HAL open science

:

Muhammad Naeem

▶ **To cite this version:**

Muhammad Naeem. : . Bunyad - A JOURNAL OF URDU STUDIES, 2024, 15 (1), pp.109-129. hal-04637814

HAL Id: hal-04637814
https://hal.science/hal-04637814

Submitted on 10 Jul 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial 4.0 International License

محمد نعیم*

اقبال کی مکانیت: تجزیۂ کلامِ اردو[۱]

Spatial Study of Iqbal's Urdu Poetry

Abstract:

It is almost half a century ago, when spatial turn took place in humanities in western theory. Exploring the spatiality and mapping out the landscapes of literature and literary production has been on the go since. But spatiality and mapping could not attract the attention of Urdu research and literary analysis. Iqbal, the national poet of Pakistan, who remains always in literary, political and everyday discussions, has never been, to the best of my knowledge, studied spatially. This article uses the methods of geocriticism and maps out the space and places in Urdu poetry of Iqbal. By analyzing the quantitative data of places referenced in Iqbal's poetry, this study aims to delineate his mental geography. The historical contexts of these places within the Urdu literary world are examined to understand their evolution. This study demonstrates how Iqbal utilized places to evoke the past, comprehend the present, and situate the Islamic public.

Keywords: Allama Iqbal, spatiality, geocriticism, mental geography.

ہمارے ارد گرد پھیلی دنیا سے ہمارا فوری تعلق ادراک (perception) کے ذریعے قائم ہوتا ہے، بعد ازاں ہم اس کی تفہیم (cognition) حاصل کرتے ہیں۔ ادراک سے تفہیم تک کا یہ سفر ذہنی دنیا میں متعدد تجرباتی، سماجیاتی اور مشاہداتی راہوں سے گزرتا ہے۔ اس دوران ہماری تمنائیں اور آرزوئیں، تفہیمی سفر کی سمت متعین کرنے میں کردار ادا کرتی ہیں۔ فوری مشاہدے کو ذہن کی بھٹی میں پکا کر جو مفہوم حاصل ہوتا ہے، وہ اکثر ہمارے قول و عمل کا رہبر بنتا ہے اور کبھی شعر کی صورت اظہار پاتا ہے۔ اسی طرح کوئی مقام (place) ہماری ذہنی دنیا میں نقش ہو کر ہمیں منقلب کر دیتا، ایک نئی قسم کا آدمی بنا دیتا ہے۔ کسی جگہ پر ہماری موجودگی بامعنی ہونے کے لیے اسی ذہنی سفر سے گزرتی ہے۔ اس جگہ پر موجود کوئی شخص، نشانی، نکتہ یا علامت ہمیں دنیا میں اپنی جگہ کا تعین کرنے میں مدد دیتی ہے۔ بقول رابرٹ ٹیلی (Robert Tally۔ پ: ۱۹۶۹ء) مقامات کی تفہیم کے لیے نقشہ انسان کی سب سے طاقت ور

اور مؤثر ایجاد ہے۔ شعر و ادب بھی ایک طرح کے نقشوں کا کام کرتے ہیں جو قارئین کو دنیا میں اپنے مقام کی تفہیم میں مدد دیتے ہیں۔ دوسری طرف ایک مصنف کے نقطۂ نظر سے دیکھیں تو ادب فن کار کے تجربے یا تخیل میں آنے والے مقامات کی نقشہ گری کا ایک طریقہ فراہم کرتا ہے[۲]۔

جغرافی تنقید (geocriticism) مکانیت کی عموماً دو صورتوں سے بحث کرتی ہے: حقیقی اور متصورہ (imagined)۔ کوئی مقام ادب میں ان دو میں سے کسی ایک صورت میں نمائندگی حاصل کرتا ہے۔ ادب میں کسی مقام کا بیان ہمیں اس کا ذہنی تصور (mental image) قائم کرنے میں معاونت فراہم کرتا ہے[۳]۔ ایڈورڈ سوجا (Edward Soja۔ ۱۹۴۰ء-۲۰۱۵ء) نے مکان کی تین اقسام کی نشاندہی کی ہے: حقیقی، متصورہ اور انھی دو کی تخلیقی باز آمیزش اور توسیع (creative recombination and extension)، جسے سوجا نے مکانِ سوم (thirdspace) کہا ہے[۴]۔

مغرب کے ادبی اور ثقافتی مطالعات میں زمان کے مقابلے میں مکان نے بیسویں صدی میں بتدریج مرکزیت حاصل کی، جس کے متعدد اسباب میں ایک اہم سبب دو عالمی جنگوں میں ہونے والی جبری نقل مکانی ہے۔ حالات کے جبر نے لوگوں کو اپنے دیس سے کھدیڑ کر دور دراز یا نئی جگہوں پہ لا پھینکا۔ ایسے عالم میں خود اپنے مقام کے تعیّن نے اہمیت حاصل کر لی، جس نے ادبی تخلیقات میں حقیقی اور تصوراتی مقامات کی نمائندگی میں اضافہ کیا۔ افسانوی کرداروں کی صورتِ احوال کی تفہیم کے لیے مکان اہمیت حاصل کرتا گیا۔ کون کہاں، کیسے اور کیوں موجود ہے، اس کے وجودی مسائل ہوں، یا سماجی، یا سیاسی، سب کے لیے اس کے موجودہ یا سابقہ مکان نے ایک تناظر فراہم کیا۔ انیسویں صدی میں تاریخ، ارتقا اور ترقی جیسے تصورات نے زمان کو جو مرکزیت دی تھی، عالمی جنگوں کی تباہ کاری سے اس پہ زد پڑی۔ اس تبدیلی کو برپا کرنے میں دوسرا کردار پس ساختیات کی ردِ تاسیس پسندی (antifoundationalism) اور بنیاد پرست تشکیک پسندی (radical scepticism) کا بھی تھا[۵]، جس نے زمان کی مرکزیت اور دنیا و مافیہا کی تفہیم میں اس کے کردار کی حتمیت پر سوال اٹھایا۔

مکان کا تصور سائنس اور ٹیکنالوجی کی ترقی سے بھی تبدیل ہوا۔ آمد و رفت کے ذرائع فاصلے کو کم کرنے کے ساتھ ساتھ مکان (space) اور مقام (place) کا تصور بھی تبدیل کر رہے تھے۔ پھر سمندری سفر کی عام دستیابی اور بعد ازاں ریل کی آمد نے مکان کا تصور تبدیل کر دیا۔ اس پہ مستزاد ہوائی جہاز کی ایجاد نے زمین کو دیکھنے کے انداز ہی بدل دیے۔ ان ترقیوں نے انسان اور مکان کے باہمی تعلق کو نئی جہتوں سے روشناس کیا۔

علامہ اقبال (۱۸۷۷ء-۱۹۳۸ء) کی مکانیت کی تفہیم و تعبیر کے لیے یہ دیکھنا چاہیے کہ ان کے زمانے تک تکنیکی اور علمی ترقی نے مکان کے کس تصور کا امکان پیدا کیا تھا۔ بین الاقوامی اور اس سے بڑھ کر بین البراعظمی سفر نے مکان، مقام اور دنیا کا نقشہ تبدیل کر دیا تھا۔ اقبال نے کئی غیر ملکی سفر کیے، یورپ کا قیام ہو، یا بعد میں کیے جانے والے سیاسی نوعیت کے اسفار، ان سفروں نے یقیناً ان کے ہاں ان مقامات کی عکس پذیری (imageability) کو تشکیل دیا ہے[۶]۔ قیامِ یورپ کے دوران لکھی گئی کئی نظموں میں

جرمنی اور برطانیہ کے قدرتی مناظر کی جھلک ملتی ہے۔ زیرِ نظر مطالعہ اس بات سے سروکار رکھتا ہے کہ کسی مقام کا کیسا عکس اقبال کے کلام میں دکھائی دیتا ہے اور خصوصاً وہ اس مقام سے کیسی وابستگی کا اظہار کرتے ہیں۔

اقبال کی مکانیت کی تفہیم کے لیے ہمارا بنیادی سروکار تو ان مقامات (places) سے رہے گا جو ان کی اردو شاعری میں جھلک دکھاتے ہیں، یا جن سے انھیں تخلیقی علاقہ رہا، تاہم اس مکان (space) کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا، جس نے ان مقامات کی تفہیم و ادراک کے لیے بنیادی تناظر فراہم کیا۔ اقبال سیالکوٹ میں پیدا ہوئے، اوائل جوانی تک وہیں رہے، بعد ازاں بہ غرضِ تعلیم لاہور آئے اور پھر یہیں کے ہو کر رہ گئے۔ والدین کی قدم بوسی کے لیے سیالکوٹ جاتے رہتے تھے، بھائی سے ملاقات کے لیے کیمبل پور (موجودہ اٹک) اور کوئٹہ کے سفر اختیار کیے اور سسرالی عزیزوں سے ملنے کے لیے لدھیانہ بھی جانا ہوتا تھا۔ انجمن کشمیری مسلمانان کے جلسے کے لیے امرتسر کا سفر بھی اختیار کیا تھا[۷]۔ شمالی ہندوستان کے متعدد شہروں (دہلی، امرتسر، علی گڑھ، کان پور، الہ آباد) کے علاوہ اقبال مغربی (بمبئی) اور جنوبی ہندوستان کے کئی شہروں (حیدرآباد دکن، اورنگ آباد، مدراس، بنگلور، میسور) میں علمی، تعلیمی، سیاسی، طبی یا سیاحتی اغراض سے تشریف لے گئے۔ یوں ہندوستان کے مختلف شہروں اور مقامات سے ان کی واقفیت عینی اور تجرباتی تھی۔ اس سیاق میں اگر ان کے شعر میں سامنے آنے والے ہندوستانی شہروں یا مقامات کی فہرست مرتب کی جائے تو اندازہ ہو گا کہ ان میں سے بیش تر مقامات ان کے شعری تخلیقی عمل کا حصہ نہیں بن سکے۔ اقبال کی نثری تحریروں میں تو مختلف ہندوستانی شہروں (جیسے مثلاً بمبئی) کا تذکرہ مل جاتا ہے لیکن شاعری میں کسی شہر یا اس کے کسی مقام کا واضح بیان کم ہی ملتا ہے۔

اقبال کی مکانیت کی تفہیم کے لیے ان کے شخصی مکانی انسلاکات بھی ذہن نشین رہنے چاہییں۔ اقبال کا تعلق کشمیری برہمنوں کے خاندان سے تھا۔ انھوں نے اردو اور فارسی اشعار میں کئی جگہ اپنی اس شناخت کی طرف اشارہ کیا ہے:

مرا بنگر کہ در ہندوستاں دیگر نمی بینی
برہمن زادۂ رمز آشنائے روم و تبریز است[۸]

وہ انجمن کشمیری مسلمانان کے سیکرٹری تھے اور کشمیریوں کے مفادات کے لیے کی جانے والی کوششوں میں شامل تھے۔ انھوں نے کشمیریوں کی فوج میں بھرتی اور حکومت کی طرف سے کشمیریوں کو پنجاب کے قانونِ انتقالِ اراضی کے نفاذ کے بعد کاشت کار قوم قرار دلانے کے لیے عملی کوشش بھی کی[۹]۔ اسی طرح وہ لیجسلیٹو کونسل پنجاب کے ممبر کی حیثیت سے کسانوں کے ٹیکس کم کروانے اور مالیے کی بجائے آمدن کے حساب سے ٹیکس ادا کرنے کی قانون سازی کے لیے کوشاں رہے۔ دوسری طرف انھوں نے تعلیمی بجٹ میں کمی کی مخالفت کی اور حکومت کو اس اقدام پر ہدفِ تنقید بنایا۔ اسی طرح وہ ''بجٹ میں کوئی نہ کوئی شق دیہات کی صحت و صفائی اور عورتوں کے واسطے طبی امداد کے متعلق بھی'' رکھنے کی تجویز پیش کرتے ہیں[۱۰]۔ ان مثالوں سے واضح ہے کہ اقبال عملی زندگی میں مقامی لوگوں سے جڑے ہوئے تھے اور ملت کے خواب وہ اہلِ وطن کی قیمت پر نہیں دیکھ رہے تھے۔

اقبال اِس دنیا سے محبت کرتے تھے۔ وہ محض فکری دنیا کے آدمی نہ تھے۔ انھیں ''گلابی صبحیں، شعلہ پوش شامیں'' اور

ایسے گھنے جنگل "جن کی آغوش میں فطرت کی شب ہائے رفتہ کے دھندلکے ابدی نیند سو رہے" ہوں، پسند تھے[۱۱]۔ ان کے اردو شعری کلام میں جابجا مظاہرِ فطرت موجود ہیں۔ ان کا ادراکِ کائنات و حقیقت ان مظاہر سے مرتب ہوتا ہے۔ ان کی فکر کی تشکیل میں ان فطرتی مظاہر کا ایک بڑا حصہ ہے۔ انھیں خاص طور پر ستارے سے دل چسپی ہے، جس کو وہ بانگِ درا میں بار بار یاد کرتے ہیں اور کئی نظمیں اس پر لکھتے ہیں۔ وہ مظاہر فطرت کے اس حد تک شیدائی ہو جاتے ہیں کہ "راوی کے کنارے غروب آفتاب کے ایک پر اجلال منظر کے مقابلے میں آپ کے کتب خانے کا سارا حیرت انگیز کتابی علم و دانش ہیچ" قرار دے دیتے ہیں[۱۲]۔

اقبال کی پہلی کتاب علم الاقتصاد (۱۹۰۴ء) ظاہر کرتی ہے کہ وہ دنیا کے ان خطوں سے واقف تھے جو برطانوی سلطنت کا حصہ تھے، اور جہاں ہندوستانی جا کر آباد ہوئے تھے۔ ان میں دور دراز کے سمندری جزیرے (ماریشیس، فجی، ٹرینیڈاد) شامل ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ وہ امریکا، کینیڈا اور آسٹریلیا کے معاشی نظام سے بھی ایک حد تک واقف تھے[۱۳]۔ وہ معاشی نظام کی وضاحت میں افریقیوں کی مثالیں بھی دیتے ہیں، یعنی ان کی شناسائی دنیا کے حقیقی جغرافیے کے بڑے حصے تک تھی[۱۴]۔ اپنی اوّلین کتاب میں انھوں نے دنیا کے متعدد ملکوں سے واقفیت کا ثبوت فراہم کیا ہے۔ لیکن کیا یہ ممالک ان کی شعری دنیا میں بھی دکھائی دیتے ہیں؟ شعری دنیا کی سیر سے ہم ان کے ذہنی جغرافیے (mental geography) کا اندازہ لگا سکتے ہیں۔ وہ کس ملک، خطے، مقام یا مظہر کو یاد کرتے ہیں، کس قدر کرتے ہیں، کیوں کرتے ہیں، ان سوالات کے جواب سے ان کے ذہنی جغرافیے پر مبنی دنیا کا نقشہ مرتب کیا جا سکتا ہے، جس کی مدد سے ہم اقبال کی مکانیت کا تجزیہ کر سکیں گے۔

کسی مقام سے اقبال کی دل چسپی ذاتی نوعیت رکھتی ہے یا اجتماعی؟ اس سوال کا جواب آسان نہیں ہے کیوں کہ ہم شعر کی تفہیم و تعبیر کا بار تو اٹھا سکتے ہیں لیکن شاعر کی نیت کے جاننے کا دعویٰ کسی صورت نہیں کر سکتے۔

نہ بھائی ہماری تو قدرت نہیں

یہ سوال شعر کے عمومی تصور اور مقصد سے بھی منسلک ہے۔ شعر کہنا کیا محض ایک ذاتی سرگرمی ہے، یا اجتماعی؟ اگر کوئی شخص اپنے لیے شعر لکھتا ہے تب بھی جاننا چاہیے کہ اس کا تصورِ شعر تو سماج کا پروردہ ہے اور اگر وہ شعر کی ترسیل (زبانی، تحریری) بھی کرتا ہے تو پھر اسے ذاتی سرگرمی کہنا مشکل ہو گا۔ اقبال، جنھیں اب تک اردو تنقید کا غالب بیانیہ مقصدی شاعر کے طور پر متعارف کرواتا ہے، ان کے شعری عمل کو شخصی تصور کرنا تو اور بھی مشکل ہے۔ اقبال کا کلام اور اس میں خطابیہ انداز یہ واضح کر دیتے ہیں کہ وہ ایسے جدید شاعر نہ تھے، جنھیں اظہار کی لذت ابلاغ سے بے گانہ کر دے۔ پھر اردو کے ساتھ ساتھ شعر کے لیے فارسی کا انتخاب کرنا، اپنے سامعین کی تعداد اور کلام کے دائرہ اثر کو مختلف خطوں میں زیادہ بڑے پیمانے پر پھیلانے کی ایک حکمتِ عملی ہے۔ انھوں نے غالب (۱۷۹۷ء-۱۸۶۹ء) کی طرح یہ مطالبہ تو نہیں کیا کہ ان کا فارسی کلام زیادہ توجہ سے دیکھا جائے، لیکن اپنے تخلیقی تجربے کے لیے فارسی کا انتخاب خود ہی یہ بات کہے دیتا ہے۔

اقبال سے قبل کی اردو شاعری میں مقام کی حیثیت عموماً ذاتی تجربے کی رہی ہے۔ کلاسیکی شاعری میں مثلاً شہروں کا تذکرہ

ایک زندہ تجربے کی حیثیت سے سامنے آتا ہے۔ ان شہروں کے باسیوں پہ جو گزرتی ہے، اسے وہ کسی نہ کسی انداز میں رقم کرتے رہے ہیں۔ اگر شہر کی افتاد کا شعری بیان شہر آشوب کی صورت میں ملتا ہے تو ایک عمومی اور تخصیص گریز صنف ہونے کے باوصف غزل میں بھی شہروں کے تجربے کا بیان مل جاتا ہے۔ نظم کا بیانیہ پن اسے مکاں سے منسلک کرتا ہے، جب کہ غزل میں مضمون آفرینی ہو، معنی آفرینی ہو، خیال بندی ہو یا کیفیت، ان کا تعلق جذبے یا خیال سے قریبی ہے، البتہ مکانیت سے ان کا تعلق کم از کم اردو شاعری کے میرے مطالعے کی حد تک نہ ہونے کے برابر ہے۔

اقبال کے ہاں مکاں سے دل چسپی کی حدود اور نوعیت دونوں کا تعین کرنا ضروری ہے۔ اقبال جن جگہوں پر قیام پذیر رہے، مستقل یا عارضی، ان کی شاعری میں ان جگہوں کا بیان کس حد تک ملتا ہے اور یہ بیان کیا حقیقت پسندانہ ہے یا تمثالی (imaginative)؟ اس بنیاد پر یہ سمجھنا آسان ہو گا کہ ان کے ہاں مکہ، مدینہ یا حجاز کا استعمال کتنی بار ہوا ہے اور کس لیے ہوا ہے۔ اور یہ بیان بیسویں صدی کی ابتدائی دہائیوں میں مسلم قومیت پسندی سے کیسے جڑا ہوا ہے؟ ان سوالات کے جوابات اقبال کے معاصرین کے ہاں مکاں (space) کی مقامی اور مقدس صورتوں کے حقیقت پسندانہ یا تمثالی بیان سے تقابل کی صورت میں مل سکتے ہیں۔ تقابلی منہاج سے ہم یہ بھی جان سکیں گے کہ اقبال کے مکاں کی نوعیت اور انفرادیت کیا ہے۔

ہم اپنی بات اقبال کے اردو کلام میں مقامات کے اشاریے کے تجزیے سے شروع کرتے ہیں۔ ہم سادہ طور پر مکاں کو مقامی (ہندوستان بھر کے مختلف مقامات) غیر مقامی میں تقسیم کر کے دیکھتے ہیں کہ اقبال کے ہاں ان کا بیان تعداد کے اعتبار سے کتنا ہے۔ اس کی توجیہ یہ ہے کہ اقبال نے اپنی زندگی کا بیش تر عرصہ جس مقام پر گزارا، اسے اقبال کے ذہنی جغرافیے میں کس قدر جگہ ملی۔ اور جس مقام پر انھوں نے کم قیام کیا یا سرے سے وہ کسی علاقے میں گئے ہی نہیں، تو اقبال کے شعری کینوس پر اس کے رنگوں کا کتنا حصہ ہے۔

اقبال کی اردو شاعری میں قریباً ساڑھے پانچ سو بار مختلف مقامات کا تذکرہ ہوا ہے [۱۵]۔ ان میں سب سے زیادہ بار "فرنگ" (کل ۳۶ بار) کا ذکر آیا ہے، یہ ان چند الفاظ میں سے ہے، جو ان کے چاروں شعری مجموعوں کا حصہ ہیں۔ ایسے مقامات (spaces) کی تعداد بہت کم ہے، جو ان کی چاروں اردو کتابوں میں موجود ہیں۔ ہم یہاں ان کی فہرست دے رہے ہیں: عجم (کل سترہ بار)، ہمالہ (کل سات بار)، یورپ (کل ۲۷ بار)۔ اگر ہم تعداد اور اعادے کے اعتبار سے مقامات کی فہرست مرتب کریں تو کچھ یہ ترتیب بنتی ہے:

مقام	تعداد	ارمغانِ حجاز	ضربِ کلیم	بالِ جبریل	بانگِ درا
فرنگ	۳۶	۱	۱۵	۱۹	۱
طور پہاڑ	۳۰	صفر	۲	۴	۲۳
یورپ	۲۷	۲	۱۳	۷	۵
عرب	۲۰	صفر	۵	۵	۱۰

ہند	۲۰	صفر	۶	۳	۱۱
کعبہ	۱۹	صفر	۱	۳	۱۵
ہندوستان	۱۸	صفر	۱	صفر	۱۷
حجاز	۱۷	صفر	۱	۲	۱۴
عجم	۱۷	۱	۱	۵	۱۰
بھوپال	۱۳	صفر	۱۳	صفر	صفر

اگر اس میزان کا تقابل شذراتِ فکرِ اقبال میں موجود اشخاص کی شناختوں اور ان کے علاقائی تعلق سے کیا جائے تو صورتِ حال میں زیادہ تبدیلی نہیں آتی۔ شذرات یاد رہے صرف ایک برس کے نثرپاروں پر مشتمل ہے، جو اقبال کی ذاتی بیاض ہے، اور اس زمانے کی یادگار ہے، جب ان کی شعری تخلیقات سست روی کا شکار تھیں[۱۶]۔ اس کتاب میں مذکور ۲۷ شخصیات کا تعلق مغرب سے ہے، جب کہ ہندوستان سے تعلق رکھنے والی شخصیات (ہندو و مسلم دونوں) کی تعداد آٹھ اور مسلم دنیا سے متعلق شخصیات کی تعداد محض چھ ہے۔ صرف مسلمانوں کی تعداد گیارہ ہے۔ اس مختصر کمیتی جائزے سے واضح ہے کہ اقبال کی فکر پر مغرب، کم از کم اس برس (۱۹۱۰ء) حاوی تھا۔ اوپر ان کی شاعری میں مذکور مقامات کے جدول سے بھی یہی نتیجہ برآمد ہوتا ہے۔ اگر اقبال کے شعر و فکر پر اثرات کی بات کی جائے تو خود اقبال نے لکھا ہے کہ ”میں اعتراف کرتا ہوں کہ میں نے ہیگل، گوئٹے، مرزا غالب، عبدالقادر بیدل اور ورڈز ورتھ سے بہت کچھ استفادہ کیا ہے[۱۷]۔“ اشیا کی ماہیت کے ادراک کا طریقہ انھوں نے یورپیوں سے سیکھا اور مغرب سے متاثر ہونے کے باوصف اپنی شاعری کو مشرقی مزاج سے کیسے ہم آہنگ رکھنا ہے، یہ بات انھیں دو ہندوستانی شاعروں نے سکھائی۔

یہاں ہم نے فی الحال صرف ان مقامات / مظاہر کی فہرست دی ہے جن کا تذکرہ اقبال کی شاعری میں دس سے زیادہ بار آیا ہے۔ اگر کتابوں میں تذکرے کو اقبال کے ذہنی جغرافیے (mental geography) تک رسائی کا ایک ذریعہ تصور کیا جائے تو دیکھا جا سکتا ہے کہ یورپ کے علاوہ عجم اور ہمالہ دو ایسے مقامات ہیں جو پہلے سے آخری مجموعے تک ان کے شعری تخیل کا حصہ رہے ہیں۔ ہمالہ سے ان کی محبت یوں بھی ظاہر ہے کہ ایک مکمل نظم جو اُن کا پہلا بڑا حوالہ بنی، وہ اسی سلسلہ کوہ سے متعلق ہے۔ ہمالہ کے علاوہ کوہِ طور سے ان کی دل چسپی بہت زیادہ ہے۔ جسے وہ اگرچہ ارمغانِ حجاز میں یاد نہیں کرتے، لیکن اگر باقی مجموعوں میں اس کے ذکر کی تعداد پر نظر کی جائے تو وہ ہمالہ سے کہیں زیادہ ہے۔ فرنگ اور عجم کے بارے یاد رہنا چاہیے کہ یہ مقام اور تصور دونوں صورتیں رکھتے ہیں، اور یہ محض جغرافیائی خطے نہیں، گروہی شناخت بھی ہیں۔

کتابوں کے اعتبار سے دیکھیں تو اقبال کے تخیل پر ابتدا میں مکاں کی جھلک زیادہ ہے جو بتدریج کم ہوتی ہے۔ بانگِ درا میں مقامات تعداد اور مقدار ہر دو حوالوں سے باقی مجموعوں کی نسبت زیادہ ہیں[۱۸]، جس کی بنیاد پر کہا جا سکتا ہے کہ اقبال کا تخیل

مسلسل تجسیم سے تجرید کی طرف سفر کرتا رہا۔ اقبال کے ابتدائی کلام میں مقامات کے ساتھ ساتھ مظاہرِ فطرت کی بہتات ہے، جس کا بیان ان کے کلام میں تدریجاً کثرت سے قلت کی طرف ہے۔ ابتدائی کلام میں انھیں مکانی (ابر، کہسار، ستارے، شبنم، کلی) اور زمانی (صبح، شام، دن، رات) مظاہرِ فطرت سے لگاؤ بھی ہے اور دنیا کے بارے ان کی فہم کے ابتدائی سرچشمے بھی یہی مظاہرِ فطرت ہیں۔ اس دور کے کلام (بانگِ درا کے دو ابتدائی دورِ شاعری) میں مظاہرِ فطرت کی موجودگی کی توجیہہ معاصر اردو شاعری، انجمنِ پنجاب کے زیرِ اثر موضوعاتی نظموں میں مظاہرِ فطرت کی کثرت اور یورپ کے رومانوی شعرا کی نصابات میں شامل نظموں کے اثرات کے ساتھ خود اقبال کی جواں عمری کے ذریعے کی جاسکتی ہے۔ تاہم ہمارے لیے مظاہر کی کثرت ایک اور حوالے سے بھی اہم ہے۔ اس زمانے کی شاعری سے مترشح ہے کہ تب اقبال کا ذہنی جغرافیہ زیادہ ٹھوس ہے اور وہاں مقام کے ساتھ ساتھ فطرت کی رنگین تفصیلات کی موجودگی شعری دنیا کو خوش منظری (scenic) بخشتی ہے جس سے شعری دنیا زیادہ جاذب نظر اور دل کش ہو گئی ہے۔

یہاں اس دل چسپ حقیقت کی طرف اشارہ کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ فرنگ ہو یا یورپ، ان کا تذکرہ بانگِ درا میں زیادہ نہیں ملتا۔ حالاں کہ یہی وہ دور ہے جو اقبال نے یورپ میں گزارا۔ بالِ جبریل اور ضربِ کلیم میں یورپ کا ذکر زیادہ ملتا ہے، اس کی تعبیر کے لیے ان کتابوں کے عمومی اور اہم موضوعات کو ان مقامات کے ساتھ ملا کر دیکھنے کی ضرورت ہے۔ جس سے اندازہ لگایا جاسکے گا کہ کیوں بار بار اقبال کی نظر یورپ پہ جاتی ہے۔

تعداد اور مقدار دونوں حوالوں سے اقبال کے مکاں (space) پر غیر مقامی جگہوں اور مظاہر کا غلبہ ہے۔ مقامات کی تعداد اور ان کے تذکرے کے اعداد و شمار کا اندازہ قائم کریں تو ہر مقامی کے مقابلے میں چار غیر مقامی جگہوں / مظاہر کا ذکر ملتا ہے[۱۹]۔ اس شماریاتی تجزیے کے بعد ہم ان اعداد و شمار کا کیفیتی تجزیہ کرتے ہیں، تاکہ ہم اقبال کی مکانیت کے بارے مزید جان سکیں۔

"فرنگ" اور "یورپ" دونوں لفظ اقبال کے اردو کلام میں مجموعی طور پر ۶۳ بار استعمال ہوئے ہیں اور اگر فرنگستان کو بھی اس مجموعے میں شامل کر لیا جائے تو تعداد ۶۷ تک جا پہنچتی ہے۔ "یورپ" اقبال کے سفر یورپ سے پہلے ان کی متداول شعری مثالوں میں نہیں ملتا، جب کہ فرنگ کا ذکر ۱۹۰۵ء سے پہلے کے کلام میں بھی مل جاتا ہے۔ فرنگ کا پہلی بار تذکرہ اقبال کی نظم "پیام" میں ملتا ہے، جہاں فرنگ کی مئے کے نشاطیہ اثر سے نظم کا متکلم اعراض کرتا ہے اور پیرِ مغاں سے "خانہ ساز" مئے کا طلب گار ہے[۲۰]۔ یہاں فرنگی اور مقامی مکانیت میں ثنوی تقابل کی فضا قائم کی گئی ہے اور اقبال کے ہاں فرنگ کے مقابلے میں مقامیت کو ترجیح دی گئی ہے، جس کی وجہ کیفِ غم کی طلب اور نشاط سے گریز بیان کی گئی ہے۔ استعماری ہندوستان میں اقبال نے فرنگ کے جوہر کو نشاطیہ قرار دیا ہے۔

اقبال خود کو جن مقامات سے منسلک محسوس کرتے تھے اور جن کا اثر ان کے شعری وجود پر زیادہ نمایاں ہے، ان کا ذکر ایک ہی جگہ اقبال کی درج ذیل رباعی میں موجود ہے:

کوئی دیکھے تو میری نے نوازی
نفس ہندی، مقامِ نغمہ تازی

نِگہ آلُودۂ اندازِ افرنگ
طبیعت غزنوی، قسمت ایازی![۲۱]

اقبال کی مکانیت کا ایک اہم وصف یہ ہے کہ وہ کسی مقام پر موجود ہوتے ہوئے کسی دوسرے مقام کو یاد کرتے ہیں، اور شعر میں دونوں مقامات کے تقابل سے ان کی تصاویر ابھارتے ہیں۔ ان کے اس طریقہ کار کا تجزیہ اقبال کے شعری سرمائے کی تفہیم میں ایک نیا باب کھول سکتا ہے۔

اقبال کی مقام سے وابستگی کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ وہ کسی نظم / غزل کے ساتھ اس کے مقامِ تخلیق کا حوالہ دیتے ہیں۔ اردو شاعری میں یہ ایک نئی طرح ہے۔ اس ضمن میں مقام کے ملکی یا غیر ملکی ہونے کی قید نہیں۔ بطور خاص کسی تخلیق کے ساتھ کسی مقام کا ذکر اس بات کا اعلان ہے کہ اقبال کا تخیل اس مقام سے کسی نوع کی مہمیز حاصل کر رہا ہے یا وہ خواہش مند ہیں کہ ان اشعار کو اس مقام کے سیاق میں سمجھا جائے۔

اقبال کی مکانیت کی تفہیم میں یہ پہلو قابلِ غور ہے کہ مختلف مقامات سے جو وابستگی ان کے اردو شعر میں نمایاں ہوتی ہے، وہ مکانی ہے یا تصوراتی (شناختی، قومی، لسانی یا مذہبی)۔ اردو شعر میں سب سے زیادہ مذکور مقام مغرب، ان کے ہاں مکانی صورت میں بھی آیا ہے اور تصوراتی سطح پر بھی۔ یہ ایک دل چسپ حقیقت ہے کہ اقبال اس نو آبادیاتی ڈسکورس ہی کو استعمال کرتے ہیں جو مشرق اور مغرب جیسی بڑی شناختیں بالمقابل ابھارتا ہے۔ مغرب کے داخلی مکانی، لسانی، قومی، سماجی، نسلی اور صنفی افتراقات جن کی بنیاد پر اب اسے ایک کُل کی بجائے متعدد ذیلی شناختوں کے حوالے سے دیکھا جانے لگا ہے، اقبال کے ہاں عنقا ہے۔ انھوں نے مغرب کو ایک کل کے طور پر ہی تصور کیا ہے، اور اس کے علمی (شخصی اور متنی) مصادر سے ہم کلامی وانجذاب کا اعتراف کرنے کے باوصف مغرب کے حاوی سیاسی اور ثقافتی غلبے کا دباؤ مسلسل محسوس کیا ہے۔ یہ دباؤ کچھ ان کے دور کی نو آبادیاتی صورتِ حال (colonial predicament) کی دین ہے، اور کچھ ان کے اپنے مطالعے اور اس صورتِ حال سے شعوری مکالمے کا نتیجہ ہے۔

اقبال کی مکانیت کی تفہیم کے لیے ہم چار خطوں کا ان کے شعری جہان میں مقام اور نوعیت کے اعتبار سے جائزہ لیں گے۔ ان میں ہندوستان، حجاز، افغانستان اور یورپ شامل ہیں۔ ان خطوں کے انتخاب کے اسباب درج ذیل ہیں: ان میں سے تین خطے وہ ہیں، جہاں اقبال نے طویل یا مختصر قیام کیا۔ طوالت کے اعتبار سے ان خطوں کی ترتیب یہ ہے: ہندوستان، یورپ، افغانستان۔ جب کہ حجاز میں وہ ذہنی سفر کر کے تو پہنچتے ہیں، لیکن وہاں انھیں قیام کی سعادت حاصل نہیں ہو سکی۔

اقبال کے ہاں افغانستان کے اوّلین نقوش میں افغان بطور ایک قومی گروہ ملتے ہیں۔ ''جوابِ شکوہ'' میں وہ ملت کے مختلف گروہوں کا ذکر کرتے ہوئے شاکی ہیں کہ مسلمان منقسم ہیں[۲۲]۔ اسی بات کو وہ بعد میں بھی دہراتے ہیں، جہاں مختلف قومی شناختوں کو ''بتانِ رنگ و بو'' قرار دیتے ہوئے انھیں ملت میں گم ہونے کا درس دیتے ہیں[۲۳]۔ ان کے پیشِ نظر ملی وحدت ہے اور وہ نسلی اور قومی شناختوں کو ایسے ساحل قرار دیتے ہیں، جہاں ان کے مخاطبین خجل پھر رہے ہیں، جنھیں وہ بے کراں ہونے پر اکساتے ہیں۔ افغانوں کا

اگلا ذکر اقبال کے مزاحیہ کلام میں ملتا ہے۔ جہاں انھیں زر خرید (mercenary) قرار دیا گیا ہے[۲۴]۔شذرات میں ایک جگہ افغانوں کا ضمناً ذکر آیا ہے۔ اقبال نے دکھایا ہے کہ فطرت کی طرف سے دولت کے بہاؤ کو قائم رکھنے کے لیے لٹیری قوموں کا ایک کردار ہے۔ انھوں نے لکھا:

> اکتنازِ زر کے نتیجے میں دنیا کے کاروبار کی گاڑی تھم جاتی ہے، جس کی رفتار مسلسل گردش زر پر منحصر ہے، تو لٹیری قومیں نمودار ہوتی ہیں اور مقید دولت کو آزاد کر دیتی ہیں۔ وارن ہیسٹنگز، کلائیو اور محمود غزنوی، ایسی قوموں کے مخصوص نمائندے ہیں جو کاروبارِ عالم کی ترقی میں فطرت کے غیر شعوری کارندوں کی حیثیت سے معاون ہوتی ہیں[۲۵]۔

اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اقبال کم از کم ۱۹۱۰ء میں افغانوں کو، انگریزوں کی طرح، ایک لٹیری قوم تصور کرتے تھے، جو فطرت کے غیر شعوری کارندے ہیں۔

افغانستان اور افغان شناخت کے حوالے سے، اقبال کے دو روّیے سامنے آتے ہیں، وہ اس قومی شناخت کو جب ملّی وجود کے مقابلے میں دیکھتے ہیں تو اس کی مذمت کرتے ہیں۔ وہ عموماً افغان کا نام توران اور ایران کے ساتھ لیتے ہیں۔ اور طنزاً اسے گروہ بندی کے زمرے میں ڈال کر اپنے مخاطبین کو ایک وحدت میں ڈھلنے کی ترغیب دیتے ہیں۔ ان کا یہ رویہ بانگِ درا میں سامنے آتا ہے۔ اپنی بعد کی شاعری میں اقبال، افغانستان اور اس سے متعلق نشانات کی تعریف کرتے ہیں۔ جب نادر شاہ (۱۸۸۳ء-۱۹۳۳ء) نے انھیں تعلیمی نصاب کی تیاری کے لیے ۱۹۳۳ء میں افغانستان آنے کی دعوت دی تو اس موقع پر اقبال نے "نادر شاہ افغان" کے عنوان سے ایک نظم لکھی[۲۶]۔ اس نظم میں جنت سے چلنے والا بادل افغانستان کے اوپر سے گزرتا ہے تو اسے وہ بہشت محسوس ہوتا ہے، جہاں اس کا دل برسنے کو چاہتا ہے اور وہاں کے مختلف شہروں کا سبزہ نورس اس کے برسنے کا منتظر دکھایا گیا ہے۔ نظم کے آخر میں اقبال نادر شاہ کے لیے دعا کرتے ہیں کہ اس کی آنکھ کے آنسو لالہ کے داغ پر اس طرح برسیں کہ اس کی آگ کبھی ٹھنڈی نہ ہو۔ افسوس یہ دعا قبول نہ ہو سکی اور نادر شاہ کو اسی برس ایک افغان نے قتل کر دیا۔

اقبال نے پشتون، ہزارہ یا تاجک کی بجائے افغان کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ اور جہاں تک میں سمجھ سکا ہوں اس میں صرف افغانستان کے باشندے شامل نہیں، بلکہ یہ اصطلاح سرحد (موجودہ خیبر پختون خواہ) کے قبائل کو بھی محیط ہے۔ سیر افغانستان کی یادگار مثنوی "مسافر" میں انھوں نے افغانوں سے خطاب کے لیے "خطاب بہ اقوامِ سرحد" کا عنوان استعمال کیا ہے[۲۷]۔ استعماری ہندوستان میں سرحد کی کم تر سیاسی حیثیت پر اقبال دل گرفتہ تھے۔ انھوں نے اپنے خطبہ الہ آباد میں صوبہ سرحد کی آبادی کا ذکر کرتے ہوئے انھیں افغان کہہ کر پکارا ہے۔ وہ سرحد کو صوبے کا درجہ دینے کے پرزور حمایتی تھے اور حکومتِ ہند کی طرف سے اس میں پس و پیش اور اس کے خلاف حیلوں کو دلائل سے رد کرتے تھے۔ انھوں نے لکھا:

> افغان ایک بہادر اور ذہین قوم ہے۔ وہ اپنے مقاصد کے لیے ہر قسم کی تکلیف برداشت کر سکتے ہیں۔ وہ ایسی ہر کوشش کی شدت سے مزاحمت کریں گے جو ان کو آزادنہ ترقی کے حق سے روک دے۔ ان لوگوں کو مطمئن

رکھنا ہندوستان اور انگلستان دونوں کے لیے مفید ہے[۲۸]۔

بیسویں صدی کی تیسری دہائی میں اقبال کو آزاد افغانستان سے زیادہ دل چسپی ہو جاتی ہے۔ ان کا سروکار اتحاد ملت ہے اور افغان قبائل کو وہ وحدت میں گم ہونے کی تلقین کرتے ہیں۔ اس خطے کے کہسار اور صلابت انھیں بھاتی ہے۔ وہ دکھاتے ہیں کہ خوش حال خان نے وہاں دفن ہونا پسند کیا جہاں مغل شہسواروں کی گردِ سمند نہ پہنچ سکتی ہو۔ یعنی مفتوحہ کی بجائے آزاد افغانستان ان کی آنکھ کا تارہ ہے۔ اقبال کی ایک نظم میں ابلیس اپنے فرزندوں کو مختلف نصیحتیں کرتا ہے، افغانوں کے حوالے سے اس کی نصیحت سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ ان کی غیرتِ دینی سے خائف ہے[۲۹]۔ ضربِ کلیم میں اقبال نے ایک سلسلہ نظم کو ''محراب گل افغان کے افکار'' کے تحت درج کیا ہے۔ ان نظموں کے مطالعے سے افغانوں کے باب میں ان کے تصورات عیاں ہوتے ہیں۔ اقبال نے محراب گل کی خطہ افغانستان سے محبت کا ایک سبب یہ بتایا ہے کہ وہاں اس کے اب وجد دفن ہیں۔ یہ کسی بھی زمین زادے (son of soil) کے لیے دھرتی سے قربت کی ایک بنیادی وجہ ہوتی ہے۔ اقبال افغانستان کی جغرافیائی خصوصیات میں بے گیاہ پہاڑوں کو دکھاتے ہیں، جن میں شاہین و چرغ بسیرا کرتے ہیں، جہاں لالہ و گل کی عدم موجودگی نے نغمۂ بلبل کا امکان بھی پنپنے نہیں دیا۔ لیکن انھی بے گیاہ پیچ و خم میں محراب گل کو بہشتِ بریں دکھائی دیتی ہے۔ اس نظم میں ثنوی انداز (binary style) برتا گیا ہے، جہاں شاہین کے مقابلے میں بلبل ہے، باز اور کبک ہیں، خاک اور آب، اور یہ سلسلہ نظم کے آخری شعر تک پہنچتے پہنچتے مکمل ہو جاتا ہے: خلعتِ انگریز یا پیرہنِ چاک چاک[۳۰]۔ اس سلسلے کی باقی نظموں میں اقبال افغانوں کو خودی کا درس دیتے ہیں۔ وہ افغانوں کی قبائل میں تقسیم سے خوش نہیں تھے، اور ان کی پسماندگی کی وجہ اسی تقسیم کو تصور کرتے تھے۔ اپنے سفر افغانستان کی یاد مثنوی مسافر میں بھی انھوں نے اس طرف اشارہ کیا:

لیکن از بے مرکزی آشفتہ روز
بے نظام و ناتمام و نیم سوز
ریز ریز از سنگِ او مینائے او
آہ! از امروزِ بے فردائے او[۳۱]

اقبال ، افغانستان کی جغرافیائی حیثیت کو بہت اہمیت دیتے تھے۔ سیر افغانستان سے معلوم ہوتا ہے ''بیلٹ اینڈ روڈ انیشیٹو'' (BRI) جیسے منصوبے ان کے ذہن میں پل رہے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ تجارت کے لیے بحری راستے اپنے امکانات پورے کر چکے ہیں اس لیے اب بری راستوں کا زمانہ آنے والا ہے:

> بحری راستوں کی یہ حیثیت جلد فنا ہو جائے گی اب آئندہ مشرق وسطیٰ (سنٹرل ایشیا) کا راستہ مشرق و مغرب کو ملائے گا اور تری کے بجائے خشکی کا راستہ اہمیت حاصل کرے گا۔ تجارتی قافلے اب موٹروں، لاریوں ہوائی جہازوں اور ریلوں کے ذریعہ مشرق و مغرب میں آئیں جائیں گے۔۔۔ پھر افغانستان کو دنیا کی شاہراہ بننے کا موقع ملے گا۔ اس کے لیے ابھی سے اس کو تیاری کرنی چاہیے[۳۲]۔

ان کے اس تصور سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ کیوں نیل کے ساحل سے خاکِ کاشغر کی بات کرتے ہیں۔ افغانستان کی آزادی سے انھوں نے بہت امیدیں وابستہ کی تھیں۔ غلام ہندوستان کے مقابلے میں آزاد افغانستان ان کے ذہنی جغرافیے پر نمایاں ہوتا ہے۔

یہاں یہ واضح کر دینا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ جس آزاد افغانستان سے اقبال کو دل چسپی تھی، اس کی کیا تصویر بنتی ہے۔ نادر شاہ کا تصور افغانستان کیا تھا اس کی ایک گواہی سیر افغانستان میں ملتی ہے: "ایک ایسے اسلامی ملک کا نمونہ پیش کروں جس میں قدیم اسلام اور جدید تمدن کے محاسن یک جا ہوں[۳۳]۔" اقبال، راس مسعود (۱۸۸۹ء-۱۹۳۷ء) اور سلیمان ندوی (۱۸۸۴ء-۱۹۵۳ء) کو افغانستان بلانے کا مقصود بھی یہی محسوس ہوتا ہے کہ جدید تعلیم سے متعلق ان سے مشورہ کیا جائے تا کہ افغانستان "کے باشندے مغربی علوم وفنون سے بھی آگاہی حاصل کریں[۳۴]۔" یہ بات اس لیے بھی بآسانی سمجھی جاسکتی ہے کہ نادر شاہ نے رائل اکیڈمی کی طرز پر علم وفن کی ترویج کے لیے ادارہ بنایا جہاں جدید تعلیم یافتہ افراد بھی وظیفہ پاتے تھے اور وہاں اکیڈمی کے لوگ علی گڑھ کو بہترین علمی مرکز مانتے تھے[۳۵]۔ پروفیسر ہادی حسن (۱۸۹۴ء-۱۹۶۳ء) نے افغانوں کو جو مشورہ دیا اس میں بھی شعر وسخن کی بجائے مغربی علوم وفنون کی تحصیل کی ترغیب دی۔ سر راس مسعود نے اپنی تقریر میں کہا: "چوں کہ افغانستان جغرافی نقطۂ نظر سے ایشیا اور یورپ کے بیچ میں واقع ہے، اس لیے ہماری خواہش ہے کہ افغانستان اسلامی تہذیب واخلاق کا بہترین نمونہ ہونے کے ساتھ ٹھیک اسی وقت میں یورپ کے تمام مفید عناصر اور زیبائیوں کا جامع ہو[۳۶]۔" اس باب میں علامہ اقبال کے خیالات پڑھ لینا بھی خالی از دل چسپی نہ ہوگا:

> اگر آپ مجھ سے افغانستان کی نجات کے متعلق سوال کریں تو میں کہوں گا کہ افغانستان کو ایک ایسے مرد کی ضرورت ہے جو اس ملک کو قبائلی زندگی سے نکال کر وحدتِ ملی کی زندگی سے آشنا کرے لیکن مجھے خوشی ہے کہ افغانستان کو ایک ایسا مرد مل گیا ہے جس کا وہ عرصہ سے انتظار کر رہا تھا۔ مجھے یقین ہے کہ اعلیٰ حضرت نادر شاہ کی شخصیتِ ایجادِ کار کو اسی لیے پیدا کیا گیا ہے کہ افغانستان کو ایشیا میں ایک نئی قوم بنا کر دنیا سے متعارف کرائیں[۳۷]۔

اقبال کے کلام میں عرب یا حجاز بطور مرکزِ مسلم پہلی بار قیامِ یورپ کے دوران میں ابھرتا ہے۔ اس کا پہلا حوالہ بانگِ درا کے دوسرے حصے کی غزل کے اس شعر میں ملتا ہے:

نرالا سارے جہاں سے اس کو عرب کے معمار نے بنایا
بنا ہمارے حصارِ ملت کی اتحادِ وطن نہیں ہے[۳۸]

اس سے پہلے کے کلام میں وہ عموماً ہندوستان کے ترانے گاتے ہوئے دکھائی دیتے ہیں۔ ان ترانوں میں میر عرب ﷺ کو ٹھنڈی ہوا بھی ہندوستان سے آتی ہے اور اقبال کو یہ بیان کرتے ہوئے بھی راحت ملتی ہے کہ ان کا وطن حجازیوں سے دشتِ عرب چھڑا دیتا ہے۔ انھیں یہ دیس سارے جہاں سے اچھا لگتا ہے اور وہ اس کی بلبل ہونے کی سرخوشی بیان کرتے ہیں[۳۹]۔ قیامِ یورپ ان کی فکر کو تبدیل کرنے کا ایک بنیادی ذریعہ بنا، اب ان کا سروکار دیس (مکاں) سے زیادہ ملت (ذہنی تصور) سے ہے، جو ان کے سیاسی شعور کے شعر میں غالب آنے کی نشان دہی کر رہا ہے۔ اب ان کا ترانہ ہندی سے ملّی بن جاتا ہے۔ اس تبدیلی کی ایک وجہ یورپ اور

خصوصاً برطانوی سلطنت کا مشاہدہ ہے۔ کئی ملکوں اور خطوں پر مشتمل ایک ایسی سلطنت جو متعدد لسانی، جغرافیائی اور متنوع عقائد کے حامل گروہوں کو ایک بینر تلے جمع کیے ہوئے ہے"[۴۰]۔ لندن جاتے ہوئے جب اقبال کا جہاز ساحلِ عرب کے قریب پہنچا تو ان کی قلبی کیفیت محبت اور تمناؤں سے معمور تھی۔ انھوں نے لکھا:

> اب ساحل قریب آتا جاتا ہے اور چند گھنٹوں میں ہمارا جہاز عدن جا پہنچے گا۔ ساحل عرب کے تصور نے جو ذوق و شوق اس وقت دل میں پیدا کر دیا ہے، اس کی داستان کیا عرض کروں۔ بس دل یہی چاہتا ہے کہ زیارت سے اپنی آنکھوں کو منور کروں:
>
> اللہ رے خاک پاک مدینہ کی آبرو
> خورشید بھی گیا تو اُدھر سر کے بل گیا[۴۱]

ایسا نہیں کہ ملت کے تصور کا مسلسل غلبہ انھیں ہندوستان سے نفور کر دیتا۔ مثلاً کیمبرج کے قیام کے دوران میں اپنے ایک ہم سبق انگریز کے گاؤں میں انھیں ایک ہندوستان سے آئے مشنری کی تقریر سننے کا موقع ملا، جس نے حاضرین سے چندہ اینٹھنے کے لیے ہندوستانیوں کو چند قبائلیوں کی تصاویر دکھا کر وحشی ثابت کرنا چاہا۔ اس تقریر پر اقبال کے ردِ عمل سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ ہندوستانی ہونے کا وطنی احساس (sense of belonging) اس دور میں بھی رکھتے تھے۔ اس موقع پر انھوں نے مشنری کے جواب میں "پرجوش" تقریر کی:

> میں نے حاضرین سے مخاطب ہو کر کہا میں خالص ہندوستانی ہوں... حقیقت یہ ہے کہ ہندوستان مشرقی دنیا کا ایک متمدن و مہذب ملک ہے، جس نے صدیوں تک تہذیب اور اور علم کی شمع بلند رکھی ہے۔ اگرچہ ہم سیاسی طور پر انگلستان کے غلام ہو گئے ہیں، لیکن ہمارا اپنا ادب ہے، اپنا تمدن ہے، اپنی قومی روایات ہیں، جو کسی طرح مغربی قوموں کی روایات سے کم شاندار نہیں ہیں۔ مشنری صاحب نے محض آپ کے جذبات کو برانگیختہ کر کے آپ کی جیبیں خالی کرنے کے لیے ہندوستانیوں کی یہ گھناؤنی اور خوفناک تصویر پیش کی ہے[۴۲]۔

برطانیہ میں برطانوی حاضرین کے روبرو اس تقریر کی خاص اہمیت ہے۔ مشنری کی طرف سے ہندوستانیوں کی برخود غلط نمائندگی پر اقبال برافروختہ ہیں۔ دل چسپ بات یہ ہے کہ انھوں نے اپنی "خالص" ہندوستانی شناخت کو ابھارا ہے، جس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ ان کے پیشِ نظر مشنری کی بات کا جواب دینا ہے۔ اس کے باوجود ہندوستانی شناخت پر صاد کرنا اور اسے متمدن و مہذب ملک قرار دینا اہمیت کا حامل ہے۔ انھوں نے ہندوستانی ادب، تمدن اور روایات کو یورپی ملکوں کی روایات کے ہم پلہ قرار دیا ہے، اور اس کے تہذیب و علم کی خصوصاً فخریہ نشان دہی کی ہے۔

ملتِ بیضا کی بہبود کا جو نقشہ اقبال نے مرتب کیا، اس میں غربا کی فلاح ایک لازمی جزو کی حیثیت رکھتی ہے۔ مفلس و ناداروں کی ناگفتہ بہ حالت سے ان کی دل چسپی ان کے علمی سفر کے ابتدائی دنوں سے ہی ان کے ساتھ تھی۔ علم الاقتصاد کے دیباچے میں وہ واضح کرتے ہیں کہ معاشی علم پہ کتاب لکھنے کے اہم مقاصد میں مفلسی کے اسباب کی تحقیق بھی شامل ہے[۴۳]۔ امت پر

جب وہ عمرانی نظر ڈالتے ہیں تو وہاں بھی انھیں مفلسوں کا خیال رہتا ہے۔ انھوں نے ۱۹۱۰ء میں لکھا: "کیا ہم نے کبھی اس بات کو محسوس کیا ہے کہ ہماری انجمنوں اور مجلسوں کا فرض نہیں ہے کہ خاص خاص اشخاص کی کلاہِ اعزاز و افتخار میں بیٹھے ہوئے طرے لگایا کریں، بلکہ یہ ہے کہ عام مسلمانوں کی سطح کو اونچا کریں[۴۴]۔" یہ بات انھیں یوپی کے اردو داں طبقے سے منفرد بناتی ہے، جو ترقی کا اشرافی نقطۂ نظر رکھتے تھے، جنھیں غربا کے بچوں کی تعلیم پر بھی اعتراض تھا اور ان کا سرکاری ملازمتیں حاصل کرنا بھی انھیں ایک آنکھ نہ بھاتا تھا[۴۵]۔ اقبال کے ان خیالات کی ایک وجہ تو علاقائی ثقافت کا فرق ہے کہ مغلیہ جاگیرداری کے سبب یوپی کی مقامی (اجلاف) اور مہاجر (اشراف) آبادی میں ایک امتیاز قائم ہو چکا تھا، جاگیردار اشراف کو انگریزوں کے آنے سے مالی مشکلات کا سامنا تھا اور معاشی تبدیلیوں نے مقامی آبادی کے لیے جو نئے امکانات پیدا کیے ان سے اس امتیاز میں کمی کا امکان پیدا ہو رہا تھا، جسے اشراف کم از کم سماجی طور قائم رکھنے کے خواہاں تھے۔ پنجاب میں مقامی (رنجیت سنگھ اور اس کی اولاد) ریاستی انتظام نے ایسا امتیاز پیدا نہیں کیا تھا۔ دوسری بات اقبال کو اپنے یوپی کے پیش روؤں پر یہ تقدم حاصل تھا کہ وہ معاشی اور دیگر سماجی علوم سے بہرہ مند تھے اور اسی لیے تمدنی مظاہر کی ایک بہتر علمی تعبیر کے قابل تھے۔ پھر ان کا یورپ کے مشاہدے کا عملی تجربہ تھا اور یہ بھی کہ خود اقبال کا تعلق متوسط طبقے سے تھا۔ اسی لیے وہ یہ کہہ سکتے تھے کہ "اگر اس ملک [ہندوستان] کے لوگ زیادہ تر صنعت کی طرف توجہ کریں تو ان کی مالی حالت روزافزوں ترقی کرے گی اور مفلسی کے عذاب اور دیگر مصائب سے نجات ملنے کی صورت نظر آئے گی[۴۶]۔" یہ فرق اس لیے بھی اہم ہے کہ اقبال کی جدوجہد محض اشراف کے لیے نہ تھی۔ ان کو تعلیمی اور معاشی ترقی کے نتیجے میں قائم ہونے والی تمدنی ترقی کے فوائد ہندوستان کی تمام آبادی تک پہنچانے تھے، جو بعد ازاں ہندو اکثریت کے رہنماؤں کی ہٹ دھرمی کے سبب بتدریج ملت کی طرف منتقل ہوتے گئے۔

اقبال اقتصادی مسئلے کو بنیادی سمجھتے تھے، اور اس کے اسبابِ داخلی کو زیادہ توجہ دیتے تھے۔ اپنی ناکامی دوسروں کے سر منڈھ دینا نہایت آسان ہوتا ہے اور خود احتسابی کرنا مشکل۔ اقبال کے طریقہ کار میں خود احتسابی کو اوّلیت حاصل ہے۔ دوسرے وہ علمی لحاظ سے واضح تھے کہ خدا کے قوانین کسی قوم کے لیے تبدیل نہیں ہوتے، اسی لیے وہ دوسری قوموں کے تجربے سے اخذ و استفادے کے حامی تھے۔

اپنے قیامِ مغرب کے دوران جس یورپی مظہر کو انھوں نے باقاعدہ شعری تخلیق کا موضوع بنایا وہ دریائے نیکر ہائیڈل برگ ہے۔ یہ حقیقت خالی از دلچسپی نہیں۔ اس دور (۱۹۰۵ء تا ۱۹۰۸ء) کی باقی شاعری میں اقبال کی فکر ایک نئی کروٹ لیتی ہوئی دکھائی دیتی ہے، جہاں وہ ملت کو اپنے دل کے زیادہ قریب محسوس کرنے لگے ہیں اور پہلے ہندوستان جسے وہ اپنا وطن کہہ کر پکارتے تھے اور جہاں سے میر عرب ﷺ کو ٹھنڈی ہوائیں آتی تھیں، اب ان کو وہاں فرقہ ساز آزری کرتے ہوئے ملتے ہیں۔ پہلے جو خطہ سارے جہان سے اچھا تھا، اب وہاں کی بجائے خاکِ رہِ حجاز ہونے کے مشورے جاری ہونا شروع ہو گئے ہیں۔

اقبال کی مغرب پر تنقید کو خود ان کے قول کی روشنی میں سمجھا جا سکتا ہے۔ اقبال نے زرتشتیوں کے دو گروہوں کی پیکار پر

بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ مجوسی جو وحدتِ ارواح کے قائل تھے، انھوں نے نادقہ کے مقابلے کی کوششیں کیں، لیکن وہ نادقہ کا کتنا دباؤ محسوس کرتے تھے۔ ''وہ مختلف فقروں اور تعبیرات سے کام لیتے تھے''[۴۷]۔ جس سے انھوں نے نادقہ کی قوت اور اثر کی نشان دہی کی ہے۔ اس نتیجے سے بآسانی اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ کسی نظریے، تعبیر یا خطے پہ مسلسل نقد کرنا ظاہر کرتا ہے کہ خود اس کا کتنا اثر محسوس کر رہا ہے۔

مغرب کے مقابلے میں اقبال دو شناختیں ابھارتے ہیں: ایشیا اور اسلام۔ ان دونوں کی مدد سے وہ مسلسل مغرب کے اس اثر سے نکلنے کی کوشش کرتے ہیں جو ان کے داخل اور خارج ہر دو جگہ پر موجود تھا۔ وہ مغربی فکر ہو، علم یا سیاست خود کو مسلسل اس میں پھنسا ہوا محسوس کرتے ہیں۔ انھیں اپنے ارد گرد فلسفہ زدہ سید زادے دکھائی دیتے ہیں اور کبھی اپنے گردوں سے کٹے ہوئے نوجوان تارے۔ جدید مغربی تعلیم کے اثرات انھیں پریشان کرتے ہیں اور وہ قومِ رسولِ ہاشمی ﷺ کی خاص ترکیب کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ان کا ذہن مسلسل مغرب کے دباؤ میں ہے، جس سے وہ متواتر نکلنے کی کوشش کرتے ہوئے دکھائی دیتے ہیں۔ ان کے ذہنی جغرافیے پر جو خطہ سب سے زیادہ پھیلا ہوا ہے اور جو مسلسل ان کے ساتھ رہا، وہ مغرب ہے۔ باقی تمام علاقے اس خطے سے بچنے کی عارضی پناہ گاہیں ہیں، جن میں اقبال کبھی کبھی قیام کرتے ہیں، لیکن مغرب وہ کمبل بن جاتا ہے، جسے اقبال چھوڑنا چاہتے ہیں، لیکن وہ انھیں چھوڑنے پر آمادہ نہیں۔

اقبال مغربی اقوام کو قوتِ عمل کی وجہ سے تمام اقوامِ عالم میں ممتاز سمجھتے تھے، اور ان کے ادبیات و تخیلات کو اسرارِ زندگی سمجھنے کے لیے اہلِ مشرق کے واسطے بہترین راہنما قرار دیتے تھے۔ انگریزوں کی ''حسِ واقعہ'' کی تعریف کرتے ہوئے اقبال مشورہ دیتے ہیں کہ ''حکمائے انگلستان کی تحریریں ادبیاتِ عالم میں ایک خاص پایہ رکھتی ہیں اور اس قابل ہیں کہ مشرقی دل و دماغ ان سے مستفید ہو کر اپنی قدیم فلسفیانہ روایات پر نظرِ ثانی کریں[۴۸]''۔ اسی طرح انھوں نے مدراس کے اخبار سوراجیہ کو جنوری ۱۹۲۹ء میں انٹرویو دیتے ہوئے کہا کہ وہ مذہب کو سوراج پر مقدم خیال کرتے ہیں، ''مگر اس کے ساتھ ایشیا کے لوگ یورپ کے خالص مادی رویے کو بھی نظر انداز نہیں کر سکتے، اس لیے ان [اقبال] کے سامنے اصل مسئلہ یہی ہے کہ روحانی اور مادی امور کو کس طرح یکجا کیا جائے... باشندگانِ ہندوستان اس کارِ عظیم کو انجام دے سکتے ہیں''[۴۹]۔

اقبال اسرارِ خودی کے دیباچے میں ہندو قوم کے موشگاف حکما کی کھلے دل سے تعریف کرتے ہیں، جنھوں نے ''تقدیر کی مطلق العنانی اور انسانی حریت اور بالفاظِ دیگر جبر و اختیار کی گتھی'' کو صدیوں پہلے سلجھا لیا تھا۔ یہ تعریف جہاں ایک طرف اقبال کی علمی دیانت کا اظہار ہے، وہیں اس بات کا اعلان بھی ہے کہ وہ اتنے کشادہ دل تھے کہ دیگر اقوام کی حکمت و دانائی اور بصیرت کو غیر جانب دارانہ انداز میں دیکھ سکتے۔ پھر یہ بھی کہ انھیں ہندوستان سے کوئی کد نہیں تھی کہ وہ ہر لحظہ کسی خیالی یا مثالی خطے کی طرف دیکھتے رہتے ہوں۔ ہندوستان کی یہ خوبی اور یہاں کے افراد کی ''دقیقہ رس نگاہ'' کا وہ نہ صرف شعور رکھتے تھے، بلکہ اس کی تحسین کرنے کا بوتا بھی رکھتے تھے۔ وہ ہندوستانی فلسفے کی تاریخ میں ایک اہم مسئلے ''بے عملی'' کی تنقید اور تجزیے کے باعث سری

کرشن کو مجدد قرار دیتے ہیں[۵۰]۔

انیسویں صدی کے دوسرے نصف میں خصوصاً ہندوستانی مسلمانوں میں اسلامی جغرافیے سے دل چسپی پیدا کرنے میں اخبارات نے خصوصی کردار ادا کیا۔ ترکی روس جنگ ہو یا حجاز ریل، ان کے لیے چندہ جمع کرنے اور ترکی میں بھجوانے کے لیے مختلف مجالس کا قیام عمل میں لایا جا رہا تھا۔ اخبارات اور جلسوں کے ذریعے ان کاموں سے عمومی دل چسپی پیدا کی جا رہی تھی[۵۱]۔ اس کے علاوہ سفر ناموں میں بھی اسلامی شہروں اور ملکوں کا ذکر اس امر کا غماز ہے کہ کم از کم خواندہ پبلک میں اسلامی جغرافیہ شعوری دل چسپی کا سامان پیدا کر رہا تھا۔ ان تحریروں کی بنیاد پر ایک ''قومی شعور'' پرورش پا رہا تھا، جس کے ہاں دنیا کا نقشہ اب نئی سیاسی اور جغرافیائی سرحدیں اور انسلاکات رکھتا تھا۔ اقبال کی مکانیت کو سمجھنے کے لیے ان تحریری اور شعوری تبدیلیوں پر نظر کرنا ہو گی۔ اقبال جس زمان و مکان میں شعور حاصل کر رہے تھے، وہاں یہ مباحث اور تحریریں مقامات کی ایک نئی فہرست مرتب کر رہی تھیں۔ ۱۹۰۳ء میں مثلاً حافظ عبدالرحمٰن امرتسری (۱۸۴۰ء-۱۹۱۰ء) کا سفر نامہ بلادِ اسلامیہ لاہور سے ہی طبع ہوا۔ اگر ہم یہ امکان تسلیم نہ بھی کریں کہ اقبال کی نظر سے یہ سفر نامہ گزرا ہو گا، لیکن یہ تو تسلیم کرنا پڑے گا کہ اسلامی شہروں کی بابت تحریریں اردو دنیا کا حصہ بن رہی تھیں۔ یہی وہ زبان ہے، جسے اقبال نے اپنے تخلیقی اظہار کا ذریعہ بنایا۔ بیسویں صدی کے پہلے تین عشروں میں بلادِ اسلامیہ کے عنوان سے حافظ عبدالرحمٰن امرتسری کے علاوہ بھی لوگوں نے سفر نامے تحریر کیے[۵۲]۔ مزید برآں اگر صرف سفر ناموں پر نظر کی جائے تو بیسویں صدی کی تیسری دہائی تک اسلامی شہروں / ملکوں کے بارے عموماً اور ترکی کے بارے خصوصاً کم از کم ۱۶ سفر نامے اشاعت کے مراحل طے کر چکے تھے[۵۳]۔ ترجمہ ہونے والے سفر نامے اور نثری کتب اس پر مستزاد ہیں۔ ان حقائق سے یہ واضح کرنا مقصود ہے کہ اقبال جس زمانے میں شعر کہہ رہے تھے، تب اخبار، جلسے اور نثری کتب اسلامی دنیا کے مختلف مقامات اور وہاں کی سیاسی صورتِ حال اور سماجی زندگی کے حوالے سے اردو دنیا میں ایک عمومی دل چسپی پیدا کر رہے تھے۔

اپنی نظم ''بلادِ اسلامیہ'' میں دلی کو اقبال تین حوالوں سے یاد کرتے ہیں: اسلاف کی آرام گاہ، عظمتِ اسلام کا نشان، مسلم تاج داروں کی سرزمین۔ ''بلادِ اسلامیہ'' اردو میں اپنی نوع کی شاید اوّلین نظم ہے، جہاں شہروں سے وابستگی شعری تخلیق میں ڈھلتی ہے۔ نظم کا عنوان واضح کیے دیتا ہے کہ ان شہروں کی مکانی، جغرافیائی، یا عمومی تمدنی صفات سے زیادہ اہمیت ملت کے مراکز ہونے میں ہے۔ اس زمانے (بانگِ درا میں تیسرے دور) کی شاعری میں ملت اور اس سے منسلک تاریخی، سماجی اور علاقائی علامتیں، تشبیہیں اور استعارے اقبال کے ہاں تواتر سے دکھائی دیتے ہیں۔ دلی کے تین میں سے دو انسلاک ''شان و شکوہ'' کا اظہار ہیں۔ شہر کی مکانی حیثیت کی بجائے اس کا استعمال تاریخ کے ایک خاص دور میں عظمتِ رفتہ کی یاد کے طور پر آیا ہے۔ یہاں تاج دار اور ان کی حکومت ملت کی سربلندی کا نشان ہیں۔ اقبال کی شاعری میں دلی ان کی محبوب ہستیوں (غالب اور داغ۔ ۱۸۳۵ء-۱۹۰۵ء) کے شہر کے طور پر بھی ابھرتی ہے۔ غالب کو یاد کرتے ہوئے انھیں اجڑی دلی یاد آتی ہے اور داغ نے دلی و لاہور کو باہم ایک کر دیا تھا۔ ان دونوں حوالوں کی موجودگی دکھاتی ہے کہ اقبال کے لیے دلی ایک زندہ مقام بھی ہے، جو صرف اپنے تاج داروں یا عظمتِ رفتہ کے نشان کے باعث ہی

قابلِ ذکر نہیں، اپنی شعری روایت کے امین اور شعری استاد کے شہر کی حیثیت سے بھی دلی ان کے دل کو گدگداتی ہے۔

بغداد ان کی نظم میں مذکور ملتِ اسلامیہ کا دوسرا شہر ہے، جو تہذیبِ حجاز پر نازاں رہا ہے، جس نے پیغمبر ﷺ کے جانشینوں کے قدم چومے اور جس سے روما بھی کانپتا تھا۔ زمینِ قرطبہ کو اقبال "دیدہ مسلم کا نور" اور ظلمتِ مغرب میں شمعِ طور قرار دیتے ہیں۔ اس کے بجھنے سے ملتِ بیضا کی بزم پریشان ہے، لیکن اس نے مغرب کا دیا فروزاں کر دیا ہے۔ ان تینوں شہروں کا ذکر کرتے ہوئے اقبال نے ماضی کا صیغہ استعمال کیا ہے۔ ملتِ اسلامیہ کے یہ تینوں شہر عظمتِ ماضی کی نشانی کے طور پر نظم میں آئے ہیں، اور سطوت و شوکت، تہذیب آفرینی یا تہذیبِ حاضر کا سرچشمہ بن کر ابھرے ہیں۔ یوں ان دور دراز مقامات کو ملت کی ڈور سے باندھا گیا ہے۔

نظم میں اس کے بعد جن شہروں کا تذکرہ موجود ہے، ان کے بیان میں حال کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے۔ انھوں نے قسطنطنیّہ کی قیصر سے وابستگی کو بیان کا حصہ بنایا ہے۔ یوں قسطنطنیّہ کی قیصری تاریخ سے مسلم حال برآمد ہوتا ہے۔ اس کی ہوا کی پاکیزہ ہے، یہ مہدیِ امت کی سطوت کی پائیداری کا نشان ہے اور رسول اکرم ﷺ کی مسند کا آستاں ہے۔ یہاں حضرت ابو ایوب انصاری رضی اللہ عنہ کی لحد مبارک سے صدا آتی ہے کہ یہ شہر بھی ملتِ اسلامیہ کا دل ہے۔ اسے سیکڑوں صدیوں کی کشت و خون کے بعد حاصل کیا گیا ہے۔ ان سب شہروں کی رفعت کے نغمے گانے کے بعد اقبال نظم میں گریز کرتے ہیں اور "مگر" کے استعمال سے مدینہ کی عظمت کا بیان شروع کرتے ہیں۔ مدینہ کی دید کعبے کے لیے حجِ اکبر ہے۔ یہی وہ سرزمین ہے جہاں اقوامِ عالم کو اماں دینے والی ہستی ﷺ کو راحت ملی۔ اس کے بعد اقبال رسول اکرم ﷺ کی شان و شوکت بیان کرتے ہیں کہ آپ ﷺ کے نام لیوا عالم کے شہنشاہ بنے، قیصر کے جانشین ہوئے اور جم کی مسند کے وارث ہوئے۔ یوں نظم میں تاریخی رنگ غالب ہے اور اس رنگ میں بھی شاہی کو مرکزیت حاصل ہے۔ اسی نظم میں اقبال کے ہاں غالباً پہلی بار مسلم قومیت کا تصور ابھرتا ہے جو بعد میں جا کر ان کی سیاسی زندگی اور شعری دنیا میں بہت نمایاں ہو جاتا ہے۔ وہ فارس و شام کے مقابلے میں ہندی مسلمانوں کی انفرادیت ابھارتے ہیں۔ نظم کا اختتام یثرب کی مدح سے ہوتا ہے، جو مسلمانوں کا دیس و ماوا ہے اور مسلمانوں کی بقا اس کی بقا میں مضمر ہے۔ اقبال کی نظم میں یثرب کی یہ مرکزی حیثیت، فارس و شام کے مقابلے میں ہندوستانی مسلمانوں کے ہاں ابھرتی ہے۔

اقبال کے کلام کے بتدریج سفر پر نظر کی جائے تو رفتہ رفتہ ان کی شاعری میں فرد اہمیت حاصل کرتا چلا جاتا ہے۔ خودی کے اسرار ہوں یا بے خودی کے رموز ان کا مرکز فرد ہے۔ وہ فرد نوجوان ہو تو اقبال کا جوش کئی گنا بڑھ جاتا ہے۔ ان کا خطابیہ انداز بار بار فرد کو خودی پہچاننے اور اپنی ذات اِس کے ذریعے تعمیر کرنے کی طرف توجہ دلاتا ہے۔ جوں جوں ہم بعد کے کلام کی طرف بڑھتے ہیں، ملوکیت اور خواجگی سے انھیں بتدریج شکایت ہونے لگتی ہے۔ جسے وہ خاص طور پر اہلِ ملت اور عمومی طور پر انسان کی خرابی کا ایک بنیادی ذریعہ خیال کرتے ہیں۔ اپنے آخری کلام میں انھیں محراب گل خان، ملازادہ ضیغم لولابی اور بڈھے بلوچ جیسے کرداروں کی ضرورت پڑتی ہے جو بہر حال شاہی تاریخ نہیں رکھتے۔ وہ دلی جو انھیں یورپ میں بھی نہ بھولی تھی[۵۴]، اب اُس کے مقابلے میں ان کی

شاعری کے بڈھے بلوچ کو اپنا بیاباں بہتر دکھائی دیتا ہے:

ہو تیرے بیاباں کی ہوا تجھ کو گوارا
اس دشت سے بہتر ہے نہ دلی نہ بخارا

اس ابتدائی جائزے سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ اقبال کا تخیل حقیقی مقامات سے مہمیز حاصل کرتا ہے، اور وہ مقام کی تاریخ اور اس سے جڑے مختلف مظاہر اور شخصیات کو یاد کرتے ہیں۔ ان کے ہاں زیادہ تر مکانِ سوم کی نمائندگی ملتی ہے۔ ان کی نظمیں ہوں یا غزلیں ان میں مغرب کی مجموعی تصویر کشی ملتی ہے، البتہ معدودے چند انفرادی مقامات ان کے تخیل پہ دمکتے ہیں۔ اس کے مقابلے میں ہندوستان ہو یا اسلامی جغرافیہ، ان کی نمائندگی میں تنوع بھی ہے اور جذباتی کشش بھی۔ اقبال کی عملی زندگی سیاسی اور سماجی ہر دو حوالوں سے بھرپور رہی ہے، اور وہ اپنے سماج اور ہم مذہبوں کی بہبود کے لیے مسلسل کوشاں رہے ہیں۔ ان کی شعری دنیا وسعت کی حامل ہے اور متنوع رنگوں سے معمور ہے، جو تقاضا کرتی ہے کہ اس کے جغرافیے کی سیر کی جائے۔

حواشی و حوالہ جات

* (پ: ۱۹۸۲ء) ایسوسی ایٹ پروفیسر، ادارۂ زبان و ادبیات اردو، پنجاب یونیورسٹی، لاہور۔

۱۔ میں پروفیسر ڈاکٹر شاہد اقبال کامران اور پروفیسر ڈاکٹر زاہد منیر عامر کا ممنون ہوں جنھوں نے اس مضمون کی تیاری کے لیے بنیادی مصادر کی نشاندہی کی۔ میرے مختلف استفسارات کو توجہ سے سنا اور رہ نمائی سے نوازا۔ میں پروفیسر ڈاکٹر ناصر عباس نیّر کا شکر گزار ہوں جنھوں نے اس موضوعِ تحقیق کی طرف توجہ دلائی۔ یہ جائزہ ایک ابتدائی کاوش ہے، مضمون کی ہیئتی تنگی کے پیشِ نظر یہاں صرف چند مثالوں کا جائزہ پیش کیا گیا ہے، ارادہ ہے، کہ اس پہلو پر تفصیل سے لکھا جائے۔

۲۔ رابرٹ۔ ٹی۔ ٹیلی (Robert T. Tally)، *Spatiality* (لندن: روٹلیج، ۲۰۱۳ء)، ۲۔

۳۔ ایضاً۔

۴۔ ایڈورڈ سوجا (Edward Soja)، *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places* (اوکسفرڈ: بلیک ویل، ۱۹۹۶ء)، ۶۔

۵۔ رابرٹ۔ ٹی۔ ٹیلی (Robert T. Tally)، *Spatiality* مضمون کے اس حصے میں موجود جغرافی تنقید کے مباحث زیادہ تر اسی کتاب سے ماخوذ ہیں۔

۶۔ کیون لینچ (Kevin Lynch)، *The Image of the City* (کیمبرج: ایم آئی ٹی پریس، ۱۹۶۰ء)، ۹۔

Imageability [عکس پذیری]: "that quality in a physical object which gives it a high probability of evoking a strong image in any given observer."

۷۔ عنایت علی، اسفارِ اقبال، طبعِ سوم (لاہور: اقبال اکیڈمی، ۲۰۲۱ء)، ۱۵۔

۸۔ علامہ اقبال، کلیاتِ اقبال: فارسی، اشاعتِ دوم (لاہور: اقبال اکادمی پاکستان، ۱۹۹۴ء)، ۳۵۸۔

۹۔ عنایت علی، اسفارِ اقبال، ۸۵-۸۳۔

۱۰۔ تفصیل کے لیے اقبال کی لیجسلیٹو کونسل میں تقریروں کا متن ملاحظہ کیا جا سکتا ہے، جن میں وہ صحیح طور پر عوامی نمائندگی کا حق ادا کرتے ہوئے دکھائی دیتے ہیں۔ طوالت کے خوف سے ان تقریروں کا متن شامل نہیں کیا جا رہا۔ البتہ اقبال شناسی کے ضمن میں ان تقاریر کا مطالعہ ناگزیر ہے۔

دیکھیے: علامہ اقبال، حرفِ اقبال: یعنی اقبال کے خطبات، تقاریر اور بیانات کا مجموعہ (لاہور: المنار اکادمی، ۱۹۴۵ء)، ۸۸-۸۵۔

۱۱۔ علامہ اقبال، شذراتِ فکرِ اقبال، مرتب: ڈاکٹر جسٹس جاوید اقبال، مترجم: ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی (لاہور: مجلسِ ترقیِ ادب، ۱۹۷۳ء)، ۱۵۳۔

۱۲۔ ایضاً، ۱۵۱۔

۱۳۔ شیخ محمد اقبال، علم الاقتصاد، طبعِ چہارم (لاہور: اقبال اکادمی پاکستان، ۲۰۲۱ء)، ۱۱۹، ۱۵۷۔

۱۴۔ ایک گفتگو کے دوران ڈاکٹر طارق ہاشمی (پ: ۱۹۷۰ء) نے توجہ دلائی کہ اقبال کی یہ کتاب کسی انگریزی کتاب کا ماخوذ ترجمہ ہے۔ ایسی صورت میں ہمارے نتائج پر کوئی فرق نہیں پڑتا، کیوں کہ اقبال نے اگر ترجمہ بھی کیا ہے تب بھی ان علاقوں کا ذکر یہ ثابت کرنے کے لیے کافی ہے کہ وہ بھلے ہی ان ملکوں سے زیادہ آگاہ نہ ہوں، نام کی حد تک شناسا ضرور ہیں۔ مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو ان کا زیرِ طبع مضمون: "علم الاقتصاد: اقبال کی تصنیف یا ترجمہ و تلخیص۔"

۱۵۔ یہ اعداد و شمار کلیاتِ اقبال اردو کے درج ذیل اشاریے کے مطالعے سے مرتب کیے گئے ہیں: رضا احمد، کلید کلیاتِ اقبال: اردو (لاہور: فیصل دانیال، ۲۰۰۵ء)۔

۱۶۔ مزید تفصیل کے لیے شذراتِ فکرِ اقبال کے مرتب جسٹس جاوید اقبال اور ان کے مترجم افتخار احمد صدیقی سے رجوع کیا جا سکتا ہے۔

۱۷۔ علامہ اقبال، شذراتِ فکرِ اقبال، ۱۰۵۔

۱۸۔ اقبال کے ہاں مقامات کا عددی جدول کچھ اس طرح ہے:

بانگِ درا: ۲۴۰، بالِ جبریل: ۱۳۸، ضربِ کلیم: ۱۲۰ اور ارمغانِ حجاز: ۲۲۔ یہ اعداد و شمار مطلق (absolute) ہیں، ان کا اضافی (relative) تجزیہ ہونا باقی ہے، کیوں کہ بانگِ درا میں موجود کل اشعار اور الفاظ کی نسبت سے اگر ان مقامات کو دیکھا جائے اور اسی طرح ارمغانِ حجاز کے کل اشعار یا الفاظ کی نسبت سے مذکور مقامات کو دیکھا جائے تو شاید نتائج میں جزوی تبدیلی کرنا پڑے۔ تاہم مطلق اور غیر اضافی انداز میں دیکھنے سے یہی نتیجہ بر آمد ہوتا ہے کہ

اقبال کا تخیل مسلسل تجسیم سے تجرید کی طرف سفر کر رہا ہے۔

۱۹۔ اقبال کے اردو کلام میں مجموعی طور پر غیر مقامی نشانیوں یا مقامات کا ذکر ۳۹۶ بار اور برعظیم کے مقامات کا ذکر ۱۲۴ بار آیا ہے۔

۲۰۔ علامہ اقبال، کلیاتِ اقبال: اردو، طبعِ ہفتم (لاہور: اقبال اکیڈمی، ۲۰۰۶ء)، ۱۳۹۔

۲۱۔ ایضاً، ۴۰۷۔

۲۲۔ ایضاً، ۲۳۲۔

۲۳۔ ایضاً، ۳۰۰۔

۲۴۔ ایضاً، ۳۱۸۔

اقبال نے لکھا:

وہ مس بولی ارادہ خود کشی کا جب کیا میں نے
مہذّب ہے تو اے عاشق! قدم باہر نہ دھر حد سے
نہ جُرأت ہے، نہ خنجر ہے تو قصدِ خودکُشی کیسا
یہ مانا دردِ ناکامی گیا تیرا گزر حد سے
کہا میں نے کہ اے جانِ جہاں کچھ نقد دِلوا دو
کرائے پر منگالوں گا کوئی افغان سرحد سے

۲۵۔ علامہ اقبال، شذراتِ فکرِ اقبال، ۱۲۰۔

۲۶۔ علامہ اقبال، کلیاتِ اقبال: اردو، ۴۸۳۔

۲۷۔ اقبال، مسافر: یعنی سیاحتِ چند روزہ افغانستان: اکتوبر ۳۳ (لاہور: گیلانی الیکٹرک پریس، ۱۹۳۴ء)، ۱۔

۲۸۔ علامہ اقبال، حرفِ اقبال، ۵۰۔

۲۹۔ علامہ اقبال، کلیاتِ اقبال: اردو، ۶۵۸۔

۳۰۔ ایضاً، ۵-۶۷۴۔ ''محراب گل افغان کے افکار'' کے سلسلے کی شاعری کلیاتِ اقبال: اردو کے صفحہ ۶۷۴ سے ۶۹۱ تک اور ''ملازادہ ضیغم لولابی کشمیری کی بیاض'' کے سلسلے کی شاعری صفحہ ۷۳۷ سے ۷۵۲ تک پھیلی ہوئی ہے۔

۳۱۔ اقبال، مسافر، ۸-۷۔

۳۲۔ سید سلیمان ندوی، سیرِ افغانستان: تین ہم سفر، علامہ اقبال، سید سلیمان ندوی، سر راس مسعود (حیدر آباد دکن: نفیس اکیڈمی، ۱۹۴۵ء)، ۴۰۔

۳۳۔ ایضاً، ۶۲۔

۳۴۔ پروفیسر یوسف سلیم چشتی، مثنوی پس چہ باید کرد و مسافر مع شرح (دہلی: کوہِ نور پریس، ۱۹۷۷ء)، ۷۔

۳۵۔ سید سلیمان ندوی، سیرِ افغانستان، ۶۲۔

۳۶۔ ایضاً، ۴۷۔

۳۷۔ ایضاً، ۸۴۔

۳۸۔ علامہ اقبال، کلیاتِ اقبال: اردو، ۱۶۲۔

۳۹۔ علامہ اقبال، کلیاتِ اقبال: اردو۔
شعری مثالوں کے لیے ''ترانہ ہندی'' دیکھیے۔ مثلاً: سارے جہاں سے اچھا ہندوستاں ہمارا / ہم بُلبلیں ہیں اس کی، یہ گُلستاں ہمارا (ص ۱۰۹)؛ یا ''ہندوستانی بچوں کا

قومی گیت" سے شعر ملاحظہ کیجیے: تاتاریوں نے جس کو اپنا وطن بنایا / جس نے حجازیوں سے دشتِ عرب چھڑایا؛ اسی نظم کا یہ شعر دیکھیے: میر عرب کو آئی ٹھنڈی ہوا جہاں سے / میرا وطن وہی ہے، میرا وطن وہی ہے (ص ۱۱۴)۔

۴۰۔ دیکھیے (فیصل دیو جی، *Muslim Zion: Pakistan as a Political Idea* (کیمبرج، میساچوسٹس: ہارورڈ یونیورسٹی پریس، ۲۰۱۳ء)۔

۴۱۔ عنایت علی، اسفارِ اقبال، ۴۷۔

۴۲۔ ایضاً، ۴۳۔

۴۳۔ شیخ محمد اقبال، علم الاقتصاد، ۵۔

۴۴۔ سید عبد الواحد معینی و محمد عبد اللہ قریشی، مرتبین، مقالاتِ اقبال، طبع دوم (لاہور: آئینہ ادب، ۱۹۸۸ء)، ۱۸۰۔

۴۵۔ مثلاً نذیر احمد کے ناولوں میں اشراف کی بچیاں ہی تعلیم حاصل کرتی ہیں اور حجۃ الاسلام ابن الوقت کو سمجھاتا ہے کہ سرکاری نوکریوں سے فلاح نہیں ہو سکتی کیوں کہ جن لوگوں کی سات پشتوں میں کوئی اہلِ قلم نہیں تھا، ان کے بچے تعلیم حاصل کر کے سرکاری ملازمتیں پا رہے ہیں۔ تفصیل کے لیے دیکھیے: محمد نعیم، "مراۃ العروس: نسوانی اختیار اور مردانہ اصلاح، مشمولہ بازیافت ۲۵ (۲۰۱۴ء): ۸۴-۱۷۷۔ https://hcommons.org/deposits/item/hc:45595 اور محمد نعیم، "ابن الوقت: ثقافتی شناخت کی تشکیل،" مشمولہ بنیاد ۸، (۲۰۱۷ء): ۷۵-۳۴-۹۴۔ https://hcommons.org/deposits/item/hc:45573 ۔

۴۶۔ اقبال، علم الاقتصاد، ۵۳۔

۴۷۔ علامہ ڈاکٹر شیخ محمد اقبال، فلسفہ عجم، مترجم: میر حسن الدین (حیدر آباد دکن: احمدیہ پریس، ۱۹۳۶ء)، ۱۰۔

۴۸۔ شیخ محمد اقبال، مثنوی اسرارِ خودی (لاہور: یونین سٹیم پریس، ۱۹۱۵ء)، ی، ک۔

۴۹۔ عنایت علی، اسفارِ اقبال، ۱۲۸۔

۵۰۔ شیخ محمد اقبال، مثنوی اسرارِ خودی، ط۔

۵۱۔ مثلاً ریختہ کی ویب گاہ پر ۱۹۰۳ء کی ایک روداد موجود ہے: "ضمیمہ روئداد دورہ وفد اسلامیہ بعد دربار دہلی"۔ اس ضمیمے میں یوپی کے متعدد قصبوں اور شہروں کا ذکر موجود ہے جہاں حجاز ریلوے کے لیے مختلف مجالس کا قیام عمل میں لایا گیا اور چندہ جمع کر کے قسطنطنیہ روانہ کیا گیا۔

۵۲۔ مثلاً منشی محبوب عالم، سفرنامۂ یورپ و بلاد روم و مصر و شام (لاہور: خادم التعلیم اسٹیم پریس، ۱۹۰۸ء)؛ محمد عبد الخبیر، سفرنامۂ بلاد اسلامیہ (بجنور: مدینہ پریس، ۱۹۳۶ء)۔

۵۳۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھیے: ڈاکٹر آرزو چفت سورین، "اردو زبان میں ترکی کے سفرناموں کا ایک عمومی جائزہ اور ترکیہ کے سو سفرنامے" (زیرِ طبع بازیافت ۴۴، جون ۲۰۲۴ء)۔

۵۴۔ علامہ اقبال، کلیاتِ اقبال: اردو، ۳۷۸۔

Bibliography

Ali, Inayat. *Isfār-i Iqbāl*. Lahore: Iqbal Acadmey, 2021

Chisti, Yusuf Saleem. *Sharḥ-i Masnavī Pas Chē Bāyad Kard Mā Musāfir.* Delhi: Koh-i Noor Press , 1977.

Iqbal, Allama. *Kulīyāt-i Iqbāl* . Lahore: Iqbal Acadmey Pakistan , 1994.

——. *Masnavi Isrār-i Khudī*. Lahore: Union Steam Press , 1915.

——. *Musafir: Sayāhat-i Chand Roẓa Afghānistan*. Lahore: Gillani Electric Press, 1934.

——. *Falsafa-i Ajam*. Hyderabād Dakan: Ahmadiya Press, 1936.

——. *Shizrāt-i Iqbāl*. Ed. Javed Iqbal. Trans. Iftikhar Ahmed Siddique. Lahore: Majlis-i Taraqī Adab, 1973.

—— *Ilm al Iqtāṣad*. Lahore: Iqbal Acadmey Pakistan, 2021.

Nadvi, Syed Suleman. *Sair-i Afghanistān: Tīn Hamsafar, Allama Iqbāl, Syed Sulemān Nadvi, Sir Rās Mas'ood*. Hyderabād Dakan: Nafees Academy, 1945.

Naeem, Muhammad. "Ibn-al Waqt: Ṡaqāfati Shanākht ki Tashkīl." *Bunyad,* 375-394. Lahore: Gurmani Centre for Languages and Literature, LUMS, 2017.

Qureshi, Syed Abdul Wahid and M Abdullah. *Māqālāt-i Iqbāl* Lahore: Aina Adab, 1988.

Soja, Edward. *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*. Oxford: Blackwell, 1996.

Tally, Robert T. *Spatiality*. London: Routledge, 2013.