱۱۹
۞ اقبال اور مولانا رومی	ڈاکٹر علی رضا طاہر	۱۳۳

بحث و نظر

۞ استفسارات	احمد جاوید	۱۴۵

اقبالیاتی ادب

۞ علامہ اقبال کے یادگاری ''ڈاک ٹکٹ''	فہیم احمد خان	۱۵۵
۞ اشاریہ ششماہی اقبال ریویو حیدر آباد	سمیع الرحمٰن	۱۶۱
۞ علمی مجلّات کے مقالات کا تعارف	ادارہ	۱۸۷

نظریۂ پاکستان اور زمینی حقائق

ڈاکٹر جاوید اقبال

برصغیر میں مسلم امت کی عظمت رفتہ کی بحالی کے لیے جن تحریکوں نے کام کیا، ان میں تحریک مجاہدین اور تحریک خلافت دو نمایاں تحریکیں ہیں۔ بدقسمتی سے ان دونوں تحریکوں کی مساعی نتیجہ خیز نہ ہوسکیں اور یہ تحریکیں ناکامی سے دوچار ہوئیں۔ ان کے بعد تحریکِ پاکستان ایک ایسی تحریک تھی جو کامیاب بھی ہوئی اور اس کے اثرات بھی پوری دنیا پر محسوس کیے گئے۔ دراصل پہلی دو تحریکوں اور بعد کی تحریک کے طریقۂ کار میں جوہری فرق تھا۔ پہلی دونوں تحریکوں نے وقت کے بدلے ہوئے تقاضوں سے بے توجہی برتی، تقلیدی اجتہادات پر انحصار کیا اور محض جوش جذبے پر عمل کی بنیاد رکھی جبکہ تحریکِ پاکستان نے ان دونوں کی روش کے برعکس راستہ اختیار کیا اور کامیابی سے ہمکنار ہونے کے نتیجے میں پاکستان قائم ہوگیا۔ لیکن بدقسمتی سے پاکستان آج تک اپنے اس بنیادی نظریے کی تطبیق اور نفاذ سے محروم چلا آ رہا ہے جس کے سبب ملک میں کوئی مستحکم نظام قائم نہیں ہوسکا اور ملک ترقی کی راہ پر گامزن نہیں ہوسکا۔

تحریک پاکستان سے پیشتر برصغیر میں دو تحریکیں ''اسلام'' کے نام پر چلیں۔ پہلی تحریک ''وہابی تحریک'' کہلائی جس نے اس اجتہاد پر عمل کیا کہ برصغیر انگریزوں کے تسلط کے بعد ''دارالاسلام'' نہیں رہا بلکہ ''دارالحرب'' بن چکا ہے۔ لہٰذا مسلمانوں کے سامنے دو ہی راستے ہیں: یہاں سے کسی مسلم ملک کی طرف ''ہجرت'' کر جائیں یا ''جہاد'' کے ذریعے اپنا کھویا ہوا سیاسی اقتدار حاصل کریں۔ ''ہجرت'' ممکن نہ تھی، لہٰذا ''جہاد'' کیا گیا لیکن شکست کھائی۔ مسلمانوں پر غدر کا الزام لگا۔ ۱۸۷۰ء میں ''جہادیوں'' کے ٹرائل ہوئے۔ بعضوں کو تختۂ دار پر لٹکایا گیا، باقی جزائر انڈیمان میں ہمیشہ کے لیے ملک بدر کردیے گئے۔ یوں یہ تحریک اپنے انجام کو پہنچی۔

دوسری تحریک ''خلافت تحریک'' کہلائی جس نے اس اجتہاد پر عمل کیا کہ چونکہ برطانوی حکمرانوں نے ترکی خلافت کو بروئے کار لانے کا جو وعدہ مسلمانوں کے ساتھ کیا تھا پورا نہیں کیا، اس لیے مسلمان برصغیر سے ''ہجرت'' کر کے کسی ہمسایہ مسلم ملک میں چلے جائیں۔ چنانچہ پنجاب اور سندھ کے مسلم کاشتکاروں نے اپنی زمینیں کوڑیوں کے بھاؤ ہندو ساہوکاروں کو بیچ کر اہل وعیال سمیت افغانستان کا رخ کیا۔ افغان حکومت نے اپنے ملک میں اُن کا داخلہ بند کردیا۔ نتیجے میں واپسی پر ان مظلوموں پر جو گزری بیان کرسکنا مشکل ہے۔ دوسری طرف ترکوں نے خود ہی اپنی خلافت منسوخ کردی۔ ہندوؤں کے ساتھ اتحاد بارآور ثابت نہ ہوا۔ لہٰذا یہ تحریک اپنی موت آپ مرگئی۔

دونوں تحریکوں نے برصغیر میں ''اسلام'' کے وجود کا احساس پیدا کیا، اگرچہ دونوں ناکام ہوئیں۔ ''تحریک پاکستان'' بھی ''اسلام'' کے نام پر چلی اور اپنے مقاصد کی تحصیل میں کامیاب ہوئی۔ کیوں؟ دونوں گزشتہ تحریکوں کی ناکامی کے اسباب مندرجہ ذیل ہیں:

(ا) وقت کے بدلے ہوئے تقاضوں سے بے توجہی

(ب) تقلیدی اجتہادات پر انحصار

(ج) محض جوش وجذبے پر عمل کی بنیاد رکھی گئی۔

ہماری اجتماعی سوچ میں دراصل ''جدیدیت'' کی ابتدا سرسید احمد خان کے افکار سے ہوتی ہے۔ اُن کی تعلیمی اصلاحات اور سیاسی نظریات پر قدامت پسندوں نے ان پر کفر کے فتوے لگائے۔ تعلیم کے میدان میں اُن کی اصلاحات راجہ رام موہن رائے کی اصلاحات سے ایک صدی بعد نافذ العمل ہوئیں، جس کے سبب مسلمان ہندوؤں سے جدید تعلیم کے حصول میں ایک سو برس پیچھے رہ گئے تھے۔ سرسید کے علاوہ حالی، شبلی اور اکبر الٰہ آبادی کو اسی طرح جدید بین قرار دیا جاسکتا ہے جیسے سید جمال الدین افغانی اور اُن کے ترکی، مصری یا ایرانی ہمعصر مفکروں اور سیاسی مدبروں کو جدید بین کہا جاتا ہے۔ انھی شخصیتوں نے مسلمانوں میں قومی شاعری اور قومی فکر کی بنیاد رکھی جسے اقبال نے درجۂ کمال تک پہنچایا۔ اقبال دراصل اُصول حرکت، عقل استقرائی اور عقل اختباری کی روشنی میں اسلامی تمدن اور اسلامی عقاید کو از سرِ نو متعین کرنا چاہتے تھے۔ اس لیے سرسید، حالی، شبلی، اکبر اور دیگر مسلم اہل فکر نے اس صورت حال کو اس طرح نہیں سمجھا تھا، جیسے اقبال نے سمجھا۔

جدید معنوں میں ''دو قومی نظریہ'' کے اصل بانی سرسید ہی تھے، کیونکہ اُنھوں نے مسلمانوں کو کانگرس میں شامل ہونے سے منع کیا اور اس خدشے کا اظہار کیا کہ برصغیر میں ہندو اور مسلم دو مذہبوں کی بنیاد پر ''دو قومیں'' آباد ہیں۔ لہٰذا اِس سرزمین میں اگر جمہوریت کے اُصول نافذ کیے گئے تو مسلم قوم تب تک خسارے میں رہے گی جب تک سیاسی اقتدار دونوں قومیں آپس میں برابر برابر بانٹ نہیں لیتیں۔ مگر ہندو بحیثیت مجموعی اکثریت میں ہیں، اس لیے وہ ایسا کبھی قبول نہ کریں گے۔

سرسید کے اسی خدشے پر اقبال نے اظہار خیال کرتے ہوئے ارشاد فرمایا تھا کہ برصغیر کے جن علاقوں میں مسلمانوں کی اکثریت ہے کم از کم وہاں تو وہ اپنا حقِ خود ارادیت استعمال کرتے ہوئے علیحدہ ریاست کا مطالبہ کر سکتے ہیں۔ اب ہمارے بعض دانشور فرماتے ہیں کہ خطبہ الٰہ آباد میں تو علامہ نے ہندوستان کے اندر مسلم ریاست کے قیام کا تصور پیش کیا تھا۔ یہ دانشور یا تو کسی سیاسی انداز فکر کی حالات کے پیش نظر بتدریج ارتقاء کے قائل نہیں یا اُنھوں نے اقبال کے خطوط بنام جناح (جو قائداعظم نے خود شائع کیے) پڑھنے کی تکلیف گوارا نہیں کی۔ اسی طرح وہ قائداعظم کے کیبنٹ مشن پلان قبول کرنے کو پاکستان کے نصب العین کے موقف سے اُن کا انحراف کرنا قرار دیتے ہیں۔ حالانکہ ایسے اقدام کو سیاسی سٹریٹجی تصور کیا جاسکتا ہے۔ بلکہ بعدازاں وہ پاکستان کی تحصیل کی خاطر قائداعظم کے اعلانِ راست اقدام کو بھی نظرانداز کر دیتے ہیں۔ ایسی تحقیق بہرصورت بے مقصد ہے کیونکہ پاکستان وجود میں آچکا ہے اور اگر واقعی بامقصد ہے تو اُسے کنفیوژن پھیلانے کے لیے ہی استعمال میں لایا جاسکتا ہے۔

بقول ڈاکٹر فضل الرحمٰن سرسید تاریخ اسلام کے سب سے بڑے نکتہ چین تھے اور ان کے بعد اقبال۔ بلکہ بقول سید نذیر نیازی قاہرہ کے علما کو باقاعدہ درخواست دی گئی کہ اقبال کے پیش کردہ نظریات کو اسی طرح مردود قرار دیا جائے جیسے ان سے پیشتر سرسید کے خیالات کو کفریات قرار دیا گیا تھا۔ مسلم قومیت کی بنیاد پر مسلمانوں کے لیے علیحدہ ریاست کے قیام پر اقبال کی زندگی میں اُن کا جو ''مناظرہ'' (قومیں اوطان سے بنتی ہیں یا عقاید سے) مولانا حسین احمد مدنی کے ساتھ ہوا تھا اس کے سبب علمائے ہند نے اقبال کو کبھی معاف نہیں کیا۔ مولانا حسین احمد مدنی نے اپنی کتاب جو علامہ کی وفات کے بعد علما شائع ہوئی میں ارشاد فرما رکھا ہے کہ اقبال ساری عمر غلط فہمیوں کا شکار رہے اور ''ساحرین برطانیہ کے سحر میں مبتلا''، یعنی انگریز حاکموں کی ایما پر ہندوستان کے ٹکڑے کرانا چاہتے تھے۔ غالباً اسی بنا

پر مولانا سید ابوالحسن علی ندوی (مصنف وقائع اقبال) تحریر کرتے ہیں کہ اقبال کی نادر شخصیت میں بعض ایسی خامیاں تھیں جن سے نجات حاصل کر سکنے کا انھیں موقع نہ ملا۔ معلوم ہوتا ہے ان سب حضرات کا اقبال پر نکتہ چینی کا سبب دراصل مسلم قومیت کی بنا پر ان کا تصور جدید اسلامی ریاست تھا۔ راقم کے اس خیال کی تائید مولانا نجم الدین اصلاحی کے ارشاد سے ہوتی ہے کہ ہم ڈاکٹر صاحب مرحوم کو ایک شاعر اور فلسفی سے زیادہ اہمیت دینے کو شرعی جرم سمجھتے ہیں اور یہ کہ پاکستان میں قانون سازی کا اُصول فکر اقبال کی روشنی میں تو ہوسکتا ہے کیونکہ پاکستان جس ''اسلام'' کے نام پر بنا ہے وہ مرحوم ہی کے فلسفہ کا دوسرا نام ہے۔

قائداعظم نے ''دوقومی نظریہ'' کی بنیاد پر جب تحریک پاکستان شروع کی تو اُنھیں بھی علماے ہند کی شدید تنقید کا سامنا کرنا پڑا۔ انھیں ''کافر اعظم'' کا خطاب دیا گیا اور پاکستان قائم ہوجانے کے بعد تو بعض حلقوں نے برملا اعلان کیا کہ ہم اس گناہ میں شریک نہیں ہوئے جس کی بنا پر پاکستان وجود میں آیا۔ غالباً اسی پس منظر میں قائداعظم نے اپنی ایک تقریر میں ارشاد فرمایا تھا کہ ان کی مسلم لیگ نے مسلمانوں کو تین منفی قوتوں سے نجات دلائی ہے، یعنی انگریز حاکموں، ہندوؤں اور مولوی اور مولانا صاحبان سے۔ یہ درست ہے کہ علما حضرات کی اکثریت نے جب محسوس کیا کہ پاکستان اب وجود میں آ ہی جائے گا تو وہ تحریک میں شامل ہوگئے۔

''دوقومی نظریہ'' کی بنیاد پر علیحدہ مسلم ریاست کا قیام ایک جدید تصور ہے۔ اس کا مطلب یہ تھا کہ مسلمانان برصغیر کی ''قومیت'' اسلام سے وابستہ ہے۔ یعنی نسل، رنگ، زبان یا علاقہ کے بجائے ان کی ''قومیت'' ایک مشترکہ روحانی سرچشمے سے ماخوذ ہے۔ اپنی شناخت کے اس شعور نے بالآخر تخلیق پاکستان کے لیے ایک اُصول کی شکل اختیار کر لی۔ یوں اسلام برصغیر کے مسلمانوں کے لیے جدید معنوں میں قوم سازی کا محرک بنا۔ لیکن اصل بات یہ ہے کہ اس تصور کے ذریعے روایتی اسلامی اقدار کو جدید لبرل افکار سے ہم آہنگ کیا گیا۔

اس مرحلے پر ایک وضاحت کی ضرورت ہے۔ اقبال ''قدیم'' اور ''جدید'' کی بحث کو غیر ضروری سمجھتے ہیں۔ کیونکہ ان کے نزدیک جب ''قدیم'' کی تعبیر نو اس طرح کی جائے کہ وہ وقت کے نئے تقاضوں کے عین مطابق ہو تو وہی ''جدید'' ہے۔ گویا ''جدید'' ''قدیم'' سے منقطع نہیں بلکہ ملحق ہے۔ یا حرکت کے اُصول کے تحت ہر انسانی عمل گزشتہ سے پیوستہ ہے۔ وہ اس تسلسل ہی کو ارتقا کا نام دیتے ہیں۔ یہی ''اقبالی تصورِ جدید'' ہے۔ اُس کے مقابلے میں ''انقلابی تصورِ جدید'' یہ ہے کہ ''قدیم'' کو بالکل منہدم کر کے ہی ''جدید'' وجود میں لایا جاسکتا ہے۔ یعنی نقوشِ کہن کو کلی طور پر مٹا کر ہی ''نئے صبح و شام'' پیدا کیے جاسکتے ہیں۔

ایک اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ قائداعظم نے اصطلاح ''نظریۂ پاکستان'' کبھی استعمال نہیں کی۔ یہ تصور بعد کی اختراع ہے۔ اگر ایسا ہے تو اُن کی تقریروں میں ''مسلم آئیڈیالوجی'' اور ''اسلامک سوشلزم'' کی اصطلاحات سے کیا مراد لی جائے؟ کیا ان الفاظ کا یہ مطلب نہیں کہ قائداعظم کے نزدیک تحریک پاکستان کی بنیاد مسلم قومیت کا اُصول اور پاکستان کا قیام مسلمانوں کی معاشی فلاح و بہبود کے لیے ضروری ہے؟ قائداعظم کی زیر قیادت تحریک پاکستان کیوں کامیاب ہوئی جبکہ اس سے پیشتر اسلام کے نام پر مسلمانوں کی سیاسی تحریکیں ناکام رہیں؟ اس لیے کہ یہ تحریک:

(ا) وقت کے بدلے ہوئے تقاضوں کے مطابق تھی۔

(ب) مسلم قوم کے لیے ریاست کی جستجو، گویا ایک نئے اجتہاد پر انحصار کیا گیا۔

(ج) محض جوش و جذبہ کے بجائے عقلی حکمت عملی کے مطابق عمل کیا گیا۔

قابل غور بات یہ ہے کہ اگرچہ عہد نبوی میں قرآنی احکام کی تعبیر سے ریاست کے بارے میں چند اُصول متعین ہو گئے تھے لیکن سیاسی اعتبار سے ریاست کو کبھی ایک مکمل چیز نہیں سمجھا گیا۔ آنحضور صلعم کی وفات کے بعد جب خلفائے راشدین کا دور آیا تو حکمرانی کے لیے آئینی طور پر مختلف تجربے کیے گئے۔ مثلاً انتخاب، نامزدگی، انتخاب بذریعہ محدود حلقہ انتخاب، استصواب رائے اور بالآخر غصبِ اقتدار جس نے ۶۶۱ عیسوی سے لے کر ۱۹۲۴ عیسوی تک موروثی مطلق العنان ملوکیت کی مختلف شکلیں اختیار کیں۔ روایتی فقہا نے ریاست کے سیاسی نظام اور قانونی نظام کے درمیان خط امتیاز کھینچا ہے۔ اسی امتیاز کی بنا پر اکثر فقہا کی رائے میں ایک غاصب کی حکمرانی کو تسلیم کر لینے میں کوئی حرج نہیں اگر وہ مسلمانوں کے دینی فرائض کی انجام دہی میں مداخلت نہ کرے اور شریعت نافذ کرنے کا مدعی ہو۔ تاریخ اسلام میں سیاسی نظام نے تو کئی شکلیں بدلیں اور اسی طرح قانونی نظام بھی قرآن وسنت کے احکام کی کسی ایک تعبیر پر مبنی نہیں رہا، بلکہ اربابِ اقتدار اپنے مطلق العنانانہ مزاج کے تحت ایسے شاہی فرامین صادر کر کے فرماں روائی کرتے رہے جو شرعی قوانین کے ماورا اور بسااوقات اُن سے متصادم ہوتے تھے۔ ریاست کے تینوں وظیفوں یعنی مقنّنہ، انتظامیہ اور عدلیہ کی آزادی کو تو خلفائے راشدین کے عہد سے تسلیم کیا جاتا تھا مگر بعدازاں مطلق العنان حکمرانوں کی گرفت ان تینوں وظیفوں پر مضبوط ہوگئی۔ خصوصی طور پر ''شوریٰ'' جس کا تعلق مقنّنہ سے تھا صاحبان اقتدار کے لیے محض ایک ''مجلس مشاورت'' کی حیثیت اختیار کرگئی۔ جس کے اراکین فرماں روا اپنی مرضی کے مطابق چنتے اور جو انتظامیہ سے متعلق ہونے کی وجہ سے، یعنی وزیر و کبیر ہونے کے سبب ان کے وفادار ہوتے۔ اسی طرح تاریخ اسلام کے آخری ادوار میں عدلیہ کے قاضیوں اور مفتیوں کی آزادی بھی ختم کردی گئی۔ وہ وہی فیصلے یا فتوے دیتے جو فرماں روا کو قبول ہوتے۔ فرماں رواؤں کی مطلق العنانی کے سبب بالآخر ترکی کے عثمانی خلفا کے عہد میں انقلابی صورت حالات پیدا ہوگئی۔ خلافتِ ترکی کی بقا کی خاطر سید جمال الدین افغانی نے ''آئینی خلافت'' (ایسی خلافت جو ملکی آئین کی پابند ہو) کی تجویز پیش کی، جس پر ترکی کے شیخ الاسلام نے فتویٰ صادر کیا کہ قرآنی حکم کے تحت اولوالامر کی اطاعت فرض ہے۔ لہٰذا جو کوئی خلیفہ کے اختیارات کو محدود یا آئین کا پابند کرے وہ سرکش اور کافر ہے۔ نتیجے میں خلافت کی تنسیخ عمل میں آئی، خلیفہ کے تمام اختیارات ترکی کی منتخب اسمبلی کو منتقل ہوئے اور ترکی میں ''سیکولر ڈیما کریسی'' قائم کی گئی۔

اقبال کے نزدیک خلیفہ یا امام کے تمام اختیارات جمہوری طور پر منتخب مسلم اسمبلی کو منتقل کر دینا درست اقدام تھا۔ ان کی رائے میں اگر ''شوریٰ'' کو موقع فراہم کیا جاتا تو وہ ''مشاورتی ادارہ'' بننے کے بجائے جدید پارلیمنٹ کی طرح ایک مقتدر ادارہ بن سکتا تھا۔ اقبال نے ''ترکی سیکولرزم'' کو رد کرتے ہوئے منتخب مسلم اسمبلی کو اسلامی امور پر قانون سازی کے معاملے میں ''اجتہادِ مطلق'' کا اختیار دے دیا۔ پس بانیان پاکستان، بالخصوص اقبال کو احساس ہوگیا تھا کہ شرعی قوانین کی تعبیرنو کے لیے پاکستان میں اجتہاد کا طریق کار استعمال کرنا پڑے گا۔ قائداعظم جناح کو پختہ یقین تھا کہ وفاقی پارلیمانی نظامِ جمہوریت جو انسانی حقوق کی ضمانت دے، تمام شہریوں کے ساتھ مساوات کا سلوک کرے اور قانون کی بالادستی کا علم بردار ہو، اسلامی احکام کے منافی نہیں بلکہ عین مطابق ہے۔ بالفاظ دیگر اقبال اور قائداعظم دونوں نے روایت کو جدیدیت کے ساتھ ہم آہنگ کرلیا اور یوں ایک جمہوری اسلامی ریاست میں ہم عصر وفاقی پارلیمانی طرزِ حکومت قائم کرنے کا جواز پیدا ہوگیا۔

۱۹۴۷ء میں پاکستان کے قیام کے کچھ ہی عرصہ بعد اُسے اسلامی جمہوریہ پاکستان قرار دے دیا گیا۔ قرارداد مقاصد ۱۹۴۹ء میں منظور ہوئی جو بعدازاں ۱۹۵۶ء، ۱۹۶۲ء اور ۱۹۷۳ء کے دساتیر میں دیباچہ کے طور پر شامل کی گئی۔ مستقبل میں پاکستان میں اسلامی قوانین نافذ کرنے کی خواہش کا اظہار ان دساتیر کے ابواب متعلقہ اُصول سرکاری پالیسی اور ان اسلامی دفعات سے ہوتا ہے جن کے تحت اسمبلیوں میں اسلامی قانون سازی میں مشورہ دینے کے لیے اسلامی نظریاتی کونسل وجود میں لائی گئی۔ لیکن آج تک اس ادارے سے مشورہ نہیں کیا گیا۔

پاکستان کو ابتدا ہی سے ایسے سنگین مسائل کا سامنا کرنا پڑا جن کا بانیان پاکستان نے تصور تک نہ کیا تھا۔ پاکستان کے وجود میں آنے کے سال بعد قائداعظم فوت ہوگئے۔ بعدازاں پاکستان کے پہلے وزیراعظم لیاقت علی خان کو شہید کردیا گیا۔ سیاسی قیادت میں خلا پیدا ہوجانے کے سبب ایسے بیوروکریٹ سامنے آگئے جن کا تحریک پاکستان سے کوئی تعلق نہ تھا۔ پاکستان کے قیام کے تقریباً دس برس بعد یعنی ۱۹۵۶ء میں پہلا آئین بنا، جسے دو سال بعد سکندر مرزا نے بحیثیت صدر منسوخ کردیا۔ بالآخر ۱۹۵۹ء میں جنرل ایوب خان نے عسکری استیلا کے ذریعے سکندر مرزا کو فارغ کرکے ملک میں نام نہاد جمہوری نظام کا خاتمہ کردیا۔ ۱۹۶۲ء میں جنرل ایوب خان نے بنیادی جمہوریتوں کی بنیاد پر صدارتی طرز کا آئین نافذ کیا مگر اس کے اپنے زوال کے بعد جنرل یحیٰی خان نے وہ آئین منسوخ کردیا۔ پاکستان کے قیام کے بعد پہلی مرتبہ شفاف انتخابات جنرل یحیٰی خان کے دور میں ہوئے، جن کے نتیجے میں مشرقی پاکستان سے مجیب الرحمٰن کی پارٹی اور مغربی پاکستان سے ذوالفقار علی بھٹو کی پارٹی نے کامیابی حاصل کی۔ اکثریتی پارٹی کو اقتدار منتقل نہ کیے جانے کے سبب اور سیاسی قائدین کی آپس میں چپقلش کے نتیجے میں پاکستان دولخت ہوگیا۔ قائداعظم کے قائم کردہ پاکستان کے حامیوں کے لیے یہ نہایت مایوسی اور بے بسی کا مقام تھا، کیونکہ پاکستان کی علاقائی، لسانی اور نسلی قوتوں نے مسلم قومیت کی روح کو پامال کردیا تھا۔ اگرچہ اندرا گاندھی نے دعویٰ کیا کہ بنگالیوں نے ''دوقومی نظریہ'' کو خلیج بنگال میں ڈبودیا، لیکن بنگلہ دیش نے مغربی بنگال (بھارت) میں مدغم نہ ہوکر ثابت کردیا کہ ''دوقومی نظریہ'' کا خاتمہ نہیں ہوا بلکہ بدستور زندہ ہے۔ مگر ہمارے لیے اس حقیقت کو تسلیم کرنا ضروری ہے کہ محض اسلام پاکستان کی قومی یک جہتی کو مستقل طور پر قائم رکھنے کے لیے کافی نہیں بلکہ اس کے ساتھ چند اور لوازمات مثلاً سماجی انصاف، معاشی خوشحالی وغیرہ بھی ہیں جنھیں دھیان میں رکھنا ہمارے سیاسی رہنماؤں کے لیے ضروری ہے۔ بہرحال ماحول یا گردونواح نے ''وجدانی'' طور پر پاکستانیوں کے المیے کو محسوس کرتے ہوئے اس صورت حال کا باعث بننے والوں کو ان کی کارکردگی پر کڑی سزا دی۔

اگرچہ باقی ماندہ پاکستان کے لیے ذوالفقار علی بھٹو نے ۱۹۷۳ء میں وفاقی پارلیمانی جمہوری طرز کا آئین نافذ کیا، مگر اس میں اپنی منشا کے مطابق تبدیلیاں کرکے اس کا حلیہ بدل دیا۔ بالآخر اپنی لڑکھڑاتی ہوئی حکومت کو بچانے کی خاطر قدامت پسند مذہبی عناصر کے آگے گھٹنے ٹیک دیے اور شہریوں کی معاشی بہتری کے لیے نہیں، بلکہ نام نہاد ''ظواہر'' پر مشتمل ان کی اسلامی اصلاحات قبول کرلیں۔ اتوار کے بجائے جمعہ کو ہفتہ وار تعطیل قرار دے دیا گیا۔ شراب کی خرید و فروخت اور پینے پلانے پر پابندی عائد کردی گئی۔ گھڑدوڑ پر قمار بازی کی ممانعت ہوگئی اور ''احمدی'' فرقہ کو اقلیت قرار دے دیا گیا۔ پس یوں قیام پاکستان کے تقریباً تیس برس بعد پہلی مرتبہ ''اسلام'' نافذ کیا گیا۔ لیکن بھٹو کے حریف اُن کی اِن اسلامی اصلاحات کے نفاذ پر بھی مطمئن نہ ہوئے، کیونکہ اُن کا اصل مقصد اسلام کا نفاذ نہیں بلکہ بھٹو سے چھٹکارا پانا تھا۔ چنانچہ انھیں کامیابی تب حاصل ہوئی جب جنرل ضیاء الحق نے بذریعہ غصب سیاسی اقتدار

پر قبضہ کیا۔ جنرل ضیاء الحق نے بھٹو کی تقلید میں اسلام کی سیاست کاری اور فوری نوعیت کے سیاسی مفادات کی خاطر مذہبی حلقوں سے سودابازی کی تنگ نظر پالیسی اختیار کی، جس کے نتیجے میں ۱۹۷۷ء سے اہلِ پاکستان میں اسلامی انتہاپسندی یا فرقہ واریت کا زہر پھیلتا چلا گیا۔

جنرل ضیاء الحق کے عہد میں نفاذِ اسلام کے لیے کئی اقدام اُٹھائے گئے۔ مثلاً ۱۹۷۳ء کے آئین میں ایسی ترمیم کی گئی جس کے تحت تمام اہم ذاتی دستاویزات یعنی شناختی کارڈ، پاسپورٹ وغیرہ، میں مسلم اور غیر مسلم کے الفاظ کے استعمال سے ان کے آپس میں امتیاز کی نشان دہی کی جاسکے۔ پاکستان کے ضابطۂ تعزیرات میں تبدیلیاں کی گئیں۔ اسلامی ''حدود'' کو اس میں شامل کرلیا گیا۔ احمدیوں پر اسلامی طریق عبادت استعمال کرنے کی پابندی لگادی گئی۔ قانون ناموس رسالتؐ نافذ کیا گیا اور اس کے غلط استعمال کو روکنے کے لیے قانونی طریقِ کار میں جو اصلاحات ضروری تھیں، وہ علما حضرات کے دباؤ کے سبب کی گئیں۔ اس قانون نے اقلیتوں میں عدم تحفظ کا احساس پیدا کیا جو پہلے ہی امتیازی سلوک کی شاکی تھیں۔ اسی طرح قانون شہادت میں ایک کے بجائے دو عورتوں کی گواہی جیسی تبدیلیاں لائی گئیں جو آج کے زمانے کے مطابق نہ تھیں۔ ۱۹۷۳ء کے آئین میں قراردادِ مقاصد کو دیباچہ کے بجائے آئین کا مستقل حصہ بنادیا گیا اور اسلام پاکستان کا سرکاری مذہب قرار پایا۔ اسلامی ''حدود'' کی سماعت کے لیے محدود اختیار کے ساتھ ایک خصوصی فیڈرل شریعت کورٹ کو وجود میں لایا گیا جس کے جج صاحبان جنرل ضیاء الحق کی مرضی سے مقرر کیے اور ہٹائے جاسکتے تھے۔

جنرل ضیاء الحق کی ''اسلامائزیشن'' درحقیقت بعض علما حضرات کی شرعی قوانین کے بارے میں قدامت پسندانہ تعبیر پر مبنی تھی جو کبھی پارلیمنٹ میں بحث مباحثہ یا ''اجتہاد'' کے مرحلے سے نہ گزری۔ مثلاً بجائے اس کے کہ اسلامی قوانین کے ذریعے مسلمانوں کی روٹی کا مسئلہ اور دیگر معاشی و معاشرتی مسائل حل کیے جائیں، زیادہ تر زور تعزیرات کے نفاذ پر دیا گیا۔ زکوٰۃ وعشر کی وصولی کے لیے جو طریقہ کار اختیار کیا گیا وہ حکام کی بدعنوانی کے سبب ناکام ہوا اور مستحق افراد اِن فلاحی تدابیر سے مستفید نہ ہوسکے۔ اسلامی تعزیراتی قانون سازی بھی محض تبرکاً، آرایشی یا دکھاوے کی تھی کیونکہ حدود کے قوانین کے تحت متعین سزائیں عملی طور پر نہ دی جاسکتی تھیں اور نہ دی گئیں۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ پاکستان میں امن و امان یا لاء اینڈ آرڈر کی ابتر صورتِ حال میں بہتری نہ آسکی۔ ان قوانین کے سبب خصوصی طور پر پاکستان کی دیہاتی یا اَن پڑھ خواتین کی حالتِ زار اور بھی تشویش ناک ہوگئی جنھیں ان قوانین کے ناجائز استعمال کے تحت ظلم وستم کا نشانہ بنایا گیا۔ مختصراً جنرل ضیاء الحق نے اسلامائزیشن کی جو شکل متعارف کرائی وہ اسلام کی اُس تعبیر وتشریح کے بالکل برعکس تھی جو بانیانِ پاکستان کے اذہان میں تھی۔ اس کے باعث نارواداری اور فرقہ واریت میں اس حد تک شدت پیدا ہوئی کہ فرقہ پرست دہشت گردوں کے حریف گروہوں نے ایک دوسرے کو قتل کرنا شروع کردیا، بلکہ ایسے اوقات میں جب وہ اپنی اپنی عبادت گاہوں میں عبادت کررہے ہوتے۔ بانیانِ پاکستان نے اس کا تصور بھی نہ کیا تھا کہ جدید اور کمزور اسلامی جمہوریہ پر قدامت پسند مذہبی عناصر کے زیرِاثر اسلامائزیشن ہی کا دباؤ نہ پڑے گا بلکہ ناپختہ اور بصیرت سے عاری سیاسی قیادت بار بار جرنیلوں کے غضب کا شکار ہوتی چلی جائے گی۔

پاکستان میں جمہوریت کو بے شمار الجھنوں اور دشواریوں سے گزرنا پڑا ہے۔ کسی منتخب حکومت کو اپنی میعاد پوری کرسکنے کا موقع نہ ملا۔ سیاسی جماعتوں کے بجائے سیاسی شخصیتیں ملکی سیاست پر حاوی رہیں۔ ان کی جاگیردارانہ ذہنیت کے سبب آپس میں رقابت اور تصادم یا بار بار فوجی مداخلت کے نتیجے میں یہ بے معنی سوال اُٹھایا جاتا رہا کہ

صدر اور وزیراعظم کے اختیارات کے مابین توازن قائم نہیں کیا جاسکا، حالانکہ وفاقی پارلیمانی طرزِحکومت میں صدر صرف وفاق کی علامت ہوتا ہے جبکہ تمام انتظامی اختیارات وزیراعظم کے پاس ہوتے ہیں۔ قائداعظم نے خود اس کی نظیر قائم کردی تھی۔ انھوں نے بحیثیت گورنر جنرل کبھی وزیراعظم لیاقت علی خان کے انتظامی اختیارات میں مداخلت نہ کی۔ تاہم ۱۹۵۶ء کا آئین اس لیے منسوخ ہوا کہ اس کے تحت صدر کو وہ اختیارات تفویض نہ کیے گئے تھے جو ملک غلام محمد یا سکندر مرزا اپنے لیے چاہتے تھے۔ بعد میں ۱۹۶۲ء کے آئین کے تحت صدارتی نظامِ حکومت کا تجربہ کیا گیا جو جنرل ایوب خان نے اپنی ضروریات کے مطابق وضع کرایا تھا۔ ذوالفقار علی بھٹو کے دور میں ۱۹۷۳ء کے آئین کے نفاذ کے ذریعے صحیح طور پر وفاقی پارلیمانی جمہوری نظام قائم ہوا، جس کے تحت صدر وفاق کی علامت اور وزیراعظم بھٹو مقتدرِکل بن گئے۔ لیکن غصب کے ذریعے بھٹو حکومت کے خاتمہ کے بعد جنرل ضیاء الحق نے ۱۹۷۳ء کے آئین میں دفعہ ۵۸(۲) (بی) کا اضافہ کرکے اس کا حلیہ بگاڑ دیا۔ اس دفعہ کی رو سے ایک بالواسطہ منتخب صدر کو ایسے اختیارات تفویض کردیے گئے کہ وہ براہِ راست منتخب وزیراعظم اور اس کی کابینہ کو برخاست اور قومی اسمبلی کو کالعدم قرار دے سکتا تھا۔

جنرل ضیاء الحق کی حادثاتی موت کے بعد مسلم لیگ اور پیپلز پارٹی کی انتخابی کامیابیوں کے باعث دو دو مرتبہ وزارتِ عظمیٰ کا منصب میاں نواز شریف اور محترمہ بےنظیر بھٹو نے سنبھالا۔ دونوں لیڈروں کی سیاسی رقابت نے دشمنی کی صورت اختیار کرلی۔ دونوں فریقوں کے درمیان خوب کیچڑ اچھلا۔ دونوں کو آئین کی دفعہ ۵۸(۲) (بی) کے تحت سول نوعیت کے صدروں یعنی غلام اسحاق خان اور فاروق احمد لغاری نے اقتدار سے علیحدہ کیا۔ بہرحال میاں نواز شریف نے وزارتِ عظمیٰ کے دوسرے دور میں اسمبلی کے ایک متفق الرائے فیصلے کے تحت آئین میں ترمیم کے ذریعے دفعہ ۵۸(۲)(بی) خارج کروادی۔ یوں وفاقی پارلیمانی جمہوریت پھر بحال ہوگئی۔ مگر ۱۹۹۹ء میں جنرل پرویز مشرف نے میاں نواز شریف کو وزارتِ عظمیٰ کے منصب سے بذریعہ غصب فارغ کرکے اقتدار پر قبضہ جمالیا۔ میاں نواز شریف تو جنرل ضیاء الحق کے ہاتھوں بھٹو کے انجام کے پیشِ نظر اپنے آپ پر عاید کردہ الزامات کے سلسلہ میں فوجی حکومت سے اپنی جان چھڑا کر سعودی عرب چلے گئے اور محترمہ بےنظیر بھٹو خود ہی ترکِ وطن کرکے دبئی جا آباد ہوئیں۔

جنرل پرویز مشرف کے چوتھے فوجی غصب کے دوران ۱۹۷۳ء کے آئین میں متعدد ترامیم کے ساتھ دفعہ ۵۸(۲) (بی) نہ صرف بحال کردی گئی بلکہ صدر کے اس اختیار کے ساتھ ایک نئے فورم مسمّٰی ''نیشنل سیکیورٹی کونسل'' کا اضافہ کردیا گیا جو دیگر سول ارکان کے علاوہ چاروں فوجی سربراہان پر مشتمل ہے۔ یعنی آئین میں اس فورم کے ذریعے ملک کے سیاسی نظام میں فوج کو مستقل کردار ادا کرنے کی غرض سے ایک ادارے کی صورت دے دی گئی ہے۔

میاں نواز شریف کے ہٹائے جانے سے پیشتر حکومت پاکستان کی افغان پالیسی افغانستان میں سابق سویت روس کے اقتدار کے خاتمے کی خاطر تیار کردہ طالبان کی حکومت کو تسلیم کرتے ہوئے ان کے ساتھ دوستی پر قائم تھی۔ شاید اس پالیسی کی حکمتِ عملی ان کے اثر و رسوخ کو افغانستان کی سرحدوں تک محدود رکھنا تھا۔ مگر جنرل پرویز مشرف نے امریکہ کے دباؤ پر اس پالیسی کو ختم کرکے اُن کے خلاف محاذ کھول دیا۔ امریکہ کے نزدیک چونکہ ۱۱ر ستمبر ۲۰۰۱ء کے نیویارک اور واشنگٹن میں تباہ کن دہشت گردانہ حملوں کے ذمہ دار اسامہ بن لادن اور افغانستان پر قابض طالبان تھے،

اس لیے امریکہ اور اس کے اتحادی یورپی ملکوں نے عراق کے علاوہ افغانستان پر بھی تسلط کے لیے حملہ کردیا۔ افغانستان میں طالبان کے خلاف امریکہ کی جنگ میں پاکستان نے کود کر نہ صرف امریکہ کی طفیلی ریاست بننا قبول کرلیا بلکہ پاکستان دہشت گردی اور خودکش بمباروں کی زد میں آ گیا۔ اور اس کا شمار دنیا بھر کے انتہائی غیر محفوظ اور خطرناک ترین ملکوں میں ہونے لگا۔

جنرل پرویز مشرف اپنی غلط پالیسیوں کے سبب پاکستان کی ناپسندیدہ ترین شخصیت سمجھے جانے لگے۔ بالآخر وکلا، سول سوسائٹی، ذرائع ابلاغ، عوام و خواص کے ساتھ مغربی ممالک کے شدید دباؤ پر اُنھیں نہ صرف جرنیل کی وردی اتارنی پڑی بلکہ ملک میں انتخابات کا اعلان بھی کرنا پڑا۔ انھی حالات میں پیپلز پارٹی کی قائد بے نظیر بھٹو اور مسلم لیگ (ن) کے قائد نواز شریف کو پاکستان واپس آنے اور انتخابات میں حصہ لینے کا موقع بھی فراہم کیا گیا، مگر محترمہ بے نظیر بھٹو کی ناگہانی موت یا بہیمانہ ٹارگٹ قتل کا معمہ ابھی تک حل نہیں کیا جاسکا۔

فروری ۲۰۰۸ء کے عام انتخابات میں پیپلز پارٹی نے سب سے زیادہ ووٹ حاصل کیے۔ دوسرے درجے پر مسلم لیگ (ن) رہی۔ آخر کار جنرل پرویز مشرف رضا کارانہ طور پر صدر کے عہدے سے علیحدہ ہو گئے۔ موجودہ صورت حال یہ ہے کہ نیشنل اسمبلی میں پیپلز پارٹی اور مسلم لیگ (ن) کا اتحاد ختم ہو چکا ہے۔ پاکستان کے صدر آصف علی زرداری اور وزیر اعظم یوسف رضا گیلانی ہیں۔ ۱۹۷۳ء کے آئین میں جو ناجائز ترامیم جنرل پرویز مشرف نے کی تھیں، اُسی طرح برقرار ہیں۔ پاکستان کے قبائلی علاقوں، خصوصی طور پر سوات اور وزیرستان میں حکومت کا اختیار قریب قریب ختم ہو چکا ہے۔ ان علاقوں میں حاکموں کی کرپشن، بنیادی سہولتوں کے فقدان اور معاشی بدحالی کے سبب عسکریت پسند طالبان کا اثر و رسوخ بڑھتا گیا ہے اور اب مؤثر سیاسی قیادت کی عدم موجودگی میں نسلی، فرقہ وارانہ اور سیاسی قتلوں کا سلسلہ جاری ہے۔ بلکہ اسلامی شدت پسندی کے فروغ کے سبب خوف کے مارے یہاں کے باشندے بھی طالبان طرز کی شریعت کے نفاذ کا مطالبہ کرنے لگے ہیں۔ اگر یہی صورت حال رہی تو پاکستان کے دیگر علاقوں میں، مثلاً سارا صوبہ سرحد، بلوچستان، پنجاب اور سندھ، جہاں طالبان پہلے ہی سے خاصی تعداد میں موجود ہیں، اُن کی یلغار کا خدشہ ہے۔ بلکہ بلوچستان میں شر پسندوں کی کارگزاری کے پیش نظر پاکستان کے ٹوٹنے کا بھی خطرہ ہے۔

ان زمینی حقائق کی روشنی میں پاکستانی قوم کو غور کرنا چاہیے کہ نظریہ پاکستان باقی ہے بھی کہ گزشتہ ساٹھ برس کی مدت میں ہمارے قائدین (فوجی و سیاسی) اُسے دفنا کر بغیر کسی نئے مقصد کے اِدھر اُدھر مٹرگشت کررہے ہیں۔ نظریہ پاکستان کے تین بنیادی اُصول یہی تھے اور کہنے کو اب بھی ہیں:

(ا) اسلام ہماری قومیت ہے۔

(ب) جمہوریت ہماری سیاست ہے۔

(ج) فلاحی ریاست ہمارا نصب العین ہے۔

بنگلہ دیش کے قیام نے ''دوقومی نظریہ'' زندہ رکھتے ہوئے ہمیں سبق سکھلایا تھا کہ ''اسلام'' کا لفظ پاکستان کی قومی یک جہتی کو مستقل طور پر قائم نہیں رکھ سکتا جب تک کہ وفاق کے ہر صوبے کے ساتھ عملی طور پر مساوات اور معاشی انصاف ایسے سلوک کو روانہ رکھا جائے۔ کیا ہمارے حکمرانوں نے یہ سبق سیکھ کر اُس پر عمل کیا؟ اگر عمل کیا ہوتا تو بلوچستان میں واویلے کا سبب کیا ہے؟ سوات میں بندوق کی نوک پر یا امن کی خاطر اسلامی جمہوریہ پاکستان کے

قانونی نظام سے ہٹ کر کس نوع کے نظام عدل یا شریعت کے نفاذ کا مطالبہ کیا جارہا ہے؟ اگر پاکستان کے صوبوں کے مختلف علاقوں میں جو چاہے گا دھڑلے سے اپنی نوعیت کی شریعت یا نظام عدل نافذ کرنے لگے گا تو نظریاتی طور پر پاکستان کے مستقبل کی ضمانت، بطور ایک مقتدر قومی ریاست، کیسے دی جاسکے گی؟

پاکستان کی گزشتہ ساٹھ سالہ تاریخ سے ظاہر ہے کہ غریب عوام میں تعلیم کے فقدان اور جاگیردارانہ ذہنیت رکھنے والی موروثی نوعیت کی ناپختہ اور بصیرت سے عاری سیاسی قیادت کے آپس میں دست و گریبان ہونے کے سبب یہاں فوجی جرنیل بار بار مداخلت کر کے اقتدار پر ناجائز قبضہ کرتے رہے، جس کے نتیجے میں پاکستان میں مستقل طور پر جمہوری نظام قائم نہیں کیا جاسکا۔ چنانچہ اب بھی حالات موافق نہیں۔ وہی پرانی جانی پہچانی سیاسی شخصیتیں ہیں جو غیر مستحکم سیاسی جماعتوں میں متحرک دکھائی دیتی ہیں۔ علاوہ اس کے اب تو جرنیلوں کی سیاسی طور پر پے بہ پے ناکامیوں کے سبب فوج بھی اقتدار سنبھالنے کے معاملے میں خاصی بددل ہوگئی ہے۔ اگر حاضر یا منتظر سیاسی قیادت سے پاکستان کے حالیہ مسائل حل کرسکنے کے بارے میں مایوسی ہے تو نظریاتی طور پر پاکستان کے مستقبل کی ضمانت، بطور ایک جمہوری ریاست کیسے دی جاسکتی ہے؟ خصوصی طور پر جب جمہوریت کو کفر قرار دینے والے موجود ہوں۔

اب رہ گیا مسئلہ فلاحی ریاست قائم کرنے کے نصب العین کا۔ سب جانتے ہیں کہ قیام پاکستان کا سب سے اہم مقصد مسلمانوں کی روٹی کا مسئلہ حل کرنا تھا۔ اس کے لیے پہلا قدم ''لینڈ ریفارمز'' کے ذریعے جاگیردارانہ نظام و ذہنیت کا قلع قمع کرنا تھا۔ لیکن جنرل ایوب خان اور بعدازاں وزیراعظم بھٹو کے ادوار میں جو ''لینڈ ریفارمز'' کی گئیں وہ بنیادی طور پر منافقانہ تھیں جن کے باعث نہ جاگیرداری کا خاتمہ ہوا اور نہ جاگیردارانہ ذہنیت سے نجات ملی۔ صنعت و حرفت کے کارخانوں کے فروغ کے سلسلہ میں پاکستان کے ابتدائی دور میں حکومتی کنٹرول کے شانہ بشانہ پرائیویٹ انٹرپرائز کی شمولیت سے جو تھوڑی بہت ترقی کے امکانات پیدا ہوئے تھے، وہ وزیراعظم بھٹو کی بے وقت سوشلائزیشن کی نذر ہوگئے اور بیشتر سرمایہ پاکستان سے باہر منتقل ہوگیا۔ معاشی طور پر پاکستان کی اب جو کیفیت ہے وہ سب پر عیاں ہے۔ جاگیردارانہ اور کارخانہ دارانہ قیادت آزمائی جاچکی۔ جب تک محنت کش پاکستان کی قیادت سنبھالنے کے قابل نہیں ہوجاتے یہاں فلاحی ریاست کے وجود میں آنے کا کوئی امکان نہیں۔

جب پاکستان کی اسلامی ری پبلک میں ایک قانون کے بجائے اُس کے مختلف علاقوں میں اپنی اپنی قسم کی شریعت نافذ ہونے لگے، جب پاکستان میں جمہوریت کا تجربہ بار بار کیا جائے اور ناکام رہے، اور جب پاکستان کے مفلس اور نادار مسلمانوں کی روٹی کا مسئلہ حل کرنے کے بجائے ایسے حالات پیدا کردیے جائیں کہ لوگ اپنے بچے بیچنے یا خودکشیاں کرنے پر مجبور ہوجائیں تو کیا ہم یہ کہنے میں حق بجانب ہوں گے کہ نظریہ پاکستان ہے اور زندہ ہے یا زندہ رہے گا؟ اقبال نے غالباً اسی موقع کے لیے درست کہا ہے:

وطن کی فکر کر ناداں! مصیبت آنے والی ہے
تری بربادیوں کے مشورے ہیں آسمانوں میں
ذرا دیکھ اس کو جو کچھ ہورہا ہے، ہونے والا ہے
دھرا کیا ہے بھلا عہدِ کہن کی داستانوں میں

کلامِ اقبال کا استعاراتی نظام

ڈاکٹر بصیرہ عنبرین

اقبال کی شاعری کا امتیازی وصف اس کی پیمبرانہ شان ہے۔ ان کی نگاہ اپنے پیغام کی ترسیل وتشکیل پر رہتی ہے لیکن وہ ہر مقام پر شعریت کو بھی مقدم رکھتے ہیں۔ دیگر شعری محاسن کے استعمال کے ساتھ 'استعارہ' بھی ایک محسنۂ شعری کے طور پر کلامِ اقبال میں استعمال ہوا ہے۔ استعارے کو ابہام و پیچیدگی سے بچا کر استعمال کرنا غیر معمولی قادر الکلامی کا اظہار ہوتا ہے اور یہ علامہ کے ہاں بخوبی موجود ہے۔ وہ استعارے کے ساتھ اپنے کلام کو پیچیدہ نہیں ہونے دیتے بلکہ ان کو اپنے داخلی واردات کے ساتھ ہم آہنگ کر کے پُرتاثیر بنا دیتے ہیں حتیٰ کہ علائم و رموز میں ڈھل کر ان استعاروں کے اندر زیادہ قطعیت اور دلالت پیدا ہو جاتی ہے۔ استعاروں کا استعمال علامہ نے ہر انداز اور ہر نوع میں کیا ہے۔ انھوں نے استعارے کی کم وبیش تمام اقسام کو اپنے اشعار میں سمو دیا ہے بلکہ ان اقسام کی ذیلی تقسیم کو بھی استعمال میں لے آئے ہیں۔ علامہ کے یہ استعارے تیقن وتحرک، سیماب پائی، جگرسوزی اور حرارتِ عمل کے جذبوں سے سرشار ہیں اور حیات و کائنات سے وابستہ تمام پہلوؤں کا بڑی عمدگی سے احاطہ کرتے ہیں۔

علامہ اقبال استعارے کی اصل روح اور اس کی فنی غرض و غایت سے بخوبی آگاہ تھے۔ مشرقی ومغربی ادبیات میں اس محسنۂ شعری کے مختلف ابعاد کا مطالعہ کرنے سے فطری طور پر ان کے ہاں یہ احساس پیدا ہوا کہ استعارہ شعر پارے میں جدتِ ادا کی جان ہے۔ اگر تخلیق کار اس میں زیادہ پیچیدگی اور ابہام سے گریز کرے اور اسے بے ساختہ اور فطری انداز میں برتے تو اس کی وساطت سے وہ اپنے جذبات واحساسات کو کمال درجے کی لطافت و بلاغت سے بیان کرسکتا ہے۔ وہ اس امر سے باخبر تھے کہ استعارہ ایک اعتبار سے شاعر یا تخلیق کار کی آرزوؤں اور تمناؤں کا تخیلی اظہار بھی ہے۔ چنانچہ وہ اس کارگر قوتِ بیان سے نہ صرف اپنے کلام کے ظاہری حسن اور تاثیر میں اضافہ کرتے ہیں بلکہ معنی آفرینی کے حصول کے لیے اسے ایک دلکش پیرایہ قیاس کرتے ہوئے نئے نئے مفاہیم پیدا کرتے ہیں۔ شعرِ اقبال میں استعارے سے بیک وقت تاثیر وعذوبت اور توضیح وصراحت کے مقاصد حاصل کیے گئے ہیں۔ یہ درست ہے کہ اقبال کی شاعری کا امتیازی وصف اس کی پیغمبرانہ شان ہے تاہم علامہ اپنے کلام میں ہر مقام پر شعریت کو مقدم رکھتے ہیں۔ استعاراتِ اقبال کا مطالعہ اس امر سے آشنا کرتا ہے کہ اقبال نے کسی موقعے پر پیچیدگی یا ابہام پیدا نہیں ہونے دیا اور نہ وہ سیدھے اور سپاٹ انداز میں روایتی استعاروں کو اپنے کلام میں استعمال نظر آتے ہیں۔ اس کے برعکس انھوں نے بہت سے روایتی اور فرسودہ استعاروں کو نئی آب وتاب سے ہمکنار کیا ہے اور یہ

استعارے ان کے داخلی واردات سے ہم آہنگ ہوکر بڑے پُرتاثیر دکھائی دیتے ہیں۔شعر اقبال میں اکثر مقامات پر نادر اور اچھوتے استعارے ملتے ہیں جن کو اپنے کلام میں سموتے ہوئے علامہ نے تزئین و آرایش کے بجائے تخلیق معانی کو مقدم رکھا ہے۔ استعاراتِ اقبال میں اس وقت بڑی ندرت اور تازگی نظر آتی ہے جب وہ علائم و رموز میں ڈھل کر زیادہ قطعیت اور دلالت پیدا کردیتے ہیں۔بعض اوقات اقبال نے اپنے استعاروں کو تجسیم و تمثیل کی ہم آہنگی سے زیادہ پرکشش اور دلکش بھی بنا دیا ہے۔ بعینہٖ علامہ کے بعض استعارے بڑے متحرک، زندہ اور توانا ہیں جو اپنے پڑھنے والوں کے قلوب و اذہان میں حرکت و عمل اور حرارتِ زیست کے عناصر ابھارتے ہیں اور ان کی موجودگی سے شعر اقبال کی جودت، لطافت اور معنویت میں قابل قدر اضافہ ہوا۔ یوں استعارات کی وساطت سے فردِ واحد سے ملتِ واحدہ تک کے مسائل کی پیش کش پرکشش اور کارگر اسلوب میں کرنا، علامہ کا اختصاصی پہلو ٹھہرتا ہے جس کے ذریعے انھوں نے اپنی شاعری کو مقصدیت سے ہمکنار کیا ہے۔حقیقت یہی ہے کہ ''اقبال کے کلام میں جو متحرک فضا نظر آتی ہے، وہ ان کی فکر کا ان کے استعاراتی نظام کے ساتھ شیر وشکر ہو جانے کا نتیجہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے استعارات جہاں ایک طرف تصویر آفرینی، پیکر تراشی اور آرایشِ کلام کا شاعرانہ حق ادا کرتے ہیں، وہیں وہ معنی آفرینی اور لسانی توسیع کا بھی اہم فریضہ انجام دیتے ہیں۔ اقبال کے استعاراتی الفاظ وتراکیب نے معانی کی نئی جہات روشن کی ہیں جن کے سبب اقبال کی زبان دوسرے شاعروں کے مقابلے میں زیادہ وسیع معنوں کی حامل ہوگئی ہے۔''[1] اقبال کے استعاراتی نظام میں ایک ارتقائی صورت ملتی ہے۔ ان کے پیش کردہ تمام تر استعارے بتدریج قوت پکڑتے ہیں اور افکار کی پیش کش میں مؤثر کردار ادا کرتے ہیں۔

پروفیسر شکیل الرحمٰن نے اپنے مضمون 'اقبال کی جمالیات میں علامتوں اور استعاروں کا عمل' میں استعاراتِ اقبال کے اس بنیادی پہلو کی طرف یوں توجہ دلائی ہے:

> ان کے استعاروں کا پہلا سرچشمہ اُردو اور فارسی کی کلاسیکی روایات ہیں اور انھوں نے کلاسیکی اور روایتی استعاروں کو نئی صورتیں عطا کی ہیں۔ جن سے مفاہیم کا دائرہ پھیلا ہے اور علامتوں کی کچھ جہتیں ظاہر ہوتی ہیں۔ ان کے الفاظ، استعارات اور تلازمات میں بنیادی تفکر اور پیامبری کے گہرے احساس کی وجہ سے وجدانی کیفیت پیدا ہوئی ہے اور ایک بڑے سفر میں یہ کیفیت رویہ بن گئی ہے...... اس کے بعد یہ کلاسیکی اور روایتی استعارے فن کار کی تخلیقی فکر کے سرچشمے کے اور قریب رہ کر تابناک بن جاتے ہیں اور نئے مفاہیم کی جانب اشارہ کرنے لگتے ہیں۔ پھر — صورت گری کے عمل میں ابہام پیدا ہوتا ہے اور پیکروں اور استعاروں کو دیکھنے کے لیے ''وژن'' بھی ملتا ہے۔ ان جانے پہچانے استعاروں اور پیکروں کے ساتھ تراکیب، تلمیحات اور دوسرے تمثال کی مدد سے نئی تصویریں ابھرنے لگتی ہیں۔ کلاسیکی تصورات اور روایتی خیالات کی منجمد کیفیتوں کے ساتھ نئی جہتوں اور نئے اشاروں کا احساس بھی ملتا ہے اور ساتھ ہی نئی تصویریں بھی جلوہ گر ہوتی ہیں اور ذہن کو مختلف تجربوں (ماضی اور حال) سے قریب تر کرتی ہیں۔ اسطور کے پاس بھی لے جاتی ہیں اور فن کار کے مرکزی رویوں سے بھی آشنا کرتی ہیں۔ (اس لیے اقبال کے) استعاروں کے مفاہیم بدلتے ہیں اور ان میں اکثر علامتوں اور ذیلی علامتوں کی صورتوں میں ظاہر ہوتے ہیں۔[2]

اقبال کی شاعری حرکت وحرارت کا پیغام دیتی ہے۔ استعارے کے باب میں بھی یہ خصوصیت برقرار رہی ہے اور علامہ کے نمایندہ استعارات وہی ہیں جن میں یہ بنیادی رنگ کارفرما ہے۔قاضی عبیدالرحمٰن ہاشمی اپنے مضمون 'اقبال کے استعاروں کا حرکی نظام' میں استعاراتِ اقبال کی اس نوعیت سے متعارف کراتے ہوئے یوں رقمطراز ہیں:

(اقبال کے) تقریباً تمام ہی استعارے اپنی تازہ کاری اور لطافت کے سبب ہمیں سرشار کرتے ہیں لیکن جو استعارے خصوصیت کے ساتھ ہماری توجہ اپنی طرف منعطف کرتے ہیں ان کا تعلق جگر سوزی، آغوشِ موج، سوز ناتمام، جنون وو یرانہ، آہوے حرم، وسعت صحرا، چراغ حرم، سرشت سمندری، انگارۂ خاکی، اور سیل تندرو، وغیرہ سے ہے۔ جن میں بعض مفرد ہیں اور بعض مرکب۔ ان کی اصل لطافت درحقیقت شعر کے پورے تناظر میں دیکھنے کے بعد ان حسّی پیکروں کی بنا پر ابھرتی ہے جو بڑی خاموشی کے ساتھ ہمیں عمل، حرکت، فعالیت اور حیاتیاتی ارتقا کے مطالعے کی دعوت دیتے ہیں لیکن ان کا الگ الگ مطالعہ بھی ہمیں شاعر کے تصور حرکت اور اس کی چشم نم ناک کی دلکش لطافتوں کے قریب پہنچا دیتا ہے، جو عالم رنگ و بو میں کسی اہم انقلاب کے انتظار میں کھلی ہوئی ہے اور اس کی آہٹ کے تصور سے مسرور ہے، چنانچہ جگر سوزی، سوز ناتمام، انگارۂ خاکی اور سرشت سمندری شاعر کے باطنی تجربات کا ایک مجرد عکس بن کر ابھرتے ہیں ......ان سے ایک نئی ٹیس، نئی سوزش اور تپش کا لطف حاصل ہوتا رہے، شاعر کے نزدیک یہی زندگی ہے۔ اس کے علاوہ جو کچھ ہے وہ فریب نظر اور سکون وثبات سے زیادہ اہمیت نہیں رکھتا......[۳]

ذیل میں استعارے کے بنیادی فنی مباحث، ارکان اور اس کی متنوع اقسام کی روشنی میں اقبال کے استعاراتی نظام کا تجزیہ کیا جاتا ہے:

۱- ارکانِ استعارہ

محققین علم بیان نے تشبیہ کی طرح استعارے کے بھی چند ارکان کی نشاندہی کی ہے۔ جو 'مستعار منہ'، 'مستعار لہ'، 'مستعار' اور 'وجہ جامع' کہلاتے ہیں۔ ان میں 'مستعار منہ' کسی لفظ کے درست اور حقیقی معنی ہیں اور یہ تشبیہ میں مشبہ بہ کے برابر ہے، 'مستعار لہ' کسی لفظ کے مجازی معنی ہیں اور یہ مشبہ کے برابر ہے۔ 'مستعار' وہ لفظ ہے جس کے معنی مجازی مراد لیے جاتے ہیں اور اسے اداتِ تشبیہ کے مماثل قرار دیا جا سکتا ہے جبکہ 'وجہ جامع' وہ مشترک وصف ہے جو طرفین استعارہ (مستعار منہ و مستعار لہ) میں پایا جاتا ہے۔ طرفین استعارہ کا کبھی باہم ایک جگہ ہونا ممکن ہوتا ہے اور کبھی ناممکن اور وجہ جامع کی بھی مزید چار صورتیں ہیں یعنی یہ کبھی مستعار منہ اور مستعار لہ کے معنی کا جزو ہوتی ہے اور کبھی ان دونوں کے مفہوم کا جزو نہیں ہوتی، کبھی وجہ جامع جلد سمجھ میں آ جاتی ہے اور کبھی نادر ہونے کے باعث ظاہر نہیں ہو سکتی اور عام لوگوں کو بہ دقت سمجھ میں آتی ہے۔

اقبال کے ہاں ارکانِ استعارہ کے استعمال کی مختلف صورتیں ہیں اور وہ ان کی موجودگی سے اپنے کلام میں دلکشی اور رعنائی پیدا کرتے ہیں، جیسے:

اپنے صحرا میں بہت آہو ابھی پوشیدہ ہیں　　بجلیاں برسے ہوئے بادل میں بھی خوابیدہ ہیں[۴]

پھر تیرے حسینوں کو ضرورت ہے حنا کی　　باقی ہے ابھی رنگ مرے خونِ جگر میں[۵]

اس سیلِ سبک سیر و زمیں گیر کے آگے　　عقل و نظر و علم و ہنر ہیں خس و خاشاک[۶]

ہو تیرے بیاباں کی ہوا تجھ کو گوارا　　اس دشت سے بہتر ہے نہ دلّی نہ بخارا[7]

ان اشعار میں 'صحرا'، 'آہو'، 'بجلیاں'، 'برسے ہوئے بادل'، 'حسینوں'، 'حنا'، 'خونِ جگر'، 'سیلِ سبک سیر و زمیں گیر'، 'خس و خاشاک'، 'بیاباں' اور 'دشت' استعارات ہیں اور اقبال نے ان مستعار الفاظ کے حقیقی معنوں کے بجائے مرادی یا مجازی معنوں سے اپنی کاریگری کا اظہار کیا ہے۔ یہاں وہ ان استعاروں کی وساطت سے حقائق کا ذکر بڑی لطافت سے کر گئے ہیں اور یہی کامیاب استعارے کی خوبی ہے۔

۲-اقسامِ استعارہ:

استعارے کو بناوٹ یا ساختار (Structure) کے اعتبار سے عموماً درج ذیل تین بنیادی انواع میں تقسیم کیا جاتا ہے:

(ا) استعارۂ مصرّحہ (ب) استعارۂ مکنیّہ (ج) استعارۂ تمثیلیہ

ا-استعارۂ مصرّحہ

استعارے کی اس قسم کو 'استعارہ بالتصریح'[8]، 'استعارۂ تصریحیہ'[9]، 'استعارۂ آشکار'[10] 'استعارہ تحقیقیہ' یا 'استعارۂ محققہ'[11] بھی کہتے ہیں۔ اس کے تحت تخلیق کار اپنے شعر پارے کی بنیاد مستعار منہ (مشبہ بہ) پر رکھتا ہے۔ چنانچہ یہاں مستعار لہ (مشبہ) محذوف اور مستعار منہ (مشبہ بہ) مذکور ہوتا ہے اور کہنے والے کا مقصود مستعار لہ (مشبہ) ہی ہوتا ہے۔ استعارۂ مصرّحہ میں مستعار منہ (مشبہ بہ) ہمیشہ حسّی ہونا چاہیے اور شاعر کے لیے یہ امر ضروری ہے کہ وہ قرینہ اس بات پر قائم کرے کہ اس نے الفاظ کو لغوی معانی میں استعمال نہیں کیا۔ ایسے استعارے زیادہ واضح اور صریح ہوتے ہیں اور یہ استعارے کی سب سے عمدہ صورت ہے جو نہ زیادہ زود فہم ہے اور نہ دیر فہم۔ مولوی نجم الغنی نے ''استعارۂ مصرّحہ'' کو مزید دو صورتوں ''تحقیقیہ'' اور ''تخییلیہ'' میں منقسم کیا ہے۔ ان کے مطابق ''تحقیقیہ'' یہ ہے کہ مشبہ متروک متحقق ہو خواہ باعتبار حس کے خواہ باعتبار عقل کے اور ''تخییلیہ'' یہ ہے کہ اس کے معنی نہ باعتبار حس ہو نہ باعتبارِ عقل بلکہ وہم کی مدد سے اس کی اختراع ہوئی ہو[12] تاہم زیادہ تر محققین نے ''تحقیقیہ'' اور ''استعارۂ مصرّحہ'' کو ایک دوسرے کے مماثل قیاس کیا ہے اور اس کی مذکورہ بالا تعریف ہی متعین کی ہے۔

شعر اقبال میں استعارۂ مصرّحہ کی کافی مثالیں موجود ہیں اور انھوں نے مستعار منہ کی تصریح سے عمدہ معنی پیدا کیے ہیں، جیسے:

تو بچا بچا کے نہ رکھ اسے، ترا آئینے ہے وہ آئنہ　　کہ شکستہ ہو تو عزیز تر ہے نگاہِ آئنہ ساز میں[13]

رنگ ہو یا خشت و سنگ، چنگ ہو یا حرف و صوت　　معجزۂ فن کی ہے خونِ جگر سے نمود[14]

تڑپ رہے ہیں فضاہاے نیلگوں کے لیے　　وہ پر شکستہ کہ صحنِ سرا میں تھے خورسند[15]

منجم کی تقویمِ فردا ہے باطل گرے آسماں سے پرانے ستارے[16]

ان اشعار میں ''آئینہ''، ''رنگ''، ''خشت و سنگ''، ''چنگ''، ''حرف وصوت''، ''پرشکستہ'' اور ''پرانے ستارے'' تمام مستعار منہ ہیں جن کی تصریح کر کے بالترتیب محذوف مستعار لہ ''دل''، ''فن مصوری''، ''فن تعمیر''، ''فن موسیقی''، ''فن شاعری''، ''دل شکستہ مسلمان''، اور ''ملوکانہ استبداد کا زوال'' مراد لیے گئے ہیں جو بلاشبہ علامہ کی فنی مہارت کی دلیل ہیں۔

استعارۂ مصرّحہ کی مختلف صورتیں

محققین بیان نے استعارۂ مصرّحہ کی مختلف صورتیں متعین کی ہیں، مثلاً طرفین استعارہ (مستعار منہ و مستعار لہ) کے مناسبات کے ذکر اور عدم تذکرے کے اعتبار سے استعارۂ مصرّحہ کو چار اقسام استعارۂ مُطلقہ، مجرّدہ، مرشحہ اور موشحہ میں تقسیم کیا جاتا ہے۔ اقبال کے ہاں مناسباتِ طرفینِ استعارہ کے حوالے سے متذکرہ اقسام بڑے مؤثر طور پر اپنی نمود کرتی ہیں اور انھوں نے بغیر کسی بناوٹ اور تصنع کے اس امر کا اہتمام کیا ہے۔

پہلی تقسیم

علامہ کے کلام میں استعارۂ مصّرحہ کی اولین تقسیم یعنی طرفینِ استعارہ کے مناسبات کے ہونے یا نہ ہونے کے حوالے سے متعین کردہ اقسام کچھ یوں ہیں:

۱-استعارۂ مُطلقہ

اسے ''استعارۂ مصرّحہ مطلقہ''[17] یا ''استعارۂ رہا''[18] سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے۔ اس صورت کے تحت اقبال، مستعار منہ اور مستعار لہ دونوں کے مناسبات و ملائمات یا صفات میں سے کوئی چیز مذکور نہیں کرتے اور ملائماتِ طرفین کی عدم موجودگی میں یہ رنگ اُبھرتا ہے:

مدتوں ڈھونڈا کیا نظّارۂ گل، خار میں آہ وہ یوسف نہ ہاتھ آیا ترے بازار میں[19]

نکل کے صحرا سے جس نے روما کی سلطنت کو اُلٹ دیا تھا سنا ہے یہ قدسیوں سے میں نے وہ شیر پھر ہوشیار ہوگا[20]

پریشاں کاروبارِ آشنائی پریشاں تر مری رنگیں نوائی[21]

ان اشعار میں ''یوسف'' کا استعارہ محبوب سے، ''شیر'' کا استعارہ مسلم نوجوان سے اور ''رنگیں نوائی'' کا استعارہ شاعری سے کیا گیا ہے اور ہر جگہ مستعار منہ اور مستعار لہ دونوں میں سے کسی کے مناسبات کا ذکر نہیں ہوا۔

۲-استعارۂ مجرّدہ

اسے ''استعارۂ مصرّحہ مجرّدہ''[22] اور ''استعارۂ پیراستہ'' یا ''تجرید''[23] سے بھی موسوم کیا جاتا ہے اور اس صورت

کے تحت اقبال نے اپنے استعاراتی بیان میں صرف مستعار لہ کے مناسبات و ملائمات یا صفات کا تذکرہ کیا ہے، جیسے:

بھٹکے ہوئے آہو کو پھر سُوے حرم لے چل
اس شہر کے خوگر کو پھر وسعتِ صحرا دے[۲۴]

تو اے مسافرِ شب خود چراغ بن اپنا
کر اپنی رات کو داغِ جگر سے نورانی[۲۵]

جس گھر کا مگر چراغ ہے تو
ہے اس کا مذاق عارفانہ![۲۶]

ان اشعار میں اقبال مردِ مسلمان، فردِ ملت اور جاوید کے لیے بالترتیب ''آہو''، ''مسافرِ شب'' اور ''چراغ'' کے استعارے لائے ہیں اور صرف متذکرہ مستعار لہ کے مناسبات کا ذکر ہی ملتا ہے۔

۳-استعارۂ مرشحہ

اسے ''استعارۂ مصرّحۂ مرشحہ''[۲۷] اور ''استعارۂ پروردہ''[۲۸] بھی کہا جاتا ہے۔ اس کی رو سے استعارے میں صرف مستعار منہ کے مناسبات لائے جاتے ہیں، مثلاً اقبال لکھتے ہیں:

کبھی جو آوارۂ جنوں تھے وہ بستیوں میں پھر آبسیں
برہنہ پائی وہی رہے گی مگر نیا خار زار ہوگا[۲۹]

پھر تیرے حسینوں کو ضرورت ہے حنا کی
باقی ہے ابھی رنگ مرے خونِ جگر میں[۳۰]

مجھے سزا کے لیے بھی نہیں قبول وہ آگ
کہ جس کا شعلہ نہ ہو تند و سرکش و بے باک[۳۱]

جس کی شاخیں ہوں ہماری آبیاری سے بلند
کون کر سکتا ہے اُس نخلِ کہن کو سرنگوں؟[۳۲]

یہاں ''آوارۂ جنوں''، ''حنا''، ''آگ'' اور ''نخلِ کہن'' مستعار منہ ہیں اور اقبال نے اپنے ان شعروں میں صرف ان ہی کے مناسبات اور صفات کا تذکرہ کیا ہے۔ لہٰذا استعارۂ مرشحہ کی صورت پیدا ہوئی ہے۔

۴-استعارۂ موشحہ

استعارۂ موشحہ وہ ہے جس میں مستعار لہ اور مستعار منہ دونوں ہی کے مناسبات ذکر کیے جاتے ہیں، مثلاً:

عروجِ آدمِ خاکی سے انجم سہمے جاتے ہیں
کہ یہ ٹوٹا ہوا تارا مہِ کامل نہ بن جائے[۳۳]

غمیں نہ ہو کہ بہت دور ہیں ابھی باقی
نئے ستاروں سے خالی نہیں سپہرِ کبود[۳۴]

''انسان'' اور ''نئی فکر کے حامل افراد'' مستعار لہ ''ٹوٹا ہوا تارا'' اور ''نئے ستارے'' مستعار منہ ہیں اور دونوں شعروں میں

علامہ نے طرفینِ استعارہ کے مناسبات یا صفات کو ذکر کر کے استعارۂ موشحہ کی صورت پیدا کی ہے۔

دوسری تقسیم:

استعارۂ مصرّحہ کی دوسری تقسیم طرفینِ استعارہ، مستعار منہ اور مستعار لہ کی بنیاد پر کی گئی ہے اور اس ضمن میں اسے درج ذیل دو قسموں میں بانٹا جاتا ہے:

(ا) استعارۂ وفاقیہ:

اسے ''ھمساز''[۳۵] یا ''استعارۂ وفاقی''[۳۶] بھی کہتے ہیں اور اس سے مراد یہ ہے کہ طرفینِ استعارہ یعنی مستعار منہ اور مستعار لہ اس قسم کے ہوں کہ ان کا باہم ایک جگہ یا فردِ واحد میں جمع ہونا ممکن ہو۔ چونکہ ''وفاق'' بمعنی موافقت کرنے کے ہے، اس لیے اس صورت کے تحت اجتماعِ طرفین ممکن ہو جاتا ہے۔ جیسے:

فطرت نے مجھے بخشے ہیں جوہر ملکوتی! خاکی ہوں مگر خاک سے رکھتا نہیں پیوند![۳۷]

وہ میرا رونقِ محفل کہاں ہے مری بجلی، مرا حاصل کہاں ہے![۳۸]

پہلے شعر میں مستعار لہ ''انسان'' ہے اور مستعار منہ ''خاکی ہونا''۔ چونکہ فرد واحد کا بیک وقت خاکی ہونا اور خاک سے پیوند نہ رکھنا ممکن ہے، لہٰذا یہاں استعارۂ وفاقیہ کی صورت پیدا ہوئی ہے۔ اسی طرح دوسرے شعر میں ''محبوب'' مستعار لہ ہے ''رونق محفل'' اور ''بجلی و حاصل'' مستعار منہ اور طرفین استعارہ کا ایک ہی شخص میں جمع ہونا عین ممکن بھی ہے۔ یوں اقبال نے استعارۂ وفاقیہ کے استعمال سے لطافت کلام میں اضافہ کر دیا ہے۔

۲-استعارۂ عنادیہ

اسے ''استعارۂ عنادی''[۳۹] اور ''استعارۂ ناساز''[۴۰] سے بھی تعبیر کیا گیا ہے۔ 'عناد' کے معنی چونکہ دشمنی یا ناسازی کے ہیں، لہٰذا اس کے تحت اجتماع طرفین استعارہ فرد واحد میں ایک ہی مقام پر ممکن نہیں ہوتا۔ اس کی بڑھی ہوئی صورت یہ ہے کہ خوش طبعی اور طنز و استہزا کے لیے دو ایسی اضداد کو باہم استعارہ کر لیتے ہیں، جن کا جمع ہونا محال ہوتا ہے۔ اس انداز کو محققین نے ''استعارۂ تھکمیہ'' یا ''تملیحیہ''[۴۱] یا ''استعارۂ ریشخند''[۴۲] کا نام دیا ہے۔ شعر اقبال سے اجتماع طرفین میں عناد کی مثالیں دیکھیے جن میں وہ متضاد اوصاف جمع کر دیتے ہیں:

ہو نکو نام جو قبروں کی تجارت کر کے کیا نہ بیچو گے جو مل جائیں گے صنم پتھر کے[۴۳]

بجھائے خواب کے پانی نے اخگر اس کی آنکھوں کے نظر شرما گئی ظالم کی درد انگیز منظر سے[۴۴]

دہقاں ہے کسی قبر کا اگلا ہوا مردہ بوسیدہ کفن جس کا ابھی زیرِ زمیں ہے[۴۵]

گرچہ مکتب کا جواں زندہ نظر آتا ہے مردہ ہے، مانگ کے لایا ہے فرنگی سے نفس[46]

خال خال اس قوم میں اب تک نظر آتے ہیں وہ کرتے ہیں اشکِ سحر گاہی سے جو ظالم وضو[47]

ان اشعار میں علامہ نے بدنام کا استعارہ نکو نام سے، حساسیت کا استعارہ ظالم سے، بدحال کا استعارہ قبر کے اگلے ہوئے مردے سے، زندہ کا استعارہ مردہ سے اور خدا ترس کا استعارہ ظالم سے کر کے نہایت عمدگی سے استعارۂ عنادیہ کی صورتیں پیدا کی ہیں اور ان سے شعر پاروں میں طنز واستہزا کے پہلو بھی ابھرے ہیں۔

تیسری تقسیم

استعارۂ مصرّحہ کی تیسری تقسیم وجہ جامع کی بنیاد پر کی جاتی ہے اور محققین بیان نے اس کی درج ذیل چار اقسام متعین کی ہیں:

اوّل: یہ کہ وہ جامع طرفین استعارہ یعنی مستعار منہ و مستعار لہ کے معنی کا جزو ہوتی ہے، اس لیے اسے بہ آسانی ان میں تلاش کیا جاسکتا ہے، مثلاً اقبال لکھتے ہیں:

برقِ ایمن مرے سینے پہ پڑی روتی ہے دیکھنے والی ہے جو آنکھ، کہاں سوتی ہے![48]

مژدہ اے پیمانہ بردارِ خمستانِ حجاز! بعد مدت کے ترے رندوں کو پھر آیا ہے ہوش[49]

پہلے شعر میں غافل رہنے کا استعارہ سونے کے ساتھ کیا اور غفلت و بے پروائی وجہ جامع ہے جو مستعار منہ اور مستعار لہ کے مفاہیم میں داخل ہے۔ فرق اس قدر ہے کہ مستعار منہ میں شدید اور مستعار لہ میں ضعیف ہے۔ بعینہٖ دوسرے شعر میں بیداری کا استعارہ ہوش کے ساتھ کیا گیا ہے اور پروا کرنا اور غافل نہ رہنا طرفین استعارہ دونوں کے مفہوم میں داخل ہے، یوں وجہ جامع کی پہلی صورت پیدا ہوئی ہے۔

دوم: یہ کہ وجہ جامع کو مستعار منہ و مستعار لہ کے مفہوم و معنی کا جزو نہ ہونے کے باعث، اس کا طرفین استعارہ میں بہ آسانی دریافت کرنا ممکن نہیں ہوتا، جیسے:

ذوقِ گویائی خموشی سے بدلتا کیوں نہیں میرے آئینے سے یہ جوہر نکلتا کیوں نہیں[50]

مرے خورشید! کبھی تو بھی اٹھا اپنی نقاب بہرِ نظّارہ تڑپتی ہے نگاہِ بے تاب
اپنے خورشید کا نظّارہ کروں دور سے میں صفتِ غنچہ ہم آغوش رہوں نور سے میں[51]

ضو سے اس خورشید کی اختر مرا تابندہ ہے چاندنی جس کے غبارِ راہ سے شرمندہ ہے[52]

شیر مردوں سے ہوا بیشۂ تحقیق تہی　　　رہ گئے صوفی و ملّا کے غلام اے ساقی[53]

ان اشعار میں اقبال نے دل کو آئینے سے، محبوب رعنا کو خورشید سے اور مرد شجاع اور نڈر کو شیر مرد سے استعارہ کیا ہے اور ظاہر ہے کہ شفافیّت و حساسیت، دل اور آئینے، نورانیت، سورج اور خوبصورت آدمی اور شجاعت، شیر اور بہادر آدمی کو عارض ہیں مگر ان کے مفہوم میں داخل نہیں۔ پس وجہ جامع علامہ کے ان استعاروں کے طرفین میں شامل نہیں بلکہ خارج ہے۔

وم: یہ ہے کہ وجہ جامع استعارے میں پوشیدہ یا دیریاب نہیں ہوتی بلکہ بادی الرائے میں ظاہر ہونے کے باعث جلد سمجھ میں آ جاتی ہے۔ یہ زیادہ نادر اور عجیب نہیں اور یہی وجہ ہے کہ زیادہ مستعمل اور عامتہ الناس میں مقبول ہوتی ہے۔ اس عنصر کی وجہ سے ایسی وجہ جامع پر مبنی استعارے ''استعارۂ عامیّۂ مبتذلہ'' یا ''استعارۂ نزدیک و آشنا''[54] کہلاتے ہیں۔ چونکہ بہت زیادہ صرف کرنے سے ابتذال پیدا ہوتا ہے، اس لیے بعض محققین نے اسے ''استعارۂ مبتذلہ''[55] سے بھی موسوم کیا ہے۔ مثلاً اقبال کے ذیل کے شعروں میں وجہ جامع بلا تأمل اور غور کے سمجھ میں آ جاتی ہے:

پھر چراغِ لالہ سے روشن ہوئے کوہ و دمن　　　مجھ کو پھر نغموں پہ اُکسانے لگا مرغِ چمن[56]

ہُوا حریفِ مہ و آفتاب تو جس سے　　　رہی نہ تیرے ستاروں میں وہ درخشانی[57]

اپنے نُورِ نظر سے کیا خوب　　　فرماتے ہیں حضرتِ نظامی
''جاے کہ بزرگ بایدت بود　　　فرزندیِ من نداردت سود''[58]

خیالِ جادہ و منزل فسون و افسانہ　　　کہ زندگی ہے سراپا رحیلِ بے مقصود[59]

یہاں ''چراغ'' لالہ سے، ''ستارے'' نژادنو سے، ''رحیل بے مقصود'' زندگی سے اور ''نور نظر'' فرزند سے استعارہ ہے اور تمام شعروں میں وجہ جامع نادر نہیں بلکہ ظاہر، عام اور مستعمل ہے۔ چنانچہ استعارۂ عامیّہ یا مبتذلہ کی صورت پیدا ہوئی ہے۔

چہارم: یہ ہے کہ وجہ جامع دُور و دیریاب ہوتی ہے، نادر ہونے کے باعث بہ آسانی سمجھ میں نہیں آتی اور سوائے خواص کے عامتہ الناس اسے سمجھنے سے قاصر ہوتے ہیں۔ اسی نسبت سے وجہ جامع کی اس صورت کو ''استعارۂ مخفی یا غریبہ''[60]، ''استعارۂ خاص''[61] یا ''استعارۂ دور وشگفت''[62] سے تعبیر کیا گیا ہے۔ اپنی ندرت وجدت کے باعث یہ قسم قلمرِ واستعارہ میں بہت ارزش کی حامل ہے اور اس کی تفہیم کرتے ہوئے قاری کا ذہن بڑی مسرت اور اہتزاز محسوس کرتا ہے۔ یہ درست ہے کہ بعض اوقات استعارے کی یہ نوعیت شعر میں غرابت پیدا کر دیتی ہے لیکن شعر اقبال کا حیران کن پہلو یہ ہے کہ علامہ نے اس ضمن میں بھی لطافت اور تازگی کو برقرار رکھا ہے، جیسے:

خدا کی شان ہے ناچیز، چیز بن بیٹھیں　　　جو بے شعور ہوں یوں باتمیز بن بیٹھیں[63]

اپنے پروانوں کو پھر ذوقِ خود افروزی دے برقِ دیرینہ کو فرمانِ جگر سوزی دے[64]

بت شکن اُٹھ گئے، باقی جو رہے بت گر ہیں تھا براہیم پدر اور پسر آزر ہیں[65]

ترے نیستاں میں ڈالا مرے نغمۂ سحر نے مری خاکِ پے سِپر میں جو نہاں تھا اک شرارا[66]

ان اشعار میں ''کوئی چیز بن بیٹھنا'' اپنی حیثیت کا احساس دلانے کا استعارہ ہے جو بظاہر مبتذل نظر آتا ہے لیکن یہ کہہ دینے سے کہ خدا کی شان ناچیز، چیز بن بیٹھیں، کسی قدر ندرت آ گئی ہے۔ اسی طرح مسلم نوجوانوں کو پروانے کہہ کر ان کے اندر حرارت عمل پیدا کرنے کے لیے 'برق کا' استعارہ عام ہے مگر علامہ نے اس کے ساتھ 'دیرینہ' کا اضافہ کر کے اسے خاص بنا دیا ہے۔ بعینہٖ 'بت گر' اور 'بت شکن' کے استعاروں کو ابراہیمؑ اور آزر کی تلمیحات سے جوڑ کر ندرت و جدّت پیدا کی گئی ہے۔ آخری شعر میں خصوصیت یہ ہے کہ یہاں شاعر نے خود کو روایتی انداز میں محض 'خاک' کہنے کے بجائے، 'خاکِ پے سپر' کے استعارے سے متعارف کروا کے استعارۂ غریبہ یا استعارۂ خاص کی صورت اُبھاری ہے۔

چوتھی تقسیم

استعارۂ مصرحہ کی چوتھی تقسیم طرفین استعارہ (مستعار منہ و مستعار لہ) اور وجہ جامع، تینوں کی بنیاد پر کی جاتی ہے اور اس سلسلے میں اسے چھے اقسام میں منقسم کیا گیا ہے، جن سے متعارف کراتے ہوئے صاحبِ بحر الفصاحت لکھتے ہیں:

یہ چھے قسم پر ہے اس لیے کہ مستعار منہ اور مستعار لہ یا حسّی ہوتے ہیں یا ایک ان میں سے حسّی ہوتا ہے اور ایک عقلی مثلاً مستعار منہ حسّی ہوتا ہے اور مستعار لہ عقلی یا مستعار منہ عقلی ہوتا ہے، مستعار لہ حسی، پس چار صورتیں ہوئیں جن میں وجہ جامع ہمیشہ عقلی ہوتی ہے کیونکہ وجہ شبہ جس کا نام جامع ہے، وہ طرفین کے ساتھ قائم ہوتی ہے۔ پس جبکہ دونوں عقلی ہوں گے تو ان کے ساتھ وجہ جامع قائم ہوگی اور اگر ان میں سے ایک عقلی ہوگا اور ایک حسّی، تب بھی وجہ جامع کا عقلی ہونا ضرور ہے اس لیے کہ عقلی کا قیام حسّی کے ساتھ مستحیل ہے اور جبکہ مستعار منہ اور مستعار لہ دونوں حسّی ہوتے ہیں تو وجہ جامع کبھی عقلی ہوتی ہے، کبھی حسّی اور کبھی مختلف یعنی بعض حسّی اور بعض عقلی ......اس طرح چھے قسمیں ہو گئیں......[67]

ذیل میں طرفین استعارہ اور وجہ جامع کی بنیاد پر قائم کی گئی ان چھے صورتوں کا شعر اقبال کی روشنی میں جائزہ لیا جاتا ہے:

۱- مستعار لہ، مستعار منہ اور وجہ جامع، تینوں حسی

کلام اقبال میں مستعار لہ، مستعار منہ اور وجہ جامع تینوں حسّی ہونے کی مثالیں کثرت سے ملتی ہیں۔ چونکہ حواس پانچ ہیں، لہٰذا اس قسم کی مزید پانچ حالتیں حسّی متعلق بہ باصرہ، حسّی متعلق بہ سامعہ، حسّی متعلق بہ شامہ، حسّی متعلق بہ ذائقہ اور حسّی متعلق بہ لامسہ قرار پاتی ہیں۔ جیسے:

حسّی متعلق بہ باصرہ:

گزر جا بن کے سیلِ تُند رو کوہ و بیاباں سے گلستاں راہ میں آئے تو جُوے نغمہ خواں ہو جا[۶۸]

مرد مسلمان کے شدائد سے گزرنے کو ''سیلِ تندرو'' اور خوش آیند حالات سے گزرنے کو ''جُوے نغمہ خواں'' سے استعارہ کیا، یوں مستعار منہ اور مستعار لہ دونوں حسّی ہیں اور وجہ جامع تیزی اور آہستگی ہے جو حس باصرہ سے متعلق ہے۔

حسّی متعلق بہ سامعہ:

چھیڑتی جا اس عراقِ دل نشیں کے ساز کو اے مسافر دل سمجھتا ہے تری آواز کو[۶۹]

ندی کے پہاڑوں سے ٹکرانے سے پیدا ہونے والی آواز کو عراقِ دلنشیں (ایک راگنی) سے استعارہ کیا۔ طرفین استعارہ دونوں حسّی ہیں اور وجہ جامع یعنی دلنشیں آواز، متعلق بہ حسِ سامعہ ہے۔

حسّی متعلق بہ شامہ:

شرابِ بے خودی سے تا فلک پرواز ہے میری شکستِ رنگ سے سیکھا ہے میں نے بن کے بو رہنا[۷۰]

شاعر کی فلک تک پرواز کو ''بو'' سے استعارہ کیا، طرفین حسّی ہیں اور وجہ جامع ''بو کا چاروں طرف پھیلنا'' ہے جو حسّی متعلق بہ شامہ ہے۔

حسّی متعلق بہ ذائقہ:

شرابِ کہن پھر پلا ساقیا وہی جام گردش میں لا ساقیا[۷۱]

شرابِ کہن، بادۂ ناب سے استعارہ کیا اور یہاں وجہ جامع ''مزا'' ہے جو حسّی متعلق بہ ذائقہ ہے۔

حسّی متعلق بہ لامسہ:

ہو حلقۂ یاراں تو بریشم کی طرح نرم رزمِ حق و باطل ہو تو فولاد ہے مومن[۷۲]

پہلا مصرع تشبیہ لامسہ پر مبنی ہے جبکہ دوسرا مصرع استعاراتی ہے۔ یہاں مومن کے رزمِ حق و باطل میں ہونے کو ''فولاد'' سے استعارہ کیا ہے، طرفین حسّی ہیں اور وجہ جامع سختی کا عنصر ہے، جو حسّی متعلق بہ لامسہ ہے۔

(۲) طرفین حسّی اور وجہ جامع عقلی

اس قسم کے تحت شاعر طرفین استعارہ (مستعار منہ، مستعار لہ) کو تو حسّی لانے کا اہتمام کرتا ہے لیکن وجہ جامع عقلی ہوتی ہے۔ جیسے:

دہقاں ہے کسی قبر کا اُگلا ہوا مردہ　　بوسیدہ کفن جس کا ابھی زیرِ زمیں ہے[۴۳]

یعنی ’دہقان‘ اور ’مردہ‘ دونوں حسی ہیں لیکن ان میں وجہ جامع جو کہ زندگی کی رمق کا نہ ہونا ہے، عقلی ہے۔

(۳) مستعار لہ حسّی اور مستعار منہ و وجہ جامع عقلی

اس کے تحت اقبال نے مستعار لہ کو حسّی اور مستعار منہ و وجہ جامع کو عقلی لانے کا یوں التزام کیا ہے:

وہ میرا رونقِ محفل کہاں ہے　　مری بجلی، مرا حاصل کہاں ہے![۴۴]

مستعار لہ حسّی ’’محبوب‘‘، مستعار منہ عقلی ’’رونق محفل‘‘ اور وجہ جامع عقلی ’’محفل آرائی کی صلاحیت‘‘ ہے۔

(۴) مستعار منہ حسّی، مستعار لہ اور وجہ جامع عقلی

علامہ اس نوع کی رو سے مستعار منہ کو حسّی اور مستعار لہ و وجہ جامع کو عقلی لا کر شعر کے استعاراتی بیان کو جدت بخشتے ہیں:

پھر تیرے حسینوں کو ضرورت ہے حنا کی　　باقی ہے ابھی رنگ مرے خونِ جگر میں[۴۵]

یہاں دوسرے مصرعے میں ’’خون جگر‘‘ محنت شاقہ کا استعارہ ہے۔ چنانچہ مستعار منہ حسّی خون جگر، مستعار لہ عقلی سخت محنت اور وجہ جامع عقلی مسلسل ریاضت ومحنت ہے۔

(۵) مستعار منہ، مستعار لہ اور وجہ جامع تینوں عقلی

اقبال نے تینوں ارکان استعارہ یعنی مستعار منہ، مستعار لہ اور وجہ جامع کو عقلی لانے کا اہتمام اس طرح کیا ہے:

برقِ ایمن مرے سینے پہ پڑی روتی ہے　　دیکھنے والی ہے جو آنکھ کہاں سوتی ہے![۴۶]

یہاں غافل ہونے کا استعارہ سونے کے ساتھ ہے اور وجہ جامع بے پروائی اور غفلت ہے اور یوں یہ تینوں عقلی ہیں۔ اس لیے کہ غافل رہنے اور غفلت و بے پروائی کا عقلی ہونا ظاہر ہے اور سونے سے مراد احساس کا باقی نہ رہنا ہے جو بیداری میں حاصل ہوتا ہے اور اس کے عقلی ہونے میں بھی شبہہ نہیں۔

(۶) طرفین حسّی اور وجہ جامع مرکب

اس قسم کے تحت شاعر طرفین استعارہ کو حسّی اور وجہ جامع کو مرکب لاتا ہے یعنی بعض امر حسّی اور بعض عقلی ہوتے ہیں، مثلاً:

ضو سے اس خورشید کی اختر مرا تابندہ ہے　　چاندنی جس کے غبارِ راہ سے شرمندہ ہے[۴۷]

یہاں شخصِ جلیل القدر (یعنی محبوب) کا استعارہ خورشید سے کیا ہے جو حسن (حسی) اور شان (عقلی) کی بزرگی و برتری کی مجموعہ وجہ جامع ہے۔ نجم الغنی نے اس قسم کے استعاروں کو نادر قرار دیا ہے اور ان کے مطابق ایسے استعارے کم واقع ہوتے ہیں۔ گویا حقیقت میں یہ دو استعارے ہیں[۴۸] علامہ کی قدرت کلام دیکھیے کہ ان کے استعارے اس رنگ سے بھی خالی نہیں ہیں۔

پانچویں تقسیم

استعارۂ آشکار کو مستعار یعنی وہ لفظ یا کلمہ جو اپنے حقیقی معنی کی جگہ استعمال ہوتا ہے، کی بنیاد پر بھی دو انواع میں تقسیم کیا گیا ہے۔ جو یہ ہیں:

۱- استعارۂ اصلیّہ:

جس استعارے میں لفظ مستعار اسمِ جنس ہو، اسے ''استعارۂ اصلیّہ'' یا استعارۂ پایہ''[۷۹] کہتے ہیں۔ مراد یہ ہے کہ استعارۂ اصلیّہ ایسی بہت سی چیزوں پر صادق آ سکتا ہے، جو کوئی مشترک وصف رکھتی ہیں۔ شعر اقبال میں اس نوعیت پر مبنی کافی مثالیں ملتی ہیں، جیسے:

جستجو جس گل کی تڑپاتی تھی اے بلبل مجھے — خوبیِ قسمت سے آخر مل گیا وہ گل مجھے[۸۰]

ضو سے اس خورشید کی اختر مرا تابندہ ہے — چاندنی جس کے غبارِ راہ سے شرمندہ ہے[۸۱]

ایک بلبل ہے کہ ہے محوِ ترنّم اب تک — اس کے سینے میں ہے نغموں کا تلاطم اب تک[۸۲]

ابرِ نیساں! یہ تنک بخشیِ شبنم کب تک — مرے کہسار کے لالے ہیں تہی جام ابھی[۸۳]

خرد سے راہرو روشن بصر ہے — خرد کیا ہے چراغِ رہ گزر ہے[۸۴]

ان شعروں میں ''گل''، ''خورشید''، ''بلبل''، ''لالے'' اور ''چراغ رہ گزر'' مستعار ہیں۔ جنھیں بالترتیب محبوب، شاعر کی ذات، مردِ مسلمان اور تعقل کے لیے استعارہ کیا گیا ہے اور ظاہر ہے کہ یہ تمام اسم جنس ہیں۔ لہٰذا استعارۂ اصلیہ کی صورت پیدا ہوئی ہے۔

۲- استعارۂ تبعّیہ:

اسے ''استعارۂ پیرو''[۸۵] بھی کہتے ہیں اور یہ اس طرح ہے کہ لفظ مستعار، فعل یا مشتقاتِ فعل سے ہوتا ہے۔ اس ضمن میں یہ یاد رکھنا چاہیے کہ فعل یا مشتقات فعل کے معنی میں یہ صلاحیت نہیں ہوتی کہ تشبیہ کے وصف سے متصف ہو سکے بلکہ یہاں فعل کا مصدر مشبہ ہوتا ہے۔ مثلاً اقبال لکھتے ہیں:

میرے مٹنے کا تماشا دیکھنے کی چیز تھی — کیا بتاؤں ان کا میرا سامنا کیونکر ہوا[۸۶]

اڑ بیٹھے کیا سمجھ کر بھلا طور پر کلیم — طاقت ہو دید کی تو تقاضا کرے کوئی[۸۷]

ہم مشرق کے مسکینوں کا دل مغرب میں جا اٹکا ہے — واں کنٹر سب بلوری ہیں، یاں ایک پرانا مٹکا ہے[88]

لا پھر اک بار وہی بادہ و جام اے ساقی! — ہاتھ آ جائے مجھے میرا مقام اے ساقی![89]

بے چاری کئی روز سے دم توڑ رہی ہے — ڈر ہے خبرِ بد نہ میرے منہ سے نکل جائے[90]

ان اشعار میں استعارۂ تبعیہ کی صورت یوں پیدا ہوئی ہے کہ 'مٹنا' مصدر ہے جس سے مراد فنا ہونا ہے اور دونوں میں استعارہ ہے۔ 'اڑ بیٹھے' فعل ماضی ہے مگر اڑ بیٹھنے اور ضد کرنے میں استعارہ ہے، جو مصدر ہیں۔ ''دل جا اٹکا ہے'' فعل حال ہے اور دل اٹکانے اور عاشق ہونے میں استعارہ ہے اور یہ دونوں بھی مصدر ہیں۔ بعینہٖ 'ہاتھ آ جانا' سے مراد مل جانا اور 'دم توڑنا' سے مقصود زوال پذیر ہو جانا ہے اور یہ تمام مصادر ہیں، جن کے مابین استعارات قائم کیے گئے ہیں۔

(ب) استعارہ مکنیّہ

بناوٹ کے اعتبار سے استعارے کی دوسری قسم ''استعارہ بالکنایہ'' ہے جسے ''استعارۂ مکنیّہ''[91] یا ''استعارۂ مکنیّہ تخیلیّہ''[92] بھی کہا جاتا ہے۔ چونکہ کسی امر کی تصریح و توضیح نہ کرنے کا نام کنایہ ہے، لہٰذا استعارے کی یہ صورت ''استعارہ بالتصریح'' کی طرح صراحت کے بجائے پوشیدگی کا عنصر رکھتی ہے۔ استعارہ بالکنایہ میں مستعار لہ مذکور اور مستعار منہ متروک ہوتا ہے اور کوئی شے کہ مشبہ بہ سے تعلق رکھتی ہے، مشبہ کے واسطے ثابت کی جاتی ہے یعنی مستعار لہ کے مذکور اور مستعار منہ کے محذوف ہونے کے ساتھ ساتھ اس صورت کے لیے شرط یہ ہے کہ مستعار منہ کے مناسبات ضرور بیان کیے جائیں۔ اس طرح تخلیق کار یہ مقصد رکھتا ہے کہ مستعار منہ عین مستعار لہ ہے۔ استعارہ بالکنایہ میں بات کی ادائی کنایۃً ہوتی ہے، اس وجہ سے یہ شعر پارے میں ایمائی و رمزی حسن پیدا کر دیتا ہے۔ چونکہ کنائے اور تخییل کو باہم جدا نہیں کیا جا سکتا، اس لیے محققین فن نے ''استعارہ بالکنایہ'' اور ''استعارہ تخیلیہ'' کی تعاریف ساتھ ساتھ بیان کی ہیں، مثلاً مولوی نجم الغنی لکھتے ہیں:

> استعارہ بالکنایہ، یہ ہے کہ نفس میں تشبیہ دی جاتی ہے اور سوائے مشبہ کے کوئی چیز ذکر نہیں کی جاتی اور بعض چیزیں جو مشبہ بہ کے ساتھ خصوصیت رکھتی ہیں، وہ مشبہ کے لیے ثابت کی جاتی ہیں، پس ان کا ثابت کرنا اس تشبیہ پر جو نفس میں مضمر ہے، دلالت کرتا ہے۔ اسی تشبیہ مضمر کو استعارہ بالکنایہ کہتے ہیں یعنی ایسا استعارہ جو کنائے کے ساتھ ہو کیونکہ اس میں مشبہ بہ کی تصریح نہیں ہوتی ہے......اور وہ چیز جو مشبہ بہ سے خصوصیت رکھتی ہے، اس کو مشبہ کے لیے ثابت کرنے کا نام استعارۂ تخیلیہ ہے کیونکہ جب کوئی ایسی چیز جو مشبہ بہ سے خصوصیت رکھتی ہے، مشبہ کے لیے مانگی جاتی ہے تو یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ مشبہ جنس سے مشبہ بہ کے ہے......[93]

بقول جلال الدین احمد جعفری زینبی:

> اگر مشبہ کا ذکر کریں اور مشبہ بہ کو حذف کر کے اس کے چند لوازم ذکر کریں تو ایسی صورت میں مشبہ کا ذکر اور مشبہ بہ کا حذف کرنا استعارہ بالکنایہ ہے اور مشبہ بہ محذوف کے لوازم کو مشبہ کے واسطے ثابت کرنا استعارۂ تخیلیہ کہلائے گا......[94]

مصنف بہار بلاغت لکھتے ہیں:

مشبہ بہ متروک کے ساتھ تصور میں تشبیہ دینے کو استعارہ بالکنایہ کہتے ہیں۔ کسی چیز کی تصریح نہ کرنے کا نام کنایہ ہے یعنی استعارہ بالکنایہ سے مراد مشبہ کا ذکر کرنا اور مشبہ بہ کو نصب قرینہ لے آنا اور قرینہ اس جگہ استعارۂ تخیلہ ہے، دوسرے لفظوں میں مشبہ بہ محذوف کے اثبات لوازم کو استعارۂ تخییلیہ کہتے ہیں۔[۹۵]

شعر اقبال میں استعارہ بالکنایہ کا رنگ بانگ درا کے ذیل کے شعروں میں بڑی عمدگی سے اُبھرا ہے جن میں شاعر نے خود کو پرندے سے تشبیہ دے کر اس کے واسطے گھونسلے، قفس یا دام وغیرہ کو ثابت کیا ہے:

بجلیاں بے تاب ہوں جن کو جلانے کے لیے　　لاؤں وہ تنکے کہیں سے آشیانے کے لیے

میں نے جس ڈالی کو تاڑا آشیانے کے لیے　　وائے ناکامی، فلک نے تاک کر توڑا اسے

آ ہی نکلے گی کوئی بجلی جلانے کے لیے　　جمع کر خرمن تو پہلے دانہ دانہ چن کے تو

ورنہ میں اور اڑ کے آتا ایک دانے کے لیے　　پاس تھا ناکامیِ صیّاد کا اے ہم صفیر[۹۶]

یہاں شاعر کی ذات مستعار لہ ہے، جو مذکور ہے اور پرندہ ہونا، مستعار منہ ہے جو متروک ہے مگر اس کے تلازمے موجود ہیں جو ان غزلیہ اشعار میں استعارہ بالکنایہ کی صورت پیدا کر دیتے ہیں۔ اسی طرح یہ شعر دیکھیے:

نہ آہِ سرد کہ ہے گوسفندی و میشی[۹۷]　　نگاہِ گرم کہ شیروں کے جس سے ہوش اُڑ جائیں

کہ اس کا زخم ہے در پردہ اہتمامِ رفو[۹۸]　　خودی میں ڈوب زمانے سے نا اُمید نہ ہو

اقبال نے ''شیر'' کا استعارہ مردِ شجاع کے لیے استعمال کیا ہے، یعنی ''شیر'' مستعار لہ ہے جس کا ذکر ہوا اور ''مرد شجاع'' مستعار منہ ہے جو مذکور نہیں مگر اس کے تلازمے ضرور موجود ہیں۔ بعینہٖ خودی کو تلوار سے اس کا ذکر کیے بغیر تشبیہ دی جس سے شعر میں استعارہ بالکنایہ کی صورت ابھری ہے۔

استعارۂ مکنیّہ کی انواع

ڈاکٹر سیروس شمیسا نے استعارہ بالکنایہ کو ''استعارۂ مکنیّہ تخییلیہ'' کا نام دیتے ہوئے، اسے دو انواع میں منقسم کیا ہے[۹۹] جو یہ ہیں:

(ا) بہ صورت اضافہ:

اسے ''اضافۂ استعاری'' بھی کہہ سکتے ہیں، جس کی مزید دو صورتیں ہیں:

اوّل: یہ کہ اس میں مضاف الیہ اسم ہوتا ہے، جیسے رخسارِ صبح، رُوئے گل، دستِ روزگار، کامِ ظلم اور چنگالِ مرگ وغیرہ۔

دوم: وہ اضافت ہے کہ جس میں مضاف الیہ صفت ہوتا ہے، جیسے عزمِ تیز گام — یاد رہے کہ وہ اضافت جس میں مضاف الیہ اسم ہو، وہاں مشبہ مضاف الیہ ہوتا ہے اور جس میں مضاف الیہ صفت ہو، وہاں مشبہ مضاف ہوتا ہے۔ اقبال نے ''اضافتِ استعارہ'' سے اپنے کلام میں بڑی عمدگی سے بلاغت ومعنویت پیدا کی ہے مثلاً اضافت کی دونوں صورتیں، ان کے ہاں یوں نمود کرتی ہیں:

میں صورتِ گل دستِ صبا کا نہیں محتاج — کرتا ہے مرا جوشِ جنوں میری قبا چاک[۱۰۰]

آں عزمِ بلند آور آں سوزِ جگر آور — شمشیرِ پدر خواہی بازوے پدر آور[۱۰۱]

پہلے شعر میں مضاف الیہ کے اسم ہونے کی صورت میں مشبہ ''گل'' اور ''صبا'' ہے جبکہ دوسرے شعر میں مضاف الیہ کے صفت ہونے کے باعث مشبہ مضاف یعنی ''عزم'' ہے۔

(۲) بہ صورت غیر اضافی:

یہ وہ قسم ہے جس کے تحت شاعر استعارہ بالکنایہ اور استعارۂ تخییلیہ کے مابین فاصلہ روا رکھتا ہے یعنی کسی امر کا کنایۃً ذکر کرنے کے بعد اس کے لیے خیالی طور پر کوئی مثال لے کر آتا ہے مثلاً اقبال اپنے ذیل کے شعر میں زمانے کو کنایاتی طور پر اپنے دل میں فنا پذیری کے لیے مستعار لیتے ہیں اور اس کے بعد اس کے لیے ہر چیز کو خام رکھنے والی ہوا کا استعارہ تخییل کر کے 'استعارہ بالکنایہ غیر اضافی' کی صورت پیدا کر دیتے ہیں:

پختہ افکار کہاں ڈھونڈنے جائے کوئی — اس زمانے کی ہوا رکھتی ہے ہر چیز کو خام[۱۰۲]

بعض اوقات استعارہ بالکنایہ کے تحت شاعر طرفینِ استعارہ میں سے مستعار منہ کو آدمی یا جاندار کے طور پر لا کر بے جان چیزوں کو زندگی بخش دیتا ہے۔ گویا وہ استعارۂ کنائی کی بنیاد ''آدمی گونگی یا جاندار گرائی'' یعنی Animism[۱۰۳] پر رکھتا ہے اور جب استعارۂ مکنّیہ تخییلیّہ میں مشبہ متروک اکثر موارد میں انسانی اوصاف رکھتا ہے، تو اسے اصطلاحِ استعارہ میں ''انسان مدارانہ'' یا Anthropomorphic[۱۰۴] سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے۔ مغرب میں استعارۂ کنائی کی یہ صورت تشخیص یا Personification[۱۰۵] کہلاتی ہے اور سخنور اس کا استعمال کرتے ہوئے بڑی مہارت اور ذہانت سے اشیا و مظاہر یا موجوداتِ غیر ذی روح کو مجسّم صفات و خصائصِ انسانی سے نوازتا ہے۔ اقبال نے بھی استعارہ بالکنایہ کے اس تخصیصی پہلو کو بڑی قادر الکلامی کے ساتھ برتا ہے۔ وہ اس کی وساطت سے معنویت و بلاغت میں اضافہ کر دیتے ہیں اور کہیں بھی کلام کے فطری بہاؤ اور روانی میں فرق نہیں آنے دیتے، مثلاً ذیل کے اشعار میں تشخیص (Personification) کے پہلو استعارۂ کنائی کی صورت میں بڑی خوبی سے در آئے ہیں:

تارے میں وہ، قمر میں وہ، جلوہ گہِ سحر میں وہ — چشمِ نظّارہ میں نہ تُو سُرمۂ امتیاز دے[۱۰۶]

کہہ رہا ہے مجھ سے، اے جویاے اسرارِ ازل! — چشمِ دل وا ہو تو ہے تقدیرِ عالم بے حجاب[۱۰۷]

دستِ فطرت نے کیا ہے جن گریبانوں کو چاک — مزدکی منطق کی سوزن سے نہیں ہوتے رفو[۱۰۸]

پہلے دوشعروں میں بالترتیب ''چشمِ نظارہ'' اور ''چشمِ دل'' مستعار لہ مذکور، ''قوت بصارت'' اور'' قوتِ بصیرت'' مستعار منہ متروک ہیں اور ان کنایاتی استعاروں کو دیکھنے کی مجسم انسانی صفت سے ہمکنار کر کے تشخیص کے عناصر اُبھرے ہیں، بعینہٖ تیسرے شعر میں مستعار لہ ''دست فطرت'' اور مستعار منہ ''قوت اختیار'' ہے جو مذکور نہیں اور اس استعارۂ کنائی میں اقبال نے غیر ذی روح مظہر یعنی ''فطرت'' کے ساتھ لفظ ''دست'' کا اضافہ کر کے اسے مجسم انسانی وصف سے نوازا ہے اور Personification کی بڑی نادر صورت پیدا ہوئی ہے۔

(ج) استعارہ تمثیلیہ

بناوٹ کے اعتبار سے استعارے کی تیسری قسم استعارۂ تمثیلیہ ہے جسے ڈاکٹر سیروس شمیسا نے ''استعارۂ قیاسیہ'' کا نام دیا ہے[۱۰۹] اس صورت کو نجم الغنی ''تمثیل بطریقِ استعارہ''، ''تمثیل'' اور ''مجاز مرکب'' کہتے ہیں[۱۱۰] جب کہ میر جلال الدین کزازی کے مطابق اسے ''استعارۂ مرکب یا آمیغی'' سے بھی تعبیر کیا جاسکتا ہے[۱۱۱] استعارے کی اس قسم میں مستعار لہ، مستعار منہ اور وجہِ جامع کئی چیزوں سے حاصل ہوتے ہیں۔ تشبیہ تمثیل کے مقابلے میں یہ مطلق تمثیل ہے اور اس سبب سے اسے ''تمثیلِ مطلقاً'' بھی کہتے ہیں[۱۱۲] یہ ایسا استعارہ ہے جس میں ذکر مشبہ بہ کا اور ارادہ مشبہ کا ہوتا ہے اور دو صورتوں میں سے ایک صورت کو دوسری کے ساتھ تشبیہ دی جاتی ہے۔ استعارۂ تمثیلیہ میں استعارہ لفظ کے بجائے جملے میں ہوتا ہے یعنی ہم ایسے مشبہ بہ سے سروکار رکھتے ہیں جو جملے کی شکل میں ہو اور اس صورت میں ہم قدرے تأمل سے اس تمثیل یا قیاس تک پہنچ جاتے ہیں، جس کا شاعر نے اہتمام کر رکھا ہوتا ہے۔ اس کی بنیاد حقیقی کے بجائے خیالی و عقلی ہوتی ہے جس میں مشبہ بہ ایک مرکب ہوتا ہے جو حکمِ مثال رکھتا ہے۔ یاد رہے کہ یہ ''ارسال المثل'' سے مختلف ہے ارسال المثل میں مشبہ کا بھی ذکر ہوتا ہے۔ تمثیلی و مرکب استعارے بظاہر لغو اور ناممکن لگتے ہیں لیکن ان سے کلام کی معنویت میں خاطر خواہ اضافہ ہوسکتا ہے۔ تاہم اس ضمن میں شاعر کو اس امر کا خیال رکھنا چاہیے کہ مشبہ بہ زیادہ طویل نہ ہو یعنی کوئی روایت یا حکایت نہ ہو، کیونکہ ایسی صورت میں یہ استعارۂ تمثیلیہ کے بجائے محض تمثیل بن جائے گی۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ کبھی کبھار تمثیلی و مرکب استعاروں میں بہت سی داستانوں کے خلاصے پنہاں ہوتے ہیں اور ایسے تمثیلی استعارے عموماً کنائے کا درجہ اختیار کر لیتے ہیں۔ اقبال کے اشعار میں مکمل طور پر یہ صورت تو نہیں تاہم ایک قسم کی کُلّی حالت کو دوسری قسم کی مجموعی حالت سے استعارہ کر کے استعارۂ تمثیلیہ کی صورت کسی قدر یوں تخلیق ہوئی ہے:

ہمیشہ مور و مگس پر نگاہ ہے ان کی — جہاں میں ہے صفتِ عنکبوت ان کی کمند[۱۱۳]

شعرِ اقبال میں استعارے کی متذکرہ اقسام اور دیگر فنّی مباحث کا عملی اطلاق دیکھ کر حیرت و استعجاب کا پیدا ہونا یقینی ہے۔ ان ارکان و اقسام کے ساتھ ساتھ فکری حوالے سے بھی استعاراتِ اقبال میں بوقلمونی نظر آتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اقبال نے اسے محسنۂ شعری کو ''جانِ کلام'' خیال کرتے ہوئے جس طرح معنی آفرینی کی ہے، وہ نہایت متاثر کن ہے۔

استعارات اقبال کا یہ تفصیلی اور توضیحی مطالعہ اس امر پر شاہد ہے کہ استعارے کے فن اور اس کی غرض و غایت پر علامہ کی گہری نظر تھی اور مشرقی و مغربی شعری روایات کے مطالعے نے ان پر بیان کی اس خوبی کے تمام تر خصائص روشن کر دیے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ ان استعاروں میں روایت اور جدت کا بڑا دلکش ملاپ دکھائی دیتا ہے۔ یہ درست ہے کہ ان کے ابتدائی کلام میں استعارات کا رنگ کسی قدر ماقبل کے شعرا کی طرح روایتی اور تقلیدی ہے لیکن بہت جلد وہ اس سے بلند ہو جاتے ہیں اور قدیم استعاراتی انداز میں تصرف کر کے نئے، نادر اور اچھوتے استعارے تخلیق کرنے لگتے ہیں۔ اس اعتبار سے علامہ نے اپنے پیشرو اور معاصر شعرا کے مقابلے میں اجتہادی رویے کا اظہار کیا۔ انھوں نے بنیادی طور پر اس محسنۂ شعری کے ایجاز و بلاغت کی وصف سے متاثر ہو کر بے مثال شعر پارے رقم کیے۔ یہی وصف ان کے کلام کو علامتی آہنگ سے ہمکنار کر دیتا ہے اور وہ اپنے موضوعات کی ترسیل بڑی بلاغت کے ساتھ کرنے لگتے ہیں۔ بعض اوقات ان کے استعارے تلمیح اور تاریخ کے ساتھ منسلک ہو کر لطافت پیدا کرتے ہیں اور یوں بھی ہوا ہے کہ ان کے استمداد سے جاندار اور متحرک منظریہ تمثالوں کی تشکیل ممکن ہو پائی ہے۔ استعارات اقبال، حواس پنجگانہ کو متحسّس کرنے پر بھی قادر ہیں اور حرکی پہلوؤں کی موجودگی کے باعث شاعری میں متحرک جمالیاتی اوصاف ابھارتے ہیں۔ بعض استعارے کثرت استعمال کے سبب سے علامہ کے محبوب استعارات کا درجہ بھی اختیار کر لیتے ہیں اور ان میں سے زیادہ تر وہ ہیں جن کا تعلق تاریخ و اساطیر سے ہے۔ اپنی تمام تر جہات میں اقبال کے استعاروں کا امتیازی وصف آرایش کمال کے بجاے معنی آفرینی کا حصول ہے۔ ان کے استعارے تازہ کاری اور لطافت سے بھرپور ہوتے ہیں اور یہ امر مسلمہ ہے کہ ایک پیغامبر شاعر کے ہاں لطافت و عذوبت کا ہونا بہت ضروری ہے ورنہ کلام میں ثقالت پیدا ہو جاتی ہے۔ علامہ کے استعارات میں اُن کے باطنی سوز اور اضطراب ذہنی کی تمام تر جھلکیاں دیکھی جاسکتی ہیں۔ یہ استعارے تیقن و تحرک، سیماب پائی، جگر سوزی اور حرارت عمل کے جذبوں سے سرشار ہیں اور حیات و کائنات سے وابستہ تمام پہلوؤں کا بڑی عمدگی سے احاطہ کرتے ہیں۔ استعاراتِ اقبال کا ایک استثنائی پہلو لغات شعری میں بے پایاں اضافے کرنا اور متنوع شعری اسالیب میں یکساں مہارت کے ساتھ اس شعری خوبی کو برتنا ہے۔ یہ استعارے شاعر مشرق کے مطمح نظر سے کلی طور پر ہم آہنگ ہیں اور ان کے کوائفِ باطنی اور وارداتِ قلبی کے بیان میں حیرت انگیز ابلاغ و اظہار کا ثبوت فراہم کرتے ہیں۔ اپنی لطافت، خوش گوار پیچیدگی، نزاکت و رمزیت اور ندرت و انفرادیت کے باعث اقبال کے استعارے بڑے دل پذیر اور حیرت انگیز ہیں۔ خاص طور پر پیچیدہ تصورات و افکار اور تعقلات و نظریات کی ترسیل ان نادر استعاروں کی وساطت سے ایسے مؤثر طور پر ہوئی ہے کہ پڑھنے والا علامہ کی صناعانہ مہارت کی داد دیے بغیر نہیں رہ سکتا اور یہ بجا طور پر کہا جا سکتا ہے کہ کلام اقبال میں استعاراتی اندازِ بیان ایک مؤثر، مؤفق اور جاندار شعری حربہ ہے۔

❁......❁......❁

حوالہ جات

۱- ڈاکٹر سیّد صادق علی، اقبال کی شعری زبان: ایک مطالعہ، نئی دہلی، اے ون آفسیٹ پرنٹرز، طبع اول ۱۹۹۴ء، ص ۵۵۔
۲- ڈاکٹر شکیل الرحمٰن، ''اقبال کی جمالیات میں علامتوں اور استعاروں کا عمل''، مشمولہ مقالات عالمی اقبال سیمینار، حیدر آباد، اقبال اکیڈمی ۱۹۸۶ء، ج ۱، ص ۲۲۹، ۲۳۰۔
۳- ڈاکٹر قاضی عبید الرحمٰن ہاشمی، ''اقبال کے استعاروں کا حرکی نظام''، مشمولہ اقبال — جامعہ کے مصنفین کی نظر میں (مرتبہ گوپی چند نارنگ، نئی دہلی، مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، طبع اول ۱۹۷۹ء، ص ۲۵۷، ۲۵۸۔
۴- علامہ محمد اقبال، ''بانگِ درا'' کلیات اقبال (اردو)، لاہور، اقبال اکادمی پاکستان، ۱۹۹۰ء، ص ۲۲۷۔
۵- ایضاً، ''بالِ جبریل''، کلیات اقبال (اردو) ص ۱۰۷۔
۶- ایضاً، ''ضربِ کلیم''، کلیات اقبال (اردو) ص ۴۱۔
۷- ایضاً، ''ارمغانِ حجاز''، کلیات اقبال (اردو)، ص ۲۱۔
۸- شمس الدین فقیر، حدائق البلاغة، مترجم: امام بخش صہبائی، لکھنؤ، مطبع منشی نولکشور، ۱۸۴۳ء، ص ۵۱۔
۹- محمد عبید اللہ الاسعدی، تسہیل البلاغة، لاہور، المکتبة الاشرفیہ، طبع دوم س ن، ص ۱۷۔
۱۰- میر جلال الدین کزازی، بیان، (زیباشناسی سخن پارسی) تہران، کتاب ماد وابستہ بہ نشر مرکز، طبع ششم ۱۳۸۱، ص ۹۹۔
۱۱- جلال الدین ہمائی، فنونِ بلاغت و صناعات ادبی، تہران، انتشارات توس، طبع سوم ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۲۵۰۔
۱۲- نجم الغنی، بحر الفصاحت، (طبع نو)، لاہور، مقبول اکیڈمی ۱۹۸۹ء، ج ۲، ص ۸۶۰۔
۱۳- علامہ محمد اقبال، ''بانگِ درا''، کلیات اقبال (اردو)، ص ۲۹۷۔
۱۴- ایضاً، ''بالِ جبریل''، ، کلیات اقبال (اردو)، ص ۹۷۔
۱۵- ایضاً، ''ضربِ کلیم''، کلیات اقبال (اردو)، ص ۲۴۔
۱۶- ایضاً، ''ارمغانِ حجاز''، کلیات اقبال (اردو)، ص ۵۴۔
۱۷- سیروس شمیسا، بیان، تہران، انتشارات فردوسی، طبع ششم ۱۳۷۶، ص ۱۶۱۔
۱۸- کزازی، بیان، ص ۱۰۱۔
۱۹- علامہ محمد اقبال، ''بانگِ درا''، کلیات اقبال (اردو)، ص ۹۷۔
۲۰- ایضاً، ص ۱۵۱۔
۲۱- ایضاً، ''بالِ جبریل''، کلیات اقبال (اردو)، ص ۸۲۔
۲۲- سیروس شمیسا، بیان، ص ۱۵۸۔
۲۳- کزازی، بیان، ص ۱۰۳۔
۲۴- علامہ محمد اقبال، ''بانگِ درا''، کلیات اقبال (اردو)، ص ۲۲۵۔
۲۵- ایضاً، ''بالِ جبریل''، کلیات اقبال (اردو)، ص ۱۵۳۔
۲۶- ایضاً، ''ضربِ کلیم''، کلیات اقبال (اردو)، ص ۱۰۰۔
۲۷- سیروس شمیسا، بیان، ص ۱۵۸۔
۲۸- کزازی، بیان، ص ۱۰۴۔
۲۹- علامہ محمد اقبال، ''بانگِ درا''، کلیات اقبال (اردو)، ص ۱۵۰۔
۳۰- ایضاً، ''بالِ جبریل''، کلیات اقبال (اردو)، ص ۱۰۷۔
۳۱- ایضاً، ''ضربِ کلیم''، کلیات اقبال (اردو)، ص ۱۳۵۔
۳۲- ایضاً، ''ارمغانِ حجاز''، کلیات اقبال (اردو)، ص ۱۰۔
۳۳- ایضاً، ''بالِ جبریل''، کلیات اقبال (اردو)، ص ۲۶۔

۳۴- ایضاً، ''ضربِ کلیم''، کلیات اقبال (اردو)، ص۱۲۲۔
۳۵- کزازی، بیان، ص۱۰۴۔
۳۶- عبدالحسین سعیدیان، دانش نامۂ ادبیات، تہران، انتشارات ابنِ سینا، طبع اول ۱۳۵۳، ص۱۲۔
۳۷- علامہ محمد اقبال، ''بالِ جبریل''، کلیات اقبال (اردو)، ص۲۳۔
۳۸- ایضاً، ص۸۵۔
۳۹- عبدالحسین سعیدیان، دانش نامۂ ادبیات، ص۱۲۔
۴۰- کزازی، بیان، ص۱۰۷۔
۴۱- سیروس شمیسا، بیان، ص۱۹۴۔
۴۲- کزازی، بیان، ص۱۰۸۔
۴۳- علامہ محمد اقبال، ''بانگِ درا''، کلیات اقبال (اردو)، ص۲۱۴۔
۴۴- ایضاً، ص۲۳۱۔
۴۵- ایضاً، ''ضربِ کلیم''، کلیات اقبال (اردو)، ص۱۶۳۔
۴۶- ایضاً، ص۱۸۲۔
۴۷- ایضاً، ''ارمغانِ حجاز''، کلیات اقبال (اردو)، ص۱۷۔
۴۸- ایضاً، ''بانگِ درا''، کلیات اقبال (اردو)، ص۱۸۵۔
۴۹- ایضاً، ص۲۰۰۔
۵۰- ایضاً، ص۵۸۔
۵۱- ایضاً، ص۱۲۸۔
۵۲- ایضاً، ص۱۲۳۔
۵۳- ایضاً، ''بالِ جبریل''، کلیات اقبال (اردو)، ص۲۷۔
۵۴- کزازی، بیان، ص۱۱۱۔
۵۵- نجم الغنی، بحر الفصاحت، ج۲، ص۸۲۳۔
۵۶- علامہ محمد اقبال، ''بالِ جبریل''، کلیات اقبال (اردو)، ص۴۳۔
۵۷- ایضاً، ''ضربِ کلیم''، کلیات اقبال (اردو)، ص۴۵۔
۵۸- ایضاً، ص۱۰۱۔
۵۹- ایضاً، ''ارمغانِ حجاز''، کلیات اقبال (اردو)، ص۳۱۔
۶۰- محمد قلندر علی خان، بہارِ بلاغت، حصار، ۱۹۲۴ء، ص۵۰۔
۶۱- سجاد بیگ مرزا دہلوی، تسہیل البلاغت، دہلی، محبوب المطابع برقی پریس ۱۳۳۹ھ، ص۱۵۲۔
۶۲- کزازی، بیان، ص۱۱۳۔
۶۳- علامہ محمد اقبال، ''بانگِ درا''، کلیات اقبال (اردو)، ص۴۵۔
۶۴- ایضاً، ص۱۸۱۔
۶۵- ایضاً، ص۲۱۳۔
۶۶- ایضاً، ص۴۹۔
۶۷- نجم الغنی، بحر الفصاحت، ج۲، ص۸۲۷۔
۶۸- علامہ محمد اقبال، ''بانگِ درا''، کلیات اقبال (اردو)، ص۲۸۸۔

۶۹- ایضاً،ص ۳۷۔
۷۰- ایضاً،ص ۸۶۔
۷۱- ایضاً،''بالِ جبریل''، کلیات اقبال (اردو)،ص ۱۴۸۔
۷۲- ایضاً،''ضربِ کلیم''، کلیات اقبال (اردو)،ص ۵۸۔
۷۳- ایضاً،ص ۱۶۳۔
۷۴- ایضاً،''بالِ جبریل''، کلیات اقبال (اردو)،ص ۸۵۔
۷۵- ایضاً،ص ۱۰۷۔
۷۶- ایضاً،''بانگِ درا''، کلیات اقبال (اردو)،ص ۱۸۵۔
۷۷- ایضاً،ص ۱۳۰۔
۷۸- نجم الغنی، بحر الفصاحت، ج ۲،ص ۸۳۲۔
۷۹- کزازی، بیان،ص ۱۱۹۔
۸۰- علامہ محمد اقبال،''بانگِ درا''، کلیات اقبال (اردو)،ص ۱۲۹۔
۸۱- ایضاً،ص ۱۳۰۔
۸۲- ایضاً،ص ۱۸۲۔
۸۳- ایضاً،ص ۲۹۵۔
۸۴- ایضاً،بالِ جبریل، کلیات اقبال (اردو)،ص ۸۶۔
۸۵- کزازی، بیان،ص ۱۱۹۔
۸۶- علامہ محمد اقبال،''بانگِ درا''، کلیات اقبال (اردو)،ص ۱۱۱۔
۸۷- ایضاً،ص ۱۱۲۔
۸۸- ایضاً،ص ۳۰۱۔
۸۹- ایضاً،''بالِ جبریل''، کلیات اقبال (اردو)،ص ۲۷۔
۹۰- ایضاً،''ضربِ کلیم''، کلیات اقبال (اردو)،ص ۱۶۸۔
۹۱- کزازی، بیان،ص ۱۲۳۔
۹۲- سیروس شمیسا، بیان،ص ۱۷۱۔
۹۳- نجم الغنی، بحر الفصاحت، ج ۲،ص ۸۵۱۔
۹۴- جلال الدین احمد جعفری زینبی، کنز البلاغت، الہ آباد، مطبع انوار احمد، س ن،ص ۱۷۶۔
۹۵- محمد قلندر علی خان، بہارِ بلاغت،ص ۵۷۔
۹۶- علامہ محمد اقبال،''بانگِ درا''، کلیات اقبال (اردو)،ص ۹۹،۱۰۰
۹۷- ایضاً،''بالِ جبریل''، کلیات اقبال (اردو)،ص ۴۲۔
۹۸- ایضاً،''ضربِ کلیم''، کلیات اقبال (اردو)،ص ۱۷۵۔
۹۹- سیروس شمیسا، بیان،ص ۱۷۱۔
۱۰۰- علامہ محمد اقبال،''بالِ جبریل''، کلیات اقبال (اردو)،ص ۹۱۔
۱۰۱- ایضاً،''ارمغانِ حجاز''، کلیات اقبال (اردو)،ص ۵۹۔
۱۰۲- ایضاً،''ضربِ کلیم''، کلیات اقبال (اردو)،ص ۹۴۔
۱۰۳- دیکھیے، بیان از سیروس شمیسا (ص ۱۷۸) اور بیان از کزازی (ص ۱۲۷)۔

۱۰۴- سیروس شمیسا، بیان، ص۱۷۵۔
۱۰۵- میمنت میر صادقی، واژہ نامۂ ہنرِ شاعری، تہران، کتاب مہناز، طبع دوم ۱۳۷۶، ص۷۰۔
۱۰۶- علامہ محمد اقبال، ''بانگِ درا''، کلیات اقبال (اردو)، ص۱۲۳۔
۱۰۷- ایضاً، ص ۲۶۸۔
۱۰۸- ایضاً، ''ارمغانِ حجاز''، کلیات اقبال (اردو)، ص۱۷۔
۱۰۹- سیروس شمیسا، بیان، ص۱۸۲۔
۱۱۰- نجم الغنی، بحر الفصاحت، ج ۲، ص ۸۴۸۔
۱۱۱- کزازی، بیان، ص۱۲۰۔
۱۱۲- نجم الغنی، بحر الفصاحت، ج ۲، ص ۸۴۸۔
۱۱۳- علامہ محمد اقبال، ''ضربِ کلیم''، کلیات اقبال (اردو)، ص۱۶۹۔

اقبال اور اُردو زبان

ڈاکٹر سعید اختر درانی

اُردو زبان اس اعتبار سے بہت اہم ہے کہ برصغیر کے بڑے بڑے شعرا اور ادیب اس سے وابستہ رہے۔ انھوں نے اپنے کلام نظم ونثر کے اظہار کا ذریعہ اس زبان کو بنایا۔ علامہ اقبال کی شاعری کی ابتدا بھی اُردو زبان ہی میں ہوئی۔ اقبال کا تعلق پنجاب سے ہونے کے ناتے اُن کی زبان پر بعض اعتراضات بھی اُٹھائے گئے۔ حاجی محمد خاں بی اے (علیگ) پہلے فرد ہیں جن کی تحریر میں اہل پنجاب کے اُسلوب پر تنقید کی گئی۔ بعدازاں دہلی ولکھنؤ سے تعلق رکھنے والے حلقۂ ادبا نے اس بحث کو طول دیا اور اقبال کی صحت زبان بھی موردِ تنقید ٹھہری۔ اس مضمون میں اقبال کے حوالے سے اُٹھائی جانے والی اس بحث کو پیش کیا گیا ہے جس میں خود اقبال نے بھی اہلِ پنجاب کی زبانِ اُردو کے حوالے سے ایک مدلل مضمون قلم بند کیا۔

جناب حاجی محمد خاں[۱] نے ''پنجاب میں اُردو'' کے عنوان سے ایک مضمون میں پنجاب کے اُبھرتے ہوئے شعرا شیخ محمد اقبال اور خوشی محمد ناظر کی زبان پر کچھ اعتراضات کیے۔ اس سلسلے میں انھوں نے لکھا:

پنجابیوں کا طرز تحریر اور اندازِ بیان کچھ ایسا روکھا پھیکا ہوتا ہے کہ دل نشین نہیں ہوسکتا۔ سیدھے سادے بے تکلف طرز ادا

کی جگہ بھدے اور اُلجھے ہوئے الفاظ اور جُملے ملتے ہیں، جن سے صاف معلوم ہوجاتا ہے کہ لکھنے والے کو زبان پر قدرت نہیں ہے...... (اُن کی تحریروں میں) ہم کمزور، پھُس پھُسے اور بے ربط فقرے پاتے ہیں۔ محاورات کے بجائے فارسی، عربی لغت کی بوچھاڑ ہماری طبیعت کو بدمزہ کردیتی ہے۔ ''میں نے پڑھنا ہے'' اور ''میں نے بی اے پاس کیا ہوا ہے'' ہمارے کانوں کو بُرے معلوم ہوتے ہیں۔ غرض اہل پنجاب کی ایک بھی ایسی اُردو تصنیف نظر نہیں آتی، جسے کوئی اہلِ زبان پڑھ کر خوبیِ زبان کا قائل ہو۔ مجھے پنجاب کے اُردو لٹریچر کی یہ ناگوار صورت مطلق طمانیت بخش معلوم نہیں ہوتی۔[۲]

اِس مضمون کا چھپنا تھا کہ ہندوستان کی اُردو دنیا میں ایک سرے سے دوسرے تک گویا ایک بھونچال آ گیا۔ اگلے چند ماہ میں پنجاب کی اور بالخصوص اقبال اور ناظر کی، اُردو زبان کی صحت اور عدم صحت کے بارے میں موافق ومخالف آرا اور مضامین کا ایک طوفان آ گیا۔ پنجاب مخالف آرا کے اُچھالنے والوں میں جناب حسرت موہانی (جنھوں نے جولائی ۱۹۰۳ء میں اپنے رسالے اُردوئے معلیٰ کی بنیاد رکھی تھی)، جناب برج نارائن چکبست، ایک نقاب پوش نقاد بنام ''تنقیدِ ہم درد'' (جو غالباً حکیم برہم فتح پوری تھے) اور مدیرِ اودھ پنچ وغیرہ پیش پیش تھے۔ پنجاب اور اقبال و ناظر کے حامیوں میں سید ممتاز علی، مولانا الطاف حسین حالی، جناب اسلم جیراج پوری، جناب وجاہت صدیقی جھنجھانوی، گورنمنٹ کالج لاہور کے استاد مرزا محمد سعید دہلوی اور اُن کے علاوہ مولانا ظفر علی خاں (جو اُن دنوں حیدرآباد دکن میں ایک رسالے دکن ریویو کے ایڈیٹر تھے) اور جناب سید نذیر حسین نیرنگ انبالوی بالخصوص اہمیت رکھتے ہیں بلکہ خود شیخ محمد اقبال نے مخزن لاہور، اکتوبر ۱۹۰۳ء میں ایک بڑا مدلل اور محقق مضمون بہ عنوان: ''اُردو زبان پنجاب میں'' شائع کیا۔[۳]

مولانا حالی نے ایڈیٹر پیسہ اخبار لاہور کو ایک تار کے ذریعے لکھا:

> اہل دہلی ولکھنؤ چاہیں جو کچھ کہیں، مگر ایک دن ایسا آنے والا ہے کہ دہلی ولکھنؤ کے بجائے اُردو کا مرکز لاہور ہوجائے گا، جس طرح عربی، عرب سے نکل کر مصر و شام میں چلی گئی، اِسی طرح اُردو، دہلی ولکھنؤ سے نکل کر پنجاب میں آجائے گی۔[۴]

سید ممتاز علی صاحب (پ: سہارن پور، یوپی) نے تو یہاں تک لکھ دیا:

> سوائے چند مضامینِ خاص کے، جن کا تعلق خانہ داری اور تلقین وتربیت مادری سے ہے [ایک اور جگہ سیّد صاحب نے انھیں ''سوائے چکی چولہے کے چند الفاظ کے'' لکھا ہے]، اور جن کا اِکتساب مستوراتِ اہل زبان کی سوسائٹی کے سوا ممکن نہیں، اور دیگر مضامین میں اہلِ پنجاب اُسی بے تکلفی اور سہولت سے اُردو زبان میں تصنیف وتالیف کرتے ہیں، جس طرح اہلِ زبان کرتے ہیں۔[۵]

انھی دنوں سیّد صاحب موصوف نے یہ بھی لکھا:

> مسٹر [طامس] آرنلڈ صاحب بہادر [پروفیسر گورنمنٹ کالج لاہور] اور شمس العلماء مولانا محمد شبلی کی انجمنِ ترقی اُردو کا چرچا آج کل تقریباً سب نامی اخباروں میں ہورہا ہے...... [علی گڑھ، دہلی اور لکھنؤ پر غور کرنے کے بعد، ہماری نظر میں] اُردو زبان کو ترقی دینے کی کوششوں کا مرکز بننے کے لیے بجز لاہور کے اور کوئی مقام زیادہ موزوں ومناسب معلوم نہیں ہوتا۔[۶]

ایسے بِدعت آمیز (Heretical) الفاظ کا شائع ہونا تھا کہ اُردو کی جنم بھومی، یا کم سے کم ٹکسالی، شہروں اور صوبوں

کی رگِ عصبیت جوشِ خون سے پھٹنے کے قریب جا پہنچی اور وہاں کے باسیوں نے سوچا کہ ارے، کل تک تو یہ زبان خاص ہماری مِلکیت اور ایجاد اور پہچان تھی۔ یکا یک یہ چھُٹ بھیئے (Johnny-come-lately) پنجابی کہاں سے اس کے دعوے دار بن کر آ ٹپکے ہیں؟ بلکہ وہاں کے بعض نعرہ بازوں نے تو یہاں تک لکھ دیا کہ ایسی بھونڈی اور غلط سلَط زبان کے لکھنے اور بولنے سے تو یہی بہتر ہے کہ پنجاب والے اُردو زبان کا لکھنا پڑھنا ہی ترک کر دیں۔ یعنی ''کہاں گنگا جمنا کا پوِتر جل، اور کہاں یہ راوی کا گدلا پانی۔''

یہاں اقبال کی زبان پر اعتراض کرنے والوں کے چند جملے نقل کیے جاتے ہیں جو اس سلسلہ بحث کے پس منظر پر روشنی ڈالتے ہیں:

۱۔ پنڈت برج نارائن چکبست لکھنوی ''کلامِ اقبال'' کے عنوان کے تحت رقم طراز ہوئے:

نومبر ۱۹۰۳ء کے مخزن میں شیخ محمد اقبال صاحب ایم، اے کا ایک قصیدہ نواب بہاولپور کے جشنِ تاج پوشی کی تہنیت میں شائع ہوا ہے۔ اڈیٹر مخزن نے اس قصیدہ کو حضرتِ اقبال کی ''طبع خداداد'' کے زور کا اعلیٰ نمونہ مانا ہے۔ پنجاب کے اور اخباروں نے بھی اس کی تعریف میں دریا بہا دیے ہیں، لیکن اگر انصاف کی نظر سے دیکھا جائے تو......اس میں ایسی لغزشیں موجود ہیں جن سے کہ مصنف کا عجز ثابت ہوتا ہے۔[۷]

اس کے بعد حضرتِ چکبست نے اقبال کے خاص خاص شعروں پر حرف گیری کی ہے، اگرچہ چند اشعار کی تحسین بھی کی ہے۔

۲۔ ''تنقیدِ ہمدرد'' (فتح پور ہنسوہ کے حکیم عبدالکریم برہم؟) ''اُردو کے نادان دوست'' کے عنوان کے تحت فرماتے ہیں:

رہا پشاور اور لاہور کی زبان کا معاملہ، سو، اگر وہاں کے لوگ اپنی کمزوریِ زبان کی اصلاح کے بجائے خواہ مخواہ اس کی خوبی پر اصرار کرتے ہیں تو ہمارے نزدیک اس پر بھی صحیح اُردو کا اِطلاق کسی طرح پر نہیں ہوسکتا۔ ممکن ہے کہ اس قسم کی اُردو کا استعمال طوعاً و کرہاً نثر میں جائز بھی سمجھ لیا جائے، لیکن نظمِ اُردو ہمیشہ اس قسم کی آمیزش سے پاک رہی ہے، اور اب بھی رہے گی۔ اُسے رہنا چاہیے۔[۸]

آ گے چل کر وہ فرماتے ہیں:

پس اگر اہلِ پنجاب میں سے کسی کو استادی کا دعویٰ ہو، اور ساتھ ہی وہ ذوقِ [سلیم] بھی اپنے ساتھ لایا ہو تو بے شک اُسے انگریزی محاوروں کے ترجموں کا حق حاصل ہے۔ ورنہ...... اِسی قسم کے بیسیوں جُملے جو پنجابی اخباروں اور وہاں کے معزز رسالوں میں شائع ہوا کرتے ہیں، ان کی اس کے سوا اور کیا وُقعت ہوسکتی ہے کہ وہ حقارت کی نظر سے دیکھے جائیں، اور زبان دانانِ دہلی ولکھنؤ اُن کو ٹھوکر لگا کر اُردو کے دائرے سے خارج کر دیں......[۹]

۳۔ مولانا سیّد فضل الحسن حسرت موہانی ''تنقیدِ مخزن'' کے عنوان سے لکھتے ہیں:

ماہِ اگست [۱۹۰۴ء] سے اِس رسالے [مخزن] کی ظاہری حیثیت میں کچھ ترقی ہوئی ہے، لیکن افسوس کہ زبان کے معاملے میں اس کی حالت ہنوز ابتر ہے۔ چنانچہ اگست کے پرچے کو سرسری طور پر دیکھنے سے مفصلہ [ذیل] غلطیاں نظر سے گزریں......[۱۰]

آخر میں تحریر کرتے ہیں:

ہم نے دانستہ اِس قسم کی غلطیاں زیادہ تر چھانٹی ہیں جو پنجاب کے تمام اخباروں اور رسالوں میں یکساں نظر آتی ہیں۔ اس بار ہم نے صرف ان غلطیوں کو معمولی صورت میں پیش کیا ہے۔ آئندہ اِن شاءاللہ تعالیٰ ان کی بابت مفصل اور مدلل طور پر کچھ لکھیں گے۔[11]

پھر جنابِ حسرت نے تحریر فرمایا:

حضرتِ اقبال کی نظمیں روز بروز زبان کے لحاظ سے صاف ہوتی جاتی ہیں۔ کاش کہ جیسی توجہ اور احتیاط وہ نظم میں کرتے ہیں، ویسی ہی نثر میں بھی کرتے۔ کیونکہ ہم افسوس کے ساتھ دیکھتے ہیں کہ اِسی پرچے (مخزن لاہور، اکتوبر ۱۹۰۴ء) میں اُن کے لکچر موسوم بہ ''قومی زندگی'' میں بہت سے اغلاط موجود ہیں۔[12]

اس کے بعد جنابِ حسرت موہانی نے شیخ محمد اقبال صاحب کے مضمون پر کافی پھُس پھُسے، بلکہ ناروا اعتراضات کیے ہیں۔ مثلاً اقبال نے قلم کو ''کاٹھ کی تلوار'' کہا تو جنابِ حسرت نے لکھا کہ ''قلم کو کاٹھ کی تلوار'' کہنا مناسب نہیں ہے۔''

اقبال نے لکھا: ''شرائط تبدیل ہوتی گئیں۔'' جناب موہانی: ''یہاں ہوتے گئے' چاہیے'' (راقم الحروف کے خیال میں یہ دقیانوسی اعتراض ہے) ہاں اسی مضمون میں جنابِ حسرت نے مولانا شاد، اور ایک اور مضمون میں فصیح الملک حضرتِ داغ دہلوی کی زبان پر بھی حرف گیری کی ہے۔ انھی باتوں کے پیشِ نظر مجھے کہنا پڑا:

ناوک انداز جدھر حسرتِ موہاں ہوں گے
نیم بسمل کئی ہوں گے، کئی بے جاں ہوں گے

اب ۱۹۰۳،۰۴ء کے ہندوستان گیر مناقشے میں اُن اساتذہ کی شائع کردہ تحریروں میں سے چند منتخب جُملے پیش کیے جاتے ہیں جنھوں نے پنجاب اور پنجابیوں کی اُردو، یا اقبال کی زبان کی حمایت و تائید کی۔

۱- خواجہ الطاف حسین حالی اور مولانا شبلی نعمانی

اوپر مولانا حالی کے اس تار کا ذکر آچکا ہے، جس میں انھوں نے منشی محبوب عالم، اڈیٹر پیسہ اخبار لاہور کو لکھا کہ ''......ایک دن آنے والا ہے کہ دہلی اور لکھنؤ کے بجائے اُردو کا مرکز لاہور ہو جائے گا......'' مَیں نے کہیں پڑھا ہے کہ مولانا شبلی نعمانی نے بھی اقبال کی حمایت میں اُن دِنوں کوئی بیان دیا۔ وہ بیان تو مجھے نہیں ملا، لیکن اُسی سال (۱۹۰۳ء) میں شائع شُدہ اقبال کی تصنیف علم الاقتصاد کے دیباچے میں شیخ صاحب نے لکھا تھا کہ: ''......اِس کے علاوہ مخدوم و مکرم جنابِ قبلہ مولانا شبلی نعمانی مدظلہ بھی میرے شکریے کے مستحق ہیں کہ انھوں نے اس کتاب کے بعض حصوں میں زبان کے متعلق قابل قدر اصلاح دی۔''

۲- مولانا اسلم جیراج پوری (پروفیسر، علی گڑھ کالج)

اب اِن شہروں میں، مثلاً: میرٹھ، آگرہ، مراد آباد، رام پور، بھوپال، بریلی، جون پور، اٹاوہ، کان پور وغیرہ وغیرہ میں اِس [یعنی اُردو] کا رواج ایسا ہی ہے جیسا دہلی یا لکھنؤ میں۔ اِن شہروں کے باشندوں کی ملکی، قومی، مادری، ذاتی زبان، غرض جو کہیے، وہ اُردو ہے۔ ......پھر کیا وجہ ہے کہ صرف دہلی اور لکھنؤ والے اہلِ زبان ہوں اور اِن [دوسرے] مقامات کے لوگ اہلِ زبان تسلیم نہ کیے جائیں؟ ......کیا [یہ] انصاف کا خون نہیں ہے کہ دہلی یا لکھنؤ والے اپنے کلام کو مستند سمجھیں، اور دوسرے مقامات کے جو نامی زبان دان ہیں اُن کا کلام غیر مستند ہو؟......[13]

اس کے بعد، بڑی کشادہ دلی کے ساتھ مولانا اسلم جیراج پوری نے یہاں تک کہہ دیا کہ:

......اِن حضرات نے جن کو اہل زبان ہونے کا دعویٰ ہے، زبان کی بہت کم خدمت کی ہے، بلکہ اِن سے تو اِس بابت پنجابی کہیں بہتر ہیں جو اِس کی اشاعت کی رات دن کوشش کرتے ہیں......۔[۱۴]

مزید:

اگر انصاف سے دیکھا جائے تو ہر ایک شخص جو معقولیت کے ساتھ ترقی زبان میں کوشاں ہے اور مدت سے اس کے یہاں اُردو بولی جاتی ہے، وہ یقیناً اہلِ زبان ہے اور بے شک مستند ہے۔ اگر اَور زبانوں کو دیکھا جائے تو اُن میں بھی یہی بات ہے......[۱۵]

۳- وجاہت علی صدیقی جھنجھانوی نے بھی اس بحث کا کُشادہ دِل سے جائزہ لیتے ہوئے، مدیرِ مجلّہ تالیف و اشاعت لاہور کے نام ایک مراسلے میں تحریر کیا:

......جو ملک [یعنی دہلی وصوبہ جات متحدہ] اُردو زبان کا ماوا و ملجا مشہور ہے، اُس کی کتابیں عام طور پر علمی مذاق اور تہذیب و شائستگی کی چاشنی سے بالکل خالی رہتی ہیں، اور اُن سے زمانے کی کوئی ضرورت پوری نہیں ہوتی...... [چنانچہ حالات حاضرہ کے بارے میں کوئی] کتاب اگر اہل زبان کے ہاں موجود نہ نکلے گی تو مجبوراً اُس [شخص] کو اہلِ پنجاب سے درخواست کرنی پڑے گی۔ اب اگر اس کتاب کا شائق کوئی شخص ایسا ہے جو مضامین کے ساتھ ساتھ زبان و محاوراتِ اُردو کے متعلق بھی تنقید و تحقیق سے کام لیتا ہے۔ تو وہ اِس کتاب کو پڑھتے وقت بہت کچھ ناک بھوں چڑھائے گا اور ایک پنجابی کی تصنیف کردہ کتاب میں اُس کو بہت سے عیوب و اسقام دکھائی دیں گے، مگر جب اہلِ زبان کے پاس اِس مضمون کی کوئی کتاب ہی نہیں تو اُس کو اوّل سے آخر تک جبراً قہراً اِسی کتاب کا مطالعہ کرنا پڑے گا۔ اور پنجابی مصنف کو صلواتیں بھی بہت کچھ سُنائی جائیں گی، مگر اِس تمام شورا شوری کا یہ نتیجہ ہوگا کہ اس کتاب کے بعض پنجابی محاورے کتاب پڑھنے والے کے دل و دماغ میں غیر معمولی طور پر ضرور جگہ کرلیں گے اور اگر پنجابیوں کی تصنیف و تالیف کا سلسلہ اِسی طرح روز افزوں ترقی کرتا رہا تو پنجابی زبان اُردو میں ایک معقول تعداد کی حصہ دار بن جائے گی [خدانخواستہ!]، کیونکہ علمی میدان میں اہل زبان کے گھوڑے تو دوڑ چکے۔ اُن کی رفتار سُست ہوگئی ہے اور اہلِ پنجاب نے جدید علمی تصانیف کا تار باندھ رکھا ہے۔ پس یہ ضروری بات ہے کہ اہلِ پنجاب کی تصنیفات اہلِ زبان سے زیادہ ملک میں اشاعت پذیر ہوں گی اور اُن کے بعض پنجابی محاورات وتلفظ اُردو زبان کے جزوِلاینفک بن جائیں گے......[۱۶]

اس ضمن میں جنابِ اقبال کے ایک طویل مقالے بعنوان ''اُردو زبان پنجاب میں'' سے ایک اقتباس پیش کیا جاتا ہے:

......اور کیا تعجب ہے کہ کبھی تمام ملکِ ہندوستان اِس [زبانِ اُردو] کے زیرِ نگیں ہو جائے۔ ایسی صورت میں یہ ممکن نہیں کہ جہاں جہاں اس کا رِواج ہو، وہاں کے لوگوں کا طریق معاشرت، اُن کے تمدنی حالات، اور اُن کا طرزِ بیان اس پر اثر کیے بغیر رہے۔ علم السنہ کا یہ ایک مسلّم اُصول ہے جس کی صداقت اور صحت تمام زبانوں کی تاریخ سے واضح ہوتی ہے۔ اور یہ بات کسی لکھنوی یا دہلوی کے امکان میں نہیں ہے کہ اِس اُصول کے عمل کو روک سکے۔ تعجب ہے کہ میز، کمرہ، کچہری [شاید کورٹ، یا گرجا، ہونا چاہیے] نیلام وغیرہ۔ اور فارسی اور انگریزی کے محاورات کے لفظی ترجمے کو بلاتکلف استعمال کرو۔ لیکن اگر کوئی شخص اپنی اُردو تحریر میں کسی پنجابی محاورے کا لفظی ترجمہ، یا کوئی پُر معنی پنجابی لفظ، استعمال کرے تو اُس کو کُفر وشرک کا مرتکِب سمجھو! اور باتوں میں اختلاف ہوتو ہو، مگر یہ مذہبِ منصور ہے کہ اُردو کی

چھوٹی بہن یعنی پنجابی کا کوئی لفظ اُردو میں گھسنے نہ پائے! یہ قید ایک ایسی قید ہے جو علمِ زبان کے اُصولوں کی صریح مخالف ہے۔ اور جس کا قائم و محفوظ رکھنا کسی فردِ بشر کے امکان میں نہیں ہے......[17]

۴۔ اس مناقشے میں حصہ لینے والوں میں ایک ایسے شخص کا ذکر کیا جاتا ہے جو ایک جید عالمِ اُردو و انگریزی تھے، یعنی مرزا محمد سعید صاحب دہلوی۔ یاد رہے کہ مرزا صاحب موصوف گورنمنٹ کالج لاہور میں انگریزی کے استاد تھے۔ اور یہ بات بھی ذہن میں رہے کہ برطانوی حکومت کے زمانۂ عروج، بلکہ بوقت نصف النہار، خود انگریزوں کے قائم کردہ، اور ہندوستان کے سب سے بڑے اور اہم ترین کالج میں ایک ہندوستانی شخص کا استادِ انگریزی ہونا کس پایے کی بات تھی!

مرزا محمد سعید دہلوی کے مضمون ''زبانِ اُردو کی اصلاح'' میں سے ایک اقتباس یہاں درج کیا جاتا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

> دہلی اور لکھنؤ والوں کی آپس کی رقابت سے جو نقصان اُردو زبان و ادب کو پہنچ رہا ہے وہ سب پر واضح ہے......تعصب تو دونوں ہی میں ہے۔ لیکن لکھنؤ والوں نے ہمیشہ سے ان معاملات میں زیادہ تنگ خیالی ظاہر کی ہے اور کچھ مدت سے تو دلّی والے بیچارے نسبتاً خاموش ہیں اور منہ زوریاں زیادہ تر لکھنؤ والے ہی کرتے ہیں......
>
> یہ تو ظاہر ہے کہ اس قسم کی حَیث بَیث [حَیص بَیص] میں کوئی سچی علمی ترقی نہیں ہوسکتی...... اِس طرح زبان کی محافظت بھی نہیں ہوسکتی۔ خصوصاً اِس صورت میں کہ ملک کے بعض اور حِصوں مثلاً حیدرآباد اور پنجاب میں بکثرت اُردو کتابیں شائع ہورہی ہیں جن کی زبان نہ دہلی والوں کے نزدیک مستند ہے، نہ لکھنؤ والوں کے۔ یہ کتابیں ملک کے ادب میں دائمی حصہ لیں گی اور آخر کار تمام ملک میں ایک مخلوط زبان (جو ممکن ہے مکروہ بھی ہو) پھیل جائے گی۔ اور دلّی و لکھنؤ والوں کا سب زبان دانی کا فخر جاتا رہے گا......[18]

اپنے مراسلے کے آخر میں مرزا صاحب نے ایک بڑی اہم تجویز اِن الفاظ میں پیش کی:

> ......اس کو روکنے کی ایک ہی ترکیب ہے کہ ملک کے ادیبوں کی ایک کمیٹی بنائی جائے جو اُردو زبان کے محاورات و قواعد کو ترتیب دے اور زبان کی درستی کا ایک معیار قرار دے۔ آیندہ تمام تصانیف کی زبان اِسی مقررہ معیار کے مطابق ہو۔ اِس کمیٹی کے ممبروں کی تعداد محدود و معین ہو۔ اور اس کے اراکین میں نصف زبانِ دہلی کے حامی ہوں اور نصف زبان لکھنؤ کے۔ مختلف فیہ الفاظ اور محاورات میں بحث کی جائے اور اِن میں سے بعض لکھنؤ کے اختیار کر لیے جائیں اور بعض دہلی کے۔ اختیار کرنے میں فصاحت کو درستی کا معیار قرار دیا جائے اور تعصب کو چھوڑ کر انصاف سے کام لیا جائے۔ یہ کمیٹی ایک مستقل صورت اختیار کرے اور زبانِ اُردو کی قسمت کا فیصلہ اس کے ہاتھ میں دے دیا جائے۔ اس بات کا ہمیشہ خیال رکھا جائے کہ دہلی اور لکھنؤ کے ممبروں کی تعداد مساوی ہو۔ اگر اس قسم کی کمیٹی تجویز کی جائے تو مندرجہ ذیل اصحاب زبانِ دہلی کی حمایت کرنے والوں میں ضرور شامل کیے جائیں: (۱) شمس العلما مولوی نذیر احمد صاحب ایل ایل ڈی۔ (۲) شمس العلما مولوی محمد ضیاء الدین صاحب ایل ایل ڈی۔ (۳) شمس العلما مولوی وفاء اللہ صاحب۔ (۴) فصیح الملک نواب میرزا داغ۔ (۵) مولوی الطاف حسین صاحب حالی۔ (۶) مولوی سیّد احمد صاحب مصنف فرہنگِ آصفیہ (۷) شیخ عبدالقادر صاحب ایڈیٹر مخزن کیونکہ پنجابی بالعموم محاورہ کے بارے میں دہلی والوں ہی کی تقلید کی کوشش کرتے ہیں۔ اور پھر خصوصاً شیخ صاحب کی زبان تو مستند ہے۔ اِسی طرح لکھنؤ سے بھی آٹھ ادیب منتخب کر لیے جائیں جن میں اڈیٹر اودھ پنچ، اڈیٹر اُردوئے معلّی، تنقیدِ ہمدرد[19] اور حاجی محمد خاں صاحب[20]

ضرور شامل ہونے چاہییں۔[21]

مرزا صاحب نے آخر میں فرمایا کہ: ''یہ تجویز قابلِ عمل ہے کیونکہ فرانس کی مشہورِ آفاق فرنچ اکیڈیمی [Academie Francaise] انھی اُصولوں پر اور انھی مقاصد کی تکمیل کے لیے قائم کی گئی تھی، اور وہ ۱۶۳۶ء سے لے کر آج تک اس کام کو بخوبی سرانجام دیتی رہی ہے۔''[22]

مرزا صاحب موصوف نے بے خبری میں اپنی مجوزہ کمیٹی میں لکھنؤ کی جانب سے جس شخص کو نامزد کیا وہ جناب حاجی محمد خاں تھے جو ٹھیٹھ پنجابی اور موضع جلال پور جٹاں کے باسی تھے۔ مرزا صاحب کو یہ مغالطہ اس لیے لاحق ہوا کہ حاجی محمد خاں صاحب نے اپنے مضمون میں یہ لکھا تھا کہ ایسے پنجابی محاوروں سے ہمارے کان دُکھتے ہیں۔ حاجی صاحب کے نام کے آگے بی اے، اور مدرسۃ العلوم علی گڑھ بھی لکھا ہوا تھا اور مجھے بچپن ہی سے یہ معلوم تھا کہ وہ علی گڑھ میں جناب فضل الحسن حسرت موہانی کے یارِ غار تھے، جنھوں نے اُسی زمانے میں علی گڑھ سے اُردوئے معلیٰ کے نام سے ایک مجلّہ شائع کرنا شروع کیا تھا[23] اور چونکہ جناب حسرت زبان کے معاملے میں بہت کٹر تھے۔ بلکہ انھوں نے اپنے مضامین میں مرزا غالب، حضرتِ میر تقی میر، اور حکیم مومن خان مومن کی زبان پر بھی حرف گیری کی ہے، جو اکثر اوقات کٹھ ملّائیت کی حدوں کو چھو لیتی ہے، اِس لیے جنابِ حسرت کی نکتہ چینیوں کا اُن کے یارِ غار جناب حاجی محمد خاں پر اثر انداز ہونا ایک فطری امر تھا۔

حاجی محمد خاں مرحوم نے علی گڑھ منتھلی جون ۱۹۰۳ء میں شیخ محمد اقبال [جن کی شاعری کا یہ ابتدائی زمانہ تھا] کی زبان کی چند کمزوریوں کی طرف اشارہ کیا تھا، لیکن اِس کے چند ہی ماہ بعد انھوں نے ایک بڑا عالمانہ مضمون ''اُردو ادب میں فنِ تنقید کی کمی'' کے عنوان سے شائع کیا، جس میں انھوں نے بڑی بالغ نظری اور وسعتِ مطالعہ کا ثبوت دیتے ہوئے اُس وقت کی اُردو نثر اور نظم کا یورپی زبانوں کے ادب کے تناظر میں جائزہ لیا۔ اِس مضمون کی ایک نقل جناب پروفیسر اکبر حیدری کشمیری سے دستیاب ہوئی ہے۔

اس مضمون میں حاجی محمد خاں مرحوم نے ضمناً اقبال کی شاعری کے محاسن کے بارے میں بڑی دُور بینی اور نکتہ شناسی کا ثبوت دیتے ہوئے بڑے بڑے تعریفی کلمات تحریر کیے۔ اس مضمون کے چند اقتباسات ذیل میں درج کیے جاتے ہیں:

> مخزن نے اپنی پیدائش کے ساتھ ہی [یعنی ۱۹۰۱ء میں] اقبال کو منتظر نظروں کے سامنے لا کھڑا کر دیا۔ اُس نے آتے ہی ایشیا کے اصلی شاعرانہ خیالات کو مغربی اُسلوب بیان میں کچھ اِس طرح ادا کیا کہ سب عَش عَش کر اُٹھے۔ کہیں تصوف کی گُتھیاں سُلجھائیں، کہیں فطرت کی ظاہر صورت سے اُس کا رازِ نہاں آشکار کیا۔ تخیل کی نگاہ جس چیز پر ڈالی اُسے بالکل نئی اور پہلے سے بڑھ کر پیاری صورت عطا کر دی۔ تاثیر کی یہ کیفیت کہ اکثر ایک ایک مصرع، ایک ایک لفظ، شاعر کی گلخنِ طبع کا شرارہ معلوم ہوتا ہے۔ سالیکہ نکُوست از بہارش پیداست۔
>
> اقبال کی شاعری میں ابھی سے وہ باتیں پائی جاتی ہیں جن سے اُن کی طرز کی دائمی مقبولیت کا پتا چلتا ہے۔ شعرائے اُردو کی لمبی فہرست میں ایک مرزا غالب ہی ایسے شاعر ہیں جن کے کلام کو بلحاظِ جذبات و محسوسات کلامِ اقبال پر ترجیح دی جاسکتی ہے۔ اس لیے کچھ بے جا نہ ہوگا کہ ہم اقبال کو مرزا کا شاگردِ روحانی قرار دیں۔[24]

لیکن اِس کے بعد قابل مصنف بڑی غیر جانبداری اور ژرف بینی کا ثبوت دیتے ہوئے یہ بھی لکھتے ہیں کہ:

> کلامِ اقبال پر جائز اعتراض بھی ہوسکتے ہیں۔ اکثر اُن کی مشکل پسندی کے سامنے غالب کی مشکل پسندی سہل معلوم

ہوتی ہے۔ اِسی طرح بعض اوقات اِستعاروں اور تشبیہوں کی اعتدال سے بڑھ کر بھرتی اُن کے اشعار کو معما یا چیستان بنا دیتی ہے...... کہیں کہیں زبان کی غلطیاں بھی اہلِ زبان کی نظر میں کھٹکتی ہیں۔ کبھی کبھی مضمون کی چستی کے مقابلے میں طرزِ بیان پھُسپھسا معلوم ہوتا ہے اور یہ زبان پر پوری قدرت نہ ہونے کا لازمی نتیجہ ہے۔[۲۵]

اقبال کی شاعری کے دورِ اوّل ہی میں، کہ اقبال کو ہندوستان کے منظر پر آئے ابھی تین چار سال کا عرصہ ہوا تھا، حاجی محمد خاں کا اِتنی دُور رَس اور نکتہ شناس نگاہوں سے اُس کی شہرتِ دوام کو بھانپ لینا، اور نقد و نظر کی کڑی، مگر متوازن، ترازو میں اُس کی خوبیوں اور کمزوریوں کو تول لینا، بہت ہی قابلِ تعریف ہے۔ یہ انتقاد غالباً کلامِ اقبال کی اوّلین (Earliest) قدر گیریوں (Evaluations) میں سے ایک ہے اور اِس نوجوان نقاد کے لیے (جب کہ اس کی اپنی عمر چوبیس برس کے قریب تھی، اور اُس کے موضوع، یعنی اقبال، کی عمر ۲۷ برس کے لگ بھگ تھی) قابلِ صد ناز ہے۔ افسوس کہ یہ ہونہار نقاد زیادہ دیر زندہ نہ رہا اور اکتوبر ۱۹۱۸ء میں اڑتیس (۳۸) برس کی عمر پا کر اِس جہان سے گزر گیا۔

ع

آہ یہ دنیا، یہ ماتم خانۂ برنا و پیر

❁......❁......❁

حوالے و حواشی

۱- حاجی محمد خاں بی اے (علیگ) راقم [سعید اختر درانی] کے نانا تھے (جلال پور جٹاں ضلع گجرات، پنجاب) میں پیدا ہوئے۔ انھوں نے ایم اے او کالج علی گڑھ سے ۱۹۰۳ء میں بی اے کیا۔ بہ صیغۂ ملازمت، وہ صوبہ جات متحدہ (یوپی) کے مختلف شہروں (لکھنؤ، میرٹھ، سروہنہ اور ہاپڑ وغیرہ) میں محکمہ زراعت کے انسپکٹر رہے۔ عین عنفوانِ شباب (۳۸ برس کی عمر) میں، وہ ۳۱/ اکتوبر ۱۹۳۸ء کو انفلوئنزا کی عالمگیر وبا میں فوت ہوگئے۔ ان کے مفصل کوائفِ حیات میں نے اپنے سلسلۂ مضامین (مجلّہ حکیم الامت سری نگر، مئی تا نومبر ۲۰۰۷ء) میں بیان کیے ہیں، جن میں سے بہت سے میرے والد مرحوم جناب عنایت اللہ خان درانی (جو گورنمنٹ کالج لاہور سے فارغ التحصیل ہوئے تھے اور پیشے کے لحاظ سے جج تھے) کے سوانح عمری (memoirs) سے اخذ کیے گئے تھے۔

۲- علی گڑھ منتھلی، جون ۱۹۰۳ء۔

۳- یہ مضمون مقالاتِ اقبال (مرتب: سیّد عبدالواحد معینی) آئینہ ادب، لاہور، ۱۹۶۳ء، میں شامل ہے۔

۴- بحوالہ: اقبال کی صحت زبان (مرتب: اکبر حیدری کشمیری)، نصرت پبلشرز ۱۹۹۸ء۔

۵- پندرہ روزہ تالیف و اشاعت لاہور، یکم جولائی ۱۹۰۳ء، بحوالہ: اقبال کی صحتِ زبان۔

۶- ایضاً، یکم جون ۱۹۰۳ء، بحوالہ: اقبال کی صحتِ زبان۔

۷- اُردوے معلّیٰ، اپریل ۱۹۰۴ء، بحوالہ: اقبال کی صحتِ زبان۔

۸- ایضاً، یکم اکتوبر ۱۹۰۳ء، بحوالہ: اقبال کی صحتِ زبان۔

۹- ایضاً۔

۱۰- ایضاً، ستمبر ۱۹۰۴ء، بحوالہ: اقبال کی صحتِ زبان۔

۱۱- ایضاً۔
۱۲- اُردوئے معلّٰی، نومبر۱۹۰۴ء، بحوالہ: اقبال کی صحتِ زبان۔
۱۳- تالیف و اشاعت، ۱۵/اپریل ۱۹۰۴ء، بحوالہ: اقبال کی صحتِ زبان۔
۱۴- ایضاً۔
۱۵- ایضاً۔
۱۶- ایضاً، یکم دسمبر ۱۹۰۳ء، بحوالہ: اقبال کی صحتِ زبان۔
۱۷- مخزن لاہور، اکتوبر ۱۹۰۳ء، بحوالہ: اقبال کی صحتِ زبان۔
۱۸- تالیف و اشاعت لاہور، ستمبر ۱۹۰۳ء، بحوالہ: اقبال کی صحتِ زبان۔
۱۹- یعنی غالباً حکیم برہم فتح پوری۔
۲۰- یعنی حاجی محمد خاں صاحب جنھوں نے اس تمام مباحثے اور مناقشے کا خدنگِ اولین صادر کیا تھا۔
۲۱- تالیف و اشاعت لاہور، ستمبر ۱۹۰۳ء، بحوالہ: اقبال کی صحتِ زبان۔
۲۲- ایضاً۔
۲۳- جلال پور جٹاں میں ہمارے آبائی مکان کے اندر ایک کتب خانہ بھی تھا، جس میں مخزن، علی گڑھ منتھلی، اور اُردوئے معلیٰ کے بہت سے رسالے بھی محفوظ تھے۔ جو میں زمانۂ طالبِ علمی میں بڑے شوق سے پڑھا کرتا تھا اور جن میں میرے مرحوم نانا کے چند مطبوعہ مضامین بھی تھے۔ بالخصوص مخزن لاہور میں۔ اگرچہ اِن رسالوں میں نانا مرحوم کا وہ مضمون میری نظر سے نہیں گزرا تھا جس میں انھوں نے پنجاب کی اور اقبال کی محاورے کی غلطیوں پر گرفت کی تھی۔
۲۴- علی گڑھ منتھلی، فروری ۱۹۰۴ء، بحوالہ: اقبال کی صحتِ زبان۔
۲۵- ایضاً...... اس اقتباس کے آخری ۳،۴ جملوں کے پیشِ نظر مرزا محمد سعید دہلوی کا جناب حاجی محمد خاں کو لکھنوی، یا کم سے کم اہلِ زبان، سمجھنا قابلِ تعجب نہ ہوگا۔

اقبال اور معراج النبی ﷺ

محمد شفیع بلوچ

معراج رسولِ اکرمؐ کے مشاہدہ ملکوتِ ارض و سما کا نام ہے۔ اس کے حیات بخش بیسیوں پہلو ہیں۔ علامہ محمد اقبال نے اس سے جو لطیف نکتہ اخذ کیا ہے وہ بھی حیات آفریں ہے۔ علامہ کے نزدیک معراج، زندگی کے حرکی اصول اور تسخیر جہات کا پیغام ہے جو آنحضرت نے اپنی امت کو دیا۔ معراج کے اس روح پرور تصور کا نتیجہ ہے کہ اقبال نے جاوید نامہ میں مشاہیر عالم کی ارواح سے مکالمے کے ذریعے زندگی کے حقائق و معارف اور اسرار و رموز سے روشناس کرانے کی کوشش کی ہے۔ جاوید نامہ معراج کے اسرار کی نئی تعبیر

ہے۔ علامہ نے عام اشعار میں بھی جہاں جہاں معراج کا ذکر کیا ہے وہاں معراج مصطفویؐ کو عام صعودِ روحانی یا نفسی سے مختلف، منفرد، بلند تر اور خاص الخاص تجربہ یا واقعہ قرار دیا ہے۔ مقصود ان کا یہی ہے کہ اپنے اندر ولولۂ شوق پیدا کر لیا جائے تو تمام منزلیں طے ہو سکتی ہیں۔

واقعۂ اسرا و معراج کے ذریعے اللہ تعالیٰ نے نبی اکرمؐ کو ملکوت السمٰوٰت والارض یعنی اس کائنات کے اندرونی نظام کا مشاہدہ کرایا اور ایسا عظیم تجربہ کسی دیگر نبی و رسول کو نہیں کرایا گیا۔ معراج گویا نفسِ انسانی کا انتہائی نقطۂ عروج اور کاملِ انسانیت کا آخری درجہ ہے۔ یہ بقولِ شخصے، کمالِ معجزات ہے اور تسخیرِ کائنات کے بند دروازوں کو کھولنے کی ابتدا ہے۔ یہ جلال و جمال اور حسن و شق کا قران السعدین ہے۔ یہ عظیم اور اعلیٰ وارفع تجربہ اپنے بطون میں کئی پرتو لیے ہوئے ہے جس کی اپنے اپنے فکر و فلسفہ کے مطابق متعدد تفاسیر و توجیہات کی گئیں۔

اسلام کے علاوہ دیگر مذاہب کی کتب میں بھی اگرچہ سیر افلاک اور روحانی مکشوفات پر مشتمل مجمل لٹریچر ملتا ہے جو مکمل اور بھرپور نہ ہونے کی وجہ سے درخورِ اعتنا نہ سمجھا گیا۔ یہی وجہ ہے کہ معراج یا اس سے ملتا جلتا تجربہ ان مذاہب میں وہ حیثیت اختیار نہ کر سکا جس طرح کہ اسلام کی تمدنی اور تخیلی تاریخ میں اسے حاصل ہے۔ اسلام میں معراج کے واقعہ کو ہمیشہ سے ہی خاص اہمیت حاصل رہی ہے۔ مسلمانوں کے جذباتی اور نفسیاتی مزاج کا اس واقعہ سے گہرا اور قریبی تعلق ہے۔ معراج کا عقیدہ مسلمانوں میں نہ صرف بنیادی حیثیت رکھتا ہے بلکہ جزوِ ایمان بھی ہے۔ معراج کے اس تجربہ کا مذہبی اور عملی پہلو تو وہی ہے جس کی طرف سورہ بنی اسرائیل اور سورہ والنجم کی چند آیات کے مطابق تجلیِ ذات کے مشاہدہ کے الفاظ میں اشارہ ہوتا ہے۔ حقائق و معارف اور اسرار و رموز سے لبریز وہ سرمدی تجربات جو حضور ﷺ کو معراج کے وسیلے سے حاصل ہوئے، ان کے اظہار و امثال کے سلسلے میں عالم ادب خاموش ہے چنانچہ اس سلسلے میں احادیث و روایات پر انحصار از بس ضروری ہے۔

فکری اور فنی حوالے سے اگر ہم مشرق و مغرب کے ان تخلیقی فن پاروں پر نظر ڈالیں جو حقیقتِ اولیٰ اور جہانِ دیگر کی بازدید اور بازیافت پر مشتمل ہیں تو وہ ہمیں جاودانی اور سرمدی نقوش لیے ہوئے نظر آتے ہیں۔ اس سلسلے کی سب سے قدیم تصنیف سومیری اسطورہ کی کتاب اننا کا سفرِ ظلمات ہے جس میں آسمان کی ملکہ ''اننا'' ظلمات (عالم اسفل) کا سفر کرتی ہے۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ادھر ہر ارضی انسان نے آسمان کی جانب عروج کیا۔ آخر ''آسمانی مخلوق'' کو زمینی سفر کرنے کی ضرورت کیوں پیش آئی اور وہ بھی عالم اسفل کا؟ شاید اس لیے کہ عربی روایات کے مطابق زمین، افلاک کے تابع ہے۔ ابن البطریق سے ابن رشد تک سب نے زمین پر تاثیر افلاک کا جو نظریہ پیش کیا ہے اس کے مطابق ''دنیائے زیریں دنیائے بالا کے تابع ہے اور دنیائے زیریں کے اجسام منفرداً دنیائے بالا کے اجسام کے حکم کے تابع ہیں، کیونکہ ہوا ادھر ظاہر اجسام ارضی سے اور ادھر افلاک سے متصل ہے۔'' چنانچہ اس لحاظ سے اننا کا سفرِ ظلمات ایک دلچسپ مطالعہ ہے۔

تیسری صدی عیسوی کے ایران کے زرتشتی موبد اور مذہبی رہنما ''اردای ویروف'' کی ویروف نامہ کو بھی فنی نوعیت کی قدیم رویائی تصنیف کہا جاتا ہے، لیکن اس کے مستند ہونے میں شبہ ہے۔ یہ چھ سات سو سال بعد ہندوستان کے کسی پارسی معبد سے دستیاب ہوئی۔ اس میں کئی باتیں معراج نبوی ﷺ سے ملتی جلتی ہیں اور گمان غالب ہے کہ یہ کتاب معراج النبی ﷺ کے واقعہ کے برسوں بعد تصنیف ہوئی ہے۔ یہ کوئی وجدانی یا عرفانی تصنیف نہیں بلکہ ایک خیالی روداد

ہے جسے ہم فنی یا ادبی نوعیت کی تخلیق کہہ سکتے ہیں۔ اس کے بعد اس نوعیت کی تخلیق ہونے والی داستانوں میں بظاہر کوئی گہری معنویت نظر نہیں آتی تاہم وہ حکمت، معنویت، رمزیت اور تمثیلیت سے خالی بھی نہیں۔ عموماً یہ سب کچھ زیریں سطح پر ہوتا ہے۔ ان داستانوں میں خدا، کائنات اور انسان کے باہمی ربط کی وضاحت کی گئی ہے۔ ان کی ساخت میں افلاک، سیارگان، نجوم اور دیگر مظاہر ایک عظیم وحدت میں پروئے ہوئے نظر آتے ہیں اور اس وحدت کو کونیات (Cosmology) کے حوالے سے مابعدالطبیعیاتی رموز و علائم میں بیان کیا گیا ہے۔ حئی بن یقظان اور بوستان خیال اس کی عمدہ مثالیں ہیں۔

مغربی ادب میں فنی نوعیت کی نمایندہ تصنیف دانتے کی ڈیوائن کامیڈی ہے۔ دانتے ایک کٹر عیسائی عقیدہ رکھنے والا فلسفی شاعر تھا۔ اس کے معراجی تجربات ڈیوائن کامیڈی کی شکل میں اسلامی روایاتِ معراج کے چھ سو سال اور ابن عربی کی فتوحاتِ مکیہ کے ۸۰ سال بعد منصۂ شہود پر آئے۔ ڈیوائن کامیڈی، معراجِ نبوی ﷺ کی روایات اور ابن عربی کی اسرار و رموز سے معمور روحانی معراج جس کا فتوحات میں گاہے گاہے ذکر ہوا ہے سے بھرپور استفادہ کے بعد خالصتاً ادبی انداز میں لکھی گئی۔ خیالی سفرِ سماوی کی تفصیلات دانتے نے معراج النبی ﷺ کی روایات سے اخذ کیں۔ اب یہ حقیقت کسی سے پوشیدہ نہیں رہی کہ ڈیوائن کامیڈی سے قریباً چھ سو سال پہلے اسلام میں معراج النبی ﷺ کی وہ تمام تفاصیل موجود تھیں جن میں بہشت اور دوزخ کے خاکے اور منازل و مدارج، جزا و سزا، مشاہدات و مناظر، اندازِ حرکات و سکناتِ افراد اور اس عظیم سفر کی واردات اور رموز و کنایات و اشارات کے خزائن ہیں۔

مشرقی ادب میں معراج کے فکری اور فنی پہلو کو اگر کوئی تخلیق اُجاگر کرتی ہے تو وہ علامہ اقبال کی جاوید نامہ ہے۔ ڈیوائن کامیڈی اور جاوید نامہ جیسی شہرہ آفاق ادبی اور علمی تخلیقات کا خصوصی مطالعہ سیر افلاک کے تجربے کے ساتھ ساتھ معراج کے ادبی یا فنی پہلو کو بھی اُجاگر کرتا ہے۔

علامہ نے لفظ معراج کا استعمال صوفیہ کی کتابوں کے حوالے سے کیا ہے جس میں مراتبِ صعودی کو استعارۃً معراج کہا گیا ہے۔ صوفیہ کے ہاں تجلی کے تین مراحل ہیں: تجلیِ اسما، تجلیِ صفات اور تجلیِ ذات۔ اسما و صفات کے راز ہائے سربستہ سے واقف ہونے کے بعد تجلیِ ذات حاصل ہوتی ہے جو کمال کا آخری درجہ ہے۔ یہاں شاہد کو ذاتِ مطلق کے حریم خاص میں رسائی حاصل ہوتی ہے جہاں کے واردات کی لطافت بیان میں نہیں آسکتی۔ حدیث میں ہے: الصلوۃ معراج المؤمنین (نماز مومنوں کی معراج ہے) اُصولِ اسلام کے تخلیقی ارتقا کا یہی اقتضا تھا کہ کیفیاتِ معراج کے دروازہ کو ہمیشہ کے لیے رکھا جائے تاکہ حقیقتِ محمدی کا پرتو ہر زمانے میں موجود رہے[1] معراج کا یہ پہلو روحانی یا متصوفانہ ہے۔ مجاہدۂ نفس کے ذریعے انسان اس مقام پر پہنچ جاتا ہے جہاں وہ حرص و ہوس سے پاک ہوجاتا ہے، اس میں استقامت پیدا ہوجاتی ہے، اس کی دماغی و روحانی قوتوں میں اضافہ ہوجاتا ہے۔ روح و جسم کی اسی پاکیزگی کی بدولت وہ عبدہ اور معراج کے مقام پر پہنچتا ہے۔

تاز مازاغ البصر گیرد نصیب
بر مقامِ عبدہ گردد رقیب!

معراج کے سلسلے میں علامہ نے ایک بڑا لطیف نکتہ بیان کیا ہے جس سے پیغمبر اور صوفی کی نفسیاتی کیفیت کا بنیادی فرق واضح ہوتا ہے۔ صوفی اپنی ذات کو واجب الوجود میں فنا کر دینا چاہتا ہے تاکہ اسے دائمی سکون نصیب ہو۔

اس کے برعکس پیغمبر قربِ حق چاہتا ہے تاکہ اس کی برکتوں سے اپنی خودی کو مالا مال کرے اور پھر دنیا میں پلٹ کر اپنے اصل مقصدِ نبوت کی تکمیل کرے۔ اس خیال کی تائید میں علامہ نے اپنے پانچویں خطبے ''اسلامی ثقافت کی روح'' میں شیخ عبدالقدوس گنگوہی کا یہ قول پیش کیا ہے کہ آنحضرت ﷺ عرشِ بریں پر پہنچ کر واپس تشریف لے آئے لیکن اگر مَیں اس مقام تک پہنچ جاتا تو کبھی واپس نہ آتا۔ اصل میں علامہ کے نزدیک معراج، زندگی کے حرکی اُصول اور تسخیرِ جہات کا پیغام ہے جو آنحضرت ﷺ نے اپنی اُمت کو دیا۔ ہمارے مفسروں میں کسی نے بھی معراج کی یہ توجیہہ پیش نہیں کی۔ یہ توجیہہ اقبال کے فلسفۂ حیات و کائنات سے ہم آہنگ ہے اور اس میں بڑی وسعت اور گہرائی ہے۔[۲]

اقبال کے مخلص رفیق چودھری محمد حسین راوی ہیں کہ مسئلہ معراج مدتوں علامہ کے غور وفکر کا مرکز بنا رہا۔ اپنے ایک مقالے جاوید نامہ میں چودھری صاحب لکھتے ہیں کہ جاوید نامہ دراصل معراج نامہ ہے۔ اسرار و حقائقِ محمدیہ پر کتاب لکھنے کا ایک مدت سے حضرت علامہ کا خیال تھا۔ کتاب کا نام بجائے معراج نامہ کے جاوید نامہ کے رکھنے کا محرک دو تین باتیں ہوئیں۔ اسلام کی بہت سی باتوں کی طرح مسلمانوں نے حقیقتِ معراج پر بھی بہت کم غور کیا ہے۔[۳] علامہ چاہتے تھے کہ معراج کے روحانی، فکری اور نفسیاتی و ثقافتی مضمرات کا جائزہ لیا جائے اور یہ بھی بتایا جائے کہ عقیدۂ معراج کی دینی تعبیر کچھ بھی ہو، اس کے ان ثقافتی اثرات کا سراغ لگایا جائے جو قرناً بعد قرن مسلم قوم کے ذہن وفکر اور قول و عمل میں اجتماعی طور سے نمودار ہوتے رہے۔[۴] چنانچہ انھوں نے آل انڈیا اورینٹل کانفرنس کے اجلاس لاہور ۱۹۲۹ء کے شعبہ عربی وفارسی کی صدارت فرمائی اور اپنے صدارتی خطبے میں جو 'مسلمان سائنس دانوں کے عمیق تر مطالعے کی اپیل' کے عنوان سے سہ ماہی اسلامک کلچر (دکن) کی اپریل ۱۹۲۹ء کی اشاعت میں شامل تھا اور اب گفتارِ اقبال میں بھی شامل ہے، معراج کو ان مسائلِ مہمہ میں شامل کیا جن کی طرف مسلم حکما و محققین کو خاص طور پر متوجہ ہونا چاہیے۔ اس میں علامہ اقبال معراج کے روحانی، فکری، نفسیاتی اور ثقافتی مضمرات کا سراغ لگاتے ہوئے کہتے ہیں:

> حقیقت یہ ہے کہ واقعۂ معراج سے مسلمانوں کے فکر اور جذبے کو بے حد تحرک اور تشفی ملی ہے۔ اس واقعہ کے بغیر اسلام کے روحِ تمدن کو جانچنا مشکل ہوتا مگر اس کے مطالعہ و تحقیق کی روشنی میں بہت سے تمدنی عقدوں کی گرہ کشائی آسان ہوجاتی ہے۔[۵]

جاوید نامہ میں علامہ کے ہاں معراج کی اصطلاح ''انقلاب اندر شعور'' کے طور پر استعمال ہوئی ہے۔ اسے عام ادبی یا نفسیاتی اصطلاح سمجھنا سراسر علمی مغالطے کے مترادف ہوگا۔ وہ معراجِ عام کو انقلابِ شعور کا نام دیتے ہیں جب کہ معراج کی غایت ترین صورت حضور ﷺ کا جسمانی معراج ہے۔ اُن کے نزدیک عام معراج انقلابِ شعور اور خاص معراج کی اعلیٰ ترین صورت حضور سرورِ کائنات ﷺ سے مخصوص ہے۔ معراج ایک ایسا سفر ہے جو اپنی ظاہری حالت کے ساتھ ساتھ ایک اندرونی انقلاب بھی لاتا ہے۔ وہ تو اسے بلند اور ناقابلِ بیان مقام قرار دیتے ہیں۔ اس حوالے سے جاوید نامہ ان کا روحانی سفر ہے جس میں انھوں نے مشاہیرِ عالم کی ارواح سے مکالمے کے ذریعے زندگی کے حقائق و معارف اور اسرار و رموز سے روشناس کرانے کی کوشش کی ہے اور معراج کے عقیدے کو ایک نئی معنویت عطا کی۔ جاوید نامہ معراج کے اسرار کی نئی تعبیر ہے۔ معراج کا مسئلہ دراصل مسئلۂ زمان و مکان کی گتھی کا حل ہے جو پیغمبرِ اسلام ﷺ نے اپنی وجدانی قوت سے دنیا کے سامنے پیش فرمایا:[۶]

از شعور است ایں کہ گوئی نزد و دور

چیست معراج؟ انقلاب اندر شعور
انقلاب اندر شعور از جذب و شوق
وار ہاند جذب و شوق از تحت و فوق

جاوید نامہ میں تمہید آسمانی کے بعد تمہید زمانی بیان کی گئی ہے جس میں شاعر شام کے وقت دریا کے کنارے اپنے دل سے باتیں کر رہا ہے اور جاودانی ہونے کی آرزو اس کے دل میں چٹکیاں لے رہی ہے۔ اسی اثنا میں شام اور گہری ہو جاتی ہے، چاند اُفق پر نمودار ہوتا ہے کہ اس سرمئی اندھیرے میں پہاڑ کے اس پار سے روحِ رومی پردوں کو چاک کرتی ہوئی ظاہر ہوتی ہے۔ شاعر، رومی کا درخشندہ اور روشن چہرہ دیکھ کر دنگ رہ جاتا ہے جو دانش و حکمت کا حسین امتزاج تھا۔ شاعر اس سے موجود و ناموجود اور محمود و نامحمود کی وضاحت کے لیے سوال کرتا ہے۔ یہ سوالات دراصل معراج کے معانی و حقائق بیان کرنے کی خاطر کیے جاتے ہیں۔ معراج کے اسرار و رموز اور اس کی حقیقت مرشدِ رومی کی زبانی بیان کرتے ہوئے علامہ اقبال کہتے ہیں کہ یہ شعور میں انقلاب کا دوسرا نام ہے، یہ دراصل شاہد عادل کے روبرو انسانِ کامل کی خودی کے کمالات کی آزمائش ہے۔ جس طرح ذرہ خورشید کے روبرو اپنی ہستی کا تحقق اور امتحان کرتا ہے اسی طرح انسانِ کامل کی خودی ذاتِ واجب کے سامنے اپنے وجود کو کاملِ عیار بناتی ہے۔ معراج گویا خودی کی تکمیل کی آخری منزل ہے۔؎

چیست معراج آرزوئے شاہدے امتحانے رو بروئے شاہدے
شاہد عادل کہ بے تصدیق اُو زندگی ما را چو گل رنگ و بُو
در حضورش کس نماند استوار ور بماند ہست اُو کامل عیار

معراج نبوی ﷺ کی فلسفیانہ تفہیم کے لیے علامہ اقبال، مولانا روم سے پوچھتے ہیں کہ کیا انسان دوسرے جہانوں میں جا سکتا ہے؟ رومی کہتے ہیں: ہاں! جس طرح انسان ماں کے پیٹ سے جنم لے کر رحمِ مادر کی دنیا سے اس دنیا میں آ جاتا ہے اس طرح وہ اپنے آپ کو اگر اعلیٰ و ارفع بنا لے تو وہ اس دنیا کے پیٹ سے ایک دوسرا جنم لے کر دوسرے جہانوں میں جا سکتا ہے۔ اطاعتِ الٰہی سے وہ قربِ الٰہی پا کر اس کائنات پر حکمران بن کر زمان و مکان کی قیود توڑ سکتا ہے۔ علامہ، رومی سے پوچھتے ہیں کہ انسان اس کائناتِ ارضی کا سینہ چاک کر کے افلاک اور اس سے آگے حضورِ حق کیسے پہنچ سکتا ہے؟

باز گفتم "پیشِ حق رفتن چساں؟ کوہِ خاک و آب را گفتن چساں؟

رومی کہتے ہیں کہ غلبہ و اقتدار اور قدرت و سطوت کے حامل انسان (سلطان) ہی حدودِ کائنات سے باہر نکل سکتے ہیں۔ سورہ رحمٰن میں ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

یٰمعُشر الجن والانس ان استطعم ان تنفذوا من اقطار السمٰوٰت و الارض فانفذوا لا تنفذون الّا بسلطان [الرحمٰن ۵۵:۳۳] (اے گروہِ جن وانس! اگر ہو سکے تو تم آسمانوں اور زمین کے کناروں سے پرے نکل جاؤ لیکن تم

نہیں نکل سکتے بغیر قوت کے۔)

رومی، اقبال کو ''اِلّا بسلطان'' کے معنی کی تشریح کرتے ہوئے بتاتے ہیں کہ انسان اپنے علم کی قوت سے جہانِ چارسو تصرف حاصل کرسکتا ہے اور اپنی مخفی صلاحیتوں کو ظاہر کرسکتا ہے۔ انسان شکم مادر سے مجبورِ محض پیدا ہوتا ہے لیکن جب وہ مادی اور روحانی اقدار کی تخلیق کرتا ہے تو اپنے اختیار سے کرتا ہے۔ علم کی قوت ہی سے جسم انسانی میں بیدار جان پیدا ہوتی ہے جو عالم کائنات کو لرزہ براندام کردیتی ہے:[۷]

گفت اگر سلطاں ترا آید بدست	می تواں افلاک را از ہم شکست
باش تا عریاں شود ایں کائنات	شوید از دامانِ خود گردِ جہات
در وجود اُو نہ کم بینی نہ بیش	خویش را بینی از و، اورا ز خویش
نکتۂ ''اِلّا بسلطاں'' یادگیر	ورنہ چوں مور و ملخ در گل بمیر
از طریق زادن اے مردِ نکوئے	آمدی اندر جہانِ چار سوئے
ہم بروں جستن بزادن می تواں	بند ہا از خودکشادن می تواں
لیکن ایں زادن نہ از آب و گِل است	داند آں مردے کہ او صاحبِ دل است

کہتے ہیں کہ ''تمھاری زندگی کا مقصد ہی یہ ہے کہ تم اپنے مقام کو جو خدا نے تمھارے لیے مقرر کیا ہے حاصل کرسکو اور وہ مقام ہے ذاتِ حق کو بے پردہ دیکھنا۔ مردِ مومن صرف صفات کی تجلیات سے مطمئن نہیں ہوتا بلکہ وہ تجلّیِ ذات کا آرزومند ہوتا ہے۔'' اس سلطان کی مدد سے ایک مرحلے سے دوسرے مرحلے تک جانا ممکن ہے، یہاں تک کہ افلاک کی مسافتوں، پہنائیوں اور گہرائیوں کو چیر کر آگے بڑھنا بھی ممکن ہے۔ ایک مرحلے سے برتر مرحلے میں ترقی کرنے کے لیے اقبال نے ''زادن'' (جنم لینا) کا استعارہ استعمال کیا ہے۔ یہ جنم ایک نئی دنیا میں سانس لینے کا نام ہے۔ جس طرح دنیا میں ہر چیز جنم لیتی ہے اور ایک نئی دنیا میں آ پہنچتی ہے، اسی طرح ''آں سوئے افلاک'' جانے کے لیے بھی ہر مرحلے پر ایک ''زادن'' (جنم) کی ضرورت ہوتی ہے۔ یہ ایک طرح کی جست یا زقند ہے جو عشق (جذب وشوق) کی قوت سے اُبھرتی ہے جو ''سلطان'' کے معنی میں شامل ہے۔ اس استعداد سے شعور میں ایک انقلاب آجاتا ہے اور زندگی کو ایک نئی فضا میں پرواز محسوس ہوتی ہے جس کی بدولت فاصلہ و وقت کا احساس مٹ جاتا ہے۔ یہی ''انقلاب اندر شعور'' معراج کہلاتا ہے۔[۸] کوئی شعور وجود کے بغیر ممکن نہیں۔ شعور کا ارتقا اور انقلاب بھی وجود کو ساتھ لے کر چلتا ہے لہٰذا شعور اور وجود کو الگ الگ حقیقتوں کے طور پر دیکھنا غلط ہے۔ معراج کیا ہے؟ محدود کا نامحدود یا حقیقتِ کبریٰ کی طرف مرحلہ بہ مرحلہ بڑھنا۔ اب اگر حقیقتِ کبریٰ کو وجودِ محض مانا جائے تو اس کے ساتھ لازماً شعورِ محض بھی ہوگا لہٰذا محدود کا نامحدود کی طرف سفر شعوراً بھی ہوگا اور وجوداً بھی، یہی معراج کی حقیقت ہے۔[۹]

علامہ کہتے ہیں کہ معراج کی رات مسلمانوں کو یہ سبق دے رہی ہے کہ ہمت ہو تو عرشِ بریں ایک قدم کا راستہ ہے۔ معراج انسانی ہمت، صلاحیت اور خدا کی رحمت کا اس دنیا میں سب سے بڑا کارنامہ ہے۔ مسلمان کے لیے اس

میں یہی سبق ہے کہ انسان کے عزم و ہمت کی آخری منزل عرشِ بریں ہے۔[۱۰]

اخترِ شام کی آتی ہے فلک سے آواز
سجدہ کرتی ہے سَحر جس کو، وہ ہے آج کی رات
رہ یک گام ہے ہمت کے لیے عرشِ بریں
کہ رہی ہے یہ مسلماں سے معراج کی رات

انسانِ کامل کی خودی جب اپنی وجدانی قوت کے بل پر زمان و مکان کی تسخیر کرتی ہے تو وہی معراج ہے۔ اس دور میں جب خلائی تسخیر ممکن ہوگئی ہے واقعہ معراج کی مادی تعبیر میں اب کسی کلام کی گنجائش نہیں رہی۔ اب بشر کے لیے ممکن ہوگیا ہے کہ وہ افلاک کی تسخیر کر سکے۔ علامہ اقبال نے روحانی، فکری اور سائنسی حوالے سے ہی تو کہا تھا:

سبق ملا ہے یہ معراجِ مصطفیٰ سے مجھے
کہ عالمِ بشریت کی زد میں ہے گردوں

علامہ نے عام اشعار میں بھی جہاں جہاں معراج کا ذکر کیا ہے وہاں معراجِ مصطفویؐ کو عام صعودِ روحانی یا نفسی سے مختلف، منفرد، بلندتر اور خاص الخاص تجربہ یا واقعہ قرار دیا ہے۔ علامہ کے نزدیک ایک ذرہ بھی اگر اپنے اندر ولولۂ شوق پیدا کر لے تو مہ و مہر تک نہ صرف رسائی حاصل کر سکتا ہے بلکہ مہر و ماہ کی دنیا تسخیر بھی کر سکتا ہے لیکن اگر وہ مادی اسباب کا محتاج رہے گا اور اپنی خودی کو نہیں پہچانے گا تو وہ معنیِ والنجم نہیں سمجھ پائے گا جس کے مطابق ایک اکمل ترین بشر اپنے جسم سمیت معراج کی آخری حد سے متصف ہوا۔

دے ولولۂ شوق جسے لذتِ پرواز
کر سکتا ہے وہ ذرہ مہ و مہر کو تاراج

ناوک ہے مسلماں! ہدف اس کا ہے ثریا
ہے سِرّ سرا پردہ جاں نکتۂ معراج
تو معنیِ والنجم نہ سمجھا تو عجب کیا
ہے تیرا مد و جذر ابھی چاند کا محتاج

اقبال کے نزدیک معراج زمان و مکان کی حقیقت اور اس کی مکمل تسخیر کی آئینہ دار ہے۔ جب انسانی روح فعلیتِ مطلقہ سے ہم آہنگ ہو جاتی ہے تو زمان و مکان کی حقیقت اپنے سارے راز کھول دیتی ہے۔[۱۱] رومی، اقبال سے کہتے ہیں کہ زمان و مکان زندگی کی مختلف حالتوں میں سے ایک حالت کا نام ہے اور اس آسمانی سفر کے لیے انسان کو جسمِ خاکی سے منزہ ہونا چاہیے اور یہ اُسی وقت ہو سکتا ہے جب انسان زمان و مکان پر سوار ہو یعنی زمانی اور مکانی حدود پر غالب آ جائے:[۱۲]

بر مکان و بر زماں اسوار شو
فارغ از پیچاک ایں زنّار شو

چشم بکشا بر زمان و بر مکاں

ایں دو یک حال است از احوالِ جاں

علامہ کے نزدیک انسان کہ اللہ کا نائب ہے اصل میں علم الاسما کا مدعا و مقصود اور اسرا (سبحان اللّٰہ الذی اسرا) یعنی معراج کا بھید ہے:

مدعائے علّم الاسما ستے
سر سبحان اللّٰہ الذی اسرا ستے

گلشن راز جدید میں علامہ خودی سے متصف انسان کے بارے میں لکھتے ہیں کہ اس (خدا) کے جہانِ لامکاں سے اس طرح واپس آنا کہ دل میں تو اس کا جلوہ ہو اور جہان ہتھیلی پر ہو۔ یہ معراج کی طرف اشارہ ہے۔ سفر معراج کے دوران اللہ کے نبیؐ نے جو مشاہدات کیے اور اللہ نے اپنے نبیؐ سے جو باتیں کیں اُن کے اسرار و رموز سے کوئی اور واقف نہیں ہے۔ اس لیے دل میں خدا کا ہونا اور ہتھیلی پر جہاں کا ہونا کیسے ہو؟ یہ اللہ اور اس کے رسول ﷺ کو ہی معلوم ہے:[۱۳]

چناں باز آمدن از لا مکانش
درونِ سینہ اُو در کفِ جہانش

حوالے و حواشی

۱- ڈاکٹر یوسف حسین، روح اقبال، ادارہ اشاعت اُردو، حیدر آباد، دکن، طبع ثانی ۱۹۴۴ء، ص ۳۵۶۔

۲- بحوالہ: شیر افضل خان بریکوٹی (لندن)، اقبال میرا ہم سفر، شعیب سنز پبلشرز، مینگورہ، سوات، ۲۰۰۷ء، ص ۳۴۲۔

۳- چودھری محمد حسین، جاوید نامہ، مشمولہ: اقبالیات کے سو سال، مرتبین: ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی، محمد سہیل عمر، ڈاکٹر وحید عشرت، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۷ء، ص ۱۰۳۵۔

۴- ڈاکٹر سیّد عبداللہ، ''اقبال اور معراج النبیؐ''، مطالعہ اقبال کے چند نئے رخ، بزمِ اقبال، لاہور ۱۹۸۴ء، ص ۵۶۔

۵- ڈاکٹر محمد ریاض، جاوید نامہ۔ تحقیق و توضیح، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۸۸ء، ص ۲۸۔

۶- ڈاکٹر یوسف حسین خان، روح، اقبال، ص ۳۵۰۔

۷- یوسف سلیم چشتی، شرح جاوید نامہ، عشرت پبلشنگ ہاؤس، لاہور، س ن، ص ۳۱۸۔

۸- ڈاکٹر سیّد عبداللہ، اقبال اور معراج النبیؐ، ص ۵۸، ۵۹۔

۹- ایضاً، ص ۶۶۔

۱۰- غلام رسول مہر، مطالب بانگ درا، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۸۷ء، ص ۲۹۹۔

۱۱- ڈاکٹر یوسف حسین خان، روح، اقبال، ص ۳۴۸۔

۱۲- ڈاکٹر رضی الدین صدیقی، اقبال کا تصورِ زمان و مکان اور دوسرے مضامین، مجلس ترقی ادب، لاہور، جون ۲۰۰۲ء، ص ۱۰۹۔

۱۳- پروفیسر حمید اللہ شاہ ہاشمی، شرح کلیاتِ اقبال (فارسی)، مکتبہ دانیال، لاہور، س ن، ص ۶۴۵۔

اقبال کی سوانح پر نئی روشنی

[دُوسری قسط]

خرم علی شفیق

حیات اقبال کے تشکیلی دور کے بارے میں بعض نئے پہلو سامنے لائے گئے ہیں جو ماہرین کی خاص توجہ کا تقاضا کرتے ہیں۔

۱- اقبال کی بیاضوں سے سوانح اقبال میں خاطر خواہ کام نہیں لیا گیا۔

۲- اقبال سے فارسی میں شعر کہنے کا مطالبہ کرنے والی شخصیت عطیہ فیضی تھیں۔

۳- اقبال کا مقالہ لندن میں شائع ہوا تو وہیں اس پر تبصرہ ہوا اور ایک بحث کا آغاز ہوا مگر اہل وطن نے اس پر توجہ نہیں دی۔

۴- اسرارِ خودی کا اولین متن ایک ادھوری نظم کو سمجھا جا سکتا ہے جو بیاضوں میں موجود ہے۔

۵- عمر بھر کبھی فارسی میں گفتگو نہ کر سکنے کے باوجود اعلیٰ درجے کی فارسی شاعری کرنا قابل توجہ ہے۔

۶- اقبال اور آغا حشر کاشمیری کے تعلقات میں بعض باتوں کی بنا پر اردو ادب کے بارے میں بعض مفروضے بدلنے پڑیں گے۔

گزشتہ شمارے میں مضمون کی پہلی قسط میں اُس نئے مواد میں سے بعض چیزیں پیش کی گئیں جو سوانحی سلسلے کی پہلی کتاب اقبال: ابتدائی دَور پر نظرِ ثانی کے دوران میرے سامنے آیا تھا۔ دوسری کتاب اقبال: تشکیلی دَور تیار ہو چکی ہے اور ممکن ہے کہ اقبالیات کے اِس شمارے کے ساتھ وہ بھی آپ تک پہنچ جائے۔ اس میں ۱۹۰۵ء سے ۱۹۱۳ء تک اقبال کی سوانح کا احاطہ کیا گیا ہے۔ نیا مواد اور نئے پہلو جو سامنے آئے اُن کا تعارف پیشِ خدمت ہے۔ غالباً یہ کہنے کی ضرورت نہیں ہے کہ مندرجہ ذیل تمام نکات ایسے ہیں جو میرے خیال میں پہلے کبھی سامنے نہیں آئے۔ ناظم اقبال اکادمی جناب محمد سہیل عمر کی خاص دلچسپی کی وجہ سے مجھے دائرۂ تحقیق وسیع کرنے کا یہ موقع ملا ہے اور حیاتِ اقبال کے تشکیلی دَور کے بارے میں بعض بالکل نیا مواد اور بعض نئے پہلو پیش کیے جا رہے ہیں۔

نئے مواد میں سے مندرجہ ذیل چیزیں ماہرین کی خاص توجہ کا تقاضا کرتی ہیں:

۱- اقبال کی بہت سی بیاضیں محفوظ ہیں مگر اقبال کی سوانح میں انھیں خاطر خواہ استعمال نہیں کیا گیا تھا۔ میں نے اس غرض کے لیے ایک طریقِ کار متعین کرنے کی کوشش کی ہے۔

۲- بانگِ درا کے دیباچے میں شیخ عبدالقادر نے لکھا ہے کہ کسی تقریب میں کسی نے اقبال سے فارسی میں شعر کہنے کی فرمایش کی۔ میرے خیال میں یہ شخصیت عطیہ فیضی تھیں اور بعض شواہد کی مدد سے تعین کیا جا سکتا ہے

کہ فرمایش ۲۲ اپریل ۱۹۰۷ء کو کیمبرج میں ہوئی۔

۳- ۱۹۰۸ء میں اقبال کا تحقیقی مقالہ لندن سے شائع ہوا تو لندن میں اِس پر ہونے والے تبصرے نے ایک بحث کا آغاز کیا جو اَب تک جاری ہے، مگر ہم نے اس پر توجہ کم دی ہے۔

۴- اقبال سے روایت منسوب ہے کہ اسرارِ خودی پہلے اردو میں لکھنے کی کوشش کی مگر پھر وہ متن تلف کر دیا۔ بیاضوں میں ایک ادھوری اُردو نظم کو اسرارِ خودی کا اولین متن سمجھا جا سکتا ہے۔

۵- اسرارِ خودی فارسی میں لکھے جانے کا آغاز ایک خواب یا کشف سے ہوا۔ عمر بھر کبھی فارسی میں گفتگو کرنے کے قابل نہ ہوئے مگر اس تجربے کے بعد اپنے آپ کو فارسی میں اعلیٰ درجے کی شاعری کرتے ہوئے پایا۔ اس کے مضمرات پر غور کیا جا سکتا ہے۔

۶- اقبال اور آغا حشر کاشمیری کے تعلقات میں بعض چونکا دینے والی باتیں ہیں جن کی وجہ سے نہ صرف اقبالیات بلکہ جدید اُردو ادب کے بارے میں بھی بعض مفروضے بدلنے کی ضرورت پیش آتی ہے۔

اِس کے علاوہ جن پہلوؤں کی طرف اقبال شناسوں نے عام طور پر توجہ نہیں دی اور اِس کتاب میں پیش کیے جا رہے ہیں اُن میں سے کچھ یہ ہیں:

۱- اقبال نے جابجا دعویٰ کیا کہ آیندہ صدیوں کے واقعات سے آگاہ ہیں۔ یکم جولائی ۱۹۱۷ء کے ایک خط میں صاف لکھا کہ یہ قرآن کا مخفی علم ہے جو خدا نے اُنھیں عطا کیا ہے اور اُنھوں نے کئی برس غور و فکر کیا ہے۔ اِس دعوے کو قبول کیا جائے یا نہ کیا جائے، بہرحال اس خیال کا تعاقب اقبال کی سوانح کا ایک بنیادی مسئلہ قرار دیا جا سکتا ہے۔

۲- مارچ ۱۹۰۷ء تک اقبال کے بنیادی نظریات کا مکمل خاکہ اُن پر منکشف ہو چکا تھا البتہ اس کے اظہار کے اسلوب کی جدوجہد میں پھر کئی موڑ آئے اور بعض اصولوں کے اطلاق میں بھی رد و قدح کے مراحل سے گزرے۔

۳- اقبال کے نزدیک خودی کی تین اہم قسمیں ہیں: خدا، ملت اور فرد۔ ان میں سے دوسری قسم اُن کی فکر کا اصل محور ہے۔

۴- اقبال اور شیخ فریدالدین عطار کے درمیان ایک گہرا تعلق ہے جس پر کافی توجہ نہیں دی گئی ہے مگر جسے سمجھنا بہت ضروری ہے۔

۵- اقبال کے افکار کی روشنی میں ''عشقِ حقیقی'' اجتماعی خودی سے عشق ہے۔ بعض اساسی داستانوں مثلاً لیلیٰ مجنوں پر اِس لحاظ سے نظرِ ثانی کی جائے تو اُن کے بعض اَسرار سامنے آتے ہیں۔

اقبال کی بیاضیں

کم لوگوں کو معلوم ہے کہ اقبال کی اکثر بیاضیں بالکل درست حالت میں اقبال میوزیم میں محفوظ ہیں بلکہ اقبال اکادمی پاکستان کی لائبریری میں ان کی نقول بھی دستیاب ہیں۔ عنقریب یہ بیاضیں اکادمی کی ویب سائٹ پر بھی دستیاب ہوں گی۔ اس بنیادی ماخذ سے اقبال کے سوانح نگاروں نے بہت کم استفادہ کیا ہے۔ مجھے پہلے پہل لڑکپن

میں ڈاکٹر جاوید اقبال کی تصنیف زندہ رُود میں ایک بیاض کا حوالہ دیکھ کر مزید مطالعے کا شوق پیدا ہوا تھا۔ انھی دنوں ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی نے اپنے ایک مضمون میں اِسی حوالے سے بالِ جبریل کی بعض نظموں کے تدریجی مراحل کا جائزہ پیش کر کے نئے راستوں کی طرف رہنمائی بھی کی تھی۔ میں اسے انھی بزرگوں کی غائبانہ اور بالمشافہ رہنمائی کا اثر سمجھتا ہوں کہ اس سوانحی سلسلے میں اقبال کے مسودات اور بیاضوں پر ویسی توجہ دی جا رہی ہے جیسی کسی بھی ادبی شخصیت کی سوانح لکھتے ہوئے اُس کے مسودات پر ہونی چاہیے۔

اس کے مواقع پہلی کتاب میں نہ تھے کیونکہ وہ ۱۹۰۴ء کے زمانے پر ختم ہوتی تھی اور اُس زمانے کی کوئی بیاض دستیاب نہیں۔ البتہ تشکیلی دور (۱۹۰۵ سے ۱۹۱۳) کے عرصے سے تعلق رکھنے والی دو بیاضیں ملتی ہیں جن کے نمبر اقبال میوزیم کے اندراج کے حوالے سے مندرجہ ذیل ہیں:

پہلی بیاض: AIM.1977.219

دوسری بیاض: AIM.1977.195

پہلی بیاض وہی ہے جسے زندہ رُود میں ڈاکٹر جاوید اقبال نے قیامِ یورپ کے زمانے کی بیاض کہا ہے لیکن مجھے یوں لگتا ہے کہ قیامِ یورپ کے زمانے میں اقبال نے اس کاپی کو صرف پتے وغیرہ نوٹ کرنے کے لیے انگریزی کی طرف سے استعمال کرنا شروع کیا اور کبھی کبھی کوئی نظم بھی اُسی طرف کے صفحوں میں درج کر لی مگر صرف اُسی صورت میں جبکہ وہ بالکل نجی نوعیت کی نظم ہو (اُس زمانے میں مخزن میں شائع ہونے والی نظمیں اِس بیاض میں نظر نہیں آتیں)۔ وطن واپسی کے بعد اُردو کی طرف والے صفحات میں پچھلے دو تین برس کی نظمیں لکھنا شروع کیں جس کا اندازہ اس بات سے ہوتا ہے کہ نظم 'وصال' کا ایک آدھ شعر درج کر کے چھوڑ دیا ہے۔ یہ انھی دنوں کی بات رہی ہوگی جب ۱۷ جولائی ۱۹۰۹ء کو اس نظم کی نقل عطیہ فیضی سے مانگی جیسا کہ عطیہ فیضی کے نام لکھے خطوط سے معلوم ہوتا ہے۔ کاپی میں کئی صفحوں کے بعد یہ نظم پوری درج ہے جو ظاہر ہے کہ اُس وقت لکھی گئی ہوگی جب عطیہ نے نظم کی نقل ارسال کی۔

اس طرح خطوط اور دیگر سوانحی شواہد کے ساتھ ملا کر بیاضوں کا مطالعہ کیا جائے تو یہ اندازہ لگانا بھی ممکن ہے کہ کون سی نظم اندازاً کب درج کی گئی، درمیان میں کتنے صفحے چھوڑے گئے اور بعد میں کب اُنہیں پُر کیا گیا۔ اس طریقِ کار کو استعمال کر کے میں اِس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ اُس زمانے میں اقبال جب کسی طویل نظم کا ارادہ کرتے تھے تو اس کا ابتدائی حصہ بیاض میں درج کر کے اس کے بعد کچھ صفحے خالی چھوڑ دیتے تھے۔ درمیان میں کسی مختصر نظم کی آمد ہوتی یا کوئی پرانی نظم دستیاب ہو جاتی تو اُسے اگلے صفحات میں درج کر دیتے۔ پھر اگر طویل نظم مکمل ہونے لگتی تو اُسے چھوڑے ہوئے صفحات میں درج کر لیتے لیکن اگر اُسے مکمل کرنے کا ارادہ ترک کر دیتے تو پھر خالی صفحات میں دوسری نظمیں درج کر لیتے۔ چنانچہ اس پہلی بیاض میں نظمیں اُس ترتیب میں درج نہیں جس ترتیب میں کہی گئیں لیکن میں نے جس طریقے کا ذکر کیا ہے اُس طریقے سے بیاض کا مطالعہ کرنے کا سب سے بڑا فائدہ مجھے یہ ہوا کہ میں اس نتیجے پر پہنچ سکا کہ اسی بیاض میں درج شدہ ایک ادھوری طویل نظم دراصل اسرارِ خودی کا وہ اولین اُردو نمونہ ہے جس کے بارے میں ہم سنتے آئے ہیں کہ اسرارِ خودی پہلے اُردو میں لکھنا شروع کی گئی مگر جب بات نہ بنی تو وہ اشعار تلف کر دیے اور مثنوی فارسی میں لکھی۔ یہ روایت اقبال کی ایک تقریر کے بارے میں اخباری رپورٹ سے ماخوذ ہے لہٰذا معلوم نہیں کہ ابتدائی نسخہ ''تلف'' کرنے والی بات رپورٹر کے سننے یا سمجھنے کی غلطی ہے یا بیاض میں درج

اشعار کے علاوہ کچھ اور شعر بھی تھے جنھیں اقبال نے تلف کر دیا۔ بہرحال مجھے یقین ہے کہ دسمبر ۱۹۱۰ء کے قریب اقبال نے 'نورِ محمدیؐ' کی ذیلی سرخی کے تحت اسرار خودی کا پہلا باب لکھنا شروع کیا۔ 'قربانیٔ خلیل' اور خانۂ کعبہ کی تعمیر کے بارے میں ایک نظم بھی اسی سلسلے کا حصہ تھے مگر ان منظومات کو پڑھ کر صاف اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ نظم میں لکھنوی مثنویوں اور مرثیوں جیسا تاثر پیدا ہو رہا تھا اور وہ تاثیر مفقود تھی جو اقبال کا اصل مقصد تھی۔

اسرارِ خودی کے اس ابتدائی متن سے یہ بھی اندازہ ہوتا ہے کہ مثنوی کا بنیادی خیال جہاں سے اقبال کا نظامِ فکر گویا شروع ہوا وہ انفرادی خودی نہیں بلکہ اجتماعی خودی تھی جسے سرسید احمد خاں نے اپنے افسانے 'گزرا ہوا زمانہ' (۱۸۷۳) میں ''تمام انسانوں کی روح'' کی صورت میں دلہن بنا کر پیش کیا تھا اور جسے اقبال ملتِ اسلامیہ کی خودی کہتے تھے (مزید تفصیل اس مضمون میں ذرا آگے چل کر پیش کی جائے گی)۔

فارسی میں شعر کہنے کی فرمایش

بانگِ درا کے دیباچے میں شیخ عبدالقادر نے لکھا ہے کہ اقبال کسی دوست کے یہاں مدعو تھے جب اُن سے فارسی میں شعر سنانے کی فرمایش ہوئی اور پوچھا گیا کہ وہ خود بھی فارسی میں شعر کہتے ہیں یا نہیں۔ ''اُنھیں اعتراف کرنا پڑا کہ اُنھوں نے سوائے ایک آدھ شعر کبھی کہنے کے فارسی لکھنے کی کوشش نہیں کی،'' شیخ عبدالقادر کا بیان ہے۔ ان کا خیال ہے کہ دعوت سے واپس آکر اقبال شائد باقی وقت فارسی میں غزلیں ہی کہتے رہے کیونکہ ''صبح اُٹھتے ہی جو مجھ سے ملے تو دو تازہ غزلیں فارسی میں تیار تھیں جو اُنھوں نے مجھے زبانی سنائیں۔''

اقبال کی پہلی بیاض میں ایک جگہ چار غزلیں بالکل ایک ہی انداز میں درج ہیں جن سے اندازہ ہوتا ہے کہ ایک ہی نشست میں درج کی گئی ہوں گی۔ ان میں قطع و برید بھی ہوئی ہے لہٰذا امکان ہے کہ یہی ان غزلوں کا اولین نقش ہو۔ ان میں سے تین غزلیں فارسی میں ہیں جن کے پہلے مصرعے یہ ہیں:

- اے گُل زخارِ آرزو آزاد چوں رسیدہ
- در پسِ راہزن روم دوش بہ راہبر زنم
- آشنا ہر خار را از قصۂ ما ساختی

ان میں سے پہلی غزل اقبال نے ۲۴ اپریل ۱۹۰۷ء کو عطیہ فیضی کو ایک خط کے ساتھ ارسال کی جس کی عبارت میں یہ جملہ بھی شامل تھا:

> I enclose herewith one of the poems I promised to send you, and shall feel obliged if you considered it carefully and let me know of your criticism.

عطیہ فیضی نے اپنی کتاب میں یہ خط اور غزل درج کرتے ہوئے یہ بھی لکھا ہے کہ اس سے صرف دو دن پہلے یعنی ۲۲ اپریل کو وہ اقبال ہی کی درخواست پر کیمبرج جا کر سید علی بلگرامی کی مہمان ہوئی تھیں جہاں ایک دلچسپ پکنک بھی منائی گئی جس کی تصویر عطیہ کی کتاب کے پہلے اڈیشن میں شامل تھی اور اب میری تصنیف *Iqbal: An Illustrated Biography* (2006) میں دیکھی جا سکتی ہے۔ اقبال کے خط کا جملہ اس بات کا غماز ہے کہ فارسی میں غزل کہنے کی فرمایش اسی پکنک میں ہوئی ہو گی، فرمایش کرنے والی عطیہ فیضی رہی ہوں گی اور یہ تین فارسی غزلیں جن میں سے صرف ایک انھیں بھیجی گئی غالباً وہی ہیں جو اقبال نے تقریب سے واپس آکر کہیں۔ شیخ عبدالقادر نے صرف دو فارسی

غزلوں کا ذکر کیا ہے اس لیے ممکن ہے کہ تیسری فارسی غزل اور اُردو غزل اقبال نے انھیں نہ سنائی ہو یا عبدالقادر نے خود ہی مصلحتاً ان کا ذکر نہ کیا ہو کیونکہ اردو غزل تو بالخصوص اتنی معنی خیز ہے کہ بات بالکل صاف ہو جاتی ہے:

یوں تو اے بزمِ جہاں دلکش تھے ہنگامے ترے
اِک ذرا افسردگی تیرے تماشاؤں میں تھی
حسن کی تاثیر پر غالب نہ آ سکتا تھا علم
اتنی نادانی جہاں کے سارے داناؤں میں تھی
پا گئی آسودگی کوئے محبت میں وہ خاک
مدتوں آوارہ جو حکمت کے صحراؤں میں تھی
میں نے اے اقبال یورپ میں اُسے ڈھونڈا عبث
بات جو ہندوستاں کے ماہ سیماؤں میں تھی

یاد رہے کہ عطیہ فیضی سے اقبال کی ملاقات صرف چند ہفتے قبل یکم اپریل کو ہوئی تھی۔ جیسا کہ میں نے *Illustrated Biography* میں بھی خیال ظاہر کیا تھا، اگر فریقین نے ایک دوسرے میں کوئی کشش محسوس کی ہوگی تو اُس کی مدت زیادہ نہ رہی ہوگی کیونکہ مزاجوں میں فرق بہت تھا۔ ۲۲ اپریل کی پکنک ابتدائی دنوں کی بات ہے لہٰذا اُن دنوں عطیہ کی فرمایش کا اقبال کی فطرت پر بجلی بن کر گرنا سمجھ میں آتا ہے البتہ بعد میں اقبال نے عطیہ کے نام جس قسم کے پژمردہ خطوط لکھے وہ اقبال جیسے جذباتی انسان کا اظہارِ عشق نہیں ہوسکتا (یقین نہ آئے تو ان خطوط کا ایما کے نام خطوط سے موازنہ کر کے دیکھا جا سکتا ہے جہاں اس قسم کی عبارتیں ملتی ہیں، ''میں اپنی تمام جرمن بھول گیا ہوں، صرف ایک لفظ یاد ہے: ایما!'')۔

حال ہی میں مورخ خورشید کمال عزیز (کے کے عزیز) نے اپنے والد کی سوانح وہ حوادث آشنا میں لکھا ہے کہ وہ شخصیت جس نے اقبال سے فارسی میں شعر کہنے کی فرمایش کی دراصل اُن کے والد شیخ عبدالعزیز تھے (اسی نام کے دوسرے دوست سے خلط ملط نہ کیا جائے جن کے نام اقبال کے بہت سے خطوط موجود ہیں)۔ مجھے اِس روایت کو تسلیم کرنے میں تامل ہے جس کی وجوہات میں نے تفصیل کے ساتھ کتاب کے حواشی میں بیان کر دی ہیں۔

اسرارِ خودی کا اولیں نقش

اوپر تذکرہ کیا جا چکا ہے کہ دسمبر ۱۹۱۰ء کے لگ بھگ اقبال نے اپنی بیاض میں ایک طویل اردو نظم کی داغ بیل ڈالی۔ جن شواہد کی بنیاد پر یہ تاریخ متعین کی گئی اور یہ نتیجہ اخذ کیا گیا ہے کہ یہ اسرارِ خودی کی منسوخ شدہ شروعات ہیں وہ کتاب اور اُس کے حواشی میں تفصیل کے ساتھ دیکھے جا سکتے ہیں۔ یہاں صرف دو اہم نکات کی طرف توجہ دلا کر اس نظم کا متن پیش کرنا مقصود ہے۔

پہلی بات یہ ہے کہ 'نورِ محمدی' والی نظموں کا یہ سلسلہ مجھ سے پہلے صابر کلوروی مرحوم کلیاتِ باقیاتِ اقبال میں پیش کر چکے ہیں لہٰذا ان نظموں کو پیش کرنے میں مجھے کسی قسم کی اولیت کا دعویٰ نہیں ہوسکتا۔ اُن کی کتاب کا وہ حصہ جس میں حواشی تھے ابھی شائع نہیں ہوا اور نہ میری نظر سے بھی گزرا ہے لہٰذا میں یہ نہیں جانتا کہ اُن کی توجہ اِس طرف گئی تھی یا نہیں کہ یہ اسرارِ خودی کا منسوخ متن ہے۔ عین ممکن ہے کہ یہ بات مجھ سے پہلے اُن کی نظر میں آ چکی ہو اور

صرف اشاعت میں تاخیر کی وجہ سے سامنے نہ آئی ہو۔ ایسا ہے تو میری دلی خواہش ہوگی کہ اُن حواشی کی اشاعت ہو جانے کے بعد اِس نکتے کے لیے میری بجائے اُن کی کتاب کا حوالہ دیا جائے کیونکہ بہرحال اِس میدان میں صابر مرحوم کا کام بہت پہلے شروع ہوا تھا۔

دوسری بات یہ ہے کہ عام طور پر سمجھ لیا گیا ہے کہ 'شکوہ' لکھتے ہوئے 'جوابِ شکوہ' کا مضمون اقبال کے ذہن میں نہ رہا ہوگا بلکہ اُس کا خیال بعد میں آیا اور اسی طرح اسرارِ خودی منکشف کرتے ہوئے رموزِ بیخودی سے آگاہ نہ تھے، بعد میں ترقی ہوئی۔ دراصل ان تمام مفروضوں کے پیچھے اقبال کے ذہنی ارتقا کا ایک پست اور عامیانہ تصور کارفرما ہے جس کی تفصیل آگے بیان ہو رہی ہے۔ فی الحال یہ بتانا مقصود ہے کہ ۱۹۱۱ء میں اقبال نے 'ملت بیضا پر عمرانی نظر' والا لیکچر جو علی گڑھ میں دیا (اور جس کی تیاری بظاہر ۱۹۱۰ء میں بھی ہوتی رہی تھی) وہ نظم 'شکوہ' پڑھنے سے چند روز قبل کی بات ہے لیکن اُس لیکچر کا تمام مضمون 'جوابِ شکوہ' اور رموزِ بیخودی کا ہے۔ نیز انجمن حمایت اسلام کے جس جلسے میں 'شکوہ' پڑھی اُسی میں ایک لیکچر بھی دیا جو ایک طرح سے 'ملتِ بیضا' والے لیکچر کا خلاصہ بھی ہے اور 'شکوہ' کے ذہنی پس منظر پر کافی روشنی بھی ڈالتا ہے۔ اس لیکچر کا خلاصہ کشمیری میگزین میں شائع ہوا اور وہاں سے لے کر عبداللہ قریشی صاحب نے اپنی ایک کتاب میں شامل بھی کر دیا مگر غالباً کسی کی توجہ اِس طرف نہ گئی کہ یہ لیکچر 'شکوہ' والے جلسے ہی میں دیا گیا۔

اقبال کے پورے نظامِ فکر کا بنیادی نکتہ اجتماعی خودی ہے۔ یہ بات ذہن میں رکھتے ہوئے پرانی بیاضوں کا مطالعہ کیا جائے تو واضح ہونے لگتا ہے کہ کیوں اور کیسے 'نورِ محمدیؐ' سے بحث کا آغاز کرنا چاہتے تھے اور پھر کیوں اسے خودی کے اثبات سے شروع کیا۔ یہ موضوع تفصیل طلب ہے اور صرف تشکیلی دور میں اس کا احاطہ نہیں کیا جا سکتا۔ مجھے امید ہے کہ بالخصوص اگلی کتاب درمیانی دَور میں یہ معاملہ صاف ہونے لگے گا جس کے لیے تشکیلی دَور میں ایک مستحکم بنیاد فراہم کی گئی ہے۔

فارسی میں شعرگوئی کا آغاز

اپریل ۱۹۰۷ء میں عطیہ فیضی والی غزلیں کہنے سے پہلے اقبال نے فارسی میں صرف چند نظمیں کہی تھیں اور اُس کے بعد آیندہ چھ برس میں بھی فارسی میں چند اشعار سے زیادہ نہ کہہ سکے۔ فارسی میں شعرگوئی کا باقاعدہ آغاز جس واقعے سے ہوا وہ بہت حیرت انگیز ہے اور نجانے کیوں اس پر توجہ نہیں دی گئی ہے حالانکہ اس کا تذکرہ بعض کتابوں میں ہو بھی چکا ہے۔

یکم اگست ۱۹۱۳ء کو خواجہ حسن نظامی کے اخبار توحید میں یہ واقعہ شائع ہوا کہ اقبال نے خواب میں دیکھا کہ مولانا روم اُن سے مثنوی لکھنے کے لیے کہہ رہے ہیں۔ اقبال نے کہا کہ مثنوی کا حق آپ ادا کر گئے ہیں تو مولانا روم نے کہا کہ وہ چاہتے ہیں کہ اقبال بھی لکھیں۔ اس پر اقبال نے عرض کیا کہ آپ خودی کو مٹانے کی بات کرتے ہیں جبکہ مجھے معلوم ہوتا ہے کہ یہ قائم رکھنے کی چیز ہے۔ مولانا روم نے فرمایا کہ اُن کا مقصد بھی وہی ہے جو اقبال سمجھے ہیں۔ اس خواب کے بعد اقبال بیدار ہوئے تو زبان پر فارسی کے اشعار جاری تھے جنھیں حسن نظامی نے اس واقعے کے ساتھ اسرارِ خودی کے عنوان سے شائع کر دیا (یہ عنوان بھی شائد حسن نظامی ہی نے دیا تھا)۔

دلچسپ بات یہ ہے کہ ان اشعار کی تعداد اس سے پہلے لکھے ہوئے تمام فارسی اشعار کے قریباً برابر ہے اور اس کے

بعد کئی برس تک اقبال پر فارسی ہی میں آمد ہوتی رہی۔ یہ بھی معلوم ہے کہ وہ عمر بھر فارسی میں باقاعدہ گفتگو کرنے میں دقت محسوس کرتے رہے لہٰذا افغان قونصل سے گفتگو کے لیے مترجم کو ساتھ لے جاتے تھے۔ پھر بھی فارسی میں چھ سے زیادہ شعری تصانیف چھوڑ گئے جن کی داد صرف ہندوستان ہی میں نہیں بلکہ ایران میں بھی دی جاتی ہے حالانکہ ایرانی کسی غیر اہلِ زبان کی فارسی شاعری کا آسانی سے لوہا ماننے والے نہیں ہیں۔

اقبال خود نہیں چاہتے تھے کہ اُن کے افکار کی تشریح کے لیے اُن کی زندگی کے روحانی پہلوؤں کو اس طرح زیرِ بحث لایا جائے کہ کسی کشفی نظریے کی داغ بیل پڑنے کا خطرہ پیدا ہو جائے۔ وہ مسلمانوں کو ایک پژمردہ ذہنی فضا سے نکالنا چاہتے تھے اس لیے یہ احتیاط بالکل جائز بھی تھی۔ اس کے علاوہ اقبال وجدان کو فکر سے جدا بھی نہیں سمجھتے تھے اور اسے عقل کی کسوٹی پر پرکھنا ممکن سمجھتے تھے البتہ اس مقصد کے لیے جن ذہنی وسائل کی ضرورت پڑ سکتی ہے وہ اُن کے خیال میں اُس وقت دستیاب نہ تھے (جیسا کہ تشکیلِ جدید کے دیباچے اور ابتدائی خطبات سے اندازہ ہوتا ہے)۔ البتہ اُن سوانح نگاروں کے بارے میں کیا کہا جائے جنھوں نے اقبال کی اس ہدایت پر بڑی سعادت مندی سے عمل کرتے ہوئے اُن کے روحانی واردات کو تو بہت احتیاط سے چھپائے رکھا مگر دوسری طرف اقبال کی نفسیاتی گرہیں کھولنے کی کوششیں بھی فرماتے رہے۔ یہ کہاں کا انصاف ہے کہ عطیہ فیضی کے نام خطوط کی روشنی میں پوری تحلیلِ نفسی کر کے رکھ دی جائے یا نطشے کے مہیب سائے لاشعور میں تلاش کیے جائیں مگر روحانی واقعات خواہ مستند ہی کیوں نہ ہوں سرے سے خاطر ہی میں نہ لائے جائیں۔

مولانا روم کو خواب میں دیکھنے سے کوئی قطب یا ابدال نہیں ہو جاتا مگر بہرحال اِس خواب کے اثر میں اسرار و رموز سے شروع ہو کر جاویدنامہ جیسے حیرت انگیز شاہکار تک پہنچنے والی شاعری خود بھی کسی معجزے سے کم تو نہیں ہے۔ ایک سوانح نگار کیسے اس بات پر راضی ہو جائے کہ اِس شاعری کے آغاز میں کوئی ایسی بات پیش نہ کی جائے جو اِس کی ماورائے عقل وجدانی کیفیات سے میل کھاتی ہو۔ یہ خواب تو اقبال نے نہ صرف حسن نظامی کے اخبار میں شائع کروایا بلکہ اسرارِ خودی کی تمہید میں بھی اسے بیان کیا:

> اقبال کے بارے میں عام طور پر پوچھا جاتا ہے، ''اقبال نے مولانا روم ہی کو اپنا مرشد کیوں بنایا؟'' ۔ میرے خیال میں سب سے زیادہ صاف جواب یہ ہے کہ اقبال نے مولانا روم کو نہیں بلکہ مولانا روم نے اقبال کو منتخب کیا تھا۔

اقبال اور آغا حشر کاشمیری

عام طور پر یہ بات معلوم ہے کہ جنگِ بلقان کے دنوں میں آغا حشر کاشمیری نے 'شکریۂ یورپ' کے عنوان سے ایک نظم پڑھی تھی۔ یہ نظم انجمن حمایت اسلام لاہور کے سالانہ جلسے میں ۲۲ مارچ ۱۹۱۳ء کو پڑھی گئی۔ آخری بند زیادہ مشہور ہے:

آہ جاتی ہے فلک پر رحم لانے کے لیے
بادلو ہٹ جاؤ دے دو راہ جانے کے لیے

اسی بند کا شعر ہے:

رحم کر، اپنے نہ آئینِ کرم کو بھول جا!
ہم تجھے بھولے ہیں لیکن تُو نہ ہم کو بھول جا

اب اصل شعر سے زیادہ اکبر الٰہ آبادی کی پیروڈی مشہور ہے:

”رحم کر، اپنے نہ آئینِ کرم کو بھول جا!“
”کھا ڈبل روٹی، کلرکی کر، خوشی سے پھول جا!“

تشکیلی دَور کے لیے مواد اکٹھا کرتے ہوئے اس نظم کے حوالے سے کچھ بہت ہی چونکا دینے والی باتیں میرے سامنے آئی ہیں:

۱- نظم کا موضوع یہ تھا کہ مغرب کی یلغار نے مشرق، خاص طور پر اِسلامی مشرق کو زندہ کر دیا۔ نہ صرف اسرارِ خودی میں اقبال یہ کہنے والے تھے کہ دشمن کا مقابلہ طاقت میں اضافے کا سبب بنتا ہے بلکہ دس برس بعد 'طلوعِ اسلام' کے عنوان سے پوری نظم حشر کی نظم کے مرکزی خیال پر لکھنے والے تھے۔

۲- حشر نے مغرب سے جو کہا ”صرفِ تصنیفِ ستم ہے فلسفہ دانی تری“ یہ آگے چل کر اقبال کی شاعری کا مستقل موضوع بننے والا تھا۔

۳- حشر کی نظم کا ماحول ”پر زغوغا شد جہاں...“ (دنیا شور سے بھر گئی) جاوید نامہ کے آغاز میں دنیا کی تخلیق کے منظر میں جھلکنے والا تھا، ”ہر جگہ خودگری کے ذوق وشوق سے 'میں اور ہوں، تم اور ہو' کا نعرہ...“:

ہر کجا از ذوق و شوقِ خودگری
نعرۂ من دیگرم تو دیگری

۴- حشر نے مغرب سے کہا ”تیرے دم سے آج دنیا ایک ماتم خانہ ہے“ اور تئیس برس بعد یہی مصرع فارسی میں بدل کر اقبال کی اہم تصنیف پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق کے مرکزی خیال کو ظاہر کرنے والے اشعار میں سے ہونے والا تھا:

آدمیت زار نالید از فرنگ

۵- اقبال نے دو برس پہلے جو اشعار کہے اور عطیہ فیضی کو بھیجے تھے، ”نالہ را اندازِ نو ایجاد کن...“ وہ ابھی کہیں شائع نہ ہوئے تھے مگر حشر کی نظم کے چوتھے بند کا ٹیپ کا شعر اُنھی سے ماخوذ لگ رہا تھا: ”طرحِ نو انداز و بنیادِ جہاں از سر فگن!“

۶- اس میں اقبال کی ایک اور غزل کے شعر کا رنگ بھی جھلک رہا تھا، ”طرحِ نو افگن کہ ما جدت پسند افتادہ ایم“ مگر وہ اپریل ۱۹۰۷ء میں کیمبرج کی پکنک والی غزلوں میں سے تھی جنھیں اُس وقت تک اقبال نجی نظموں میں شمار کرتے تھے۔

اقبال اور آغا حشر کے درمیان شاعری کے بارے میں بات چیت ہوتی تھی، یہ معلوم ہے مگر یہ دونوں کس حد تک ایک دوسرے کے مزاج میں دخیل ہو گئے تھے؟ اقبال کے رنگ میں لکھنے کی کوشش بہت لوگوں نے کی، کامیابی کسی کو حاصل ہوئی نہ ہونی تھی سوائے حشر کے جو نہ صرف کامیاب ہوئے بلکہ وہ باتیں بھی کہہ گئے جو ابھی اقبال نے خود نہ کہی تھیں مگر آئندہ زبان سے ادا ہونی تھیں۔ انفرادیت کا دامن بھی ہاتھ سے نہ چھوٹا۔

مزید تعجب کی بات یہ ہے کہ حشر نے یہ نظم بالکل انھی دنوں لکھی جب مولانا روم کو خواب میں دیکھنے کے بعد اقبال ایک نئے پیغام کا آغاز کر رہے تھے۔ انجمن کے جس جلسے میں یہ نظم سنائی اُسی کے ایک اجلاس میں اپنی زیرِ تصنیف مثنوی کے اشعار سنائے۔ یہ بہت غور طلب بات ہے کہ بالکل اُسی زمانے میں اقبال کے پیغام کے بہت سے گوشے جو ابھی تک سامنے نہ آئے تھے، حشر کی 'شکریۂ یورپ' میں بے نقاب ہو گئے۔

حشر کی نظم میں آٹھ بند تھے جن میں سے پہلے سات منطق الطیر کی سات وادیوں کی اُس تشریح سے مربوط تھے جو حشر کے ڈراموں کے گہرے تجزیے یا پھر اقبال کے آیندہ کلام سے برآمد ہوسکتی تھی۔ آٹھواں بند حاصلِ بحث تھا۔ میں نے اپنی کتاب میں لکھا ہے:

کچھ اور بات بھی معلوم ہوتی ہے۔ اجتماعی خودی کے وجود کا سب سے بڑا ثبوت یہی ہوسکتا تھا کہ اس سے فیض پانے والے دو شاعروں کے موجودہ نظریات ہی میں نہیں بلکہ نشو و نما کے امکانات میں بھی یکسانیت ہو۔

اجتماعی خودی کی تشریح آگے ہونے والی ہے، فی الحال یہی عرض کرسکتا ہوں کہ تاریخ خاموش ہے مگر الفاظ بول رہے ہیں۔ اپنے دل کا ایک اور دیرینہ مطلب استعاروں میں چھپاتے ہوئے مزید کہتا چلوں کہ ہماری تقدیر میں محکومی و مظلومی اسی لیے ہے کہ ہم اپنی خودی سے انصاف نہ کرسکے۔ آغا حشر کا انتقال ۱۹۳۵ء میں ہوا اور اُس کے بعد ہم نے ایسے لوگوں کو بھی تنقید کے منصب پر فائز کر دیا جو حشر کے تھیٹر میں پرامپٹر کے فرائض انجام دینے کے لائق بھی نہ تھے۔ اُن کی بے ادبی کی وجہ سے اب آغا حشر کا نام مذاق اُڑانے کے لائق سمجھا جاتا ہے لہٰذا شائد بعض قارئین کو اِس پر حیرت ہو رہی ہو کہ میں آغا حشر کی نظم کو اقبال سے ملا رہا ہوں۔ آپ کی تشفی کے لیے پوری 'شکریۂ یورپ' کتاب میں شامل کی گئی ہے۔ دو بند یہاں بھی پیشِ خدمت ہیں۔ فیصلہ کر لیجیے کہ یہ آہنگ تعریف کے قابل ہے یا نہیں:

ہاں چھڑک پیشانیٔ ظلمت پہ افشانِ سحر
ٹانگ دے دامانِ شب میں پھر گریبانِ سحر
پُرنوا کر دل کو سوزِ احمدِ بے میم سے
جگمگا دے بزمِ جاں کو شمعِ ابراہیم سے
اپنی ہستی نذر دے ملت کی قرباں گاہ کو
زندہ کر دنیا میں آئینِ خلیل اللہ کو
ڈال دے شورِ نوا معمورۂ ظلمات میں
دوڑ جا آہنگ بن کر سازِ موجودات میں
خاک کو بھر دے سرورِ آسماں پرواز سے
گرم کر دے روحِ مستی شعلۂ آواز سے
حسن آرایش کو زینت عالمِ امکاں کو دے
خلعتِ تجدید آئینِ کہن ساماں کو دے
کلیاتِ دہر کی اِک شرحِ نو تحریر کر
نظمِ ہستی کی نئے الفاظ میں تفسیر کر
طرحِ نو انداز و بنیادِ جہاں از سر فگن!
شعلہ در پیراہنِ آتش بخشک و تر فگن!

تیری لب بندی سبق آموزِ گویائی ہوئی
طعنہ زن ہیں تجھ پہ قومیں تیری ٹھکرائی ہوئی
آج اُن ذروں کو بھی ناز اپنی تابانی پہ ہے
تیرے در کا نقشِ سجدہ جن کی پیشانی پہ ہے
منتظر نظارے ہیں چشمِ خمار آلود کھول
اٹھ کلیدِ فتح بن، قفلِ درِ مقصود کھول

اے خوشا غفلت جو ممنونِ اثر کچھ بھی نہیں
کان نے سب کچھ سنا دل کو خبر کچھ بھی نہیں
گو صدائے ہمت افزا تا بگوش آتی رہی
نالہ بن کر پیہم آوازِ سروش آتی رہی
پھر بھی ننگِ زندگی آسودۂ خواری رہا
سونے والے پر وہی خوابِ گراں طاری رہا
جب تغافل اپنا شیوہ خفتہ قسمت نے کیا
اور ہی سامانِ بیداری مشیت نے کیا
دفعتہً از جلوۂ عیسیٰ افق تابندہ شد
قم باذنی گفت مغرب روحِ مشرق زندہ شد
اے زمینِ یورپ، اے مقراضِ پیراہن نواز
اے حریفِ ایشیا! اے شعلۂ خرمن نواز
چارہ سازی تیری بنیاد افگنِ کاشانہ ہے
تیرے دم سے آج دنیا ایک ماتم خانہ ہے
اشکِ حسرت زا سے چشمِ حریت نمناک ہے
خوں چکاں رودادِ اقوامِ گریباں چاک ہے
صرف تصنیفِ ستم ہے فلسفہ دانی تری
آدمیت سوز ہے تہذیبِ حیوانی تری
عظمتِ دیرینہ نالاں ہے ترے برتاؤ سے
ڈھل گیا حسنِ قدامت خون کے چھڑکاؤ سے
جلوہ گاہِ شوکتِ مشرق کو سونا کر دیا
جنتِ دنیا کو دوزخ کا نمونہ کر دیا
اٹھ رہا ہے شورِ غم خاکسترِ پامال سے
کہہ رہا ہے ایشیا رو کر زبانِ حال سے
بر مزارِ ما غریباں نے چراغے نے گلے
نے پرِ پروانہ سوزد نے صدائے بلبلے

اقبال اور مولانا رومی

ڈاکٹر علی رضا طاہر

علامہ محمد اقبال کی شاعری پر مولانا روم کے اثرات بہت نمایاں ہیں۔ دراصل مولانا روم کا علامہ نے اپنے ڈاکٹریٹ کے مقالے میں ہی ایک منفرد اور نمایاں شخصیت کے طور پر ذکر کیا ہے۔ مقالے میں مولانا روم کا تذکرہ کئی حوالوں سے آیا ہے اور یہ سب حوالے تصوف کے موضوع سے متعلق ہیں۔ مولانا روم کے ساتھ اس ابتدائی تعلق کے بعد اقبال کا فکری سفر مولانا روم کی معیت میں نہیں بلکہ ان کی رہبری میں ہوتا ہے۔ بالآخر یہ تعلق اقبال کے افکار میں ایک مضبوط حوالے کا روپ دھار لیتا ہے اور اقبال مولانا روم سے اخذ و استفادہ کرتے ہوئے سفرِ حیات تمام کرتے ہیں۔

مولانا جلال الدین محمد بلخی رومی معروف بہ مولوی (۱۲۰۷ء/۶۰۴ھ - ۱۲۷۳ء/۶۷۲ھ)[1] دنیائے اسلام کی عظیم شخصیت اور نابغۂ روزگار عارف گذرے ہیں۔ اُن کی مثنوی حکمت و معرفت کا ایک ایسا مرقع ہے جس میں گہرہائے حیات انفرادی و اجتماعی، اشعار کے صدف میں اس خوبصورتی سے مزین ملتے ہیں کہ طالب، حقیقت و معرفت کی متاعِ گراں بہا بھی حاصل کر لیتا ہے اور اُسے ثقالتِ معانی کا احساس بھی نہیں ہوتا۔ رومی کی انفرادیت و یکتائی یہ ہے کہ اُس میں برہان و وجدان کا خوبصورت امتزاج ہے اسی لیے اُس کی عارفانہ شاعری بے مثال و بے نظیر ہے۔

رومی کو قرآن، حدیث، تفسیر، فقہ اور عربی زبان میں مہارت تامہ حاصل تھی یہی وجہ ہے کہ اُس کی شاعری کے جذباتی و تخیلاتی آہنگ کے پیچھے گہرا مذہبی و وقوفی شعور پایا جاتا ہے۔ رومی کے برہان کو شہپرِ عرفان عطا کرنے والی شخصیت کا نام شمس تبریز ہے۔[2]

قضا و فتاوٰی کی مسند پر فائز متکلم اور زندگی کی احاطۂ بیان میں نہ آسکنے والی خوبصورتیوں، لطافتوں اور احساسات سے مالا مال کر دینے والے مرشد کو رومی نے اس طرح خود میں جذب کیا کہ اپنے تمام کلام کو دیوانِ شمس تبریز کا نام دے دیا۔

جس طرح رومی کی زبان سے شمس تبریز بولتے رہے اسی طرح رومی نے خود کو اقبال کے لہجے میں منکشف کیا ہے۔ اقبال نے خود کہا ہے:

چو رومی در حرم دادم اذاں من
ازو آموختم اسرارِ جاں من
بہ دورِ فتنۂ عصرِ کہن، او
بہ دورِ فتنۂ عصرِ رواں، من

مولانا روم کا تذکرہ اقبال نے اپنے مقالے *The Development of Metaphysics in Persia* کے باب پنجم "SUFIISM" میں انسان کی ماہیت کے بارے میں صوفیا کے نقطۂ نظر کو بیان کرتے ہوئے کیا ہے[3] سامی قوم کے ہاں نجات کا یہ اصول تھا کہ اپنے ارادہ کو متبدل کر دو۔ جبکہ ایک ہندو ویدانتی 'عقل' کو متبدل کرنے کی تعلیم دیتا ہے۔[4] اس بیان کے بعد اقبال کہتے ہیں کہ ایک صوفی ان دونوں سے زیادہ آگے بڑھ کر زیادہ وسعت و جامعیت اور گہرائی سے بات کرتا ہے اور وہ کہتا ہے کہ صرف ارادہ یا عقل کو متبدل کرنے سے طمانیت حاصل نہیں ہو سکتی بلکہ

اس کے لیے ضروری ہے کہ احساس کی مکمل تبدیلی کے ذریعے عقل و ارادہ دونوں کو بدل دیا جائے اس لیے کہ عقل و ارادہ دونوں ہی احساس کی دو مخصوص صورتیں ہیں۔ یہاں اقبال انسان کے نام صوفی کا پیغام بیان کرنے کے لیے مولانا روم سے استشہاد لاتے ہوئے کہتے ہیں کہ فرد کے لیے صوفی کا یہ پیغام ہے کہ ''سب سے محبت کر، دوسروں کی بہبودی میں اپنی شخصیت کو بھول جا۔''

دل بدست آور کہ حج اکبر است

از ہزاراں کعبہ یک دل بہتر است[5]

تصوف کے باب میں اقبال نے صوفیانہ مابعد الطبیعیات کو تین عنوانات کے تحت بیان کیا ہے اور ان تینوں کو صوفیانہ مابعد الطبیعیات کے ارتقائی سفر کی مختلف منازل کے طور پر بھی بیان کیا ہے جن کی ترتیب درج ذیل ہے:

۱- حقیقت بطور شاعر الذات ارادے کے

۲- حقیقت بطور جمال کے

۳- حقیقت بطور نور یا فکر کے[6]

مولانا روم کا تذکرہ اقبال نے دوسرے عنوان ''حقیقت بطور جمال کے'' بیان میں کیا ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ مسلمان صوفیا نے نوفلاطونی تصور تخلیق'' نظریہ صدور'' کو''وحدت الوجود'' کے نظریہ سے بدل دیا، اور یوں مسلمان صوفیا نے رفتہ رفتہ نوفلاطونی نظریۂ صدور سے چھٹکارا حاصل کر لیا۔ اس کی وضاحت کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں کہ صوفیا ابن سینا کی طرح انتہائی حقیقت کو''حسن ازلی'' سمجھتے تھے۔ کائنات ایک آئینہ ہے اور''حسن ازلی'' کی سرشت میں یہ داخل ہے کہ وہ اپنے آپ کو کائنات کے آئینے میں منعکس کرے اور اس بات کو اقبال سید شریف حسین کے الفاظ میں بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ تخلیق کی علت اظہار حسن ہے اور پہلی مخلوق محبت ہے اور اس حسن کا تحقق عالم گیر محبت کے ذریعے ہوسکتا ہے۔ یہاں اقبال مولانا روم کا یہ شعر بیان کرتے ہیں:

شاد باش اے عشقِ خوش سودائے ما

اے طبیب جملۂ علت ہائے ما

اے دوائے نخوت و ناموسِ ما

اے تو افلاطون و جالینوسِ ما[7]

(اے ہمارے خوش سودا عشق تو ہمیشہ سلامت رہ، تو ہمارے تمام امراض کا طبیب، ہمارے تکبر کا علاج ، اور ہماری ناموس ہے، تو ہی ہمارا افلاطون اور تو ہی ہمارا جالینوس ہے۔)

اسی باب میں''صوفیانہ مابعد الطبیعیات کے مختلف پہلو'' کے عنوان کے تحت''حقیقت بطور جمال'' کی توضیح میں ہی اقبال نے رومی کا تذکرہ ان الفاظ میں کیا ہے:

اس مکتب کے امام اعظم رومی''رومی کامل'' ہیں جیسا کہ ہیگل آپ کو ملقب کرتا ہے۔ آپ نے عالم کے قدیم نوفلاطونی تصور کو لے لیا جو ہستی کے مختلف دائروں میں عمل پیرا ہے اور اس کو جدید رنگ میں اس طرح پیش کیا کہ کلاڈ نے اپنی کتاب افسانۂ تخلیق (Story of Creation) میں آپ کے اشعار کو جگہ دی ہے۔ میں آپ کے ان مشہور اشعار کو یہاں درج کرتا ہوں تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ اس شاعر نے ارتقا کے جدید تصور کی کس قدر کامیابی سے پیشین گوئی کی

تھی۔ اس کو وہ اپنی تصوریت کا ایسا پہلو سمجھتے ہیں جو حقیقت پر مبنی ہے:

آمدہ اوّل بہ اقلیم جماد وز جمادی در نباتی او فتاد
سالہا اندر نباتی عمر کرد وز جمادی یاد ناآورد از نبرد
وز نباتی چوں بہ حیوانے فتاد نامدش حالِ نباتی ہیچ یاد
جز ہمایں میلے کہ دارد سوئے آں خاصہ در وقتِ بہار ضیمراں

باز از حیواں سوئے انسانیش می کشید آں خالقے کہ دانیش
ہم چنیں اقلیم تا اقلیم رفت تاشد اکنوں عاقل و دانا و زفت
عقلہائے اولینش یاد نیست ہم ازیں عقلش تحول کرد نیست
تا رہد زیں عقل پر حرص و طلب صد ہزاراں عقل بیند بوالعجب

(مثنوی کتاب چہارم)[۸]

تصوف کا اس مکتب ''حقیقت بطور جمال'' کا اقبال نے نوفلاطونیت سے تقابل کرتے ہوئے بعض جہات میں اسے نوفلاطونیت سے متمائز قرار دیا ہے۔ مذکورہ بالا اشعار کو بیان کرنے کے بعد اقبال کہتے ہیں:

صوفیانہ تفکر کے اس پہلو کا نوفلاطونیت کے اساسی تصورات سے موازنہ کیا جائے تو یہ زیادہ اجاگر ہو جائے گا۔ نوفلاطونیت کا خدا موجود فی العالم بھی ہے اور ماورائی بھی۔ چونکہ یہ تمام اشیا کی علت ہے اس لیے یہ ہر جگہ موجود ہے اور چونکہ یہ تمام اشیا سے الگ ہے اس لیے یہ کہیں بھی نہیں ہے۔ اگر وہ صرف ''ہر جگہ'' ہوتا اور یہ نہ کہا جاتا کہ وہ کہیں نہیں ہے تو وہ سب کچھ ہوتا (ہمہ اوست)۔ بہر حال صوفی سنجیدگی کے ساتھ کہتا ہے کہ خدا سب کچھ ہے۔[۹]

اسی طرح عشق کے متعلق مولانا روم کے گذشتہ دو اشعار بیان کرنے کے بعد اقبال کہتے ہیں:

کائنات کے متعلق جب یہ نقطہ نظر قائم ہوا تو اس کا براہ راست نتیجہ غیر شخصی جذب کے تصور کی صورت میں برآمد ہوا۔ سب سے پہلے یہ تصور بایزید بسطامی میں رونما ہوا۔ اور یہ اس مکتب کے مابعد کے مخصوص خط و خال میں سے ہے۔ اس تصور کے نشو و نما پر ان ہندو زائرین کا اثر پڑا ہو گا جو ایران میں سے ہوتے ہوئے ان بدھی مندروں کو جایا کرتے تھے جو اس وقت باکو میں موجود تھے۔ اس مکتب کو حسین منصور حلاج نے بالکل وحدت الوجودی بنا دیا اور ایک سچے ہندو ویدانتی کی طرح انا الحق (اہم برہما اسمی) چلا اٹھا۔[۱۰]

مقالے میں مولانا روم کے متعلق بیان کیے گئے اقبال کے نقطہ نظر کو خلاصۃً یوں بیان کیا جا سکتا ہے۔

۱- اقبال نے مولانا روم کو صوفیا کے اس گروہ میں شمار کیا جنھوں نے حقیقت مطلقہ کو بطور جمال کے بیان کیا۔[۱۱]

۲- اقبال نے مولانا روم کو ایرانی صوفیا کے اس گروہ کے نمایندہ کے طور پر پیش کیا جو محبت، عشق اور اظہار حسن کو تمام مظاہر و تخلیق کی علت قرار دیتے ہیں۔[۱۲]

۳- مولانا روم کو ارتقا کے متعلق ان کے اشعار کے حوالے سے جدید تصور ارتقا کا پیش بین قرار دیا ہے۔[۱۳]

۴- تخلیق کے عمل کی وضاحت میں مولانا کے اشعار (جو کہ محبت، عشق اور اظہار حسن کے متعلق ہیں) کے بیان کے بعد اقبال کہتے ہیں کہ یہی وہ نقطۂ نظر تھا جس سے غیر شخصی جذب کا نقطہ سامنے آیا[۱۴] اور اسی نقطہ نظر کو بالآخر منصور حلاج نے مکمل وحدت الوجودی بنا دیا۔ اس سے دو چیزیں سامنے آتی ہیں:

ایک تو یہ کہ یہ مسلک تصوف (حقیقت بطور جمال) بالآخر وحدت الوجود کی سرحدوں سے جا ملا اور دوسرے اس کا بنیادی نقطہ چونکہ عشق، محبت اور تخلیق کی علت اظہار حسن تھا اور مولانا روم کو اس کے نمایندے کے طور پر پیش کیا لہٰذا بلا واسطہ نہ سہی بالواسطہ سہی مولانا روم بھی وحدت الوجودی صوفی کے طور پر سامنے آتے ہیں۔

اب ہم یہ دیکھیں گے کہ مابعد تحریروں میں اقبال نے مولانا روم کے بارے میں کیا نقطہ نظر اختیار کیا۔

پروفیسر محمد منیر اکبر کے نام ایک خط میں (جو کہ انھیں اس وقت لکھا گیا جب وہ ایران میں تھے) مولانا روم کا تذکرہ ان الفاظ میں کرتے ہیں:

اخبار استخر جس میں آپ کی نظم شائع ہوئی ملاحظہ سے گزرا، آپ کی زبان صفائی میں بہت ترقی کر رہی ہے، اللھم زدفزد۔ خیالات کے لیے طبیعت پر زور دینا چاہیے۔ مطالبِ جلیلہ کی مشرقی نظم کو بہت ضرورت ہے۔ حکیم سنائی اور مولانا روم کو زیر نظر رکھنا چاہیے۔ اس قسم کے لوگ اقوام و ملل کی زندگی کا اصلی راز ہیں اگر یہی لوگ غلط راستے پر پڑ جائیں تو اقوام کی ممات بھی انھی کے ہاتھوں سے ہوتی ہے۔ مولانا روم کے تو اسرار و حقائق زندہ جاوید ہیں۔ حکیم سنائی سے طرز ادا سیکھنا چاہیے کیونکہ مطالب عالیہ کے ادا کرنے میں ان سے بڑھ کر کسی نے قدم نہیں رکھا۔[۱۵]

مذکورہ بالا پیرا گراف میں اقبال نے مولانا روم کو اس قوت، اساس اور زندہ جاوید حقیقت کے طور پر ذکر کیا ہے جس پر اقوام کی زندگی کا انحصار ہوتا ہے۔ گویا اس وقت تک (یعنی غالباً ۱۹۲۲ء) مولانا روم کی شخصیت اپنی تمام جامعیت اور گہرائی کے ساتھ اقبال کے سامنے آ چکی تھی۔

تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ میں مولانا روم کا تذکرہ اقبال نے مختلف حوالوں سے مختلف مقامات پر کیا ہے۔ خطبہ نمبر ا ''علم اور مذہبی مشاہدات'' میں ''قلب'' کی وضاحت کے بیان میں درج ہے:

حقیقت مطلقہ کے تمام و کمال لقا کی خاطر ادراک بالحواس کے ساتھ ساتھ اس چیز کے مدرکات کا اضافہ بھی ضروری ہے جسے قرآن پاک نے ''فواد'' یا قلب سے تعبیر کیا۔۔۔۔ قلب کو ایک طرح کا وجدان یا اندرونی بصیرت کہیے جس کی پرورش مولانا روم کے دلکش الفاظ میں نور آفتاب سے ہوتی ہے اور جس کی بدولت ہم حقیقت مطلقہ کے ان پہلوؤں سے اتصال پیدا کر لیتے ہیں جو ادراک بالحواس سے ماورا ہیں۔[۱۶]

تیسرے خطبے ''ذات الٰہیہ کا تصور اور حقیقت دعا'' میں اقبال نے زمان و مکان کے مباحث میں رومی کا غزالی سے تقابل کرتے ہوئے رومی کو اسلامی فکر کے ایک بہتر نمایندے کے طور پر یوں پیش کیا ہے:

میرا خیال ہے کہ اشاعرہ کے ذہن میں اگرچہ نقطے، لمحے کا جدید تصور موجود تھا لیکن وہ ان کے باہمی تعلق کو سمجھنے سے قاصر رہے۔ انھیں سمجھنا چاہیے تھا کہ نقطے اور لمحے میں لمحے ہی کا وجود زیادہ اساسی ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ نقطے کو لمحے سے الگ رکھنا ناممکن ہے کیونکہ لمحہ مشہود ہوتا ہے نقطے ہی کی شکل میں۔ نقطہ شے نہیں، اسے ایک انداز نگاہ کہیے ایک طریق کو دیکھنے کا۔ لہٰذا جب رومی یہ کہتا ہے:

بادہ از ما مست شد نے ما ازو
قالب از ما ہست شد نے ما ازو

تو اس سے غزالی کی نسبت اسلامی نقطہ نظر کی ترجمانی زیادہ صحت کے ساتھ ہو جاتی ہے کیونکہ حقیقت اپنی کنہ میں محض روح ہے قطع نظر اس سے کہ روح کے بھی مختلف درجات ہیں۔[۱۷]

تیسرے خطبے میں ہی ''حقیقت دعا'' کے بیان میں سائنس دان اور عارف کے نقطۂ نظر اور طریق کار واہداف میں مماثلت وامتیاز کو مولانا روم کے الفاظ میں یوں بیان کرتے ہیں:

دعا گو یا ان ذہنی سرگرمیوں کا لازمی تکملہ ہے جو فطرت کے علمی مشاہدے میں سرزد ہوتی ہے۔ فطرت کا علمی یعنی از روئے سائنس مشاہدہ تو ہمیں حقیقت مطلقہ کے کردار سے قریب تر رکھتا اور یوں اس میں زیادہ گہری بصیرت کے لیے ہمارا اندرونی ادراک تیز تر کر دیتا ہے۔ رہا صوفی، سو اس کی تلاش وطلب کی ترجمانی مولانا روم نے اپنے ایک قطعے میں جس خوبی سے کی ہے، اس کا تقاضا ہے کہ میں اسے تمام وکمال آپ کے سامنے پیش کردوں۔ مولانا فرماتے ہیں:

دفترِ صوفی سواد و حرف نیست — جز دلِ اسپید ہمچوں برف نیست
زادِ دانش مند؟ آثارِ قلم — زادِ صوفی چیست؟ آثارِ قدم
ہم چو صیادے سوئے اشکار شد — گامِ آہو دید بر آثار شد
چند گاہش گامِ آہو درخورست — بعد از آں خود نافِ آہو رہبرست
رفتن یک منزلے بر بوئے ناف — بہتر از صد منزلِ گام و طواف

دراصل علم کی جستجو جس رنگ میں بھی کی جائے، عبادت ہی کی ایک شکل ہے اور اس لیے فطرت کا علمی مشاہدہ بھی کچھ ویسا ہی عمل ہے جیسے حقیقت کی طلب میں صوفی کا سلوک وعرفان کی منزلیں طے کرنا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ بحالت موجودہ اس کی نگاہیں گام آہو پر ہیں، لہٰذا اس کا جادہ طلب بھی محدود ہے لیکن اس کی تشنگی علم اسے بہت جلد اس مقام پر لے جائے گی جہاں گام آہو کی بجائے ناف آہو اس کی رہبری کرے گا۔ یونہی عالم فطرت پر اسے مزید غلبہ حاصل ہوگا اور یونہی مجموعی لامتناہی میں اسے وہ بصیرت ملے گی جس کی فلسفہ کو آرزو تو ہے لیکن جو ناممکن ہے اسے مل سکے۔ اب اگر بصیرت کا دامن طاقت وقوت سے خالی ہے تو اس سے اخلاق وعادات میں تو سربلندی پیدا ہو جائے گی لیکن اس طرح نہیں ہوگا تو یہ کہ کسی زندہ جاوید تمدن کی بنیاد رکھی جا سکے۔ بعینہٖ اگر طاقت اور قوت بصیرت سے محروم ہیں تو اس کا نتیجہ بھی بجز ہلاکت اور بے دردی کے اور کچھ نہیں ہوگا، ہمارے لیے دونوں کا امتزاج ضروری ہے تا کہ عالم انسانی روحانی اعتبار سے آگے بڑھ سکے۔ [۱۸]

خطبہ نمبر ۴ ''خودی، جبر وقدر، حیات بعد الموت'' میں اسلامی نقطہ نظر کی روشنی میں لامتناہی خودی کے متناہی خودی کے ساتھ ربط وتعلق کی وضاحت کرتے ہوئے مولانا روم کے حوالے سے یوں بات کرتے ہیں:

عالم اسلام نے بھی جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اس ارشاد کے مطابق کہ انسان اپنے اندر اخلاق الٰہیہ پیدا کرے، مذہبی مشاہدات اور واردات کی طرف قدم بڑھایا تو جیسا کہ مطالعے سے پتا چلتا ہے اس تقرب واتصال کی ترجمانی کچھ اس قسم کے اقوال میں ہوتی رہی مثلاً انا الحق (حلاج) یا انا الدھر (محمد) میں ہوں قرآن ناطق (علی) ما اعظم شانی (بایزید) لہٰذا اسلامی تصوف کے اعلیٰ مراتب میں اتحاد وتقرب سے یہ مقصود نہیں تھا کہ متناہی خودی لامتناہی خودی میں جذب ہو کر اپنی ہستی فنا کر دے بلکہ یہ کہ لامتناہی، متناہی کی آغوش محبت میں آ جائے، مولانا روم نے کیا خوب کہا ہے:

علم حق در علم صوفی گم شود
ایں سخن کے باور مردم شود [۱۹]

[لوگوں کو اس بات کا کیسے یقین آ سکتا ہے کہ علمِ حق، علم صوفی میں گم ہوتا ہے۔]

خطبہ نمبر ۴ میں ہی حیات بعد الموت اور انسان کی ''نشاۃ اولیٰ'' کے مسئلے کو رومی کے حوالے سے یوں بیان کرتے

ہیں:

بعینہ یہ بھی ایک قدرتی امر تھا۔ علیٰ ہذا قرآن مجید کی روح کے عین مطابق کہ رومی بقائے دوام کے مسئلے کو ارتقائے حیات ہی کا ایک مسئلہ ٹھہراتا، کیونکہ ہم اس کا فیصلہ صرف مابعد الطبیعی دلائل کی بنا پر نہیں کر سکتے، جیسا کہ بعض فلاسفۂ اسلام کا خیال تھا لیکن پھر عصر حاضر میں تو اس نظریے سے زندگی کے بارے میں امید و وثوق اور ذوق وشوق کی بجائے مایوسی اور افسردگی کی ایک لہر دوڑ گئی ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ اس دور نے بغیر کسی دلیل کے یہ فرض کر لیا ہے کہ ہم انسان اپنے ارتقا کی جس منزل میں ہیں اسے نفسیاتی یا عضویاتی جس لحاظ سے بھی دیکھا جائے ہمارے ارتقا کی آخری منزل ہے۔ لہٰذا بحیثیت ایک حادثۂ حیات کے موت میں کوئی تعمیری پہلو مضمر نہیں۔ دراصل عصر حاضر کو آج ایک رومی کی ضرورت ہے جو دلوں کو زندگی، امید اور ذوق وشوق کے جذبات سے معمور کر دے۔ (اس کے بعد اقبال نے ارتقا کے متعلق مولانا روم کے اشعار درج کیے ہیں۔)[۲۰]

تشکیل جدید کے خطبہ نمبر ۷ ''کیا مذہب کا امکان ہے؟'' میں فلسفہ اور سائنس کے میدانوں میں ذہن انسانی کی پیش رفت کے نوعِ انسانی پر اثرات کا جائزہ لیتے ہوئے مذہب (اسلام) کے دفاع میں رومی کا یوں تذکرہ کرتے ہیں:

مزید برآں ہمیں یہ بھی فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ عملی اعتبار سے بھی یہ مسئلہ کچھ کم اہم نہیں۔ عہد حاضر کے تنقیدی فلسفوں اور علوم طبیعیہ میں اختصاص نے انسان کی جو حالت کر رکھی ہے بڑی ناگفتہ بہ ہے۔ اس کے فلسفۂ فطرت نے تو بے شک اسے یہ صلاحیت بخشی کہ قوائے فطرت کی تسخیر کر لے، مگر مستقبل میں اس کے ایمان اور اعتماد کی دولت چھین کر۔ پھر یہ عجیب بات ہے کہ تصور تو ایک ہی ہوتا ہے لیکن اس سے مختلف تہذیبیں مختلف اثرات قبول کرتی ہیں۔ دنیائے اسلام میں نظریۂ ارتقا کی تشکیل ہوئی تو اس سے حیاتیات ہی کے نقطۂ نظر سے انسان کے مستقبل کے لیے مولانا روم کے اندر وہ ذوق وشوق پیدا ہوا کہ آج بھی ایک پڑھا لکھا مسلمان جب ان کے اشعار کا مطالعہ کرتا ہے تو اس کے دل میں مسرت وابتہاج کی ایک لہر دوڑ جاتی ہے۔ مولانا فرماتے ہیں:

از جمادی مردم و نامی شدم   وز نما مردم بحیواں بر زدم
مردم از حیوانی و آدم شدم   پس چہ ترسم کے زمردن کم شدم
حملۂ دیگر بمیرم از بشر   پس بر آرم از ملائک پر و سر
بار دیگر از ملک قرباں شوم   آنچ اندر وہم ناید آں شوم
پس عدم گردم عدم چوں ارغنون   گویدم کہ انا الیہ راجعون

برعکس اس کے یورپ میں اس نظریے کی تشکیل گو زیادہ تحقیق و تدقیق سے کی گئی (مگر) وہاں اس کی انتہا اس عقیدے پر ہوئی کہ جہاں تک علوم طبیعیہ کا تعلق ہے اس امر کی کوئی ضمانت نہیں کہ انسان کو جو گوناگوں صلاحیتیں حاصل ہیں آئندہ بھی ان کا کوئی خاص ارتقا جاری رہے گا۔ یہی وجہ ہے کہ عصر حاضر کے انسان میں یاس و نومیدی کی جو کیفیت پیدا ہو چکی ہے وہ اس کو علمی اصطلاحات کے پردے میں چھپانے کی کوشش کرتا ہے، حتیٰ کہ نطشے بھی اس سے مستثنیٰ نہیں۔[۲۱]

نثری تالیفات (جو تحقیقی مقالے کے بعد تحریر کی گئیں) میں مولانا روم کے بارے میں اقبال کے اختیار کردہ نقطہ نظر کا مقالے میں اختیار کیے گئے نقطہ نظر سے تقابلی جائزہ لیں تو مولانا کا فکر و فلسفہ اقبال کے ہاں ذیل کی صورت میں دکھائی دیتا ہے۔

۱- مولانا روم کے اسرار وحقائق زندہ جاوید ہیں۔[۲۲]

۲- حقیقت مطلقہ کے ادراک بالحواس سے ماورا پہلوؤں سے اتصال کے لیے قلب کی حقیقت کا مولانا روم کے الفاظ میں بیان۔[۲۳]

۳- زمان ومکان کے مسئلے کے بیان میں رومی کو غزالی کی نسبت اسلامی فکر کا بہتر نمایندہ قرار دینا۔[۲۴]

۴- جدید علوم طبیعیات (سائنس) اور عرفان (مذہب) کے طریق کار و نقطۂ نظر اور اہداف کے بیان میں مولانا روم کا تذکرہ اور اشعار میں بیان شدہ ان کے نقطۂ نظر کی برتری و بہتری کا اثبات۔[۲۵]

۵- متناہی خودی (انسان) کے لامتناہی خودی (ذات حق) کے ساتھ ربط وتعلق کی مولانا روم کے الفاظ میں وضاحت۔[۲۶]

۶- روحانیت کے بغیر جدید نظریہ ارتقا کے انسانی معاشرے پر منفی اثرات کو بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ آج کا انسان ایمان واعتماد کی دولت ہاتھ سے گنوا کر یاس و نا امیدی کے عمیق کنوئیں میں بے چارگی کی حالت میں منہ کے بل گرا پڑا ہے جبکہ آج سے کئی سو سال پیشتر حیات انسانی کے ارتقائی تصور کو مضبوط روحانی اساسات پر بیان کر کے رومی نے اسے حیات آفریں بنا دیا لہٰذا عصر حاضر آج پھر ایک رومی کی تلاش میں سرگرداں ہے۔[۲۷]

وہ اہم نکتہ جس کے حوالے سے اقبال کا رومی کے بارے میں نقطہ نظر بدل جاتا ہے۔

٭ اپنے مقالے میں اقبال نے رومی کو نظریہ وحدت الوجود کے قریب تر اوران کے محبت وعشق کے متعلق اشعار کو ''حقیقت کو بطور جمال'' زیر بحث لانے والے صوفیانہ مکتب کے وحدت الوجودی رنگ میں ڈھلنے کی بالواسطہ اساس قرار دیا ہے۔ جبکہ خطبات میں متناہی خودی کے لامتناہی خودی کے ساتھ تعلق کی وضاحت میں مولانا روم کو اس سے بری الذمہ قرار دیا ہے اور اس تعلق کی وضاحت میں انھوں نے مولانا کے جس نظریے کو بیان کیا ہے اس سے نہ صرف یہ کہ وہ وحدت الوجود کا شائبہ تک بھی نہیں ہوتا بلکہ نظریۂ وحدت الوجود کی تردید ہوتی ہے۔

جہاں تک شاعری میں مولانا روم کے ذکر کا تعلق ہے اردو شاعری میں ۲۳ بار اپنے اشعار میں انھوں نے مولانا روم کا تذکرہ کیا ہے۔ بانگ درا اقبال کا پہلا اردو مجموعہ کلامِ ہے۔ تین حصوں پر مشتمل ہے۔ پہلا حصہ ۱۹۰۵ء تک یعنی یورپ جانے سے قبل کی نظموں اور اشعار پر مشتمل ہے، دوسرا حصہ ۱۹۰۵ء تا ۱۹۰۸ء یعنی قیام یورپ میں کہے جانے والے اشعار پر جبکہ حصہ سوم ۱۹۰۸ء کے بعد یعنی یورپ سے آمد کے بعد کہے جانے والے ان اشعار پر مشتمل ہے جو بانگ درا کی اشاعت سے قبل تک کہے گئے۔ حصہ اوّل و دوم میں رومی کا تذکرہ نہیں ملتا جبکہ حصہ سوم میں (۱۹۰۸ء سے بعد کہے جانے والے اشعار میں) ایک مقام پر رومی کا تذکرہ کچھ یوں ملتا ہے۔

گفت ''رومی ہر بنائے کہنہ کآباداں کنند''
می ندانی ''اول آں بنیاد را ویراں کنند''[۲۸]

(رومی نے کہا کیا تو نہیں جانتا کہ ہر پرانی عمارت کو از سرنو تعمیر کرنے کے لیے پہلے اس کی بنیاد گرائی جاتی ہے۔)

اس سے اس بات کا اندازہ ہوتا ہے کہ یورپ جانے سے قبل اور قیام یورپ کے دوران بھی اقبال کا زیادہ میلان

رومی کی طرف نہیں رہا۔ البتہ قیام یورپ میں رومی اقبال کے مطالعے میں ضرور آئے، جس کا ثبوت ان کے تحقیقی مقالے کے مطالعے سے ملتا ہے۔ جس کے نتیجے میں یورپ سے واپسی پر وہ مکمل طور پر مولانا روم کی طرف مائل ہو جاتے ہیں اور پھر رفتہ رفتہ مولانا روم ''مرشد رومی'' بن جاتے ہیں اور اقبال ''مرید رومی''۔ پھر اسی مناسبت سے اقبال کی مابعد تمام تحریروں (نثر ہو یا نظم اور اردو شاعری ہو یا فارسی) میں ہر جگہ مرشد رومی کا تذکرہ بڑھتا ہی چلا جاتا ہے حتیٰ کہ فکر اقبال پر رومی ہی چھایا ہوا نظر آتا ہے۔

یورپ سے واپسی کے بعد کی اردو شاعری میں کم و بیش ۲۳ مقامات پر اور فارسی شاعری میں ۶۷ مقامات پر مولانا روم کا تذکرہ ملتا ہے۔ اردو شاعری میں رومی کا تذکرہ جن حوالوں سے کیا گیا اس کو خلاصۃً یوں بیان کیا جا سکتا ہے:

رومی قافلہ سالار عشق ہے۔[۲۹] رومی بننے کے لیے آہ سحرگاہی کی ضرورت ہے۔[۳۰] آج دنیا کو رومی کی ضرورت ہے۔[۳۱]

فارسی شاعری میں رومی کے تذکرے کو خلاصۃً یوں بیان کیا جا سکتا ہے:

اتباع رسولؐ رومی سے سیکھو۔[۳۲] میں نے سوز و ساز اور تڑپ رومی سے حاصل کی ہے۔[۳۳] میری فکر رومی کے آستاں پر سجدہ ریز ہے۔[۳۴] رومی عشق و ادب کا آئینہ ہے۔[۳۵]

گذشتہ زمانے میں رومی تھا اور آج کے دور میں، میں ہوں اور میں نے یہ سب کچھ رومی سے سیکھا ہے۔[۳۶]

پیام مشرق کی تصنیف کے اسباب و محرکات کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں:

---- پیام مشرق کی تصنیف کا محرک جرمن حکیم حیات ''گوئٹے'' کا ''مغربی دیوان'' ہے جس کی نسبت جرمنی کا اسرائیلی شاعر ہائنا لکھتا ہے۔

---- یہ ایک گلدستہ 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۔[۳۷]

گوئٹے اپنے دیوان کی تصنیف و تالیف میں جن مشرقی حکما اور شاعروں سے متاثر ہوا ان کا تذکرہ اقبال یوں کرتے ہیں۔ ''خواجہ حافظ کے علاوہ گوئٹے اپنے تخیلات میں شیخ عطار، سعدی، فردوسی اور عام اسلامی لٹریچر کا بھی ممنون احسان ہے''۔[۳۸]

چونکہ گوئٹے مولانا روم کے بارے میں کوئی واضح نقطۂ نظر اختیار نہیں کر سکا اس لیے اس کی توجیہ کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں:

مولانا روم کے فلسفیانہ حقائق و معارف اس کے نزدیک مبہم تھے لیکن معلوم ہوتا ہے کہ اس نے رومی کے کلام پر غائر نگاہ نہیں ڈالی کیونکہ جو شخص سپائی نوزا (ہالینڈ کا ایک فلسفی جو مسئلہ وحدت الوجود کا قائل تھا) کا مداح ہو اور جس نے برونو (اٹلی کا ایک وجودی فلسفی) کی حمایت میں قلم اٹھایا ہو اس سے ممکن نہیں کہ رومی کا معترف نہ ہو۔[۳۹]

پیام مشرق کے دیباچے میں ہی ایک اور مغربی شاعر روکرٹ کے حوالے سے مولانا روم کا تذکرہ یوں کرتے ہیں:

روکرٹ عربی فارسی سنسکرت تینوں زبانوں کا ماہر تھا۔ اس کی نگاہ میں فلسفۂ رومی کی بڑی وقعت تھی اور اس کی غزلیات زیادہ تر مولانا روم ہی کی تقلید میں لکھی گئیں۔[۴۰]

جب ہم مولانا کے بارے میں اقبال کے نقطۂ نظر کا مقالے اور بعد کے دور کے ساتھ تقابل کرتے ہیں تو ہم بدیہی طور پر اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ:

مقالے میں مولانا روم سے محبت، عشق، جذب و کیف اور سوز و گداز کے جس تعلق کا آغاز ہوا تھا مابعد فکر میں وہ بڑھتا گیا اور بالآخر اتنا ہمہ گیر ہوا کہ اقبال کی تمام فکر پر محیط ہو گیا۔ ایک فلسفی اقبال، ایک عارف کامل بن گیا۔ دلیل و برہان پر کیف و شہود نے فتح پالی۔ فلسفیانہ موشگافیاں صاحب نظر کے سامنے دم توڑ گئیں۔ منطقی نکتہ آرائیاں، واردات قلبی کے سامنے اپنی حیثیت کھو بیٹھیں۔ عقل، عشق کے تابع ہو گئی اور یوں اقبال نے مقالے کی تحریر کے دوران مولانا روم سے تعلق کا جو ایک چھوٹا سا بیج بویا تھا، رفتہ رفتہ وہ ایک بہت بڑا شجر سایہ دار و ثمر آور ثابت ہوا۔ اتنا سایہ دار اور ثمر آور کہ نہ صرف برصغیر پاک و ہند، ایشیا اور دنیا بھر کے مسلمان بلکہ تمام نوع انسانی آج اس سے برکات سمیٹ رہی ہے۔ البتہ مقالے کی تحریر کے دوران اور بعد کی تحریروں میں مولانا روم کے بارے میں اقبال کے فکر و نظر میں جو تفاوت نظر آتا ہے وہ یہ کہ مقالے میں اقبال اگرچہ رومی کا ذکر احسن پیرائے میں کرتے ہیں مگر ساتھ ہی وہ وحدت الوجودی رنگ اور میلان تلاش کرتے نظر آتے ہیں اور ابن عربی کو توحید اسلامی کے ایک بڑے نمایندے کے طور پر ذکر کرتے ہیں جبکہ بعد کی تحریروں میں شیخ اکبر محی الدین ابن عربی سمیت تمام بڑے بڑے عرفا اور مفکر بتدریج پس منظر میں چلے جاتے ہیں اور صرف اور صرف رومی ہی اقبال کے فکری منظر پر نظر آتے ہیں۔[۱۵]

❁......❁......❁

حوالے و حواشی

۱- ایم ایم شریف (مرتبہ)، اے ہسٹری آف مسلم فلاسفی، رائل بک کمپنی، کراچی، ج:۲، ص۸۲۰-۸۲۶۔

۲- مرتضیٰ مطہری، خدمات متقابل اسلام و ایران، تہران، انتشارات صدرا، ص ۶۵۹-۶۵۸۔

۳- محمد اقبال، فلسفہ عجم، مترجم: میر حسن الدین، نفیس اکیڈمی، کراچی، ۱۹۶۹ء، ص۱۴۲۔

۴- ایضاً، ص۱۴۲۔

۵- ایضاً، ص۱۴۳۔

۶- ایضاً، ص۱۵۰-۱۵۱۔

۷- ایضاً، ص۱۵۲-۱۵۳۔

۸- ایضاً، ص۱۵۶-۱۵۷۔

۹- ایضاً، ص۱۵۷۔

۱۰- ایضاً، ص۱۵۳۔

۱۱- ایضاً، ص۱۵۱۔

۱۲- ایضاً، ص۱۵۲۔

۱۳- ایضاً، ص۱۵۶۔

۱۴- ایضاً، ص۱۵۶۔۱۵۷۔

۱۵- محمد اقبال، اقبال نامہ، حصہ دوم، مرتبہ: شیخ عطاء اللہ، ناشر: شیخ محمد اشرف، لاہور، ۱۹۴۵ء، ص۱۶۲-۱۶۳۔

۱۶- محمد اقبال، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، مترجم: نذیر نیازی، لاہور، بزم اقبال، ۱۹۸۶ء، ص ۲۳۔
۱۷- ایضاً، ص ۱۰۸-۱۰۹۔
۱۸- ایضاً، ص ۱۳۷-۱۳۸۔
۱۹- ایضاً، ص ۱۶۶۔
۲۰- ایضاً، ص ۱۸۳-۱۸۴۔
۲۱- ایضاً، ص ۲۸۷-۲۸۹۔
۲۲- محمد اقبال، اقبال نامہ، حصہ دوم، ص ۱۶۲-۱۶۳۔
۲۳- محمد اقبال، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ص ۲۳۔
۲۴- ایضاً، ص ۱۰۸-۱۰۹۔
۲۵- ایضاً، ص ۱۳۷-۱۳۸۔
۲۶- ایضاً، ص ۱۶۶۔
۲۷- ایضاً، ص ۱۸۳-۱۸۴۔
۲۸- محمد اقبال، کلیات اقبال اردو، ناشر: شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۸۴ء، ص ۳۶۴۔
۲۹- ایضاً، ص ۳۰۹-۳۳۱۔
۳۰- ایضاً، ص ۳۴۸، ۳۵۹۔
۳۱- ایضاً، ص ۴۲۶، ۳۳۴۔
۳۲- محمد اقبال، کلیات اقبال فارسی، ناشر: شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۸۵ء، ص ۱۳۱۔
۳۳- ایضاً، ص ۳۳۱۔
۳۴- ایضاً، ص ۵۷۷۔
۳۵- ایضاً، ص ۶۳۱۔
۳۶- ایضاً، ص ۶۰۷، ۶۱۱، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۳۔
۳۷- ایضاً، ص ۱۷۷۔
۳۸- ایضاً، ص ۱۷۹۔
۳۹- ایضاً، ص ۱۸۰۔
۴۰- ایضاً، ص ۱۸۰۔
41- Muhammad Iqbal, *The Development of Metaphysics in Persia*, Foreword by M.M. Sharif, Club Road, Lahore, 1964.

استفسارات

احمد جاوید

استفسار:

میں ایک ریٹائرڈ پروفیسر ہوں۔ فلسفہ پڑھنے پڑھانے ہی کا شغل رہا۔ آج کل اقبال کو نئے سرے سے پڑھ رہا ہوں۔ اُن کے نظریۂ خودی کو زیادہ غور اور ارتکاز کے ساتھ دیکھنے کی کوشش کر رہا ہوں۔ اس نظریے پر میری بھی ایک رائے بنی شروع ہوگئی ہے۔ میں چاہتا ہوں کہ اُس رائے کو درست سمت میں مکمل کروں، اس لیے آپ سے پوچھ رہا ہوں کہ اقبال کے نظریۂ خودی کا مضبوط ترین پہلو کون سا ہے؟ اور اگر مناسب سمجھیں تو اس کا کمزور پہلو بھی بتا دیں!

آپ کی زحمت کم کرنے کے لیے یہ عرض کر رہا ہوں کہ مَیں نے علامہ اقبال کی نثری اور شعری کتابوں سے وہ تمام مقامات نکال کر یکجا کر لیے ہیں جو خودی کے بارے میں ہیں۔ اس لیے مجھے حوالوں کی ضرورت نہیں ہے، آپ جو لکھیں گے، مَیں اپنے پاس موجود حوالوں سے ملا کر دیکھ لوں گا۔ شکریہ

[اسلام نصیر، کراچی]

جواب

اقبال کے تصورِ خودی کے کئی پہلو ہیں: حیاتیاتی، نفسیاتی، اخلاقی، تہذیبی، تاریخی، مابعد الطبیعی وغیرہ۔ تاریخی اور مابعد الطبیعی پہلو کو چھوڑ کر خودی کی تمام جہتیں بہت محکم ہیں، نظری طور بھی اور عملی رُخ سے بھی۔ اقبال نے خودی کو خودشعوری کے معنی دے کر اس کی جو نفسیاتی اور اخلاقی بنیاد میں اُٹھائی ہیں اُن پر فرد اور جماعت دونوں کی تکمیل بہت آگے تک ممکن ہو جاتی ہے۔ اقبال گزشتہ دو صدیوں میں غالباً پہلے مسلم مفکر ہیں جس نے اس حقیقت کے مؤثر بیان تک رسائی حاصل کی کہ ذاتِ انسانی کے حدود ایک تو زندگی کے رسمی حدود سے ماورا ہیں، اور دوسرے اس ذات کا مصداق بننے کی حقیقی صلاحیت اُس شعور میں ہوتی ہے جو ذات کا حصہ ہوتے ہوئے بھی اس سے زیادہ کامل ہے۔ یعنی خودی کی ذہنی اور نفسیاتی ساخت اس کی واقعیت کے حدود سے نہ صرف یہ کہ زیادہ وسیع اور مکمل ہے بلکہ اس سے بھی بڑھ کر وہ ذات کے لیے ایک 'ماورائے خود جوہر' کی حیثیت رکھتی ہے۔

باقی رہا اس نظریے کا کمزور پہلو تو وہ اس کا مابعد الطبیعی تناظر ہے۔ علامہ خودی کے مطلق اور مقید ہونے کو جس مابعد الطبیعی سیاق وسباق میں کارفرما دیکھتے ہیں وہاں انسانی خودی کا تو کیا ذکر، خود ذاتِ خداوندی کے امتیازات مدہم پڑ جاتے ہیں۔ اوپر سے انائے انسانی کو بھی مابعد الطبیعی اُصول فراہم کرنے سے یہ اپنی تعریف کے حدود سے متجاوز ہو کر ایسی تجرید اختیار کر لیتی ہے جس کا مصداق کہیں نہیں پایا جاتا، نہ شعور میں نہ وجود میں۔

ان دونوں باتوں کی قدرے تکنیکی مگر ضروری تفصیل یہ ہے کہ جہاں اقبال انسان کو ایک بااختیار اور باشعور اخلاقی وجود قرار دے کر اس کی اصل یعنی خودی کے خصائص اور امتیازات کا انکشاف کرتے ہیں، وہاں تک انسان کے بارے میں قائم کیے جانے والے اکثر تصورات کی پہنچ نہیں ہے۔ یہ نکتہ اقبال نہ ہوتے تو شاید ہمارے علم میں نہ آتا کہ اخلاقی وجود، شعورِ ذات کی بنیاد پر تشکیل پاتا ہے، اور اس کی نشو ونما کے سارے اسباب اسی ماحول میں فراہم

ہوتے ہیں جو شعورِ ذات کا بنایا ہوا ہے۔ گویا خودی، شعور اور ارادے کے نقطۂ اتصال پر فعال ہو کر اس اخلاقی وجود کی مقوم بنتی ہے جو اپنے سپرد کیے گئے ideals کو ایک تخلیقی قوت کے ساتھ actualize کرتا ہے۔ یہی اخلاقی وجود کی سب سے بڑی ذمہ داری ہے جس سے عہدہ برآ ہونے کے لیے بے خودی کا احساس اور شعور ہر چیز سے بڑھ کر درکار ہے۔

اسی اخلاقی وجود کی دوسری خصوصیت یہ ہے کہ اس کی کائناتِ ہستی جن قطبین پر قائم ہے وہ تصورات نہیں ہیں بلکہ خودی ہی کے دو اُصول ہیں، جن میں ایک مطلق ہے اور دوسرا مقید۔ مطلق، ideals فراہم کرتا ہے اور مقید اِن کی actualization کا سامان کرتا ہے۔ یہ وہی بات ہے جسے یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ مطلق سے احکام صادر ہوتے ہیں اور مقید اِن احکام کو تکمیل کے تمام ممکنہ مراتب میں جاری رکھتا ہے۔ یہ قطبین اپنے باہمی امتیاز سے دستبردار نہیں ہوسکتے ورنہ یہ کائنات موجود نہیں رہ سکتی۔

انسانی خودی اپنی اصل پر قائم رہنے کے لیے خودشعوری کے نئے نئے مراحل اور مراتب ایجاد کرتی رہتی ہے، اسی عمل سے اس کی وجودی توسیع اور تکمیل کا سفر جاری رہتا ہے۔ چونکہ خودی کا انسانی اُصول خودی کی ربانی حقیقت سے نسبت رکھے بغیر بے معنی اور غیر حقیقی ہے، اس لیے اسے اپنی انفرادیت کو وجود اور شعور کی ہر سطح پر پورے جذبۂ نگہداری کے ساتھ قائم رکھنا ہوتا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ اس کی مسلسل نمو کے اسباب بھی فراہم کرنے ہوتے ہیں۔ کیونکہ انسانی خودی، خودی کا متقابلِ دائمی ہے لہٰذا یہ بھی وجود کی خودشعوری کے دائرے میں استقلال رکھتی ہے۔ اس بات کو نہ سمجھنے کی وجہ سے بعض لوگوں نے یہ گمان کیا کہ اقبال حادث اور قدیم کے فرق کو نظرانداز کررہے ہیں۔ سامنے کی بات ہے کہ خودی کا زمانی مکانی ہونا اس کے حدوث کی شہادت کے طور پر کافی ہے، اس کا استقلال وقت کی پیمائش سے ماورا نہیں ہے۔ دوسرے رُخ سے دیکھیے تو مسئلہ زیادہ صاف ہوجائے گا۔ قدیم کے فعال ہونے کا تحقق حدوث کو اس کا متقابل بنا کر ہی ممکن ہے۔ یہ تحقق زمانے کے آخری سرے تک درکار ہے اور یہ ضرورت انسان اپنے وجود کی اخلاقی اصل، معنویت اور فضیلت سے پوری کرتا ہے۔ یہاں قدیم و حادث کسی بھی مرحلے پر خلط ملط نہیں ہوتے اور اپنی اپنی ماہیت یعنی قدم و حدوث سے جدا نہیں ہوتے۔

صوفیوں کے تصورِ فنا کو غلط فہمی کی نذر کردینے کی وجہ سے یہ خیال زور پکڑ گیا تھا کہ انسانی خودی کا منتہائے کمال یہ ہے کہ وہ الوہی خودی میں ضم ہوجائے۔ سرِدست صوفیانہ فنا کی صحیح تعبیر ہمارا منشا نہیں ہے، اس لیے اسے چھوڑتے ہیں اور اقبال کے نظریہ خودی میں فنا کی اس غلط تعبیر کو جس طرح موضوع بنایا گیا ہے اس کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ اس مفروضہ فنا کی تردید میں اقبال نے جو استدلال کیا ہے وہ بہت نادر ہے۔ خودی کا شعور، خودی کے وجودی حدود سے باہر نکل جانے پر بھی برقرار رہتا ہے۔ خودی کی اخلاقی بناوٹ اپنے شعور کے حدود کو اس ماحول میں بھی ٹوٹنے نہیں دیتی جہاں اس کی ہستی کے تمام اسباب سرے سے ناپید ہیں۔ اگر خودی اپنے تشخص میں مستقل نہ رہے تو خود ربانی خودی ناقابلِ اثبات ہوجائے گی۔ مثال کے طور پر ذاتِ مقید اگر ذاتِ مطلق میں ضم ہوجائے تو کیا یہ واقعہ مطلق کی ماہیت میں کسی تغیر اور اضافے کا موجب نہیں بنے گا؟ اس بات کو اچھی طرح سمجھ لینا چاہیے کہ مقید کا مطلب ہی یہ ہے کہ وہ مطلق نہیں ہے، اگر یہی مقید اپنی تقیید کو توڑ کر مطلق میں سما جائے تو اس کا بس یہی نتیجہ ہوگا کہ مطلق جو نہیں تھا وہ ہوگیا۔ یہ بہت مضبوط استدلال ہے اور اقبال کے نظریۂ خودی کی تائید میں استعمال ہوسکتا ہے۔

تاہم یہ ملحوظ رہنا چاہیے کہ اپنے اخلاقی اُصول میں خودی مابعد الطبیعی سیاق و سباق میں مشخص ہونا قبول نہیں کرسکتی۔ اس نظریے کی واحد کمزوری یہی ہے کہ اسے الٰہیاتی سطح تک پہنچا دیا گیا ہے جہاں اس کے ثبوت کی تمام بنیادیں محض منطقی اور تخیلی ہوکر رہ جاتی ہیں۔اور آپ جانتے ہی ہیں کہ منطق اور تخیل تصورات کو حقائق پر غالب کردیتے ہیں۔ اقبال کے تصورِ خودی کی مابعد الطبیعی جہت بھی خطرے سے پاک نہیں ہے۔ یہ ٹھیک ہے کہ اخلاقی وجود کو ایک حاکم اور فعال متقابل لازم ہے لیکن یہ تقابل، یعنی خدا اور بندے کی نسبت، وجودی نہیں ہے بلکہ فعلی ہے۔ اگر یہ تقابل وجودی ہوتا تو اس کی طرفیں مطلق ہوتیں۔ مطلق اور مقید میں وجودی تقابل کی ہر قسم محال اور لایعنی ہے۔ بھلا سوچیے کہ ایک ہی دائرے کی دو قوسین اپنی اصل میں مختلف ہوسکتی ہیں۔ وجود اپنی اطلاقی جہت میں کسی کثرت اور تقابل کو روا نہیں رکھتا، یہ سارے امتیازات وجود کے تقییدی دائرے کی چیزیں ہیں۔ مطلق اپنے مرتبۂ وجود میں غیریت کی کسی بھی صورت کا متحمل نہیں ہوسکتا ورنہ وہ مطلق نہیں رہے گا۔ علامہ نے مقید خودی کو لامکانی وسعتوں میں پرواز کرنے والا طائر بنا کر اس اُصول کا لحاظ نہیں رکھا۔

❀┈┈❀┈┈❀

استفسار

حکیم الامت علامہ محمد اقبال نے اپنی شاعری میں جا بجا مختلف مقامات پر خضر اور مہدی کے بارے میں اظہارِ خیال کیا ہے۔ کیا ان کے درج ذیل اشعار سے ان کے تصورِ مہدی کو واضح کیا جاسکتا ہے، اور کیا ان اشعار میں مہدی کی خصوصیات اور تشخص کو بیان کیا گیا ہے:

خضر وقت از خلوت دشت حجاز آید برون
کاروان زین وادی دور و دراز آید برون

من بہ سیمای غلامان فرّ سلطان دیدہ ام
شعلۂ محمود از خاک ایاز آید برون

عمر ہا در کعبہ و بتخانہ می نالد حیات
تا ز بزم عشق یک دانای راز آید برون

طرح نو می افکنند اندر ضمیر کائنات
نالہ ہا کز سینۂ اھل نیاز آید برون

چنگ را گیرید از دستم کہ کار از دست رفت
نغمہ ام خون گشت و از رگہای ساز

[زبور عجم، ص ۴۶]

مزید براں اس اَمر کی بھی توضیح فرما دیجیے کہ کیا مندجہ بالا اشعار کی اقبال ہی کے دیے ہوئے درج ذیل اُصول کی روشنی میں توضیح کرتے ہوئے ان کے تصورِ مہدی کے خدوخال واضح ہو سکتے ہیں:

من بطبع عصر خود گفتم دُو حرف
کردہ ام بحرین را اندر دُو ظرف

حرف پیچا پیچ و حرف نیش دار
تا کنم عقل و دل مردان شکار

حرف تہ داری باندازِ فرنگ
نالۂ مستانہ ئی از تار چنگ

اصل این از ذکر و اصل آن ز فکر
ای تو بادا وارث این فکر و ذکر

آب جویم از دو بحر اصل من است
فصل من فصل است وہم وصل من است

تا مزاج عصر من دیگر فتاد
طبع من ہنگامۂ دیگر نہاد

[جاوید نامہ، ص ۱۹۷]

کیونکہ محترم اشفاق احمد صاحب نے بھی کہا تھا کہ اقبال دو ہیں: ایک رات کا اقبال اور ایک دن کا اقبال۔ رات کا اقبال شاعر اقبال ہے اور دن کا اقبال مفکر اقبال۔

[سیّد انوار زیدی، کراچی]

جواب

اس استفسار کی تہ میں یہ مفروضہ کارفرما ہے کہ علامہ اقبال کے بعض تصورات بلکہ معتقدات بھی اُن کی نثر میں ایک مطلب رکھتے ہیں اور شاعری میں دوسرا۔ یہ دوروئی یا دولختی یہاں تک پہنچی ہوئی ہے کہ مفکر اقبال اور شاعر اقبال گویا دو الگ الگ شخصیتیں ہیں جو کئی اُمور میں ایک دوسرے سے متضاد موقف رکھتی ہیں۔

بہتر ہوگا کہ آپ کے سوال کی طرف جانے سے پہلے یہ بات صاف کر لی جائے۔ ورنہ اس مغالطے کی موجودگی میں جو گفتگو ہوگی، بے سود اور بے معنی رہے گی۔

اس سلسلے میں پہلی عرض یہ ہے کہ اقبال کی تمام چیزیں محفوظ حالت میں ہمارے سامنے ہیں۔ اُن کے فلسفہ و فکر کی بنیادی دستاویز یعنی تشکیل جدید...... بھی ہماری دسترس میں ہے اور اُن کی اُردو فارسی شاعری کے تمام مجموعے بھی ہمیں فراہم ہیں۔ اس سارے ذخیرے میں کوئی ایک تصور یا نظریہ دکھا دیجیے جس میں اقبال کا فلسفہ اُن کی شاعری سے یا شاعری، فلسفے سے متصادم ہو۔ یقیناً ایسی ایک مثال بھی نہیں ملے گی کیونکہ نثر ہو یا شعر، اقبال کے بنیادی

تصورات اپنی معنویت میں ایک رہتے ہیں۔ اُن کی فکر کے مرکزی اجزا چاہے فلسفے میں استعمال ہوئے ہوں یا شاعری میں صرف ہوئے ہوں، آپس میں کوئی ایسا اختلاف نہیں رکھتے جس کی بنیاد پر یہ کہا جاسکے کہ اقبال کسی اندرونی تضاد کا شکار تھے۔ اُن کی مفکرانہ اور شاعرانہ فکر میں وہ امتیازات تو بالکل پائے جاتے ہیں جو خود فلسفہ وشعر اور نثر ونظم کو ایک دوسرے سے ممتاز کرتے ہیں، لیکن یہ خیال کرنا کہ اقبال کی فکر اور شاعری میں کوئی نظریاتی جوڑ اور مطابقت نہیں ہے، ایسی غلط فہمی ہے جو مکمل نادانی سے پیدا ہوتی ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ اقبال کی شاعری اُسی حکیمانہ روایت کا تسلسل ہے جس میں حلاج، عطار، رومی، جامی اور ایک خاص مفہوم میں، بیدل ایسے لوگ آتے ہیں۔ ایسی شاعری کا ایک خاصہ ہے ـــــ اس میں جذبات واحساسات بھی معنی کے وفور سے پیدا ہوتے ہیں۔ تعقل اور تأثر یکجان نہ ہوں تو یہ شاعری وجود میں نہیں آسکتی۔ یعنی اس شاعری میں اُصولِ معنی اپنے استقلال پر رہتے ہوئے رنگا رنگ تاثرات میں ڈھلتے چلے جاتے ہیں اور اس عمل کے نتیجے میں قاری کو ذہنی ثبات اور احساساتی تنوع کے ایک ہوجانے کا تجربہ میسر آتا ہے۔ اس پس منظر میں ذرا غور فرمایئے تو واضح ہوجائے گا کہ اقبال کے فکر وشعر کی معنوی تشکیل کرنے والا مادّہ ایک ہی ہے، فرق بس اتنا ہے کہ فکر میں اُس کا اظہار تأثر کے بغیر ہوتا ہے جبکہ شاعری میں تأثر کے ساتھ۔ شعر میں آ کر نظریاتی بناوٹ رکھنے والا خیال وہی رہتا ہے البتہ اُس کے اندازِ قبولیت میں کچھ غیر ذہنی عناصر کا اضافہ ہوجاتا ہے اور معنی کی ساخت جمالیاتی ہوجاتی ہے۔ اقبال کی یہ قوت اُن کی فکر کو معنویت کے نئے آفاق فراہم کرتی ہے اور اُن کے نظریات کو طرزِ احساس میں انقلاب پیدا کرنے والی تاثیر دیتی ہے۔ وہ شاعری سے اپنے تصورات کی زندگی بڑھانے اور انھیں ذہنی سے وجودی بنانے کا کام لیتے ہیں۔ آپ دیکھتے نہیں کہ اقبال کا ہر تصور اپنی تکمیل کیبعد جن ستونوں پر استوار ہے، اُن میں سب سے مضبوط ستون اُن کی شاعری سے اُٹھے ہیں۔ ظاہر ہے فکر کو جذبہ وحس اور تخیل کی تھام مل جائے تو اُس کا قد بھی بڑھ جاتا ہے اور عمر بھی۔ فلسفیانہ اصطلاح میں یوں کہہ لیں کہ فکر کے منطقی اور عقلی دروبست کو چھیڑے بغیر اُس کے تجریدی عناصر کو مغلوب کرکے اُسے 'محسوس' سے قریب کردینا خود تفکر کا وہ تقاضا ہے جسے پورا کردیا جائے تو فکر کا مقصود سہل الحصول ہوجاتا ہے اور اس کی وہ قوت بھی بڑھ جاتی ہے جو شعور کے زیادہ سے زیادہ حصوں کا احاطہ کرنے کے لیے درکار ہے۔ اس طرح نظریے کی قبولیت کے اسباب میں اضافہ ہوجاتا ہے۔

اب آپ کے سوال کی طرف چلتے ہیں۔ مختصر جواب تو یہی ہے کہ اقبال، مہدی کے معروف مذہبی تصور کو نہ صرف یہ کہ تسلیم نہیں کرتے بلکہ اسے بوجوہ اسلام اور مسلمانوں کے لیے خطرناک سمجھتے ہیں۔ لہٰذا یہ تو طے ہے کہ زیرِنظر شعر میں 'خضرِ وقت' امام مہدی نہیں ہے۔ تاہم کافی ہونے کے باوجود اس جواب کو تھوڑی سی تفصیل بھی درکار ہے۔ یہاں ہم اقبال کے مجموعی تناظر میں رہتے ہوئے اس عقیدے کے اُن نفسیاتی، تہذیبی اور دینی مضمرات کا تذکرہ کریں گے جو اس کی تردید پر اُکساتے ہیں۔

ایک اساطیری نجات دہندہ کا انتظار قوموں کی نفسیاتی ساخت میں کچھ ایسی تبدیلیاں لاسکتا ہے جن سے وہ صلاحیت کمزور پڑجاتی ہے جو حالات کے درست تجزیے اور اُن سے عہدہ برآ ہونے کے لیے ضروری ہے۔ یہی نہیں، لاتعلقی اور بےحسی سے پیدا ہونے والا جمود قومی ضمیر کو زندگی کی تشکیلِ نو کرنے اور اسے مؤثر تخلیقی اقدار فراہم کرنے کے قابل نہیں رہنے دیتا۔ ایسی بنجر اجتماعیت میں فرد بھی رومانویت کی دلدل میں دھنستا چلا جاتا ہے اور کچھ خوابوں کو اپنے شعور کی کُل پونجی بنائے زندگی گزارتا رہتا ہے۔ تصورات پر یقین رکھنے کی عادت، عمل اور مقاصدِ عمل کو حیاتیاتی

سطح سے اوپر نہیں اُٹھنے دیتی اور آدمی تاریخ سے، جو موجود ہونے کا اصل امتحان ہے، ایک احمقانہ فاصلہ پیدا کر لیتا ہے۔

فکرِ اقبال کے دائرے میں رہتے ہوئے بات کی جائے تو مروجہ تصورِ مہدی کو زوالِ اُمت کا ایک نہایت بنیادی سبب قرار دیا جاسکتا ہے۔ ایسے تصورات ایک طرف اجتماعیت کے دینی اُصول کو پنپنے سے روک دیتے ہیں اور دین کے نظامِ اقدار کو زندگی سے بے دخل کر دیتے ہیں، تو دوسری جانب قوموں کو اُس تاریخی شعور سے محروم رکھتے ہیں جو اُن کے نصب العین کو ایک زندہ یکسوئی کا ہدف بنائے رکھتا ہے۔ ایسی قومیں خود تو دورۂ انتظار میں رہتی ہی ہیں، تاریخ سے بھی توقع رکھتی ہیں کہ وہ بھی اس انتظار میں اُن کا ساتھ دے گی۔ اس خوش گمانی کے نتائج وہی نکلتے ہیں جو نکلنے چاہییں ـــــ خوے غلامی، ذہنی و اخلاقی پسماندگی، بے مصرف افراد، بانجھ معاشرہ، نظریہ و عمل کا تضاد، ہمہ گیر تعطل وغیرہ۔ انھی قباحتوں کو دیکھتے ہوئے علامہ خمینی نے ولایتِ فقیہ کا نظریہ وضع کیا جس کے ذریعے سے اُنھوں نے مہدیِ منتظر کے عقیدے میں سرایت کر جانے والے اس بنیادی نقص کا ازالہ کرنے کی کوشش کی جو ان خرابیوں کا مصدر ہے۔ میرا گمان ہے کہ اگر اقبال نہ ہوتے تو یہ نظریہ وجود میں نہ آتا۔ یہ الگ بات کہ خود یہ نظریہ بھی اقبال کی دنیاے فکر کے لیے ایک اجنبی چیز ہے کیونکہ اس میں مہدی کے اوتاری کردار کو جوں کا توں برقرار رکھا گیا ہے۔

ہماری روایت میں علما کی ایک بڑی جماعت 'مہدیِ موعود' کا مصداق حضرت عمر بن عبدالعزیز کو قرار دیتی ہے اور مہدویت کے وصف کو کسی ایک شخصیت تک محدود نہیں سمجھتی۔ خود اقبال نے سلطان محمد فاتحِ قسطنطنیہ کو ''مہدیِ اُمت'' کہا ہے۔ مہدویت کے تصور کو غیر مقید رکھنے کا کم از کم ایک فائدہ ضرور ہے۔ اس سے تہذیب میں فردِ کامل کی تخلیق کا عمل جاری رہتا ہے اور وہ تہذیب اپنے مستقل جوہر کو تاریخی بنا کر اُس کی تجدید اور اعادے کی قوت سے بہرہ مند رہتی ہے۔ بصورتِ دیگر تاریخ، تقدیر کی تحویل میں چلی جاتی ہے اور دینی اصطلاحوں میں بیان کیا جائے تو بندگی کا مزاج مسخ ہو کر رہ جاتا ہے۔ یعنی عبدیت، جس اختیار، آزادی اور ذمہ داری سے عبارت ہے، کسی دیومالائی شخصیت کا انتظار ان خصائص کے روبعمل آنے کے ہر راستے کو بند کر دیتا ہے۔ اور ویسے بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کسی ہستی کو حجت، مامور من اللہ اور مدارِ حق ماننا ختم نبوت کا صریح انکار ہے۔ اس کے بعد اُس ہستی کو امتی کہنا ایک تکلف سے زیادہ کچھ نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ تصورِ مہدی سے تشکیل پانے والے معتقدات اپنی معیاری صورتوں میں بھی ذہن کو اس طرف لے جاتے ہیں کہ غیر نبی بھی انبیا علیہم السلام سے بکل الوجوہ افضل اور اکمل ہو سکتا ہے، نیز ہدایت رسانی اور نیابت الٰہی کا ایک مقام ایسا ہے جو نبوت و رسالت کے مرتبے سے برتر ہے۔

آپ نے جس شعر کو بناے استفسار بنایا ہے اُس سے یقیناً مہدی کی آمد یا ظہور کا پورا نقشہ کھنچ جاتا ہے، اور فکرِ اقبال سے نابلد ہر شخص اس شعر کو مہدی کی آمد کا بیان ہی سمجھے گا۔ مہدی کا حجاز سے ظاہر ہونا اور اس وادیِ دور و دراز یعنی خراسان سے لشکرِ محمدی کا اُٹھنا...... یہ عین وہی منظر ہے جو مشہورِ عام مذہبی روایات میں بنایا گیا ہے۔ لیکن کیا وجہ ہے کہ زبورِ عجم کے کسی شارح نے اس شعر کی شرح میں مہدی کی طرف اشارہ تک نہیں کیا! ظاہر ہے یہ حضرات جانتے ہیں کہ مہدویت کے مسئلے میں اقبال کا موقف کیا ہے۔ لہٰذا اس شعر سے کوئی ایسا مطلب نہیں نکالا جا سکتا جو اُس موقف کے خلاف ہو۔ ''خضرِ وقت'' کے مصداق کی تلاش میں لوگ قائداعظم تک پہنچ گئے مگر کسی ایک کا ذہن بھی مہدی کی طرف منتقل نہ ہوا۔ میرا خیال ہے اس بات کو اہمیت دی جانی چاہیے۔

دوسری بات یہ ہے کہ ذرا شعر پر دوبارہ غور فرمائیں، کیا واقعی اس سے آمدِ مہدی کا مضمون نکلتا ہے؟

پہلے اس شعر کی لفظی تحلیل کر لیتے ہیں، ممکن ہے اس طرح اس کے مضمون تک پہنچنا آسان ہو جائے:

۱- ''خضرِ وقت'': وہ شخص جو کسی خاص زمانے میں اُمت کی رہ نمائی کرے گا۔

۲- ''خلوتِ دشتِ حجاز'': قلبِ اسلام جہاں اس دین کے حقائق او جھل ہونے کی حالت میں موجود ہیں۔

۳- ''آید بروں'': ''خضرِ وقت'' حقائق کے حضور میں تربیت پا کر اور پختہ ہو کر باہر آئے گا۔

۴- ''کارواں'': اُمتِ مسلمہ جو منزل تک پہنچانے والے راستے کی تلاش میں بھٹک رہی ہے۔

۵- ''وادیِ دور و دراز'': مرکزِ اسلام سے دور اسلامی دنیا، حقائقِ اسلام سے خالی عالمِ اسلام، ہندوستان۔

۶- ''آید بروں'': وہ کارواں یعنی اسلام کے حقائق اور مقاصد سے ناآشنا ملتِ اسلامیہ یا ہندوستانی اور عجمی مسلمان اِدھر اُدھر بھٹکنے سے بچا لیے جائیں گے اور منزل کی طرف یکسو ہو کر متحرک ہو جائیں گے۔

گو کہ الفاظ کا یہ تجزیہ بھی ہمیں مہدی تک لے جانے کا سامان رکھتا ہے مگر ایک قرینہ ایسا ہے جس سے واضح ہوتا ہے کہ یہ شعر مہدی سے متعلق نہیں ہے بلکہ اقبال کے اُس آئیڈیل کردار کا بیان ہے جسے وہ مختلف القابات سے یاد کرتے ہیں ـــــ مثلاً: مردِ حق، مردِ حر، مردِ مومن، نائبِ حق، میر کارواں وغیرہ۔ یہ کردار کہیں انفرادی ہے اور کہیں نوعی۔ بالکل اسی طرح جیسے صوفیوں کا انسانِ کامل۔ فرق بس اتنا ہے کہ انسانِ کامل میں مابعد الطبیعی جہت غالب ہے جبکہ ''خضرِ وقت'' یا ''میر کارواں'' میں تاریخی۔ ''کارواں'' کا لفظ بتاتا ہے کہ یہ شعر ظہورِ مہدی کے معروف منظر نامے سے غیر متعلق ہے جس میں مہدی حرم میں خود کو ظاہر کریں گے اور دور خراسان کی زمین سے اُن کا لشکر سیاہ علم اُٹھا کر کوچ کرے گا اور اُن سے آ ملے گا۔ آپ ملاحظہ فرمائیں، اس سارے منظر میں خراسانی لشکر ایک بہت بنیادی چیز ہے۔ اس لشکر کو نکال دیا جائے تو منظر کی باقی تفصیل مہدی سے لازماً متعلق نہیں رہ جائے گی۔ اب دیکھیے ''کارواں'' کو کسی بھی قرینے سے لشکر پر محمول نہیں کیا جا سکتا۔ ان دونوں میں کوئی وجہِ استعارہ یا علاقۂ تشبیہ نہیں پایا جاتا۔

تاہم اقبال کے سلسلے میں یہ بات بھی قابلِ لحاظ ہے کہ وہ شاعری میں اپنے پیغام کے پُرتاثیر ابلاغ کے لیے اُن چیزوں کو بھی کثرت سے استعمال کرتے ہیں۔ جنھیں ہم قبول یا اختیار کر چکے ہیں۔ ویسے بھی یہ شاعری کی مستقل روایت ہے کہ داستانوں کو بھی حقائق کے بیان کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔

ہر چند ہو مشاہدۂ حق کی گفتگو
بنتی نہیں ہے بادہ و ساغر کہے بغیر

غرض مضمون بندی اور معنی آفرینی کی شعری روایت سے آگاہی رکھنے والا ہر شخص جانتا ہے کہ معروف تصورات کو کسی خیال کی تشکیل اور شعر کی تزئین میں صرف کیا جاتا ہے اور یہ عمل اُس تصور کی تائید یا تصدیق میں نہیں ہوتا بلکہ اُسے کسی یکسر مختلف تخیل کو پُراثر، خوب صورت اور زیادہ قابلِ فہم بنانے کے لیے کیا جاتا ہے۔ تشبیہ، استعارے اور علامت کے مراحل اسی طرح طے ہوتے ہیں، مگر اس کے لیے آپ کو دوسرا استفسار بھیجنا ہوگا۔

علامہ اقبال کے یادگاری ڈاک ٹکٹ

فہیم احمد خان

پاکستان کے محکمہ ڈاک نے پہلی مرتبہ علامہ اقبال پر ۱۲ اپریل ۱۹۵۸ء کو ان کی بیسویں برسی کے موقع پر ڈاک ٹکٹ جاری کیا۔ یہ یادگاری ٹکٹ تین سیٹ پر مشتمل تھے جن کی مالیت ڈیڑھ آنہ، دو آنہ اور چودہ آنہ تھی۔ یہ خوبصورت ٹکٹ خاکی مائل زرد، ہلکے کتھئی، ہلکے نیلے رنگوں پر مشتمل تھے۔ ان تینوں ٹکٹوں کا ڈیزائن ایک جیسا تھا۔ ان ٹکٹوں پر علامہ اقبال کا مشہور مصرع ''معمارِ حرم، باز بہ تعمیر جہاں خیز'' تحریر تھا۔ نیچے علامہ اقبال کے دستخط طبع تھے اور پس منظر میں خوبصورت خطاطی سے لفظ ''پاکستان'' تحریر تھا۔ اس ٹکٹ پر علامہ اقبال کی تاریخ پیدائش ۱۸۷۳ء تحریر کی گئی تھی۔ یاد رہے بعد میں ایک کمیٹی بٹھائی گئی جس نے علامہ اقبال کی تاریخ پیدائش کی تصحیح کی جو بعد میں ۱۸۷۷ء لکھی گئی۔ یہ ٹکٹ انگلستان کی کمپنی میسرز ہیریسن لمیٹڈ لندن میں چھپے تھے۔

پاکستان کے محکمہ ڈاک نے ۱۲ اپریل ۱۹۶۷ء کو علامہ اقبال کی انتیسویں برسی کے موقع پر دو یادگاری ٹکٹوں کا سیٹ جاری کیا۔ ان ٹکٹوں کا ڈیزائن جناب عبدالرؤف صاحب نے ڈیزائن کیا تھا۔ اس ٹکٹ کی مالیت ۱۵ پیسہ تھی اور اس کا رنگ سیاہی مائل بھورا اور ہلکا سرخ تھا۔ ایک روپیہ مالیت والے ٹکٹ کا رنگ سیاہی مائل بھورا اور گہرا سبز تھا۔ ان تینوں پر علامہ اقبال کے دو مشہور شعر تحریر کیے گئے تھے۔ یہ پہلا موقع تھا کہ ڈاک ٹکٹوں پر کوئی شعر مکمل طور پر تحریر کیا گیا ہو۔
۱۵ پیسہ مالیت کے ٹکٹوں پر یہ اردو شعر تحریر تھا:

ہزار چشمہ ترے سنگ راہ سے پھوٹے
خودی میں ڈوب کے ضربِ کلیم پیدا کر

ایک روپیہ والے مالیت کے ٹکٹوں پر علامہ کا یہ فارسی شعر تحریر تھا:

نغمہ کجا و من کجا، ساز سخن بہانہ ایست
سوئے قطار می کشم، ناقۂ بے زمام را

دونوں ڈاک ٹکٹوں پر علامہ اقبال کی تصویر سیاہی مائل بھورے رنگ میں طبع کی گئی تھی۔ اس موقع پر محکمہ ڈاک نے ایک فرسٹ ڈے کور کا اجرا بھی کیا جس پر علامہ اقبال کا یہ فارسی شعر تحریر تھا:

در عشق غنچہ ایم کہ لرزد ز باد صبح
در کار زندگی صفتِ سنگ خارہ ایم

یہ علامہ اقبال کے دستخطوں اور ان کی اپنی تحریر میں شائع کیا گیا تھا جس کے نیچے تاریخ ۲۴ دسمبر ۱۹۲۲ بھی موجود ہے۔ اس موقع پر ایک خصوصی مُہر کا اجرا بھی کیا گیا تھا جس پر علامہ کا درج ذیل فارسی شعر تحریر تھا:

فروغ آدم خاکی ز تازہ کاری ہاست
مہ و ستارہ کنند آنچہ پیش ازیں کردند

ان دونوں ٹکٹوں کی ایک خاص بات یہ تھی کہ ان پر علامہ اقبال کی تاریخ پیدائش کا سال ۱۸۷۷ء تحریر کیا گیا تھا۔ حالانکہ اس زمانے تک علامہ اقبال کا سن پیدائش ۱۸۷۳ء ہی تسلیم کیا جاتا تھا۔

۱۹۶۷ء کے بعد تقریباً ساڑھے سات برس تک علامہ اقبال کی یاد میں کوئی ڈاک ٹکٹ جاری نہ ہو سکا۔ البتہ تین ایسے مواقع آئے جب محکمہ ڈاک نے ایسی خصوصی مُہریں جاری کیں جن پر علامہ اقبال کا کوئی مصرع یا شعر تحریر تھا۔ محکمہ ڈاک نے علامہ اقبال پر پہلی مُہر ۱۵ مئی ۱۹۶۷ء کو پرچم ہلال استقلال کے ڈاک ٹکٹ کے اجرا کے موقع پر جاری کی۔ اس مُہر پر علامہ اقبال کا یہ مشہور مصرع درج تھا:

رزم حق و باطل ہو تو فولاد ہے مومن

پاکستان کے قیام کی بیسویں سالگرہ کے موقع پر محکمہ ڈاک نے دوسری مُہر جاری کی جس پر علامہ اقبال کا یہ شعر تحریر تھا:

مٹ نہیں سکتا کبھی مرد مسلماں کہ ہے
اس کی اذانوں سے فاش سر کلیم و خلیل

محکمہ ڈاک نے علامہ اقبال کے کسی شعر سے مزین تیسری خصوصی مُہر کا اجرا اُن کی بیسویں برسی کے موقع پر یعنی ۲۱ اپریل ۱۹۶۵ء کو کیا۔ اس مُہر پر بھی علامہ کا یہ مشہور شعر درج تھا:

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

۱۹۷۴ء میں پاکستان میں ایک کمیٹی بنائی گئی جس کا کام تحقیق کر کے یہ بتانا تھا کہ علامہ اقبال کی صحیح تاریخ پیدائش ۱۸۷۳ء یا ۱۸۷۷ء ہے۔ اس کمیٹی نے تحقیق کے بعد یہ رپورٹ دی کہ علامہ اقبال کی درست تاریخ پیدائش ۲۲ فروری ۱۸۷۳ء نہیں بلکہ ۹ نومبر ۱۸۷۷ء ہے۔ اس کے بعد حکومت پاکستان نے سال ۱۹۷۷ء کو علامہ اقبال کے صد سالہ جشن پیدائش کے طور پر منانے کا اعلان کر دیا اور اس جشن کے حوالے سے ۱۹۷۴ سے ۱۹۷۷ء تک ہر سال علامہ اقبال یادگاری ٹکٹوں کا اجرا شروع کیا گیا۔

علامہ اقبال پر یادگاری ٹکٹوں کے سلسلے کا پہلا ڈاک ٹکٹ جناب منظور احمد نے ڈیزائن کیا تھا۔ ۲۰ پیسے مالیت کے اس ٹکٹ پر ۱۹۷۷ء Iqbal Centenary ۲۱۔ اپریل ۱۹۳۸ء کے الفاظ تحریر تھے۔ اس ٹکٹ پر علامہ اقبال کی تصویر بھی بنی ہوئی تھی۔

محکمہ ڈاک نے ۹ نومبر ۱۹۷۵ء کو علامہ اقبال کے یوم پیدائش کے موقع پر جناب عادل صلاح الدین کا ڈیزائن کردہ ٹکٹ جاری کیا جس کی مالیت ۲۰ پیسہ تھی۔ اس ٹکٹ پر بھی Iqbal centenary 1977 اور 21 اپریل 1938 ء کے الفاظ تحریر تھے۔ اس پر علامہ اقبال کا ایک سائڈ پوز دیا گیا ہے اور پس منظر میں علامہ اقبال کی کتابوں کے نام لکھے گئے ہیں۔

۹ نومبر ۱۹۷۶ء کو علامہ اقبال کی ۹۹ سالگرہ کے موقع پر محکمہ ڈاک نے ایک اور ٹکٹ جاری کیا۔ اس ٹکٹ کا ڈیزائن جناب محمد عارف جاوید نے بنایا۔ اس ٹکٹ کی مالیت بھی ۲۰ پیسہ تھی اور اس پر بھی 21 اپریل 1938 اور Iqbal centenary-1877 تحریر تھے۔ اس ٹکٹ پر علامہ کا یہ مشہور شعر تحریر تھا:

فرد قائم ربطِ ملت سے ہے تنہا کچھ نہیں
موج ہے دریا میں اور بیرونِ دریا کچھ نہیں

۱۹۷۷ء علامہ محمد اقبال کی صد سالہ سالگرہ کا سال تھا۔ علامہ اقبال کی صد سالہ سالگرہ کے سلسلے میں محکمہ ڈاک نے ایک خوبصورت یادگاری ٹکٹ کا اجرا کیا۔ یہ ٹکٹ ۹ نومبر ۱۹۷۷ء کو جاری کیا گیا۔ یہ پانچ ٹکٹوں پر مشتمل سیٹ تھا جسے جناب اخلاق احمد نے ڈیزائن کیا تھا۔ ان ٹکٹوں میں دو ٹکٹ جن کی مالیت ۲۰ پیسہ اور ۶۵ پیسہ تھی۔ علامہ کے اشعار پر مبنی ایرانی مصور بہزاد کی بنائی ہوئی پینٹنگ اور علامہ کے یہ شعر تحریر تھے:

رفتم و دیدم دو مرد اندر قیام
مقتدی تاتار و افغانی امام

روح رومی پردہ ہا را بر درید
از پس کہ پارۂ آمد پدید

ایک روپیہ پچیس پیسہ مالیت اور دو روپیہ پچیس پیسہ مالیت کے ٹکٹوں پر علامہ کے یہ دو مشہور شعر تحریر تھے:

کوئی اندازہ کرسکتا ہے کہ اس کے زور بازو کا
نگاہِ مرد مومن سے بدل جاتی ہیں تقدیریں

نہ افغانیم و نے ترک و تتاریم
چمن زادیم و از یک شاخساریم

پانچواں ٹکٹ جس کی مالیت تین روپے تھی اس پر علامہ اقبال کا ایک خوبصورت پورٹریٹ شائع کیا گیا تھا۔

۲۳ مارچ ۱۹۹۰ء کو قرار داد پاکستان کی گولڈن جوبلی منائی گئی۔ اس موقع پر محکمہ ڈاک نے ایک ٹکٹ پر علامہ اقبال کا شعر اور دو ٹکٹوں پر علامہ اقبال کا پورٹریٹ شائع کیا۔ یہ دونوں ٹکٹ دراصل ان تین خوبصورت ٹکٹوں کا حصہ تھے جن پر تحریک پاکستان کے مختلف مناظر دکھائے گئے تھے۔ ان میں درمیانے ٹکٹ پر منٹو پارک لاہور میں منعقد ہونے والے تاریخی اجلاس کی جس میں قرار داد پاکستان منظور ہوئی تھی، منظر کشی کی گئی ہے۔ اس منظر میں ایک اسٹیج پر بینر لگا ہوا دکھایا گیا تھا جس پر علامہ اقبال کا یہ شعر تحریر تھا:

جہاں میں اہل ایماں صورتِ خورشید جیتے ہیں
اِدھر ڈوبے اُدھر نکلے اُدھر ڈوبے اِدھر نکلے

اس کے بائیں جانب کے ٹکٹ پر علامہ اقبال کو الٰہ آباد کے مقام پر ان کی مشہور تقریر کرتے ہوئے دکھایا گیا ہے جس میں برصغیر کے مسلمانوں کے لیے ایک الگ خطے کا مطالبہ کیا گیا تھا۔ تین ڈاک ٹکٹوں کے اس خوبصورت سیٹ کا ڈیزائن جناب آفتاب ظفر نے بنایا تھا اور ان کی مالیت ایک روپیہ فی ٹکٹ تھی۔

۱۴ اگست ۱۹۹۷ء کو پاکستان کی آزادی کے پچاس سال مکمل ہوئے اور پورے ملک میں گولڈن جوبلی کا جشن منایا گیا۔ اس یادگار موقع پر پاکستان کے محکمہ ڈاک نے چار ٹکٹوں کا ایک سیٹ جاری کیا۔ یہ چاروں ٹکٹ مشاہیر یعنی علامہ اقبال، قائد اعظم محمد علی جناح، لیاقت علی خان اور محترمہ فاطمہ جناح کی شخصیتوں پر مشتمل تھے۔ ان ٹکٹوں کی

مالیت تین روپے تھی اوران کا ڈیزائن نیشنل کالج آف آرٹس لاہور کے ڈیزائنر پروفیسر سعید اختر نے بنایا تھا۔ اس سیریز میں علامہ اقبال کوشال پہنے ہوئے دکھایا گیا ہے۔ اس ٹکٹ پر علامہ اقبال کی تصویر کے اوپر انگریزی میں گولڈن جوبلی تقریبات (۱۹۹۷-۱۹۴۷ء) تحریر تھا۔

۹نومبر ۲۰۰۲ء کو علامہ اقبال کی ایک سو پچیسویں ولادت کا دن منایا گیا اس موقع پر محکمہ ڈاک نے دو خوبصورت یادگاری ٹکٹوں کا اجرا کیا۔ ان ٹکٹوں کی مالیت چار روپے تھی اوران کا ڈیزائن جناب فیضی عامر نے بنایا تھا۔ ان دونوں ٹکٹوں پر علامہ اقبال کی خوبصورت تصویروں کو دکھایا گیا تھا۔ پہلے ٹکٹ میں علامہ اقبال کو سوٹ کے اوپر گاؤن پہنے ہوئے دکھایا گیا ہے جب کہ دوسرے ٹکٹ میں علامہ اقبال سوٹ پہنے بیٹھے ہیں اوران کے پیچھے کی طرف کتابوں کی ایک شیلف دکھائی گئی ہے جس پر کتابیں سجی ہوئی ہیں۔ یہ پہلا موقع تھا جب حکومت پاکستان نے علامہ اقبال کا سال سرکاری طور پر منانے کا اعلان کیا تھا۔

محکمہ ڈاک نے یوم آزادی کے موقع پر ۱۴اگست ۱۹۹۰ء کو علامہ اقبال کے پورٹریٹ سے مزین جو دوسری ٹکٹ سیریز کا حصہ جاری کیا اس کا ڈیزائن جناب سید اختر نے بنایا اوراس کی مالیت ایک روپیہ تھی۔

پاکستان میں علامہ اقبال کے حوالے سے ڈاک ٹکٹوں کی نمائش بھی منعقد کی جا چکی ہے۔ یہ نمائش ۲۸ تا ۳۰ نومبر ۱۹۸۸ء کو ''یوتھ اسٹمپ کلکٹرز ایسوسی ایشن'' کے زیر اہتمام گورنمنٹ دیال سنگھ کالج لاہور میں منعقد ہوئی تھی۔ اس نمائش کا نام Iqmepex-88 رکھا گیا تھا۔ محکمہ ڈاک نے ایک خصوصی ایگزی بیشن کارڈ اور ایک مخصوص (خصوصی) مُہر بھی جاری کی تھی جس پر علامہ اقبال کا اسکیچ بنا ہوا تھا۔

علامہ اقبال دوسرے ممالک کے ٹکٹوں پر

پاکستان کی طرح دوسرے ممالک نے بھی علامہ اقبال کی شخصیت سے متاثر ہوکر اپنے اپنے ملک میں ڈاک ٹکٹوں کا اجرا کیا۔ ان ممالک میں ایران، ترکی اور بھارت ایسے ہیں کہ جنھوں نے اپنے ڈاک ٹکٹوں پر علامہ اقبال کے پورٹریٹ شائع کیے۔

ایران اور ترکی وہ پہلے ممالک تھے جنھوں نے یوم اقبال کی صد سالہ سالگرہ کے موقع پر ۹نومبر ۱۹۷۷ء کو علامہ پر ڈاک ٹکٹوں کا اجرا کیا۔ ایران کے ڈاک ٹکٹ پر علامہ اقبال کی ایک خوبصورت پینٹنگ شائع کی گئی تھی جس پر ''علامہ اقبال کا صد سالہ جشن پیدائش'' فارسی میں تحریر تھا اور نیچے انگریزی میں Allama Muhammad Iqbal centenary کے الفاظ تحریر تھے۔

علامہ اقبال کی یاد میں جاری ہونے والے ترکی کے ڈاک ٹکٹ پر علامہ اقبال کی وہی پینٹنگ شائع کی گئی تھی جو اسی دن پاکستان سے جاری ہونے والے تین روپے کے ڈاک ٹکٹ پر طبع ہوئی تھی اس ٹکٹ پر تحریر تھا:

Allama Muhammad Iqbal 1877-1977 اس ٹکٹ کی مالیت ۴۰۰ (چار سو) کروس تھی۔ اس موقع پر ترکی کے محکمہ ڈاک نے ایک مُہر بھی جاری کی تھی جس پر علامہ کا اسکیچ بنا ہوا تھا۔

بھارت وہ تیسرا ملک ہے جس نے اپنے ڈاک ٹکٹوں پر علامہ اقبال کو جگہ دی اگرچہ بھارت نے اپنا ڈاک ٹکٹ علامہ اقبال کی صد سالہ سالگرہ کے حوالے سے جاری نہیں کیا بلکہ علامہ کی پچاسویں برسی کے موقع پر ۲۱ اپریل ۱۹۸۸ء

کو جاری کیا۔ اس ٹکٹ پر بھی علامہ اقبال کا اسکیچ اور ان کا یہ مصرع اردو ہندی میں تحریر تھا:

سارے جہاں سے اچھا ہندوستاں ہمارا

اس ٹکٹ کی مالیت ۶۰ پیسہ تھی اور اس کا ڈیزائن شریمتی الکا شرما نے بنایا تھا۔ اس کا رنگ سیاہ و سفید تھا۔ اس موقع پر بھارت کے محکمہ ڈاک نے ''فرسٹ ڈے کور'' بھی جاری کیا تھا اس پر ہندی زبان میں تحریر تھا:

سارے جہاں سے اچھا ہندوستاں ہمارا

اس کے علاوہ اس ٹکٹ پر جنوبی ایشیا کا نقشہ بھی طبع کیا گیا تھا۔ اس موقع پر بھارت کے محکمہ ڈاک نے خصوصی مہر کا بھی اجرا کیا جس پر یہ مصرع تحریر تھا:

ہم بلبلیں ہیں اس کی یہ گلستاں ہمارا

اس مُہر پر ہندی بلبلیں دکھائی گئی تھیں جو اوپر والے مصرع کی عکاسی کرتی ہیں۔

❁.....❁.....❁

اشاریہ ششماہی اقبال ریویو حیدر آباد

۱۹۷۷ء ——— اپریل ۲۰۰۹ء

سمیع الرحمٰن

اقبال کی فکر اور شاعری ہمارے تہذیبی سرمایے کا گراں بہا وجود ہے۔ اقبال عہد حاضر کے ان عظیم مفکروں میں سے ہیں جن کی فکر ونظر مشرق ومغرب کی مصنوعی سرحدوں سے بالاتر ہے۔ جمعیت آدم ان کا نصب العین تھا اور احترامِ آدمیت ان کے نزدیک تہذیب کی منزل۔ اس پس منظر میں اقبال کے پیام کو عام کرنے کے لیے ۲۸ر جون ۱۹۵۹ء کو 'اقبال اکیڈمی' حیدر آباد کا قیام عمل میں لایا گیا۔ اکیڈمی کی متعدد ومتنوع سرگرمیوں میں ۱۹۷۷ء کے دوران اقبال ریویو کی صورت میں قابلِ قدر اضافہ ہوا۔ افکارِ اقبال کا یہ ششماہی ترجمان اقبالیاتی ادب میں گراں قدر خدمات انجام دے رہا ہے۔ آغاز سے نومبر ۲۰۰۸ء تک اس کے ۴۲ شمارے منظر پر آچکے ہیں۔ اس طویل عرصے میں محمد منظور احمد، کریم رضا، سیّد ظہیرالدین احمد، بیگ احساس اس کی مجلس ادارت میں شامل رہے ہیں۔ آج کل اس کی مجلس ادارت میں محمد ضیاء الدین نیرّ اور سید امتیاز الدین شامل ہیں۔

علامہ اقبال کی تحریریں

اقبال، علامہ	اقتباس	اپریل ۱۹۷۹ء/ ۱۶
//	اقتباس	اکتوبر ۱۹۷۷ء/ ۳۶
//	اقتباس	جنوری ۱۹۷۸ء/ ۲۰
//	اقتباس	جنوری ۱۹۷۸ء/ ۵۰
//	اقتباس	جنوری ۱۹۷۸ء/ ۶۰
//	اقتباس	جنوری ۱۹۷۸ء/ ۳۴
//	اقتباس	جنوری ۱۹۷۸ء/ ۲۸
//	ایک خط سے اقتباس	نومبر ۲۰۰۸ء/ ۴
اقبال، علامہ	اُردو زبان پنجاب میں	نومبر ۲۰۰۴ء/ ۶۵-۷۹
//	تین اشعار	نومبر ۲۰۰۸ء/ ۶
//	دو اشعار	جنوری ۱۹۸۳ء/ ۸۰
//	دو اشعار	جنوری ۱۹۸۳ء/ ۵۲
//	زبانِ اُردو	نومبر ۲۰۰۴ء/ ۸۰-۸۵
//	سیّد جمال الدین افغانی [اقتباس]	نومبر ۲۰۰۵ء/ ۴
//	عقل و دل [نظم]	اکتوبر ۲۰۰۰ء/ ۳۴
//	لالۂ صحرائی [نظم]	اکتوبر ۱۹۷۷ء/ ۷۰
//	مکتوبات بنام ابوظفر عبدالواحد — عکسِ تحریر اور متن	اپریل ۲۰۰۶ء/ ۲۵-۲۸
//	مکتوبات بنام سیّد عبداللطیف — عکسِ تحریر اور متن	اپریل ۲۰۰۶ء/ ۵۷-۶۵
//	مکتوبات بنام عبداللہ عمادی — عکسِ تحریر اور متن	اپریل ۲۰۰۶ء/ ۱۲-۱۸
//	مکتوبات بنام غلام دستگیر رشید — عکسِ تحریر اور متن	اپریل ۲۰۰۶ء/ ۴۳-۴۴
//	مکتوبات بنام مولانا دریابادی	اپریل ۲۰۰۰ء/ ۵۹-۶۴
//	مکتوبات بنام مولانا دریابادی	جنوری ۱۹۷۹ء/ ۵۹-۶۴
//	مکتوب	نومبر ۲۰۰۴ء/ ۴۶
//	نظم	جنوری ۱۹۸۳ء/ ۱۶
//	یومِ غالب کے موقع پر پیغام	اپریل ۱۹۹۹ء/ ۹۶
//	'مرزا غالب' [نظم]	اپریل ۱۹۹۹ء/ ۶
//	A plea for Deeper study of the Muslim Sceintists	جولائی ۱۹۷۸ء/ ۱۵-۲۲

// //	Khushhal Khan Khattack	جولائی۱۹۷۸ء/۲۳-۳۰
// //	The Doctrine of Absolute Unity as Expounded	جولائی۱۹۷۸ء/ ۱-۱۴

اقبالیاتی ادب

ابراہیم جلیس	اقبال	نومبر۱۹۹۴ء/۵۳-۶۳
ابوالحسن علی ندوی	ساقی نامہ [مترجم: شمس تبریز خاں/ ماخوذ از نقوش اقبال]	اپریل۱۹۹۶ء/ ۱-۷
// //	مسجد قرطبہ	نومبر۱۹۹۳ء/ ۱۹-۲۹
ابوظفر عبدالواحد	اقبال کا شاعرانہ فلسفہ	اپریل۲۰۰۶ء/ ۲۹-۳۸
احسن علی مرزا	اقبال کا سماجی شعور	جنوری۱۹۷۸ء/ ۵۱-۶۰
احمد اے انصاری	German References and Reflections in Dr. Iqbal's Poetry	اپریل۱۹۹۵ء/۳-۱۱
اختر الزماں ناصر	اقبال کی تشبیہیں اور استعارے	اکتوبر۲۰۰۰ء/۱۲-۲۵
// //	اقبال کی نظم 'ساقی نامہ'	اکتوبر۲۰۰۰ء/ ۵-۱۱
اختر علی تلہری	دو لفظ — سچدا انند سنہا کی نظر میں	اپریل۱۹۹۵ء/ ۵۱-۶۱
ادارہ	اقبال صدی تقاریب — ایک جائزہ	جنوری۱۹۷۸ء/ ۹۷-۱۱۲
// //	اقبال کی خدمت میں انجمن ترقی اُردو مدراس کا سپاسنامہ	نومبر۲۰۰۴ء/ ۸۶-۹۳
// //	بانگِ درا کا جاپانی ترجمہ از ہیروجی کٹاوکا [خبر]	نومبر۲۰۰۸ء/۸۴
// //	پروفیسر این میری شمل کی تحریروں کا عکس	نومبر۲۰۰۳ء/ ۶۵-۶۸
// //	ترجمہ اسرار و رموز از سیّد احمد ایثار [خبر]	نومبر۲۰۰۸ء/۸۴
// //	سیتو مادھو راو پگڑی کا تعارف	اپریل۱۹۹۵ء/ ۱۸
// //	شکوہ و جواب شکوہ کا توضیحی مطالعہ — تعارف و تشریح	نومبر۱۹۹۹ء/۴-۹۲
// //	ظ-انصاری کی کتاب اقبال کی تلاش سے اقتباس	نومبر۲۰۰۳ء/ ۱۶
// //	فکر اقبال کا مثالی پیکر [اقتباس بر بہادر یار جنگ]	اپریل۲۰۰۵ء/۹۳
// //	فلسفۂ عجم پر تبصرہ	اپریل۱۹۹۴ء/ ۸۱-۸۲
// //	نظم 'خضر راہ': تجزیاتی مطالعہ [سیمپوزیم کی رپورتاژ]	نومبر۱۹۹۵ء/ ۷۶-۷۸
// //	Mawlana Jalal ad-Din Rumi [Life & Works]	اپریل۲۰۰۷ء/۳۴-۳۶
اسلم جیراج پوری	اقتباس	اکتوبر۱۹۷۷ء/ ۸۸
اسلوب احمد انصاری	ساقی نامہ [ماخوذ از اقبال کی تیرہ نظمیں]	اپریل۱۹۹۶ء/ ۸-۲۶

// //	کلامِ اقبال میں سیاسی شعور کی جھلکیاں	جولائی ۱۹۷۸ء/ ۵-۲۲
// //	مسجد قرطبہ	نومبر ۱۹۹۳ء/ ۷۹-۹۳
اشفاق حسین	اقتباس	اکتوبر ۱۹۷۷ء/ ۵۲
// //	اقتباس	اکتوبر ۱۹۷۷ء/ ۹۶
افضل الدین اقبال	اساتذہ جامعہ عثمانیہ اور علامہ اقبال	نومبر ۱۹۹۷ء/ ۳۳-۵۴
الطاف انجم	اقبال، تنقید، مسائل اور مضمرات	نومبر ۲۰۰۷ء/ ۶۹-۷۷
امتیاز الدین، سیّد	بچوں کے لیے اقبال کی نظمیں — ایک مطالعہ	نومبر ۲۰۰۳ء/ ۱۷-۳۵
انعام الرحمٰن خاں	تلاشِ اقبال	نومبر ۱۹۹۶ء/ ۲۶-۴۱
انور معظم	صاحب! زمانہ کو پہچانیے [وحید الدین کے خیالات کا محاکمہ]	نومبر ۱۹۹۵ء/ ۴۴-۵۱
انیس فاطمہ	اقبال کی شاعری	اپریل ۲۰۰۱ء/ ۱۰۱-۱۰۵
اوصاف احمد	فکرِ اقبال میں فلسفۂ عروج و زوال [نظم 'مسجد قرطبہ' کا جائزہ]	نومبر ۱۹۹۵ء/ ۱۷-۳۲
// //	کلامِ اقبال میں انسان دوستی [اقبال فہمی کا ایک پہلو]	نومبر ۲۰۰۷ء/ ۲۸-۴۰
ایم طارق غازی	Studies on Muslim Attitudes	نومبر ۱۹۹۶ء/ ۱-۱۲
اے نکلسن	تبصرہ پیامِ مشرق [مترجم: حبیب اللہ رشدی]	اپریل ۱۹۹۴ء/ ۳-۸
بال ریڈی	اقبال میری نظر میں	نومبر ۱۹۹۴ء/ ۷۵-۸۶
بدر الدین بٹ	جادۂ عرفان کا رہبر اقبال [اقبال انسٹی ٹیوٹ' کشمیر یونیورسٹی میں 'یومِ اقبال']	نومبر ۲۰۰۷ء/ ۸۶-۸۸
بشیر النساء بیگم	اقبال اور ایران	اپریل ۲۰۰۱ء/ ۴-۱۱
// //	اقتباس	اکتوبر ۱۹۷۷ء/ ۸۰
// //	اقبال اور ہم [خواتین]	اپریل ۱۹۹۳ء/ ۷۷-۹۴
بلبیر پرشاد بھٹناگر	اقبال کا ذوقِ آگہی	اپریل ۱۹۹۴ء/ ۳۲-۵۲
بہادر یار جنگ	افغانی کا پیام [خطاب]	نومبر ۲۰۰۵ء/ ۹-۱۳
// //	اقبال کا پیامِ آزادی [خطاب]	اپریل ۲۰۰۵ء/ ۷۰-۸۴
// //	اقبال کا شاہین زادہ [خطاب]	اپریل ۲۰۰۵ء/ ۸۵-۸۶
بیگ احساس	امین روح اقبال — ڈاکٹر یوسف حسین خاں	جون ۱۹۹۸ء/ ۵۲-۷۵
تحسین فراقی	جمہوریت اقبال کی نظر میں	نومبر ۱۹۹۴ء/ ۱۹-۳۸
ٹی آر پاڈ منابھا	The Late Sir M. Iqbal	اپریل ۱۹۹۴ء/ ۹-۲۳
جگن ناتھ آزاد	اقبال، اپنی نظر میں	جولائی ۱۹۷۸ء/ ۳۷-۴۲

جہاں بانو بیگم	نذرِ اقبال	اپریل۲۰۰۱ء/۱۲-۱۷
جہاں بانو	اقبال کی ہمہ گیری	نومبر۱۹۹۴ء/۶۴-۷۴
حاتم رام پوری	ساقی نامہ [ماخوذ از اقبال آشنائی]	اپریل۱۹۹۶ء/ ۴۸-۵۸
// //	مسجد قرطبہ	نومبر۱۹۹۳ء/۱۰۳-۱۱۰
حسن اختر، ملک	ساقی نامہ [ماخوذ از اطراف اقبال]	اپریل۱۹۹۶ء/۷۳-۸۷
حسن اختر، ملک	مسجد قرطبہ	نومبر۱۹۹۳ء/ ۳۰-۵۱
حسن الدین احمد	اقبال کے منظوم ترجمے	نومبر۱۹۹۸ء/ ۳۹-۴۸
حشم الرمضان	اپنی نظم 'مرزا غالب' میں اقبال کی ترمیمات	اپریل۱۹۹۹ء/ ۷-۱۴
حفیظ قتیل	اقبال کا تصورِ خودی	اکتوبر۱۹۷۷ء/۳۳-۳۶
خالد سعید	اقبال کی نظم 'عقل و دل' کا ایک مطالعہ یوں بھی	اکتوبر۲۰۰۰ء/ ۳۵-۳۹
// //	اقبال نئی تشکیل: ایک مطالعہ [اقبالیاتِ عزیز احمد پر ایک نظر]	جون۱۹۹۸ء/ ۷۶-۹۴
خلیل اللہ حسینی	اقتباس	جنوری۱۹۸۳ء/ ۳۰
// //	اگر خواہی حیات اندر خطر زئی [اقبال کا تصورِ مردِ مومن]	اپریل۱۹۹۳ء/۲۲-۳۱
// //	اگر خواہی حیات اندر خطر زئی [اقبال کا تصورِ مردِ مومن]	اپریل۲۰۰۹ء/۹-۱۷
// //	ایک مردِ قلندر (اقبال) نے کیا رازِ خودی فاش	اپریل۱۹۹۳ء/ ۳۲-۳۴
// //	پیامِ اقبال	اپریل۱۹۹۳ء/ ۱۲۱-۱۲۴
// //	دو ایک باتیں [خصوصی اشاعت 'اقبالیاتِ ماجد']	اپریل۲۰۰۰ء/۲
// //	سوئے قطار می کشم ...... [اقبال]	اپریل۱۹۹۳ء/ ۳۵-۳۶
// //	کیا پوچھتے ہو، کسے کھو دیا؟ [بیاد بہادر یار جنگ]	اپریل۲۰۰۵ء/ ۹-۱۴
خورشید نعمانی	اقبال کامل از عبدالسلام ندوی [تبصرہ و تعارف]	اکتوبر۲۰۰۰ء/ ۲۶-۳۳
// //	علامہ اقبال کا تعلیمی نقطۂ نظر	جون۱۹۹۷ء/۳۳-۳۸
// //	فکر اقبال میں ہندی عناصر	اپریل۱۹۹۵ء/ ۳۱-۵۰
دوارکا داس شعلہ	علامہ اقبال سے ملاقاتیں [دیدہ و شنیدہ]	نومبر۱۹۹۴ء/ ۸۷-۹۵
ذکی الدین احمد	اقبال کا سفرِ حیدر آباد ۱۹۲۹ء	اکتوبر۱۹۷۷ء/ ۶۵-۶۹
رابعہ بیگم	اقبال میری نظر میں	اپریل۲۰۰۱ء/ ۱۱۱-۱۱۸
راج آنند	اقتباس	اکتوبر۱۹۷۷ء/۴۲
رادھا کرشن	اقتباس	اکتوبر۱۹۷۷ء/۳۰

رحمت یوسف زئی	کلامِ اقبال میں صنائع	نومبر۱۹۹۲ء/ ۸۰-۸۶
// //	مقالات اور کلام اقبال کے مترجمین	نومبر۱۹۹۷ء/ ۷۵-۸۹
رحیم الدین کمال	اقبال کا تصورِ انسان	جنوری۱۹۷۸ء/ ۶۵-۹۶
رش برک ولیمز	شاعرِ مشرق	جون۱۹۹۷ء/ ۶۵-۶۸
رضوان القاسمی	اقبال منزل شناس تھے [وحیدالدین کے خیالات کا محاکمہ]	نومبر۱۹۹۵ء/ ۶۵-۷۵
رضوان القاسمی	یادداشت [میرِ عربؐ کو آئی ٹھنڈی ہوا جہاں سے کے متعلق استفسار کا جواب]	اپریل۲۰۰۷ء/ ۵۹-۶۱
رضیہ اکبر	پیامِ مشرق — منظوم جائزہ	اپریل۲۰۰۱ء/ ۱۸-۳۰
رفیع الدین ہاشمی	ساقی نامہ [ماخوذ از اقبال کی طویل نظمیں]	اپریل۱۹۹۶ء/ ۵۹-۷۲
// //	علامہ اقبال اور نظامِ عالم کی تشکیل جدید	نومبر۱۹۹۲ء/ ۴۱-۵۶
// //	مسجد قرطبہ	نومبر۱۹۹۳ء/ ۱-۱۸
رفیع رؤف	ساقی نامہ	اپریل۲۰۰۱ء/ ۸۵-۹۶
// //	لالۂ صحرائی [نظم]	اکتوبر۱۹۷۷ء/ ۷۱-۸۰
// //	لالۂ صحرائی [نظم]	اپریل۲۰۰۱ء/ ۷۴-۸۴
رفیعہ سلطانہ	اقبال — شاعر [اُردو شاعری کا دورِ جدید یا افادی دور]	اپریل۲۰۰۱ء/ ۵۶-۶۴
رمیش موہن	Iqbal as Poet Philosopher	جولائی۱۹۷۸ء/ ۳۱-۳۶
سراج الدین، سیّد	اقبال اور عصری تقاضے [خطاب]	اکتوبر۱۹۷۷ء/ ۸۹-۹۵
// //	اقبال اور عصری تقاضے [خطاب]	نومبر۲۰۰۶ء/ ۷۱-۷۷
// //	اقبال کی اُردو غزل	نومبر۱۹۹۲ء/ ۷-۱۹
// //	اقبال کی شاعری کے بعض پہلو	اپریل۱۹۷۹ء/
// //	اقبال کی نظم اور نثر میں عمرانی تصورات	جولائی۱۹۷۸ء/ ۲۳-۳۶
// //	اقتباس	نومبر۲۰۰۶ء/ ۱۴
// //	اقتباس	نومبر۲۰۰۶ء/ ۳۴
// //	اکیسویں صدی میں عالم اسلام کو درپیش چیلنج [خطاب]	نومبر۱۹۹۵ء/ ۸۱-۸۴
// //	بالِ جبریل [منظوم انگریزی ترجمہ از نعیم صدیقی پر تبصرہ]	نومبر۱۹۹۸ء/ ۳۶-۳۸
// //	پیامِ مشرق کا ایک منظوم ترجمہ (مضطر مجاز)	نومبر۱۹۹۶ء/ ۴۲-۴۵
// //	جاوید نامہ کی مناجات کا اُردو ترجمہ	نومبر۱۹۹۷ء/ ۶۸-۷۴

// //	لالۂ طور سے لالۂ صحرا تک [اقبال کی شاعری میں لالہ کا تصور]	جنوری ۱۹۸۳ء/ ۵-۱۵
// //	مسجد قرطبہ — ایک تجزیاتی تحسین	جنوری ۱۹۷۸ء/ ۲۱-۲۸
// //	مسجد قرطبہ — ایک تجزیاتی تحسین	اپریل ۲۰۰۹ء/ ۵۲-۶۰
// //	مسجد قرطبہ	نومبر ۱۹۹۳ء/ ۷۳-۷۸
// //	'مشرق' و'مغرب' اقبال کی شاعری میں	اپریل ۱۹۸۰ء/ ۲۲-۳۲
سراج الدین، سیّد	A Poet's Significance: Iqbal & The Third World	نومبر ۲۰۰۶ء/ ۲۷-۳۶
// //	An Approach to the Reading of Iqbal's Poetry	نومبر ۲۰۰۶ء/ ۱۵-۲۶
// //	*Javid Nama* [Translation of the Munajat opening verses]	نومبر ۱۹۹۷ء/ ۹۰-۹۴
// //	Landscape in *Javidnama*	نومبر ۲۰۰۶ء/ ۳۷-۴۱
// //	Muslim in the year2000 and beyond challenges and response	نومبر ۱۹۹۵ء/ ۱۲-۱۷
// //	The Moving Pen (Islamic Calligraphy through the ages)	نومبر ۲۰۰۷ء/ ۳-۸
سر مالکم ڈارلنگ	شاعر مشرق	جون ۱۹۹۷ء/ ۶۱-۶۴
سعید اختر درانی	بلجیم میں 'عالمی مذاکرہ' بر 'اقبال اور عصر جدید'	نومبر ۱۹۹۸ء/ ۶۹-۷۷
// //	Iqbal: A Bridge Between the East & West	نومبر ۱۹۹۸ء/ ۱-۱۲
سکندر علی وجد	اقبال کی غزلیں	اپریل ۱۹۹۴ء/ ۵۳-۶۰
// //	بالِ جبریل	اپریل ۱۹۹۴ء/ ۶۱-۸۰
سلیم احمد	ضربِ کلیم شاعری یا فلسفہ	نومبر ۲۰۰۷ء/ ۱۸-۲۷
سلیمان اطہر جاوید	اقبال — ماورائے دیر و حرم	اپریل ۱۹۸۰ء/ ۴۴-۵۷
سلیمان سکندر	'بگیر ایں سرمایہ بہار از من' [وفاتِ خلیل اللہ حسینی]	اپریل ۱۹۹۳ء/ ۱۲۵-۱۲۶
سیّدہ جعفر	اقبال کا تصورِ فن	اپریل ۲۰۰۱ء/ ۶۵-۷۳
// //	اقبال کا تصورِ فن	جنوری ۱۹۷۸ء/ ۳۵-۴۰
شاہد حسین زبیری	پیکر جہد و عمل [اقبال اکیڈمی کے نئے صدر ظہیر الدین احمد]	نومبر ۲۰۰۶ء/ ۸۲-۸۶
شکیل احمد [مرتب]	ادارۂ معارف اسلامیہ	اپریل ۱۹۸۴ء/ ۲۰-۲۸
// //	اقبال بحیثیت مؤرخ ہندوستان [اقبال حیدر آباد آرکائیوز میں]	اپریل ۱۹۸۴ء/ ۱-۵
// //	اقبال کلب	اپریل ۱۹۸۴ء/ ۶
// //	انجمن حمایت اسلام کے جنرل سیکرٹری کی امداد کے لیے	

	بارگاہ عثمانی میں عریضۂ اقبال	اپریل۱۹۸۴ء/ ۶۳-۶۹
// //	اُردو اکیڈمی	اپریل۱۹۸۴ء/ ۵۸
// //	آفتاب اقبال اور علامہ اقبال	اپریل۱۹۸۴ء/ ۴۶-۵۷
// //	حیدر آباد میں اقبال توسیعی لیکچرز	اپریل۱۹۸۴ء/ ۷-۹
شکیل احمد [مرتب]	ڈاکٹر اقبال کی مالی امداد کے لیے نواب صاحب بھوپال کی تحریک	اپریل۱۹۸۴ء/ ۲۹-۳۷
// //	سر محمد اقبال کو دوسرے سال توسیعی لیکچرز کی دعوت	اپریل۱۹۸۴ء/ ۱۸-۱۹
// //	صدر اعظم سر اکبر حیدری کے دور میں علامہ اقبال کی امداد کی کارروائی کا احیا	اپریل۱۹۸۴ء/ ۳۸-۴۲
// //	علامہ اقبال کی یادگار کے قیام کی تحریک	اپریل۱۹۸۴ء/ ۵۹-۶۲
// //	علامہ اقبال کے پس ماندگان کی مالی امداد	اپریل۱۹۸۴ء/ ۴۳-۴۵
// //	مہاراجہ کشن پرشاد کی میزبانی	اپریل۱۹۸۴ء/ ۱۰-۱۷
شمس الدین	کیرالہ میں مطالعۂ اقبال اور عبدالصمد صمدانی	نومبر۲۰۰۴ء/ ۱۰۸-۱۱۵
شمیم حنفی	جاوید نامہ کا منظوم ترجمہ ایک جائزہ	نومبر۲۰۰۷ء/ ۷-۱۷
// //	جاوید نامہ، اقبال اور عصر خرابہ	اپریل۲۰۰۸ء/ ۵-۵۳
صدیق جاوید	تنقید غالب میں اقبال کا حصہ	اپریل۱۹۹۹ء/ ۱۵-۳۷
صغریٰ ہمایوں مرزا	یادِ اقبال	اپریل۲۰۰۱ء/ ۵۰-۵۵
صفدر علی بیگ	اقبال کی فکری شاعری	اکتوبر۱۹۷۷ء/ ۴۳-۵۱
// //	اقبال کے اشارات و اصطلاحات	جنوری۱۹۷۸ء/ ۴۱-۵۰
صلاح الدین	قرآن اور اقبال	اپریل۱۹۷۹ء/
// //	قرآن اور اقبال	اپریل۲۰۰۹ء/ ۲۵-۳۵
// //	اقبال اور عصری تقاضے [خطاب]	اکتوبر۱۹۷۷ء/ ۸۱-۸۷
ضمیر احمد سرکار	فکرِ اقبال: فلسفۂ خودی کے بنیادی تصورات	نومبر۲۰۰۷ء/ ۶۰-۶۸
ضیاء الدین احمد	اقبال اور اذان	نومبر۲۰۰۷ء/ ۴۱-۴۶
// //	اقبال وقت کے فاصلے سے	اکتوبر۱۹۷۷ء/ ۳۷-۴۱
// //	اقبال کی شعری زبان کا ارتقا	نومبر۲۰۰۴ء/ ۹-۴۵
// //	کیا اقبال احیا پسند تھے؟	جنوری۱۹۷۸ء/ ۲۹-۳۴
// //	Iqbal's view of Islam	اپریل۱۹۹۵ء/ ۱۶-۱۹

طارق غازی	اسلام اور آیندہ صدی	نومبر ۱۹۹۵ء/ ۷
طارق محمود	اقبال اور مجلّہ عثمانیہ [جامعہ عثمانیہ حیدرآباد دکن کا علمی مجلّہ]	اپریل ۲۰۰۸ء/ ۸۴-۹۰
طارق مسعودی	Some Aspects of Iqbal's Educational Thoughts	نومبر ۲۰۰۸ء/ ۳-۱۲
ظہیر الدین احمد	اقبال اور 'تخیل' [نظم کا تجزیاتی مطالعہ]	جنوری ۱۹۸۳ء/ ۵۳-۷۹
//	اقبال کا مطالعہ کیوں؟	نومبر ۲۰۰۲ء/ ۱۳-۱۹
//	اقبال کی نظم 'ذوق وشوق' ایک مطالعہ	اپریل ۱۹۹۳ء/ ۵۵-۶۹
//	حبِ رسول ﷺ کے تقاضے	نومبر ۲۰۰۸ء/ ۵۰-۵۷
//	دوا ہر دُکھ کی ہے مجروح تیغ آرزو رہنا [ایک شعر کی تشریح]	نومبر ۱۹۹۸ء/ ۳۲-۳۵
//	سبق ملا ہے یہ معراجِ مصطفیٰ ﷺ سے مجھے	نومبر ۲۰۰۸ء/ ۵۸-۶۶
//	عبدہٗ ورسولہٗ (ﷺ)	نومبر ۲۰۰۸ء/ ۷۴-۷۹
//	عقیدۂ ختم نبوت کی تہذیبی قدر [فکرِ اقبال کی روشنی میں]	اپریل ۱۹۷۹ء/
//	فکرِ اقبال کے چند امتیازی پہلو	نومبر ۲۰۰۲ء/ ۲۰-۲۶
//	مسلم طلبا وطالبات کی شخصیت سازی [تعلیماتِ اقبال کی روشنی میں]	نومبر ۲۰۰۸ء/ ۴۳-۴۹
//	نظم 'عبدالرحمٰن اوّل کا بویا ہوا......': تجزیاتی مطالعہ	نومبر ۱۹۹۸ء/ ۱۷-۳۱
//	ہجرت آئینِ حیاتِ مسلم است [خطاب]	نومبر ۲۰۰۸ء/ ۶۷-۷۳
//	'اذاں، صلوٰۃ، قیام اور سجدہ' اقبال کی شاعری میں	نومبر ۱۹۹۸ء/ ۵۳-۶۸
//	Foreword [Book *The Cool Breeze from Hind* by Mujeeb Rahman]	اپریل ۲۰۰۷ء/ ۲-۵
ظ-انصاری	قلندر کا لہوترنگ—فکرِ اقبال	جولائی ۱۹۷۸ء/ ۴۳-۵۲
عالم خوند میری	سر سیّد سے اقبال تک ذہنی سفر [دانش وری کی روایت]	جنوری ۱۹۸۲ء/ ۱۳-۴۳
//	جاوید نامہ — فکری پس منظر	اکتوبر ۱۹۷۷ء/ ۵-۱۶
//	جاوید نامہ — فکری پس منظر	اپریل ۲۰۰۹ء/ ۳۶-۵۱
//	زماں — اقبال کے شاعرانہ کشف کے آئینہ میں	جنوری ۱۹۷۸ء/ ۵-۲۰
//	مسجد قرطبہ	نومبر ۱۹۹۳ء/ ۱۴۵-۱۴۹
//	Iqbal's Conception of Times its relation to contemporary	نومبر ۱۹۹۵ء/ ۳-۱۱
عبادت بریلوی	ساقی نامہ [ماخوذ از اقبال: احوال و افکار]	اپریل ۱۹۹۶ء/ ۴۱-۴۷

عبدالحق، ڈاکٹر	آیۂ نور اور اقبال کا اجتہاد	اپریل ۱۹۸۰ء/ ۶۵-۷۶
عبدالحق	اقبال ایشیائی بیداری کا شاعر	اپریل ۲۰۰۸ء/ ۵۴-۷۴
// //	اقبال کی فکری سرگذشت کا تیسرا دور	اپریل ۱۹۷۹ء/
عبدالحکیم، خلیفہ	اقبال کی زندگی کے مختصر حالات	اپریل ۱۹۹۴ء/ ۱۱۰-۱۲۰
عبدالرحیم قریشی	اسلام بنام مغرب [خطاب]	نومبر ۱۹۹۵ء/ ۷۹-۸۰
عبدالستار دلوی	اقبال کا نظریۂ زبان	نومبر ۲۰۰۴ء/ ۴۷-۶۴
عبدالغفار قاضی	اقتباس	اکتوبر ۱۹۷۷ء/ ۶۴
عبدالقادر سروری	اقبال	اپریل ۱۹۹۴ء/ ۹-۳۱
عبدالقادر عمادی	ڈاکٹر سر محمد اقبال کا تصورِ خودی	نومبر ۱۹۹۸ء/ ۴۹-۵۲
// //	فکرِ اقبال کے چند سماجیاتی پہلو	اپریل ۱۹۷۹ء/
عبدالقوی دسنوی	اقبال کی طنزیہ اور مزاحیہ شاعری	اپریل ۱۹۸۰ء/ ۷۷-۹۶
عبدالقیوم خاں باقی	اقبال کا خیال اور اس کا حسن و جمال	جنوری ۱۹۸۰ء/ ۹-۲۲
// //	اقبال کے الہامی تصورات	جنوری ۱۹۸۰ء/ ۳۳-۴۲
// //	اقبال [غنائیہ]	جنوری ۱۹۸۰ء/ ۵۵-۹۵
// //	علامہ اقبال کا فلسفہ	جنوری ۱۹۸۰ء/ ۲۳-۳۲
// //	مطالعہ اقبال غلط زاویہ نگاہ سے	جنوری ۱۹۸۰ء/ ۴۳-۵۴
عبداللطیف، سیّد	اقبال سے ملاقات — سفر لاہور	اپریل ۲۰۰۶ء/ ۷۱-۷۴
// //	اقبال کا مسلک انسانیت [مترجم: سیّد امتیاز الدین]	اپریل ۲۰۰۶ء/ ۷۵-۸۰
// //	شاعر اقبال اور اس کا پیام [مترجم: سیّد امتیاز الدین]	اپریل ۲۰۰۶ء/ ۸۱-۸۴
// //	Humanism in Iqbal (انسان دوستی اور فکر اقبال)	جون ۱۹۹۷ء/ ۲-۸
// //	Iqbal and World Order	اپریل ۱۹۹۴ء/ ۱-۸
// //	*Iqbal: The Poet and his Message* از ڈاکٹر سنہا	جون ۱۹۹۷ء/ ۹-۱۳
عبداللہ چغتائی	اقبال کی صحبت میں ذکر غالب	اپریل ۱۹۹۹ء/ ۷۷-۸۴
عبداللہ، سیّد	مطالعۂ رومی میں اقبال کا مقام	اپریل ۲۰۰۷ء/ ۷-۱۷
عبدالماجد دریابادی	ارمغانِ حجاز	اپریل ۲۰۰۰ء/ ۴۹-۵۵
// //	ارمغانِ حجاز	جنوری ۱۹۷۹ء/ ۴۹-۵۵
// //	اقبال	اپریل ۲۰۰۰ء/ ۸-۱۱

// //	اقبال	جنوری۱۹۷۹ء/ ۸-۹
// //	پس چہ باید کرد اے اقوامِ مشرق	اپریل۲۰۰۰ء/ ۱۹-۲۳
// //	پس چہ باید کرد اے اقوامِ مشرق	جنوری۱۹۷۹ء/ ۱۹-۲۳
عبدالماجد دریابادی	پیام [اقبالیات]	اپریل۲۰۰۰ء/ ۷۰
// //	پیامِ اقبال	اپریل۲۰۰۰ء/ ۱۰
// //	پیامِ اقبال	جنوری۱۹۷۹ء/ ۱۰
// //	جاوید نامہ	اپریل۲۰۰۰ء/ ۳۲-۴۸
// //	جاوید نامہ	جنوری۱۹۷۹ء/ ۳۲-۴۸
// //	جنونِ الحاد [اقبالیات]	اپریل۲۰۰۰ء/ ۱۳-۱۴
// //	جنونِ الحاد [اقبالیات]	جنوری۱۹۷۹ء/ ۱۳-۱۴
// //	دانشِ حاضر [اقبالیات]	اپریل۲۰۰۰ء/ ۳۰-۳۱
// //	دانشِ حاضر [اقبالیات]	جنوری۱۹۷۹ء/ ۳۰-۳۱
// //	دو لفظ — مردِ خدا' (اقبال) کی یاد میں	اپریل۲۰۰۰ء/ ۵۶-۵۸
// //	دو لفظ — مردِ خدا' (اقبال) کی یاد میں	جنوری۱۹۷۹ء/ ۵۶-۵۸
// //	شکوہ جوابِ شکوہ	اپریل۲۰۰۰ء/ ۱۱-۱۲
// //	شکوہ جوابِ شکوہ	جنوری۱۹۷۹ء/ ۱۱-۱۲
// //	شیشہ اور موتی [اقبالیات]	اپریل۲۰۰۰ء/ ۱۷-۱۸
// //	شیشہ اور موتی [اقبالیات]	جنوری۱۹۷۹ء/ ۱۷-۱۸
// //	ضربِ کلیم	اپریل۲۰۰۰ء/ ۲۴-۲۹
// //	ضربِ کلیم	جنوری۱۹۷۹ء/ ۲۴-۲۹
// //	مغرب کی ترقی کا راز [اقبالیات]	اپریل۲۰۰۰ء/ ۱۵-۱۶
// //	مغرب کی ترقی کا راز [اقبالیات]	جنوری۱۹۷۹ء/ ۱۵-۱۶
// //	نطشے، رومی اور اقبال	اپریل۲۰۰۰ء/ ۶۵-۶۹
عبدالمغنی، ڈاکٹر	مسجد قرطبہ	نومبر۱۹۹۳ء/ ۱۱۸-۱۴۴
// //	ساقی نامہ [ماخوذ از اقبال کا نظامِ فن]	اپریل۱۹۹۶ء/ ۲۷-۴۰
عبدالوحید خان	ادارۂ اقبال لکھنؤ میں بہادر یار جنگ کی افتتاحی تقریر	اپریل۲۰۰۵ء/ ۶۸-۶۹
عزیز احمد	اقبال کی شاعری میں حسن و عشق کا عنصر	اپریل۱۹۹۴ء/ ۹۱-۱۰۲

عصمت جاوید	اقبال اور مناظر قدرت	جون۱۹۹۷ء/ ۱۵-۳۲
عصمت مہدی	Annemarie on Deciphering the signs of God	نومبر۲۰۰۳ء/ ۸۹-۹۵
عقیل ہاشمی	اقبال کا مذہبی شعور [یومِ اقبال کے پروگرام میں تقریر]	نومبر۲۰۰۸ء/۸۳
علی ظہیر، سیّد	جاوید نامہ [سیّد سراج الدین کا ترجمہ ایک مطالعہ]	نومبر۲۰۰۷ء/۵۴-۵۹
//	بانگِ درا کی مشہور غزل 'کبھی اے حقیقت منتظر......'	نومبر۱۹۹۸ء/۴-۱۱
//	جدید اُردو شعرا پر اقبال کا اثر	نومبر۱۹۹۲ء/۷۲-۷۹
//	غالب اور اقبال' غزل کے تناظر میں	اپریل۱۹۹۹ء/ ۸۵-۹۵
عمیق حنفی	اقبال کی مسجد قرطبہ	نومبر۱۹۹۳ء/۵۲-۷۲
غلام دستگیر رشید	صبح مراد! اُردو نثر کا اقبال	اپریل۲۰۰۶ء/ ۴۵-۵۱
//	صبح مراد! اُردو نثر کا اقبال	اپریل۲۰۰۹ء/ ۱۸-۲۴
فخر الحسن	اقبال کی خدمات	اپریل۱۹۹۴ء/ ۱۲۱-۱۴۴
فیض احمد فیض	اقبال اپنی نظر میں	نومبر۱۹۹۶ء/۱۲-۱۸
//	اقبال کی شاعری	نومبر۱۹۹۶ء/ ۵-۱۱
//	خدماتِ اقبال کی بنیادی کیفیت	نومبر۱۹۹۶ء/ ۱۹-۲۵
//	Mohammad Iqbal	نومبر۱۹۹۶ء/۱۳-۲۱
قدوس جاوید	ساقی نامہ [ماخوذ از مجلّہ اقبالیات شمارہ نمبر۴]	اپریل۱۹۹۶ء/ ۸۸-۹۳
کرشن چندر	شاعر مشرق علامہ اقبال	اپریل۱۹۹۵ء/۶۲-۶۶
کرشن شرما	اقبال— چند یادیں	جون۱۹۹۷ء/ ۶۹-۷۴
کریم رضا	روئیداد جلسہ تعزیت [سیّد خلیل اللہ حسینی]	اپریل۱۹۹۳ء/۱۲-۱۶
//	ہندوستان میں مطالعۂ اقبال	نومبر۱۹۹۲ء/ ۸۷-۹۶
کمال حبیب	Studies in Iqbal longer Poems	نومبر۱۹۹۶ء/۲۲-۵۳
گیان چند	اقبال کی مہارت عروض	اپریل۱۹۸۰ء/ ۹-۲۱
//	کلامِ اقبال کی بیاض سے کچھ نیا کلام	جنوری۱۹۸۲ء/ ۱-۱۱
لطیف النساء بیگم	اقبال اور ان کا فلسفۂ خودی	اپریل۲۰۰۱ء/ ۳۱-۳۷
//	اقبال کے کلام میں رجائیت کا عنصر	اپریل۲۰۰۱ء/ ۳۸-۴۹
مجاور حسین رضوی	اقبال نے کہیں بھی لفظ پاکستان کا استعمال نہیں کیا؟	نومبر۱۹۹۵ء/ ۵۶-۵۹
محسن عثمانی ندوی	اقبال اور حیدرآباد [یومِ اقبال کے پروگرام میں تقریر]	نومبر۲۰۰۸ء/۸۳

//	ختم نبوت کے مضمرات، اقبال کی نظر میں [یومِ اقبال کے پروگرام میں تقریر]	نومبر۲۰۰۸ء/۸۳
//	روحِ اقبال ایک مطالعہ [یومِ اقبال کے پروگرام میں تقریر]	نومبر۲۰۰۸ء/۸۳
محسن عثمانی ندوی	کلامِ اقبال [یومِ اقبال کے پروگرام میں تقریر]	نومبر۲۰۰۸ء/۸۳
//	یوسف حسین خان کی کتاب روح اقبال ایک مطالعہ	نومبر۲۰۰۸ء/ ۷-۲۵
محمد افضل الدین	آہ! اقبال	اپریل۱۹۹۴ء/۱۰۳
محمد بدیع الزماں	بالِ جبریل کی غزلوں کا آہنگ وآب ورنگ	اپریل۱۹۹۵ء/ ۵-۱۷
محمد علی نیر	شاعرِ مشرق [منظوم خراجِ عقیدت]	اپریل۱۹۹۴ء/ ۱۰۹
محمد منظور احمد	Foreword	جولائی۱۹۷۸ء/۰
محمد یعقوب مغل	اقبال اور ترکی	جنوری۱۹۸۳ء/ ۱۷-۳۰
محمد یوسف	مسجد قرطبہ کا مرکزی خیال تاریخ کی روشنی میں	نومبر۱۹۹۳ء/ ۱۱۱-۱۱۷
محی الدین قادری	اقبال کا اثر اُردو شاعری پر	اپریل۱۹۹۴ء/۸۳-۹۰
مخدوم محی الدین	اقبال کو منظوم خراجِ عقیدت [عکسی تحریر]	نومبر۲۰۰۳ء/ ۵۷-۵۸
//	مجاہدِ اقبال [بالِ جبریل اور ضربِ کلیم کی روشنی میں]	نومبر۲۰۰۳ء/ ۵۹-۶۰
مسعود حسین خاں	مسجد قرطبہ	نومبر۱۹۹۳ء/۹۴-۱۰۲
مصحف اقبال توصیفی	ابلیس کی مجلس شوریٰ — ایک مطالعہ	نومبر۱۹۹۴ء/ ۳۹-۴۵
//	اقبال کی ایک معرکہ آرا غزل [فطرت کو خرد کے رُوبرو......]	نومبر۲۰۰۸ء/ ۳۷-۴۲
//	اقبال کی شاعری میں وقت کا عرفان [عالم خوندمیری کی نظر میں]	جون۱۹۹۸ء/ ۱۰-۱۹
//	اقبال کی نظم 'لالہ صحرا' کا تجزیاتی مطالعہ	نومبر۲۰۰۲ء/ ۷-۱۲
//	نظم 'طلبۂ علی گڑھ کالج کے نام': تجزیاتی مطالعہ	نومبر۱۹۹۸ء/۱۲-۱۶
مصلح الدین سعدی	اقبال کا ذہنی سفر...... ۱۹۱۰ء سے ۱۹۳۰ء تک	اپریل۱۹۷۹ء/
//	اقبال کا ذہنی سفر	اپریل۲۰۰۳ء/ ۲۷-۳۸
//	اقبال کا سائنسی منہاج فکر	اپریل۲۰۰۳ء/۱۱۲-۱۱۴
//	اقبال کا سائنسی منہاجِ فکر [یم یم تقی کی کتاب کا مطالعہ]	نومبر۲۰۰۲ء/ ۴۱-۴۵
//	اقبال کی نظم 'نیا شوالہ' — ایک تجزیاتی مطالعہ	اپریل۲۰۰۳ء/ ۶۹-۷۵
//	اقبال کا نظریۂ خودی اور ہندوستانی مسلمان	جنوری۱۹۸۳ء/ ۳۷-۵۲
//	اقبال کا نظریۂ خودی اور ہندوستانی مسلمان	اپریل۲۰۰۳ء/۴۶-۶۰
//	اقبال کے نظریۂ خودی کے چند پہلو	اپریل۲۰۰۳ء/ ۳۹-۴۵

// //	اقبال — نئی تحقیق [شکیل احمد کی کتاب: ایک جائزہ]	اپریل ۲۰۰۳ء/ ۹۲-۹۶
// //	چشمۂ آفتاب	اپریل ۲۰۰۳ء/ ۱۰۵-۱۰۷
مصلح الدین سعدی	دیارِ عشق میں اپنا مقام پیدا کر	اپریل ۲۰۰۳ء/ ۶۶-۶۸
// //	ظ-انصاری کی کتاب اقبال کی تلاش [ایک تاثر]	نومبر ۲۰۰۳ء/ ۵-۱۵
// //	مطالعۂ اقبال کے چند مسائل	اپریل ۲۰۰۳ء/ ۱۶-۲۶
// //	مطالعۂ اقبال کے چند مسائل	اکتوبر ۱۹۷۷ء/ ۵۳-۶۳
// //	مطالعۂ اقبال — عصری تقاضے	اپریل ۲۰۰۳ء/ ۱۰۳-۱۰۴
// //	ملت ختم رسل ﷺ شعلہ بہ پیراہن ہے [ایک مصرع کی تشریح]	نومبر ۱۹۹۲ء/ ۶۶-۷۱
// //	ملت ختم رسل شعلہ بہ پیراہن ہے	اپریل ۲۰۰۳ء/ ۶۱-۶۵
// //	'انتخاب پیامِ مشرق [منظوم ترجمہ از فیض احمد فیض]	اپریل ۲۰۰۳ء/ ۸۷تا۹۱
مضطر مجاز	اقبال کے فارسی کلام کے ترجمے کی ضرورت اور اس کے مسائل	جنوری ۱۹۷۸ء/ ۶۱-۶۴

معین الدین جینا اقبال اور سیتو مادھوراو پگڑی [بانگِ درا کا مرہٹی ترجمہ]
اپریل ۱۹۹۵ء/ ۱۹-۳۰

معین الدین عقیل فکرِ اسلامی کی تشکیل جدید دورِ حاضر کے عصری تقاضے اور علمائے ہندوستان کا نقطۂ نظر نومبر ۲۰۰۸ء/ ۲۶-۳۶

مغنی تبسم	اقبال اور غزل	اپریل ۱۹۸۰ء/ ۳۳-۴۳
// //	اقبال کے نظریۂ فن کے بارے میں چند معروضات	نومبر ۱۹۹۲ء/ ۵۷-۶۵
مقبول احمد پوری	کیلاش کنول [تراجم از پیامِ مشرق/ فارسی متن مع اُردو ترجمہ]	نومبر ۲۰۰۸ء/ ۸۰-۸۲
ممتاز حسن	Iqbal	اپریل ۱۹۹۵ء/ ۱۲-۱۵
منت اللہ رحمانی	حمیت اور جرأت کا پیکر [سیّد خلیل اللہ حسینی]	اپریل ۱۹۹۳ء/ ۱۹-۲۱
منظور النساء بیگم	اقبال میری نظر میں	اپریل ۲۰۰۱ء/ ۱۰۶-۱۱۰
منیر احمد خاں	انجمن حمایتِ اسلام سے خطبہ الٰہ آباد تک	اپریل ۱۹۷۹ء/
منیزہ بانو کاوس	علامہ اقبال کا انسان کامل	اپریل ۲۰۰۱ء/ ۹۷-۱۰۰
میر حسن	Iqbal (مع چند نظموں کا انگریزی ترجمہ)	اپریل ۱۹۹۴ء/ ۲۴-۲۹
میرزا ادیب	علامہ اقبال کی تین دعائیہ نظمیں	جون ۱۹۹۷ء/ ۴-۱۴
م-ز-شریف	اُردو کے ادبی رسائل میں اقبالیات [اقبال نمبر]	اپریل ۱۹۷۹ء/ ۸۱-۹۶
نثار احمد فاروقی	اسلام اکیسویں صدی میں	نومبر ۱۹۹۴ء/ ۳-۱۸

نذیرالدین احمد	درسِ اقبال [بیاد بہادر یار جنگ]	اپریل۲۰۰۵ء/ ۵۹-۶۱
وجیہہ الدین احمد	اقبال کی شاعری میں ہیئت کے تجربے	جون۱۹۹۷ء/ ۵۴-۶۰
وحیدالدین خاں	زمانہ کو پہچانیے — مسلمانوں کا اندازِ فکر	نومبر۱۹۹۵ء/ ۳۳-۳۷
وحید عشرت	علامہ اقبال اور تہذیب کا روحانی مقصود	اپریل۱۹۹۳ء/ ۳۷-۵۴
وحیدالدین خان	اقبال کی شاعری سے اُمت ٹس سے مس ہوئی یا نہیں؟	نومبر۱۹۹۵ء/ ۵۲-۵۹
یم یم تقی خاں	اقبال کا تصورِ موت و حیات	نومبر۲۰۰۲ء/ ۲۷-۳۲
//	ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں [خطاب]	نومبر۲۰۰۳ء/ ۴۵-۵۰
//	معراج کے چند پہلو [سائنس اور کلامِ اقبال کی روشنی میں]	نومبر۲۰۰۲ء/ ۳۳-۴۰
//	یہاں کارواں اور بھی ہیں [خطاب]	نومبر۲۰۰۳ء/ ۵۱-۵۶
یوسف اعظمی	اقبال کی شاعری کے ادبی اور فکری سرچشمے	نومبر۱۹۹۴ء/ ۴۶-۵۱
یوسف سرمست	اقبال کی شاعرانہ اور فلسفیانہ فکر	اپریل۱۹۸۰ء/ ۵۸-۶۴

مکتوبات

ادارہ	شمارہ اپریل ۱۹۹۳ء کے مضمون 'اقبال کے دو غیر مدون خطوط میں غلطی کی نشان دہی	نومبر۱۹۹۳ء/ ۱۵۰
جمال الدین افغانی	مکتوب [عربی]	نومبر۲۰۰۵ء/ ۷-۸
خلیق انجم	غالب اور اقبال کی مکتوب نگاری	اپریل۱۹۹۹ء/ ۶۴-۷۶
عبدالماجد دریابادی	مکتوب	اپریل۲۰۰۰ء/ ۷
//	مکتوب	جنوری۱۹۷۹ء/ ۷
معین الدین عقیل	اقبال کے دو غیر مدون خطوط	اپریل۱۹۹۳ء/ ۷۰-۷۶

اقبال و دیگر شخصیات

ابوالحسن علی ندوی	ایک لمحہ جمال الدین افغانی کے ساتھ	نومبر۲۰۰۵ء/ ۲۵-۳۲
ابوالکلام آزاد	سیّد جمال الدین اسد آبادی	نومبر۲۰۰۵ء/ ۱۴-۱۸
ادارہ	حیاتِ بہادر یار جنگ — بہ یک نظر	اپریل۲۰۰۵ء/ ۹۱-۹۲
//	حیاتِ سیّد جمال الدین افغانی [ایک نظر میں]	نومبر۲۰۰۵ء/ ۱۰۸-۱۰۹
//	خطباتِ بہادر یار جنگ سے اقتباسات	اپریل۲۰۰۵ء/ ۸۷-۹۰
امتیاز الدین، سیّد	رومی اور اقبال	نومبر۲۰۰۷ء/ ۷۸-۸۵

// //	علامہ عمادی اور اقبال	اپریل۲۰۰۶ء/ ۱۹-۲۲
حامد علی، سیّد	نواب بہادر یار جنگ اور درسِ اقبال	اپریل۲۰۰۵ء/۶۲-۶۶
حسن یار جنگ	قائدملت بہادر یار جنگ اور بزمِ اقبال حیدرآباد دکن	اپریل۲۰۰۵ء/ ۶۷
صادق نوید	مہاراجہ سرکشن پرشاد اور سر اکبر حیدری	نومبر۱۹۹۷ء/ ۱۹-۲۵
ظہیر احمد صدیقی	جمالیاتی قدریں......حالی اور اقبال	اپریل۱۹۷۹ء/
عبدالحکیم، خلیفہ	رومی اور اقبال	اپریل۲۰۰۷ء/ ۱۸-۲۶
عبدالستار دلوی	گاندھی جی، اُردو اور اقبال	جون۱۹۹۷ء/ ۳۹-۵۳
عقیل ہاشمی	تبصرہ [خصوصی اشاعت بر'اقبال اور جمال الدین افغانی']	اپریل۲۰۰۶ء/ ۸۹-۹۳
غلام حسین ذوالفقار	اقبال اور سیّد جمال الدین افغانی	نومبر۲۰۰۵ء/ ۳۳-۵۵
غلام دستگیر رشید	علامہ اقبال اور قائدملت بہادر یار خان	اپریل۲۰۰۵ء/ ۲۸-۳۱
غلام محمد	بہادر یار جنگ یا مُتشکّل فکر اقبال	اپریل۲۰۰۵ء/ ۲۱-۲۷
فرمان فتح پوری	اقبال اور غالب کا تقابلی مطالعہ	اپریل۱۹۹۹ء/ ۳۸-۶۳
کبیر ہل مینسکی	Our Master Jalaluddin (Rumi)	اپریل۲۰۰۷ء/۲۳-۳۳
محمد احمد خان	علامہ اقبال اور بہادر یار جنگ	اپریل۲۰۰۵ء/ ۳۶-۴۱
محمد ریاض	جمال الدین افغانی اور اقبال	نومبر۲۰۰۵ء/ ۵۶-۷۵
محمد طارق غازی	ابن خلدون اور اقبال [عہدِ زوال کے عبقری]	نومبر۱۹۹۲ء/ ۲۰-۴۰
محمد علی صدیقی	اقبال اور مولانا رومی	اپریل۲۰۰۷ء/ ۲۷-۳۴
مصلح الدین سعدی	علامہ اقبال اور قائدملت	اپریل۲۰۰۳ء/ ۷۶-۸۱
// //	علامہ اقبال اور قائدملت	اپریل۲۰۰۵ء/ ۱۵-۲۰
// //	مطالعہ اقبال، آہنگ غالب کے پس منظر میں	اپریل۲۰۰۳ء/ ۱۱۰-۱۱۱
معین الدین عقیل	سیّد جمال الدین افغانی اور اقبال	نومبر۲۰۰۵ء/ ۷۶-۱۰۷
منظر اعجاز	مولانا روم	اپریل۲۰۰۷ء/ ۳۵-۴۷
منیر احمد خاں	سر سیّد اور اقبال	جنوری۱۹۸۳ء/ ۳۱-۳۶
نذیرالدین احمد	علامہ اقبال اور قائدملت بہادر یار جنگ	اپریل۲۰۰۵ء/۴۲-۵۳
// //	قائدملت نواب بہادر یار جنگ اور اقبال	نومبر۱۹۹۷ء/ ۵۵-۶۷
// //	کتاب سوانح بہادر یار جنگ سے اقتباس	اپریل۲۰۰۵ء/۴
نذیر مومن	اقبال اور رومی	اپریل۲۰۰۷ء/ ۴۸-۵۸

نظر حیدرآبادی	بہادر یار جنگ اور اقبال	اپریل ۲۰۰۵ء/ ۳۲-۳۵
نعیم الدین	رومی و اقبال کا تصورِ عشق	جنوری ۱۹۸۲ء/ ۴۵-۸۴
یوسف اعظمی	دو معاصرین — اقبال اور ایلیٹ	نومبر ۲۰۰۳ء/ ۳۶-۴۴
یوسف سرمست	حسن یار جنگ اور بزمِ اقبال	نومبر ۱۹۹۷ء/ ۱-۱۸

اقبال شناس

مصلح الدین سعدی	مطالعۂ اقبال اور ڈاکٹر سیّد عالم خوندمیری	اپریل ۲۰۰۳ء/ ۸۲-۸۶
مظفر الدین سعید	سعدی بھائی [چند یادیں، چند تاثرات]	اپریل ۲۰۰۳ء/ ۹-۱۵
ابوالحسن علی ندوی	انتھک کام کرنے والے مصلح [سیّد خلیل اللہ حسینی]	اپریل ۱۹۹۳ء/ ۱۷-۱۸
ادارہ	اقبال اکیڈمی میں تعزیتی جلسہ بروفات ڈاکٹر عصمت جاوید	نومبر ۲۰۰۲ء/ ۶۴-۶۵
//	اقبال اکیڈمی میں تعزیتی جلسہ بروفات مصلح الدین سعدی	اپریل ۲۰۰۳ء/ ۱۱۵-۱۱۶
//	اقبال اکیڈمی میں جلسہ بیادِ سیّد سراج الدین [بموقع پہلی برسی]	نومبر ۲۰۰۷ء/ ۹۵-۹۶
//	پروفیسر سراج الدین کا سانحۂ ارتحال	نومبر ۲۰۰۶ء/ ۸۷-۸۹
//	جانے والوں کی یاد آتی ہے [بروفات جگن ناتھ آزاد]	نومبر ۲۰۰۴ء/ ۱۲۰
//	جانے والوں کی یاد آتی ہے [بروفات جعفر نظام]	نومبر ۲۰۰۴ء/ ۱۱۸-۱۱۹
//	جناب زکریا شریف کا سانحۂ ارتحال	نومبر ۲۰۰۵ء/ ۱۱۲
//	ڈاکٹر کریم رضا سابق معتمد اقبال اکیڈمی کی وفات	نومبر ۲۰۰۶ء/ ۹۵
//	مولانا عبداللہ عمادی	اپریل ۲۰۰۶ء/ ۱۰-۱۱
اکبر علی بیگ	اُستادِ محترم پروفیسر غلام عمر خان	جون ۱۹۹۸ء/ ۳۶-۵۱
امتیاز الدین، سیّد	اداریہ [خصوصی اشاعت بر 'پروفیسر سیّد سراج الدین']	نومبر ۲۰۰۶ء/ ۷-۸
بشیر احمد نحوی	پروفیسر سراج الدین۔ چند یادیں چند باتیں	اپریل ۲۰۰۷ء/ ۶۲-۶۷
بلیغ الدین، شاہ	سیّد سراج الدین	نومبر ۲۰۰۶ء/ ۶۳-۶۶
تقی علی مرزا	ہمدمِ دیرینہ — سراج الدین	نومبر ۲۰۰۶ء/ ۳۱-۳۳
//	Prof. Syed Sirajuddin - A Tribute	نومبر ۲۰۰۶ء/ ۲-۴
جعفر احتشام الدین	Memories of My father [S.Siraj]	نومبر ۲۰۰۶ء/ ۵-۱۴
//	Syed Sirajuddin (The Quintessential Hyderabadi)	نومبر ۲۰۰۷ء/ ۹-۱۶
جگن ناتھ آزاد	اقبال، مغربی خاور شناسوں کی نظر میں	اکتوبر ۱۹۷۷ء/ ۱۷-۳۰

رحیم الدین کمال	پروفیسر سراج الدین — شخصیت کے چند پہلو	نومبر۲۰۰۶ء/ ۱۹-۳۰
رفیع الدین ہاشمی	مولانا علی میاں بطور ترجمانِ اقبال	نومبر۲۰۰۴ء/ ۹۹-۱۰۷
زینت ساجدہ	پروفیسر ابوظفر عبدالواحد	اپریل۲۰۰۶ء/ ۲۳-۲۴
سراج الدین، سیّد	این ماری شمل کی یاد میں	نومبر۲۰۰۳ء/ ۶۹-۷۹
// //	پروفیسر صلاح الدین — ایک تاثر	نومبر۲۰۰۶ء/ ۷۸-۸۱
سلطان لطیف	اُستادِ محترم سیّد سراج الدین	نومبر۲۰۰۶ء/ ۶۰-۶۲
سلیمان اطہر جاوید	اِک دِیا اور بجھا	نومبر۲۰۰۶ء/ ۳۹-۴۲
شاہد حسین زبیری	پروفیسر سراج	نومبر۲۰۰۶ء/ ۵۰-۵۳
شمس الرحمٰن فاروقی	سیّد سراج الدین کی یاد میں	نومبر۲۰۰۶ء/ ۱۵-۱۸
ضیاء الدین احمد	این میری شمل	نومبر۲۰۰۳ء/ ۸۱-۸۵
ظہیر الدین احمد	اقبال اکیڈمی اور سعدی بھائی	اپریل۲۰۰۳ء/ ۶-۸
// //	اقبال اکیڈمی میں پروفیسر شمل کے لکچرز- چند یادیں	نومبر۲۰۰۳ء/ ۸۶-۸۸
// //	پروفیسر غلام دستگیر رشید	اپریل۲۰۰۶ء/ ۳۹-۴۲
// //	ڈاکٹر عبداللطیف۔ چند یادیں	اپریل۲۰۰۶ء/ ۶۶-۷۰
// //	ڈاکٹر غلام دستگیر رشید	جون۱۹۹۸ء/ ۵-۹
// //	غلام دستگیر رشید — ایک صاحبِ نظر اقبال شناس	اپریل۱۹۹۳ء/ ۹۵-۹۸
عبدالحق	اقبالیاتی تحقیق میں پروفیسر گیان چند کی نارسائیاں	نومبر۲۰۰۷ء/ ۴۷-۵۳
عبدالرحیم قریشی	اقبال — مولانا وحید الدین کی نظر میں	نومبر۱۹۹۵ء/ ۳۸
// //	جناب سیّد خلیل اللہ حسینی	اپریل۱۹۹۳ء/ ۷-۱۱
عقیل ہاشمی	اقبال شناس مردِ بیابانی — سیّد احمد ایثار	اپریل۲۰۰۸ء/ ۷۵-۸۳
// //	فکرِ اقبال کا شارح — ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم	جون۱۹۹۸ء/ ۲۰-۳۵
غلام دستگیر رشید	'اقبالیاتِ ماجدؔ' پر خصوصی اشاعت	اپریل۲۰۰۰ء/ ۳-۴
غلام محمد، مولانا	تعلیماتِ اقبال سے لگاؤ [بیاد بہادر یار جنگ]	اپریل۲۰۰۵ء/ ۵۴-۵۸
قدیر زماں	پاک طینت و پاک باطن پروفیسر سیّد سراج الدین	نومبر۲۰۰۶ء/ ۵۴-۵۹
کریم رضا	سیّد خلیل اللہ حسینیؒ، بانیِ اقبال اکیڈمی حیدرآباد	نومبر۱۹۹۷ء/ ۲۶-۳۲
گیان چند	سیّد شکیل احمد کی دریافت	اپریل۱۹۸۴ء/ xv-ix
مالک رام	ڈاکٹر سیّد عبداللطیف	اپریل۲۰۰۶ء/ ۵۳-۵۶

مبارز الدین رفعت	شاہین سیّد	نومبر۲۰۰۵ء/ ۱۹-۲۴
مجتبیٰ حسین	پروفیسر سیّد سراج الدین کی یاد میں	نومبر۲۰۰۶ء/ ۹-۱۳
مجیب الرحمٰن	Allama Iqbal and Umar Qazi [A comparison]	اپریل۲۰۰۷ء/ ۶-۲۲
محسن عثمانی ندوی	ہم جام بکف بیٹھے ہی رہے وہ پی بھی گئے' چھلکا بھی گئے	نومبر۲۰۰۶ء/ ۳۵-۳۸
محمود حسن	انور شیخ، علم و دانش کے نام پر ایک سوالیہ نشان	اکتوبر۲۰۰۰ء/ ۴۰-۸۰
مصلح الدین سعدی	اداریہ [صدر اقبال اکیڈمی سیّد خلیل اللہ حسینی کی وفات]	اپریل۱۹۹۳ء/ ۴-۶
// //	باقیؔ اور اقبالیات باقیؔ	اپریل۲۰۰۳ء/ ۹۷-۱۰۲
// //	نذرِ سیّد خلیل اللہ حسینی	اپریل۲۰۰۳ء/ ۱۰۸-۱۰۹
مضطر مجاز	کیا اقبال منزل نا آشنا تھے؟ [وحید الدین کے خیالات کا محاکمہ]	نومبر۱۹۹۵ء/ ۶۰-۶۴
نعیم الدین	پیدا کہاں ہیں ایسے پراگندہ طبع لوگ [؟]	نومبر۲۰۰۶ء/ ۴۳-۴۵
یوسف کمال	آہ! پروفیسر سراج	نومبر۲۰۰۶ء/ ۴۶-۴۹

نظمیں

امتیاز الدین، سیّد	ایک نظم بیاد سیّد سراج الدین	نومبر۲۰۰۶ء/ ۶۹-۷۰
جوہی فاروقی	Forever Missing you [نظم بیاد سراج الدین]	نومبر۲۰۰۶ء/ ۴۵
// //	Loss [نظم بیاد سراج الدین]	نومبر۲۰۰۶ء/ ۴۴
شیو کے کمار	From Ventilator to Morgue [نظم بیاد سراج الدین]	نومبر۲۰۰۶ء/ ۴۲-۴۳
// //	سراج کی یاد میں — نظم [مترجم: علی ظہیر]	نومبر۲۰۰۶ء/ ۶۷-۶۸
این میری شمل	میں جانتی ہوں [نظم/ ترجمہ: سیّد سراج الدین]	نومبر۲۰۰۳ء/ ۸۰
بہادر یار جنگ	اے کہ ترا سرِ نیاز حدِّ کمالِ بندگی [نظم]	اپریل۲۰۰۵ء/ ۸
عبدالحکیم، خلیفہ	علامہ اقبال [نظم]	اپریل۱۹۹۴ء/ ۱۰۴-۱۰۸

اداریے

ادارہ		اپریل۱۹۸۰ء/ ۳-۷
// //		اپریل۱۹۸۰ء/ ۸
ادارہ		اکتوبر۲۰۰۰ء/ ۳-۴
// //		اکتوبر۱۹۷۷ء/ ۳
// //		جنوری۱۹۸۲ء/ الف

// //	جنوری۱۹۸۳ء/۳-۴
// //	جنوری۱۹۷۸ء/۳-۴
// //	جولائی۱۹۷۸ء/۳-۴
// //	نومبر۱۹۹۲ء/۴-۶
امتیاز الدین، سیّد	اپریل۲۰۰۸ء/۴
// //	نومبر۲۰۰۷ء/ ۵-۶
// //	نومبر۲۰۰۸ء/ ۵
// //	نومبر۲۰۰۲ء/ ۶
بیگ احساس	جون۱۹۹۷ء/۳
// //	جون۱۹۹۸ء/۳
// //	نومبر۱۹۹۷ء/ ۰
// //	نومبر۱۹۹۸ء/۲
وجیہہ الدین احمد	اپریل۱۹۹۵ء/۴
// //	اپریل۱۹۹۶ء/ اب
// //	نومبر۱۹۹۴ء/ ۱-۲
// //	نومبر۱۹۹۵ء/ ۵-۶

[خصوصی اشاعتیں]

ادارے

ادارہ	[خصوصی اشاعت بر' اقبال اور جمال الدین افغانی']	نومبر۲۰۰۵ء/ ۵-۶
// //	[خصوصی اشاعت بر' اقبال اور خواتین دکن']	اپریل۲۰۰۱ء/۳
// //	[خصوصی اشاعت بر' اقبال کی شعری زبان کا ارتقا اور نظریۂ زبان]	نومبر۲۰۰۴ء/ ۵-۸
// //	[خصوصی اشاعت بر' اقبالیاتِ مولانا دریابادی']	اپریل۲۰۰۰ء/ ۵-۶
// //	[خصوصی اشاعت بر' اقبالیاتِ مولانا دریابادی']	جنوری۱۹۷۹ء/۳-۴
// //	[خصوصی اشاعت انتخاب نمبر' اقبال کے سابقہ شماروں سے انتخاب]	اپریل۲۰۰۹ء/۵-۸
// //	[خصوصی اشاعت بر' شکوہ و جواب شکوہ کا توضیحی مطالعہ']	نومبر۱۹۹۹ء/۳
امتیاز الدین، سیّد	[خصوصی اشاعت بر' پروفیسر سیّد سراج الدین']	نومبر۲۰۰۶ء/ ۷-۸

// // [خصوصی اشاعت بر'مولانا رومی کا ۸۰۰واں سال پیدائش'] اپریل۲۰۰۷ء/ ۵-۶

// // [خصوصی اشاعت بر'اقبالیاتِ سعدی'] اپریل۲۰۰۳ء/ ۵

ظہیرالدین احمد [خصوصی اشاعت بر'اقبال اور قائد ملت بہادر یار جنگ] اپریل۲۰۰۵ء/ ۵-۷

// // [خصوصی اشاعت بر'اقبال کے غیر مطبوعہ خطوط' چند معاصرین حیدرآباد دکن کے نام] اپریل۲۰۰۶ء/ ۵-۹

مصلح الدین سعدی [باقی اور اقبالیاتِ باقی] جنوری۱۹۸۰ء/۳-۸

// // [خصوصی اشاعت بر' آندھرا پردیش آرکائیوز میں علامہ اقبال کے حالات، غیر مطبوعہ خطوط اور تحقیق] اپریل۱۹۸۴ء/ viii-i

// // [خصوصی اشاعت بر'مطالعہ اقبال آہنگ غالب کے پس منظر میں'] اپریل۱۹۹۹ء/۳-۵

وجیہہ الدین احمد [خصوصی اشاعت بر'مسجد قرطبہ'] نومبر۱۹۹۳ء/ د

// // [خصوصی اشاعت بر'مجلّہ عثمانیہ میں ۱۹۳۸ء تک شائع ہونے والے مضامین' کی اشاعت] اپریل۱۹۹۴ء/ ۱-۲

رپورتاژ/سرگرمیاں

ادارہ اسلامک ہیریٹج فاؤنڈیشن کے زیراہتمام اجتماعات نومبر۲۰۰۵ء/ ۱۱۱

ادارہ اسلامک ہیریٹج فاؤنڈیشن کے زیراہتمام اجتماعات اپریل۲۰۰۹ء/۶۲

// // اسلامک ہیریٹج فاؤنڈیشن کے زیراہتمام نمایش کا انعقاد نومبر۲۰۰۷ء/ ۹۶

// // اظہارِ تشکر [شکیل احمد] اپریل۱۹۸۴ء/ ۷۰

// // اغلاط نامہ شمارہ ہذا اپریل۱۹۸۴ء/ ۷۱-۷۲

// // اقبال اکیڈمی اور اسلامک ہیریٹج فاؤنڈیشن کے زیراہتمام سیمی نار اپریل۲۰۰۷ء/ ۶۸-۷۴

// // اقبال اکیڈمی اور اسلامک ہیریٹج فاؤنڈیشن کے زیراہتمام سیمی نار نومبر۲۰۰۶ء/۹۲-۹۴

// // اقبال اکیڈمی سیمی نار نومبر۲۰۰۴ء/ ۱۱۶-۱۱۷

// // اقبال اکیڈمی کی جنرل باڈی کی میٹنگ نومبر۲۰۰۶ء/ ۸۹

// // اقبال اکیڈمی کے زیراہتمام اجتماعات اپریل۲۰۰۶ء/ ۸۶

// // اقبال اکیڈمی کے زیراہتمام اجتماعات نومبر۲۰۰۳ء/ ۶۱

ادارہ اسلامک ہیریٹج فاؤنڈیشن کے زیراہتمام کتاب مسلم سائنس داں،

	مرتبین ایم اے صدیقی رناثرہ صدیقی	اپریل۲۰۰۹ء/۶۳
ادارہ	اقبال اکیڈمی کے زیرِاہتمام اجتماعات	نومبر۲۰۰۵ء/ ۱۱۰
// //	اقبال اکیڈمی کے زیرِاہتمام اجتماعات	اپریل۲۰۰۹ء/۶۱
// //	اقبال اکیڈمی میں مہمانوں کی آمد	اپریل۲۰۰۸ء/ ۹۵
// //	اقبال اکیڈمی میں اجتماعات [بعنوان 'اقبال کا غم ملت' اور 'عالم عرب پر فکر اقبال کے اثرات']	نومبر۲۰۰۷ء/۹۲-۹۴
// //	اقبال اکیڈمی میں تقریب رسم اجرائی [جاوید نامہ کا منظوم ترجمہ از سیّد سراج الدین]	نومبر۲۰۰۷ء/ ۸۹-۹۱
// //	اقبال اکیڈمی میں لفٹ کی تنصیب کی تقریب	نومبر۲۰۰۶ء/ ۹۰-۹۲
// //	اقبال اکیڈمی میں معزز مہمانوں کی آمد	اپریل۲۰۰۷ء/ ۷۶
// //	اقبال اکیڈمی میں معزز مہمانوں کی آمد	نومبر۲۰۰۷ء/ ۹۷
// //	اقبال ریویو اور کتابوں کی اشاعت	نومبر۲۰۰۳ء/۶۳
// //	اقبال ریویو کا دوبارہ اجرا	نومبر۱۹۹۲ء/ ۹۷
// //	اقبالیات پر ویب سائٹ	اپریل۲۰۰۶ء/ ۸۸
// //	اکیڈمی اور فاؤنڈیشن کا غیر رسمی اجلاس [۲۲رجنوری ۲۰۰۷]	اپریل۲۰۰۷ء/۷۴-۷۶
// //	اکیڈمی کی نئی مطبوعات	اپریل۲۰۰۶ء/ ۸۷
// //	اکیڈمی کی نئی مطبوعات	نومبر۱۹۹۳ء/ ۱۵۱
// //	اکیڈمی کی نئی مطبوعات	نومبر۲۰۰۵ء/ ۱۱۱
// //	تصاویر [اقبال اکیڈمی کی سرگرمیاں]	اپریل۲۰۰۶ء/۹۴-۹۶
// //	تصاویر [اقبال اکیڈمی کی سرگرمیاں]	نومبر۲۰۰۷ء/ ۹۸-۱۰۰
// //	تنظیمی اُمور	نومبر۲۰۰۳ء/۶۳
// //	چند تصاویر	نومبر۲۰۰۶ء/ ۹۶-۹۹
// //	حیاتِ اقبال پر تصویری نمائش	نومبر۲۰۰۲ء/ ۵۸
// //	خبر نامہ [اکیڈمی کے نئے معتمد 'سیّد امتیاز الدین' کا تقرر]	نومبر۲۰۰۲ء/ ۴۶
// //	خبر نامہ [اکیڈمی کے نئے معتمد 'وجیہ الدین احمد' کا تقرر]	نومبر۱۹۹۳ء/ ۱۵۱
// //	خبر نامہ [طلبا و طالبات کے لیے کلامِ اقبال مقابلہ ترنم]	نومبر۱۹۹۳ء/ ۱۵۱
// //	خطاطی کے چارٹس اور قدیم کتب کا تحفظ	اپریل۲۰۰۸ء/۹۳

// // رپورٹ تقریب' کتب خانہ کی تعمیر جدید' نومبر۲۰۰۲ء/ ۵۵-۵۸

// // اقبال اکیڈمی کے زیر اہتمام کتاب اقبال-نئی تشکیل از عزیز احمد کی اشاعت'
اپریل۲۰۰۹ء/۶۳

// // رپورٹ کارکردگی' اکیڈمی [جون ۱۹۹۰ء تا دسمبر ۱۹۹۲ء] اپریل۱۹۹۳ء/ ۱۰۲-۱۰۷

// // روئداد اجلاس ارکان تاسیسی [۳رجنوری ۱۹۹۲ء] اپریل۱۹۹۳ء/ ۹۹

// // روئداد اجلاس مجلسِ عاملہ [۲۶رجنوری ۱۹۹۲ء] اپریل۱۹۹۳ء/ ۱۰۰-۱۰۱

// // کتب خانہ کی سرگرمیاں [مع نادر کتب ومخطوطات کا تحفظ] اپریل۲۰۰۶ء/ ۸۸

// // کتب خانہ کی سرگرمیاں اپریل۲۰۰۸ء/۹۴

// // کتب خانہ کی سرگرمیاں نومبر۲۰۰۳ء/۶۲

// // کتب خانہ کی سرگرمیاں نومبر۲۰۰۵ء/ ۱۱۱

// // کتب خانہ کی سرگرمیاں نومبر۲۰۰۶ء/۹۴

// // کتب خانہ کی سرگرمیاں نومبر۲۰۰۷ء/ ۹۶-۹۷

// // کتب خانہ کی سرگرمیاں نومبر۲۰۰۸ء/۸۳

// // کتب خانہ کی سرگرمیاں اپریل۲۰۰۹ء/۶۳-۶۴

// // محمد سہیل عمر (ناظم اقبال اکادمی پاکستان' لاہور) کی آمد اپریل۲۰۰۶ء/ ۸۵-۸۶

// // مدراس میں دعوت ناموں کے عکس اور تصاویر نومبر۲۰۰۴ء/۹۴-۹۸

// // ممبئی اور کیرالا میں ترانۂ ہندی کی صدی تقاریب نومبر۲۰۰۵ء/۱۱۲

// // نئی مطبوعات کا تعارف اپریل۲۰۰۸ء/ ۹۶

// // توسیعی تقریر'اختلاف اُمت کے آداب' اپریل۲۰۰۸ء/۹۲

// // توسیعی تقریر'اسلام کو غیر مسلموں کے سامنے کس طرح پیش کرنا چاہیے'
اپریل۲۰۰۸ء/۹۳

// // توسیعی تقریر'اقبال ایشیائی بیداری کا شاعر' اپریل۲۰۰۸ء/ ۹۱

// // توسیعی تقریر'اقبال کی شاعری میں شعائر حج کی تلمیحات' اپریل۲۰۰۸ء/ ۹۱

// // توسیعی تقریر'جاوید نامہ، اقبال اور عصر خرابہ' اپریل۲۰۰۸ء/۹۲

// // توسیعی تقریر'دورِ حاضر کے عصری تقاضے اور علمائے ہندوستان کا نقطہ نظر'
اپریل۲۰۰۸ء/۹۲

// // توسیعی تقریر'فکر اسلامی کی تشکیل جدید' اپریل۲۰۰۸ء/۹۲

// //	توسیعی تقریر 'قرآن ارتقائے حیات اور تخلیق انسان'	اپریل ۲۰۰۸ء/ ۹۳
// //	توسیعی تقریر 'گمانوں کے لشکر، یقیں کا ثبات'	اپریل ۲۰۰۸ء/ ۹۱
// //	توسیعی تقریر 'ابن خلدون اور اقبال عہد زوال کے عبقری'	اپریل ۱۹۹۳ء/ ۱۱۶-۱۱۸
// //	توسیعی تقریر 'سرسیّد سے اقبال تک، ارتقائے فکر و نظر	اپریل ۱۹۹۳ء/ ۱۱۹-۱۲۰
// //	رپورٹ اجتماع برعنوان 'ادب اور وابستگی'	نومبر ۱۹۹۳ء/ ۱۵۶-۱۵۸
// //	رپورٹ اجتماع برعنوان 'اقبال کی معنویت ہندوستانی مسلمانوں کے موجودہ مسائل کے تناظر میں'	نومبر ۱۹۹۳ء/ ۱۵۵
// //	رپورٹ اجتماع برعنوان 'امریکہ ۱۱ر ستمبر کے بعد'	نومبر ۲۰۰۲ء/ ۴۶-۴۸
// //	رپورٹ اجتماع برعنوان 'آج کے مسائل کے ہندوستانی مسلمانوں کے خصوصی حوالہ سے'	نومبر ۲۰۰۲ء/ ۵۸-۶۱
// //	رپورٹ اجتماع برعنوان 'عالمی مستقبل اقبال کے آئینہ ادراک میں'	نومبر ۲۰۰۲ء/ ۶۶-۶۸
// //	رپورٹ اجتماع برعنوان 'کلامِ اقبال کی گونج دنیائے عرب میں'	نومبر ۲۰۰۲ء/ ۵۲-۵۴
// //	رپورٹ اجتماع برعنوان 'محفل اقبال'	نومبر ۱۹۹۳ء/ ۱۵۴
// //	رپورٹ اجتماع برعنوان 'محفلِ اقبال'	نومبر ۲۰۰۲ء/ ۶۱-۶۴
// //	رپورٹ اجتماع برعنوان 'محفلِ اقبال'	نومبر ۲۰۰۲ء/ ۶۸-۷۰
// //	رپورٹ اجتماع برعنوان 'مشرق وسطٰی اور امریکہ کا نیا عالمی نظام'	نومبر ۱۹۹۳ء/ ۱۵۲-۱۵۳
// //	رپورٹ اجتماع برعنوان '۲۰۰ویں خصوصی محفلِ اقبال شناسی'	نومبر ۲۰۰۲ء/ ۴۹-۵۲
// //	سمپوزیم 'جدید سائنس، تکبر سے انکسار تک'	اپریل ۱۹۹۳ء/ ۱۱۳-۱۱۵
// //	سمپوزیم 'محفل اقبال: اقبال کی چند نظموں کا تجزیاتی مطالعہ'	اپریل ۱۹۹۳ء/ ۱۱۰-۱۱۲
// //	سمپوزیم 'موجودہ عالمی نظریاتی تبدیلیاں'	اپریل ۱۹۹۳ء/ ۱۰۸-۱۰۹

❀......❀❀......❀

۱۱۔ اقبالیات ☆☆ مزید موضوع اشاریہ اقبالیات و اشاریہ اقبال

سوانح اقبال...... اقبال اور شخصیات...... اقبال شناس...... اقبال کے اثرات

اقبال کی تصانیف اور تحریریں...... اقبالیاتی ادب (جائزے اور تجزیے)

حوالہ جاتی مقالات...... اقبالیاتی ادارے...... علاقائی جائزے

اقبال کی غزل...... اقبال کا فن...... اقبالیاتی کتابوں اور جرائد کا جائزہ...... اقبال کے افکار و تصورات

اقبالیاتی ادب

علمی مجلّات کے مقالات کا تعارف

ادارہ

ڈاکٹر شاہد اقبال کامران، ''اقبال کی مثنوی اسرار خودی —— چند ابتدائی مباحث''، الاقرباء اسلام آباد، جنوری۔ مارچ ۲۰۰۹ء، ص ۴۰-۵۶۔

علامہ اقبال کا اساسی فلسفہ ان کی معروف مثنوی اسرار خودی میں ملتا ہے۔ اس اساسی فلسفے کی تکمیل اسرار خودی سے تین برس بعد شائع ہونے والی مثنوی اسرار بے خودی میں ہوتی ہے۔ مثنوی کے مطالب کی اہمیت کے پیش نظر اقبال اسے اپنی زندگی کا مقصد تک قرار دیتے ہیں۔ مثنوی کی اشاعت کے بعد فوری ردعمل کے طور پر جس طرح کے مباحث کا آغاز ہوا، اقبال کو ان کی توقع نہ تھی۔ مثنوی کے مخاطب لوگوں نے مثنوی کے معنی ومفہوم پر توجہ کرنے کی بجائے اس پر طرح طرح کے اعتراضات کھڑے کر دیے۔ اعتراضات کی بنیادی وجہ خواجہ حافظ کے بارے میں تنقیدی اشعار تھے۔ صوفی حلقوں میں حافظ کو مذہبی تقدس حاصل تھا لہٰذا اقبال کی اس تنقید کو ایک عظیم صوفی کی توہین قرار دیا گیا۔ اعتراض کی دوسری وجہ مثنوی کا اردو دیباچہ تھا۔ یہ دیباچہ اقبال کے فلسفۂ خودی کو سمجھنے کے لیے متاثر کن دستاویز کا درجہ رکھتا ہے لیکن مخالفین نے اس کو بھی ہدف تنقید بنا لیا۔ ایک اعتراض کتاب کے انتساب پر بھی تھا کہ خودی کی تعلیم دی جا رہی ہے اور خود مصنف کتاب کا انتساب ایک ایسے شخص کے نام کر رہا ہے جس سے دنیاوی مفاد کی توقع ہو سکتی ہے۔

یوں مثنوی اسرار خودی کی اشاعت کے ساتھ ہماری اجتماعی زندگی میں جن مباحث کا آغاز ہونا چاہیے تھا وہ تو نہ ہوا، البتہ ان چیزوں کو موضوع بحث بنا لیا گیا جو اقبال کے پیش نظر نہ تھیں۔

ان معترضین میں خواجہ حسن نظامی کی شخصیت بہت اہم ہے۔ ان کے ایما پر اور لوگوں نے بھی اقبال پر تنقید کا فرض نبھایا۔ بہرحال اقبال نے ان اعتراضات کو یوں رفع کیا کہ آیندہ ایڈیشن میں دیباچہ جو مختصر ہونے کی بنا پر غلط فہمی کا سبب بن رہا تھا حذف کر دیا۔ حافظ کے متعلق اشعار کو بھی خارج کر دیا اور سر علی امام کے نام کتاب کا انتساب بھی حذف کر دیا۔ مختصر یہ کہ اقبال نے ان اعتراضات کا باعث بننے والی چیزوں کو حذف کر کے معترضین کو یہ موقع فراہم کر دیا کہ وہ اعتراضات کی جنگ سے نکل کر مثنوی کے مطالب پر توجہ کریں۔

☆☆☆

محمد موسیٰ بھٹو، ''اقبال کا فلسفۂ عشق اور اس کے اہم اجزا'' [۴/اقساط]، بیداری، حیدرآباد سندھ، شمارہ ۶۸-۷۱، نومبر ۲۰۰۸ء-فروری ۲۰۰۹ء۔

اقبال کا کہنا ہے کہ عشق ہی وہ قوت ہے جو افراد کی تعمیر کا کردار ادا کرتی ہے۔ عشق سے وہ قوت پیدا ہو جاتی ہے جس سے نفس مادی کثافتوں سے بلند ہو کر جوہر انسانیت سے بہرہ ور ہوتا ہے۔ اقبال کی نظر میں شخصیت کی تعمیر کے سلسلے میں عشق سے بڑھ کر سرے سے کوئی قوت ہی موجود نہیں۔

عشق سے جو زندگی نمود میں آتی ہے وہ یقین کی پختگی سے سرشار ہوتی ہے۔ وہ اخلاص و بے لوثی سے بھرپور ہوتی ہے۔ وہ محبوب حقیقی کے لیے فدا کارانہ جذبات کا نمونہ ہوتی ہے۔ وہ معصومانہ جذبات اور پاکیزگی اور پاکبازی سے عبارت ہوتی ہے۔ یہی عشق ہے جسے اقبال نے اپنے کلام کا مرکزی نکتہ بنایا ہے۔ حق وصداقت پر قائم رہنے کی قوت کا حاصل ہونا، نفس اور شیطانی قوتوں کے خلاف مزاحمانہ کردار کی صلاحیت کا پختہ ہونا، گناہوں سے کراہت ونفرت کا پیدا ہونا، اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت اور احکام الٰہی پر مداومت کا حاصل ہونا حقیقی عشق کے لازمی نتائج ہیں—— جہاں ایمان کے باوجود یہ قوت حاصل نہیں، وہاں یہ سمجھا جائے گا کہ عشق جو ایمان کا لازمی نتیجہ ہے وہ مضمحل حالت میں ہے۔ عشق کا لازمی نتیجہ اللہ کی محبت کے زیر اثر نفسی قوتوں کی پامالی ہے اور حبِ جاہ وحب مال اور انانیت جیسے بتوں سے نجات ہے۔

اقبال اپنے کلام کے ذریعے مسلم امت میں ایسے افراد کا طاقتور گروہ پیدا کرنا چاہتے تھے جو ایک طرف آتشِ عشق میں جل کر نفسی قوتوں کو حد اعتدال میں رکھنے اور انھیں قابلِ ذکر حد تک مطیع کرنے کے نقطہ نگاہ کے قائل ہوں۔ یعنی جو عشق کے مرکزوں سے کھلے دل سے روحانی استفادہ کے لیے تیار ہوں تو ساتھ ساتھ وہ دور جدید کے علمی، عملی، نظریاتی اور عالمگیر تہذیبی چیلنج کا شعور بھی رکھتے ہوں۔ جو روایتی تصوف کے زیر اثر لکیر کا فقیر بننے کی بجائے امت کے تہذیبی اداروں سے بھرپور روحانی اور علمی استفادہ کے ساتھ ساتھ جدید کی عقلی و سائنسی ترقی اور جدید نظریات کے مثبت علمی پہلوؤں سے اخذِ فیض کی صلاحیت سے بھی بہرہ ور ہوں۔

اقبال کے فلسفۂ عشق میں چند نکات کا بیان اس قدر مربوط و مستحکم ہے کہ انھیں ان کے فلسفہ عشق کے مرکزی نکات قرار دیا جا سکتا ہے:

۱- اقبال کے ہاں عقل کے بجائے دل کا ارتقا وسلامتی زیادہ بامعنی اور موثر عمل ہے۔

۲- اقبال کے فلسفۂ عشق کا دوسرا مرکزی نکتہ حسنِ اعلیٰ کی ہستی کا ذکر وفکر ہے۔

۳- اقبال کے فلسفۂ عشق کا تیسرا نکتہ صاحبانِ دل کی صحبت ہے۔

۴- نفس کو مہذب بنانے کی کاوش۔

۵- دنیا کو خدا کی مرضی کے مطابق بدلنے کی جدوجہد۔

☆☆☆

امتیاز حسین، ''اقبال اور تصور زمان و مکان۔ خودی و بے خودی کے تناظر میں''، ادب لطیف، لاہور، مارچ ۲۰۰۹ء، ص۱۲-۲۸۔

اقبال کے تصور زمان و مکان کے مطالعہ کے لیے اُن دیگر تمام تصورات کا مطالعہ ناگزیر ہے جن سے یہ تصور مربوط ہے اور اثر پذیر ہوا ہے۔ مسئلہ زمان و مکان سے دلچسپی ان کی پہلی فارسی مثنوی اسرار خودی میں بھی صاف دکھائی دیتی ہے۔ اسرار خودی میں مسئلہ زمان و مکان ایک پُر اسرار طاقت کی حیثیت سے پیش ہوتا ہے۔ مگر پیام

مشرق میں یہ ایک خوف ناک ظالم دیوتا کی صورت میں ہماری آنکھوں کے سامنے آتا ہے۔ اس ہیبت ناک ظالم دیوتا کی نظر میں بہتے ہوئے خون کا منظر موسم بہار کے حسین منظر سے بھی بہتر ہے۔ جاوید نامہ میں زروان (روح زمان ومکان) کے نام سے اسے موسوم کیا گیا ہے۔

اقبال کو مسئلہ زمان ومکان میں اس قدر دلچسپی لینے کی ضرورت اس لیے محسوس ہوئی کہ حسی علوم سے مرعوب لوگوں کے لیے یہ واضح کیا جا سکے کہ حسی فلسفے اور مذہب مزید برآں مذہب اور سائنس میں کسی قسم کا تضاد نہیں پایا جاتا۔

اقبال کو مسئلہ زمان ومکان پر غور وفکر کی ضرورت اس لیے بھی پیش آئی کہ وہ مسلم فلسفیوں کے ان نظریات سے یورپ کو روشناس کرانا چاہتے تھے اور وہ اس کے اچھے اثرات کی توقع بھی رکھتے تھے۔

اقبال نے اپنے خطبات تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ میں متعدد مقامات پر مسئلہ زمان ومکان کو صراحت سے بیان کیا ہے اور اس کی روشنی میں الٰہیات اور مذہب کے مختلف اصولوں کا بڑے غور سے جائزہ لیا ہے۔ اقبال کو پختہ یقین تھا کہ اگرچہ حکمت اور سائنس محدود ہیں اور ہماری روحانی زندگی اور قلبی واردات کی رہنمائی سے قاصر ہیں لیکن پھر بھی سائنس اور حکمت انسانیت کے لیے بہت زیادہ اہمیت کی حامل ہیں۔

اقبال نے خطبات میں اشاعرہ، معتزلہ، فرقوں اور اشعری، طوسی، عراقی، کے ساتھ ساتھ جدید فلاسفروں اور سائنسدانوں ڈیکارٹ، نیوٹن، نطشے کے تصورات کا بھی تنقیدی جائزہ پیش کیا ہے۔ اقبال کا تصور زمان ومکان ان کے تصور الٰہ، تصور کائنات اور تصور انسان سے اثر پذیر ہوا ہے۔ اقبال نے نوجوان شاعر کی حیثیت سے زمان کو قدرے محدود تصور پیش کیا ہے لیکن وقت گزرنے کے ساتھ اس میں وسعت پیدا ہوگئی اور پھر وہ زمان کی تخلیق اور انفرادیت کے اہم عنصر کی حیثیت دینے لگے۔ اقبال پہلے ایشیائی مفکر ہیں جنھوں نے اس فلسفیانہ مسئلے کو شاعری میں بیان کیا ہے۔ اُن کا یہ تصور کسی حد تک ان کے ادب کو لازوال اور پائیدار بنانے کا موجب ہے۔

☆☆☆

عبدالرشید عراقی، ''علامہ اقبال اور حدیث نبویؐ''، میثاق، لاہور، اپریل ۲۰۰۹ء، ص ۷۷-۸۲۔

بعض لوگ یہ پروپیگنڈا کرتے ہیں کہ اقبال منکر حدیث تھے۔ ان کے ہاں دین میں حدیث حجت نہیں تھی۔ یہ پروپیگنڈا صریحاً جھوٹ پر مبنی ہے۔ اگر اقبال کے منظوم اور منثور کلام کو دیکھا جائے اور خود علامہ کی نجی زندگی کے عملی شواہد پر نگاہ ڈالی جائے تو یہ بات روز روشن کی طرح عیاں ہو جاتی ہے کہ اقبال حدیث کو دین میں حجت تسلیم کرتے تھے۔ منظوم کلام میں تو بکثرت ایسے اشعار موجود ہیں جن میں آپ نے بعض احادیثِ رسولؐ کو نظم کیا ہے۔ اس کے علاوہ اقبال کے عشق رسولؐ کے چرچے کا کسے علم نہیں ہے۔

علامہ اقبال کے مثبت تصور حدیث کی شہادتیں تو اُن کے متعدد اکابر معاصرین نے بھی دی ہیں۔ سید ابوالاعلیٰ مودودی، مولانا غلام رسول مہر، مولانا عبدالمجید سالک، سید عبداللہ، حکیم محمد حسن قرشی اور کلام اقبال کے مشہور شارح پروفیسر یوسف سلیم چشتی نے اقبال کے نظریۂ حدیث پر مثبت رائے دی ہے۔ اقبال کے اردو اور فارسی کلام میں ایسے اشعار کی نشاندہی بعض مصنفین نے اپنی کتب میں کی ہے۔ خود کلام اقبال کا مطالعہ کرنے سے بھی اندازہ ہو جاتا ہے کہ اقبال نے حدیثِ رسولؐ کو کس خوبی سے اپنی شاعری میں سمویا ہے۔

☆☆☆

ڈاکٹر سید وقار احمد رضوی، ''فکرِ اقبال کے جدید پہلو''، قومی زبان، کراچی، اپریل ۲۰۰۹ء، ص ۵-۱۴۔

اقبال اور بیدل و غالب کا بنیادی فرق یہ ہے کہ اقبال نے مشرق و مغرب دونوں فلسفوں کا مطالعہ کیا تھا۔ ان کا کلام فلسفیانہ حقائق سے معمور ہے۔ اقبال کے ہاں فلسفے کو اولیت حاصل ہے اور شاعری کا مرتبہ ثانوی ہے جبکہ بیدل اور غالب کے ہاں صورت برعکس ہے۔ اقبال، کندی، فارابی، ابن سینا، ابن عربی کی صف میں کھڑے ہو سکتے ہیں جبکہ بیدل اور غالب کے ہاں کوئی مربوط فلسفۂ حیات نہیں۔

اقبال علم، عشق اور عقل کی طاقتوں کو تسلیم کرتے ہیں۔ وہ علم سے دماغ کو روشن کرتے ہیں اور عشق سے دل کی رہنمائی کا کام لیتے ہیں، وہ عقل اور عشق کو ساتھ ساتھ لے کر چلتے ہیں۔ علم دولت عشق سے بہرہ مند ہو تو زور پکڑتا ہے ورنہ خیالی نیام ہے، علم فقیہ و حکیم بن سکتا ہے مگر دانائے راز نہیں، وہ روشنی کا جویا تو ہوسکتا ہے مگر روشنی نہیں بن سکتا۔

علم اقبال اور رومی کے ہاں بہت اہم ہے۔ عقل و عشق بھی ان کے ہاں ایک دوسرے کی ضد نہیں البتہ دونوں کے طریق الگ الگ ہیں۔

بیدل کی شاعری کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ خودی کے متعلق لکھتے وقت اقبال کی نظر بیدل کے کلام پر تھی۔ کیونکہ خودی کے مضامین اور خود شناسی کی تعلیم بیدل کے ہاں ملتی ہے۔ مگر اقبال کی خودی بیدل کی خودی سے مختلف ہے۔ بیدل اور غالب کے ہاں خودی کا جو تصور ہے وہ خود داری یا خودنگری کے معنی میں ہے۔ اقبال کے ہاں خودی کا تصور بہت وسیع ہے۔

غالب نے بیدل، ظہوری، صائب، عرفی اور نظیری کے مطالعے سے اپنے لیے ایک جہانِ تازہ پیدا کیا ہے۔ اقبال نے بیدل، غالب، نطشے، برگساں، ہیگل، رومی اور شوپنہار کے مطالعے سے اپنے لیے الگ راہ استوار کی۔ اقبال کے ہاں مقصد آفرینی برگساں کے تخلیقی ارتقا سے متاثر ہوئی۔

غالب کا فلسفیانہ کلام طرز بیدل کی ارتقائی شکل ہے۔ اقبال بیدل اور غالب دونوں سے متاثر ہوئے ہیں۔ اقبال کی خوش قسمتی یہ ہے کہ انھوں نے مشرق و مغرب کی بہترین درس گاہوں میں تعلیم حاصل کی۔ مشرقی افکار سے مستفید ہوئے اور مغربی فلسفہ دانوں کا بھی بغور مطالعہ کیا۔ بیدل اور غالب کو مغربی ادبیات تک رسائی نہ ہوسکی۔ یہ بات کسی حد تک واضح ہو جاتی ہے کہ غالب اور اقبال، بیدل کی فکر کی پیداوار ہیں۔ بیدل کے کلام میں جو رفعت تخیل اور حکیمانہ تفکر ہے اس نے دونوں مفکرین کو متاثر کیا۔

☆☆☆

سیّد شراز علی، ''مغرب کے سیاسی نظام اقبال کی نظر میں''، قومی زبان، کراچی، اپریل ۲۰۰۹ء، ص ۳۰-۳۵۔

اقبال کو مغرب کے سیاسی نظاموں سے خواہ وہ جمہوریت ہو یا ملوکیت یہ شکوہ رہا کہ یہ تمام نظام مذہب کے اخلاقی اور روحانی اصولوں سے علیحدگی کے سبب مادی اغراض کی تکمیل کے لیے کمزوروں کو نشانۂ ستم بناتے ہیں۔

تہذیب کے پردے میں غارت گری اور آدم کشی کرنے والوں کو جب اپنی مادہ پرست اور سامراجی ذہنیت کے سبب پہلی عالمی جنگ کے نتائج بھگتنے پڑے تو انھوں نے لیگ آف نیشن قائم کی جس کا ظاہری مقصد تو آیندہ نسلوں کو جنگ بندی کی تباہ کاریوں سے محفوظ رکھنا تھا مگر حقیقت میں اس لیگ کے قیام میں بھی بڑی طاقتوں کے اپنے

مفادات وعزائم پوشیدہ تھے۔

اس جمعیت اقوام کے تناظر میں دیکھا جائے تو اقوام متحدہ کا کردار بھی داشتۂ پیرک افرنگ سے کچھ جدا نہیں اور اقبال نے جمعیت اقوام کے اس کردار پر سخت تنقید کی ہے۔ نام نہاد جمہوریت کے علمبرداروں نے دنیا پر اپنی اجارہ داری قائم کرنے اور سامراجیت کو تقویت دینے کے لیے جو ادارہ قائم کر رکھا ہے امریکا کے ہاتھوں یرغمال بنا نظر آتا ہے۔ باوجود بلند بانگ دعووں کے اقوام متحدہ کی نسلی اور علاقائی عصبیت پوشیدہ نہیں۔ پوری دنیا پر اپنے نظریات اور طرز معاشرت مسلط کرنے کے لیے امریکا نے جمعیت اقوام کو ہتھیار بنا رکھا ہے اور اس کی آڑ میں خطرناک کھیل کھیلا جا رہا ہے۔

مغرب کے سامراجی نظاموں کے خلاف ہونے والا ردعمل اشتراکیت کی شکل میں سامنے آیا تو اقبال نے شروع میں اس کے مثبت پہلوؤں کو سراہا۔ اقبال کی اس بادی الرائے طرز کی حمایت سے لوگوں نے غلط مفہوم اخذ کیا اور ان پر اشتراکیت کا لیبل لگا دیا۔ اقبال نے اپنی پوزیشن صاف کرتے ہوئے فرمایا: ''میں مسلمان ہوں۔ میرا عقیدہ ہے اور یہ عقیدہ دلائل و براہین پر مبنی ہے کہ انسانی جماعتوں کے اقتصادی اغراض کا بہترین علاج قرآن نے تجویز کیا ہے۔''

دراصل اقبال نے ایسی آزاد جمہوریت کا خواب دیکھا تھا جس میں معاشی و معاشرتی مساوات قائم ہو، انسانی جذبات و احساسات کا احترام کیا جاتا ہو۔ معاش کے ذرائع سے اعلیٰ طبقوں کی بالادستی ختم ہو اور کسب معاش کے یکساں ذرائع عوام کو حاصل ہوں۔ اقبال کی نظر میں ایسی جمہوریت قابلِ قدر نہیں جو صرف چند طبقات کے مفادات کا خیال کرے۔

☆☆☆

اقبالیاتی ادب کے ضمن میں مزید مقالات کو درج ذیل فہرست میں اختصار کی غرض سے درج کر دیا گیا ہے۔ مذکورہ مقالات کی طرح پہلے مصنف کا نام، پھر مقالے کا عنوان، اس کے بعد مجلّے کا نام، اس کے بعد ماہ و سال اور پھر صفحات کا اندراج کیا گیا ہے۔

- پروفیسر اکبر حیدری کاشمیری، ''اقبال اور آل انڈیا مسلم کانفرنس''، حکیم الامت، سری نگر، جنوری ۲۰۰۹ء، ص ۶-۹۔
- ڈاکٹر جاوید اقبال، ''اقبال ایک باپ کی حیثیت سے''، حکیم الامت، سری نگر، جنوری ۲۰۰۹ء، ص ۱۰-۱۲۔
- ڈاکٹر سید تقی عابدی، ''جاوید نامہ''، حکیم الامت، سری نگر، جنوری ۲۰۰۹ء، ص ۱۳-۱۷۔
- خادم حسین، ''اقبال کا ترانۂ ہندی''، کریسنٹ، ۰۹-۲۰۰۸ء، ص ۲۷-۳۲۔
- ایم رمضان گوہر، ''اقبال اور توحید''، اردو نامہ، لاہور، اکتوبر، دسمبر ۲۰۰۸-جنوری - مارچ ۲۰۰۹ء، ص ۱۴۱-۱۴۶۔
- رشید احمد رشید تراپ، ''علامہ اقبال اور تصور مرد مومن''، اردو نامہ، لاہور، اکتوبر، دسمبر ۲۰۰۸، جنوری - مارچ ۲۰۰۹ء، ص ۱۴۷-۱۵۲۔
- افتخار شفیع، ''مسئلۂ فلسطین اور علامہ اقبال''، اردو نامہ، لاہور، اکتوبر، دسمبر ۲۰۰۸، جنوری - مارچ ۲۰۰۹ء، ص ۱۵۳-۱۶۰۔
- ڈاکٹر سید تقی عابدی، ''علامہ اقبال کی نعتیہ شاعری'' حکیم الامت، سری نگر، بھارت، فروری - مارچ ۲۰۰۹ء، ص ۶-۹۔

- عطاء اللہ خان، ''علامہ اقبال کا تصور''، ہمقدم، لاہور، فروری ۲۰۰۹ء، ص ۸-۹۔
- حافظ غلام مرشد مرحوم، ''علامہ اقبال سے سعادت مندانہ ملاقاتیں'' طلوع اسلام، لاہور، مارچ ۲۰۰۹ء، ص ۵۴-۶۴۔
- چودھری محمد حسین، ''جاوید نامہ''، آفاق، لاہور، مارچ ۲۰۰۹ء، ص ۳۲-۳۴۔
- محمد اسحاق، ''جب اقبال کے خواب کو حقیقت ملی''، نظریۂ پاکستان، لاہور، مارچ ۲۰۰۹ء، ص ۳۹-۴۰۔
- نعیم صدیقی، ''اقبال سے ایک ملاقات''، قومی ڈائجسٹ، لاہور، اپریل ۲۰۰۹ء، ص ۵۹-۶۰۔
- روحی طیبی، ''شاعر مشرق علامہ محمد اقبال''، قومی ڈائجسٹ، لاہور، اپریل ۲۰۰۹ء، ص ۱۸-۲۹۔
- ڈاکٹر سید وسیم الدین، ''کتاب اقبال اور عشقِ رسولؐ کا مطالعہ''، قومی ڈائجسٹ، لاہور، اپریل ۲۰۰۹ء، ص ۳۶-۳۸۔
- محمد تقی خان، ''اقبال کی قدر و قیمت''، قومی ڈائجسٹ، لاہور، اپریل ۲۰۰۹ء، ص ۳۹-۴۲۔
- علامہ محمد اقبال، ''خطبۂ صدارت سالانہ اجلاس آل انڈیا مسلم لیگ مارچ ۱۹۴۰ء''، تہذیب الاخلاق، لاہور، اپریل ۲۰۰۹ء، ۹-۳۱۔
- ممتاز حسن، ''اقبال ایک پیغمبر کی حیثیت سے'' [قسط ۱،۲]، آفاق، لاہور، اپریل، مئی ۲۰۰۹ء، صفحات ۵-۷، ۳۲-۳۴۔
- پروفیسر محمد حنیف شاہد، ''حضرت علامہ اقبال اور حضور اکرمؐ، مکاتیب اقبال کی روشنی میں''، نظریۂ پاکستان، لاہور، اپریل ۲۰۰۹ء، ص ۵-۷۔
- ڈاکٹر عبدالحمید، ''علامہ اقبال بحیثیت مفکر پاکستان''، نظریۂ پاکستان، لاہور، اپریل ۲۰۰۹ء، ص ۸-۱۴۔
- محمد غلام ربانی، ''علامہ اقبال کی شاعری میں مکالماتی انداز''، نظریۂ پاکستان، لاہور، اپریل ۲۰۰۹ء، ص ۱۵-۱۷۔
- ممتاز لیاقت، ''اقبال کی نگاہ انتخاب قائداعظم پر کیوں پڑی؟''، نظریہ، اسلام آباد، اپریل ۲۰۰۹ء، ص ۳۔
- ڈاکٹر تاثیر، ''یہ فیضانی لمحہ مجھے ہمیشہ یاد رہے گا''، نظریہ، اسلام آباد، اپریل ۲۰۰۹ء، ص ۱۳۔
- رشید اے رشید تراب، ''شاعر مشرق اور اردو کی قدر دانی''، نظریہ، اسلام آباد، اپریل ۲۰۰۹ء، ص ۱۷-۱۹۔
- ڈاکٹر زاہد منیر عامر، ''مصر میں اقبال کی خوشبو''، اخبار اردو، اسلام آباد، مئی ۲۰۰۹ء، ص ۲۹-۳۰۔
- ڈاکٹر سید محمد فرید، ''پند نامہ''، اورینٹل کالج میگزین، لاہور، ۲۰۰۹ء، ص ۸۹-۹۸۔
- ڈاکٹر جاوید اقبال، ''اقبال اور پاکستان کے محمود و ایاز''، حکیم الامت، سری نگر، بھارت، اپریل ۲۰۰۹ء، ص ۵-۷۔
- ڈاکٹر سید تقی عابدی، ''علامہ اقبال کی مثنوی سورۂ اخلاص کا ترجمہ''، حکیم الامت، سری نگر، بھارت، اپریل ۲۰۰۹ء، ص ۸-۱۲۔
- ڈاکٹر ہلال نقوی، ''فرہنگ اقبال (فارسی) از نسیم امروہوی''، نظریۂ پاکستان، لاہور، اپریل ۲۰۰۹ء، ص ۱۳-۱۷۔
- عرفان ترابی، ''اقبال اور علامہ شیخ زنجانی''، نظریۂ پاکستان، لاہور، اپریل ۲۰۰۹ء، ص ۴۶-۴۸۔
- ڈاکٹر محمد سلیم، ''علامہ اقبال اور ڈاکٹر تاثیر''، تہذیب الاخلاق، لاہور، اپریل ۲۰۰۹ء، ص ۳۲-۳۹۔
- ڈاکٹر شاہدہ یوسف، پیام مشرق کی نظم ''تسخیر فطرت'' کی ڈرامائی ہیئت''، قومی زبان، کراچی، اپریل ۲۰۰۹ء، ص ۱۵-۱۷۔

❁......❁❁......❁