مسلم یونیورسٹی کا سہ ماہی علمی اور ادبی رسالہ

فکر و نظر

جنوری ۱۹۶۴ء

شائع کردہ

علی گڑھ مسلم یونیورسٹی - علی گڑھ

(شمارۂ مسلسل ١٧)

جلد ٥ نمبر ١

فکر و نظر

جنوری ١٩٦٤

مدیر

ڈاکٹر یوسف حسین خاں

قیمت سالانہ دس روپیے (علاوہ محصول ڈاک)

قیمت فی پرچہ ڈھائی روپیے (علاوہ محصول ڈاک)

فکر و نظر کے سلسلے کی ساری خط و کتابت ڈاکٹر نذیر احمد، صدر شعبۂ فارسی و سکریٹری ادارۂ فکر و نظر، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کے پتے پر کی جائے

فہرست مضامین

مبر شمار	عنوان مضامین	مضمون نگار	صفحات
١	انسانیت کا عروج و زوال	ڈاکٹر یوسف حسین خاں	١
٢	اقبال کا تصور عشق	ڈاکٹر غلام عمر خاں	٢٨
٣	ابویوسف کا معاشی فکر	جناب نجات اللہ صدیقی	٦٦
٤	مولانا روم کے ترکی اشعار	ڈاکٹر اکمل ایوبی	٩٦
٥	سائنٹفک سوسائٹی سے متعلق غیر مطبوعہ خطوط	ڈاکٹر یوسف حسین خاں	١٤١—١٩٠

انسانیت کا عروج و زوال

(٤)

از

ڈاکٹر یوسف حسین خاں، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

ادبی قدریں

ہر تہذیب اپنے عقاید اور قدروں کو محفوظ بھی رکھنا چاہتی ہے اور ان کا اظہار بھی کرتی ہے۔ یہ کام اداروں کے قیام اور فنون لطیفہ کے ذریعے سے ہوتا ہے۔ تہذیب اپنے لطیف ترین اجزا کو فنون لطیفہ میں سمو دیتی ہے۔ ویسے دیکھا جائے تو ہر فن کی شان اور جلوے جداگانہ ہیں لیکن ان کی تہ میں وحدت کی کارفرمائی ہوتی ہے جو تخیل کا کرشمہ ہے۔ ان کے اظہار کے ذرائع مختلف ہوتے ہوئے بھی وحدت کا رنگ رکھتے ہیں۔ اس وحدت میں ادیب اور فن کار معنی محسوس کرتا ہے۔ حقیقت کا خام مواد ادیب اور فن کار کو اپنی طرف متوجہ کرتا ہے کہ «مجھے دیکھ، مجھ میں معنی پنہاں ہیں۔ تو اگر چاہے تو ان کی نقاب کشائی کر۔ میں بےصورت ہوں، مجھے صورت عطا کر»۔ فن کار اس آواز پر لبیک کہتا ہے۔

ادب لفظوں کا آرٹ ہے۔ ادیب لفظوں سے محبت اور ان کا احترام کرتا ہے۔ اس کی نظر میں لفظوں کی اپنی الگ دنیا آباد ہوتی ہے۔ لفظ ایک دوسرے کے ساتھ طبعی مناسبت اور تعلق رکھتے ہیں۔ ان کا صحیح استعمال ذہنی آزادی کا طرۂ امتیاز ہے، جس کے ذریعے سے روح اپنا مکمل اظہار کرتی ہے۔ فنون لطیفہ میں سے کسی فن میں ذہن کا اظہار اتنا بھرپور اور موثر نہیں ہوتا جتنا ادب کے ذریعے ہوتا ہے۔ لفظ ذہن کی آزادی کی علامت ہیں۔ یہ اظہار کی آزادی نہ فطرت عطا کرتی ہے، نہ عقل اور نہ سوسائٹی، بلکہ یہ روح کا عطیہ ہے۔ لفظ، روح کے اوصاف کی نشان دہی کرتے ہیں۔ لیکن انسان محض روح نہیں، وہ روح اور مادے کا عجیب و غریب مجموعہ ہے۔ انسان کا جسم ہی بیمار نہیں ہوتا بلکہ اس کی روح بھی بیمار ہوتی ہے۔ اس کی روح کی سب سے بڑی بیماری یہ ہے کہ وہ آزادی سے محروم ہوجائے۔ روح کی غلامی بڑی پیچیدہ ہوتی ہے۔ اس میں کبھی تو وجود کو خارجی شکل میں دیکھا جاتا ہے اور کبھی خود اپنی

ذات سے بےگانگی اختیار کرلی جاتی ہے - حقیقت سے بھاگنے یا اس سے انکار کرنے سے روح کی آزادی سلب ہوجاتی ہے - آزادی کو قائم رکھنے کے لئے یہ از بس ضروری ہے کہ حقیقت سے آنکھیں دو چار کی جائیں اور ضرورت ہو تو اس سے نبرد آزمائی کی جائے - ادیب اپنی اس جدوجہد سے ذہنی رکاوٹوں پر ایک ایک کرکے قابو پانا اور روحانی کامیابی کا اظہار کرتا ہے جو تجریدی نہیں ہوتی بلکہ واقعی اور محسوس شکل میں جلوہ‌گر ہوتی ہے - یہ کامیابی ان مادی قوتوں کے خلاف ہوتی ہے جن کا تو بس یہ کام ہے کہ روح کو اوپر اٹھنے سے روکیں اور اسے نیچے کی طرف گھسیٹیں - روح کو آزادی اس وقت نصیب ہوتی ہے جب وہ اپنے سے ماورا ہوکر اپنے سے بالاتر وجود یا کسی نصب العین سے اپنے کو وابستہ کرلے -

عالم کی کوتاہی یہ نہیں کہ وہ مادہ ہے بلکہ یہ ہے کہ وہ جبرو لزوم کی زنجیروں میں جکڑا ہوا ہے، جن سے ذہن چھٹکارا حاصل کرنا چاہتا ہے - ذہن کے لئے مادے سے گلوخلاصی اُتنی ہی مشکل ہے جتنی کہ ان غیرمادی ڈھوکوں اور وہموں سے جو ذہن کے اندر بسیرا کرتے ہے - بہت سے ادیب اور فن‌کار ایسے ہیں جو آرٹ اور حسن کے تجریدی وجود کو مصنوعی طور پر اپنے ذہن پر طاری کرلیتے ہیں اس لئے کہ اصلی حقیقت ان کی نظر سے اوجھل ہوتی ہے - یہ اس لئے ہے کہ وجود کے ایک حصے کو پورا انسان خیال کرلیا جاتا ہے اور اس طرح حقیقت کا مرکز اپنی جگہ سے ہٹ جاتا ہے - جذباتی چمک دمک آنکھوں کو خیرہ کردیتی ہے - جمالیاتی فکرو احساس کے لئے یہ فضا خاص طور پر سازگار ہوتی ہے - مذہب، اخلاق، علم سب پر جمالیاتی حکم لگائے جاتے اور اسی ایک کسوٹی پر انہیں پرکھا جاتا ہے - اگر غور سے دیکھیں تو خود حق میں جمال موجود ہے جو نظر سے اوجھل رہتا ہے -

جس طرح اٹھارھویں صدی میں معاشیات کے ماہروں نے معاشی انسان کی تخلیق کی تھی، اسی طرح انیسویں صدی میں جمالیاتی انسان نے جنم لیا جسکے نزدیک زندگی خواب کی سی کیفیت ہے - اس کا حقیقت سے دور کا بھی کوئی تعلق نہیں - جمالیات میں غلو کے باعث انسانی ذہن میں اتنی قوت باقی نہیں رہتی کہ وہ موثر طور پر اپنا اظہار کرسکے - جمالیاتی انسان اسی طرح یک رخا ہے، جس طرح معاشی یا سیاسی انسان - وہ حقیقی روحانی عمل سے محروم ہوتا ہے اس لئے کہ تخلیق کی صلاحیت اس میں باقی نہیں

رہتی - وہ اپنے ضمیر کی آواز پر لبیک نہیں کہتا بلکہ اپنے اوپری جذبات کی تابعداری اختیار کرتا ہے - دنیا کے بڑے ادیبوں اور فن کاروں میں کوئی بھی جمالیاتی انسان نظر نہیں آتا۔انہوں نے ادب کو زندگی کی بہتری کے لئے استعمال کیا نہ کہ محض حسن پرستی کے لئے۔

تخلیقی فن جمالیات کا پابند نہیں ہوتا بلکہ یہ کہنا درست ہوگا کہ اس کے اثر سے جمالیاتی حس پیدا ہوتی ہے - وہ جمالیاتی اصول سے بالاتر ہے اور اسکے عمل کا قانون خود اس کی ذات کے اندر مضمر ہوتا ہے - یہ اکثر دیکھنے میں آیا ہے کہ جمالیات کا شیدائی خود کچھ تخلیق نہیں کرتا بلکہ دوسروں کی تخلیق کا دور سے تماشا دیکھتا ہے - جمالیاتی حس حقیقت کے احساس کو کند کردیتی ہے اور انسانی نفس کو حقیقت کے جزوی اور ادھورے احساس کے علاوہ کچھ پلے نہیں پڑتا - حقیقت کا صحیح ادراک اسی وقت ممکن ہے جب نفس حرکت کی حالت میں ہو نہ کہ جمود میں - جمالیاتی ادیب کو اسی لئے حقیقت کا پورا ادراک نہیں ہوتا بلکہ بعض اوقات خود اپنے وجود کا متوازن شعور بھی باقی نہیں رہتا - وہ صرف اپنے سطحی جذبات سے کھیلنا جانتا ہے جو عمل اور حرکت سے ناآشنا ہوتے ہیں - یہ کہنا بھی مشکل ہے کہ اس میں اپنے اصلی جذبات سے لطف اندوز ہونے کی صلاحیت ہوتی ہے یا نہیں ؟ بالعموم وہ ہمیشہ کسی نہ کسی فریب نظر میں مبتلا رہتا ہے - صداقت سے اسے کوئی سروکار نہیں ہوتا اور نہ اسے صداقت کی کبھی پروا ہوتی ہے - وہ ایسی تاثری کیفیت پیدا کرنا چاہتا ہے جس کا حقیقی زندگی سے کوئی تعلق نہیں ہوتا -

سوال یہ ہے کہ بڑے ادیبوں اور فن کاروں کی عظمت کا راز کیا ہے ؟ یہ یقین کے ساتھ کہا جاسکتا ہے کہ اس کا جواب جمالیات کے اصول میں تلاش کرنا عبث ہے - ان کی عظمت کا راز یہ معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے ادب و فن کے ذریعے ایسی تہذیبی قدریں پیدا کیں جو عالمگیر نوعیت رکھتی ہیں - عالمگیر اس لئے کہ وہ عالم کے نظم و ضبط کا جز ہیں - اسی لئے ان میں انسان دوستی کے جذبات کوٹ کوٹ کر بھرے ہوتے ہیں - ان ادیبوں اور فن کاروں نے جمالیات سے زیادہ انسانی مقدر پر اپنی نظر رکھی اور روحانی آزادی کی منزلوں کی نشان دہی کی - اسی بات کو یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ انہوں نے انسان دوستی کے اخلاقی اصول کو ادبی آب و رنگ میں سموکر پیش کیا، جس میں لوگوں کے لئے مسرت بھی تھی اور افادیت بھی، لطف بھی اور رہبری بھی- اخلاقی عمل کی یہ خصوصیت

ہے کہ اس کا ہر چھوٹے سے چھوٹا جز بھی عالمی نظم کے ساتھ منسلک ہوتا ہے اور اس طرح خود اس میں عالمگیریت پیدا ہوجاتی ہے ۔ اس سے صداقت کا تعین ہوتا ہے جو حسن و خوبی کے ساتھ ہم کنار ہوتی ہے ۔ اگر کسی ادیب کی تخلیق انسان دوستی کے اخلاقی مقصد کو فروغ دینے میں قاصر ہے تو اس میں صداقت باقی نہیں رہ سکتی ۔ پیغمبر اور مصلح نیکی اختیار کرنے اور بدی سے بچنے کی تلقین کرتے ہیں ۔ لیکن ادیب اور فن کار نیکی اور بدی کے پوشیدہ محرکوں کو ہمارے سامنے ظاہر کرتے ہیں تاکہ خود شناسی کا جوہر پیدا ہو ۔ ادب کا مقصد اس سے بڑھ کر نہیں ہوسکتا جو انسانوں کے لئے باعث برکت ہے ۔

فن کے خد و خال ہیئت سے معین ہوتے ہیں ۔ ہیئت کا تقاضا موضوع ہے ۔ فن کی حقیقت زندگی میں ، انفرادی اور اجتماعی تجربوں میں ، فطرت میں ، خود انسانی روح میں موجود ہے ۔ اس کا یہ مطلب نہ سمجھا جائے کہ فن خود اپنی حقیقت نہیں ہوتا اور اس کا وجود دوسرے حقائق کے تابع ہے ۔ اس کا اپنا وجود ہے لیکن زندگی سے علیحدہ نہیں ، اس لئے کہ اسی کے سوزوساز میں اس کی نمود ہوتی ہے ۔ معاشرہ جب اپنے شعور کے سب سے اونچے نقطے پر پہنچتا ہے تو اس کا اظہار ادب میں ہوتا ہے ۔ ادب کا موضوع انسانی فطرت ہے جس کا اظہار معاشری تعلقات کی شکل میں کیا گیا ہو ۔ ادب تجرید نہیں ، چاہے یہ تجرید ہیئت ہی کیوں نہ ہو ۔

ادب میں زندگی سے کیا مراد ہے؟ زندگی کے مظاہر میں اس قدر تنوع پایا جاتا ہے کہ اس کے کسی ایک جز کو کُل نہیں کہہ سکتے ۔ حقیقت کا کوئی حصہ مکمل حقیقت پر حاوی نہیں کہا جاسکتا ۔ فرد کی ذات میں معمولاً جس زندگی کا ظہور پایا جاتا ہے اس سے فرد حقیقی نہیں بن جاتا بلکہ عالم کے نظام عام میں وہ اپنے عمل و کردار کی بدولت جو مقام رکھتا ہے اسی کے تناسب سے وہ زندگی کا حقدار بنتا ہے اور وہی اسے حقیقی بناتی ہے ۔

ادب کا کمال یہ ہے کہ اس میں ہیئت اور موضوع ایک دوسرے کے ساتھ ہم کنار ہوں ۔ تخیل انہیں وحدت عطا کرتا ہے ۔ محض جمالیاتی بناپر کسی ادب کی عظمت نہیں تسلیم کی جاسکتی اس لئے کہ اس سے زندگی کے لامحدود امکان اجاگر نہیں ہوتے ۔ ادب میں تخیل ، اشیاء اور مطالب کی صورت پذیری کرتا ہے ۔ تشبیہ و استعارہ لفظوں ہی

کے رہین منت ہیں جن سے لفظوں میں نئے اوصاف پیدا ہوجاتے ہیں۔ ادب میں لفظوں کا کا بس یہ کام نہیں ہوتا کہ مطالب کی ترجمانی کی جائے۔ اس کے ساتھ ان سے اشیاء کے اوصاف اور ذہنی کیفیتوں کا تعین کیا جاتا ہے، جس سے صداقت ظہور پذیر ہوتی ہے۔ ادبی اور فنی تخلیق ہمارے ذہن میں خاص کیفیت پیدا کرتی ہے جس کی وجہ سے ہم اپنے تجربوں کو سمجھتے ہیں اور ان میں ہمیں نئے نئے معنی نظر آنے لگتے ہیں۔ لفظوں کے گرد انفرادی اور اجتماعی شعور کا ایک ہالہ ہوتا ہے اور ہر دور میں ان کے معانی میں کچھ نہ کچھ تبدیلی ہوتی رہتی ہے۔

پاسکال نے تخیل کو دنیا کی ملکہ کا لقب دیا تھا۔ تخیل اشیاء کے امکانات پر تصرف حاصل کرتا ہے۔ ادب میں تخیل خود قدر اور دوسری قدروں کا خالق ہے جو اشیاء میں مضمر ہوتی ہیں۔ یہ صرف اس عمل سے عبارت نہیں جس سے فن کی دنیا کی تعمیر ہوتی ہے بلکہ ہم اسے علمگیر قدر کہہ سکتے ہیں جس سے حقیقت پہچانی جاتی ہے۔ جس طرح آرٹ فلسفے کا نچوڑ ہے، اسی طرح تخیل قدروں کا ماخذ ہے۔ فطرت میں، اخلاق میں، تاریخ میں ہم بس حقیقت کے دروازے پر کھڑے دستک دیتے ہیں لیکن آرٹ کی مدد سے ہمیں درون خانہ باریابی حاصل ہوتی ہے۔ تخیل ذہن کی آزادی کا علمبردار ہے۔ اس کا اظہار ہماری ذہنی زندگی کی طرف اشارہ کرتا ہے جو ہماری اصلی زندگی ہے۔ جو بات قرین عقل ہوگی وہ تخیل میں ڈوبی ہوئی ہوگی۔ تخیل میں جس صداقت کو اہمیت حاصل ہے وہ چاہے موجود نہ ہو لیکن اس کے موجود ہونے کے امکانات ہیں۔ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ تخیل فرد اور سماج کے درمیان تصادم کی شکل اختیار کرلیتا ہے۔ فرد اسکی مدد سے اپنا تحفظ کرتا اور اسے خود شناسی کا ذریعہ بناتا ہے تاکہ وہ جس طرح چاہے اپنی ذہنی زندگی کی تشکیل کرے۔ بعض دفعہ فنکاروں میں تخیل کا عجیب و غریب توارد ظاہر ہوتا ہے۔ مثلاً ٹی ایس۔ ایلیٹ کی «ویسٹ لینڈ» اور پکاسو کی تصویر گیرنیکا میں۔ دونوں کے وجدان و تخیل نے مذہب اور فن کو ایک دوسرے کے ساتھ ہم کنار کر دیا ہے۔ اس سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ موجودہ زمانے کی سیکیولر تہذیبوں کی تہ میں ایسے بنیادی اصول موجود ہیں جنھیں ہم غیرمشروط اور مطلق کہہ سکتے ہیں۔ تخیل میں یہ طاقت ہے کہ وہ ان قدروں کو ذہنی سطح پر لے آئے اور انہیں اجاگر کرے۔

ادب میں ہیئت بھی ہمارے تاثرات میں وحدت پیدا کرتی ہے۔ موضوع کے تنوع میں

ہم آہنگی اسی کی بدولت آتی ہے ۔ اس طرح مختلف تفصیلات ایک کُل کی سالمیت میں گُم ہوجاتی ہیں اور ان کا وجود الگ الگ نہیں رہتا اور احساس و شعور کی ساری قوتیں جو فن کار کی شخصیت کی گہرائیوں میں سوئی ہوئی تھیں، پھر سے وجدانی وحدت بن کر ادب اور فن کی صورت میں جلوہ گر ہوجاتی ہیں ۔ ہمیں عالم میں انتشار نظر آتا ہے لیکن ادیب اور فن کار کی آنکھ اس میں مقصد کی ہم آہنگی اور وحدت دیکھتی ہے ۔ ہیئت کوئی خارجی چیز نہیں جسے فن کار مواد پر عاید کرتا ہو بلکہ وہ خود مواد کے اندر مضمر ہوتی ہے ۔ اس سے ان پوشیدہ معانی کو ظہور کا موقع ملتا ہے جو مواد کے اندر پہلے سے موجود تھے ۔ مواد جو پہلے وحدت اور مقصد سے عاری تھا حسن و توازن کے باعث قابل قدرو وقار بن جاتا ہے ۔ زہرہ (وینس) کا مجسمہ سنگ مرمر کی چٹان میں پوشیدہ تھا، اِس کا منتظر کہ کوئی اسے اس کی ابدی نیند سے بیدار کرے اور بے ہیولیٰ مادے کو ہیئت و صورت عطا کرے ۔ فن کار اپنے جوش تخلیق میں زہرہ کو چٹان سے باہر کھینچ نکالتا ہے ۔ پہلے جو بے قدر پتھر تھا، اب باقدر زہرہ کی مورت بن جاتی ہے ۔ عبدالرحمن بجنوری نے اپنی نظم « ناهید » میں اسی خیال کو اس طرح ادا کیا ہے :

جیسے شکم میں طفل ہو سنگ میں سو رہی تھی وہ
سن کے صدائے تیشہ کو خواب گراں محال تھا
روح تصور نہاں ، جسم تھا صورت عیاں
حسن حیات جاوداں ، ان کا بہم وصال تھا

ہر شے، جو وجود رکھتی ہے قدر و قیمت بھی رکھتی ہے ۔ سائنس اشیاء کی حقیقت ہمارے سامنے واضح کرتی ہے لیکن اس حقیقت کی قدر و قیمت کو ظاہر نہیں کرتی جو عالمگیر ہوتی ہے ۔ چنانچہ یہ کہنا درست ہے کہ تہذیبی مظاہر کی تعبیر و توجیہ سائنٹفک طریق کار سے نہیں کی جاسکتی ۔ تہذیب کا معاملہ قدر آفرینی کا معاملہ ہے ۔ سائنس تو بس تجزیہ کرنا جانتی ہے، حالانکہ زندگی کے مظاہر میں امتزاج پایا جاتا ہے اور امتزاجی طریق کار ہی اس کے سمجھنے میں ہماری رہبری کرسکتا ہے ۔ تجزیہ الگ الگ ٹکڑے کرتا ہے جو طبیعی عالم میں تو ممکن ہے لیکن زندگی میں ممکن نہیں جو کُل ہے ۔ بغیر تخیل کے امتزاجی فکر جنم نہیں لے سکتی جو زندگی کو سمجھنے کے لئے ضروری ہے اور ادب اور فن بھی اس کے رہین منت ہیں ۔ اسے ہم تخیلی فکر بھی کہہ سکتے ہیں ۔

ادب میں تخیل کی بدولت ہیئت اور موضوع کی دوئی باقی نہیں رہتی اور اشخاص کے کیرکٹر عالمگیر حقائق بن جاتے ہیں ۔ ہیملٹ ایک نوجوان ہے لیکن تخیل نے اس کی ذات میں اس عالمگیر حقیقت کو نمایاں کردیا کہ جب کسی کے مزاج میں شک اور تذبذب ہو تو اس کا لازمی نتیجہ عمل کی کوتاہی کی شکل میں ظاہر ہوگا ۔ ایسی حالت میں اپنی ذات پر اعتماد نہیں رہ سکتا ۔ ہیملٹ نے محسوس کیا کہ ہر شخص اسے دھوکا دے رہا ہے ۔ ماں نے دھوکا دیا ، جس لڑکی سے محبت کی اس نے دھوکا دیا ۔ دوستی کی تو اس میں بھی مایوسی کا منہ دیکھنا پڑا ۔ ٹی ۔ ایس ۔ ایلیٹ کا خیال ہے کہ ہیملٹ ڈراما کی حیثیت سے ناکام رہا ۔ اس میں شیکسپیئر نے ایک ایسے مسئلے کو اٹھایا جو اس کی قوت اور صلاحیت سے باہر تھا اور بعض ایسی باتوں کو جو معمولی تھیں اس نے غیر معمولی اہمیت دے دی ۔ لیکن اس رائے کے باوجود ہیملٹ عالمی ادب میں شہ کار کا مقام رکھتا ہے۔ وہ نہ صرف ڈراما اور شعر سے ہمارے جذبات کو چھیڑتا اور گدگداتا ہے بلکہ اس کی یہ بھی خوبی ہے کہ وہ زندگی کے مطابق ہے اور اس میں جن قدروں کی طرف اشارے ملتے ہیں وہ زندگی کے لئے اہمیت رکھتی ہیں ۔ ہیملٹ کو چاہے ڈنمارک کا تخت و تاج نہ ملا ہو ، لیکن انسانوں کے دلوں میں وہ صدیوں سے براجمان ہے ۔ وہ ایک مستقل انسانی نمونے (ٹائپ) کی نمائندگی کرتا ہے ۔ روسی ادیب ترگنیف نے اس کا مقابلہ ڈان کیوکزاٹ سے کیا ہے جو سراپا عمل تھا ۔ پال ولیری نے ہیملٹ کو نصب العینی یورپین کہا ہے ۔ اس کے نزدیک اس ڈرامے کو یورپ کے ایک سرے سے لے کر دوسرے سرے تک جو قبول عام حاصل رہا ہے وہ بے وجہ نہیں ۔ وہ اسی کا مستحق تھا ۔ در اصل اپنے معانی اور شعریت کے اعتبار سے ہیملٹ دنیا کے ادب عالیہ میں ایک اعلیٰ مقام رکھتا ہے ۔ قدیم سامی ادب میں حضرت یوسف کا قصہ احسن القصص خیال کیا جاتا تھا ۔ جدید ادب میں ہیملٹ اور فاؤسٹ کے کیرکٹر موجودہ تہذیب کی نمائندگی کرتے ہیں ۔ ان کے کیرکٹر میں تخیل اور جذبے کی کارفرمائی نے انہیں لازوال بنا دیا ہے ۔ باوجود فرائڈ اور تحلیل نفسی کے فلسفے کے ہیملٹ کا مقام اپنی جگہ پر قائم ہے ۔ اس ڈرامے میں ہیئت اور موضوع دونوں ایک دوسرے میں اس طرح سے ضم ہوگئے ہیں کہ ان کا تجزیہ ممکن نہیں ۔

سوفوکلیس اور شیکسپیئر کے المیہ (ٹریجڈی) کا ہمارے زمانے کے لوگوں پر وہ اثر تو نہیں ہوسکتا جو اُس زمانے کے لوگوں پر ہوتا ہوگا جب یہ المیہ لکھے گئے تھے ۔

لیکن ان کی عالمگیر حیثیت سے ہم متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتے - اگر ہم اپنے زمانے کے کسی المیہ کا ان استادوں کے لکھے ہوئے المیہ سے مقابلہ کریں تو زمین آسمان کا فرق نظر آئےگا - شیکسپیئر کے زمانے اور ہمارے زمانے کے جذبات کے تصور میں فرق ہے - نشاۃ ثانیہ سے اب تک خدا ، فطرت ، انسان سب کے تصور بدل گئے ہیں - شرافت کا تصور جو ہمیں شیکسپیئر کے یہاں ملتا ہے اس کا کہیں دور دور ابسن یا برنرڈشا کے یہاں پتہ نشان نہیں ملے گا - شیکسپیئر کے کیرکٹروں کے مقابلے میں جدید ڈرامانگاروں کے کیرکٹر ادنیٰ اور مبتذل نظر آتے ہیں -

المیہ کا اصل مسئلہ یہ ہے کہ کیا انسان اپنے ضمیر کے خاموش اور خفیہ عمل سے آزاد رہ سکتا ہے ؟ اگر ضمیر گناہ کی یاد یا گناہ کی خواہش کی یاد سے چھٹکارا پالے تو ایسا کرنے میں جو آزادی حاصل ہوگی اسکی کیا قدر و قیمت رہ جائے گی ؟ المیہ کی حرکت ضمیر کی حدود کے اندر ہوتی ہے - راسین کا ہیرو سید اور شیکسپیئر کا ہیرو ہیملٹ جذبے کو فرض کی خاطر قربان کرنے میں تامل نہیں کرتے - جدید زمانے کا ہیرو فطرت کے ماورا تقدیر کا احساس نہیں رکھتا - اسے اس کا یقین نہیں ہوتا کہ وہ واقعی کسی سے محبت کرتا ہے - وہ صرف یہ جستجو کرتا ہے کہ وہ کس سے محبت کرے ؟ اس لئے اس کے یہاں حقیقی المیہ کا رنگ نہیں پیدا ہوسکتا - چونکہ ہر لمحہ اس کی محبت میں تغیر ہوتا رہتا ہے اس لئے اس کے جذبے میں کلاسیکی ہیرو کے عمل کی سی شدت کبھی نہیں پیدا ہوسکتی - جذبے کے المیہ کا اگر اسے احساس پیدا ہو بھی جائے تو وہ احساس کبھی پیدا نہیں ہوسکتا جو اخلاقی عقیدے اور ماحول کے درمیان کشمکش کا لازمی نتیجہ ہوتا ہے جو فنی صداقت سے عبارت ہے - اس صداقت کی بدولت وہ قدریں عیاں ہوتی ہیں جو اس دنیا سے تعلق رکھتے ہوئے بھی ہمارے ذہن و احساس کو اس سے ماورا لے جاتی ہیں -

قدیم ادب میں شرافت کا تصور المیہ (ٹریجڈی) کے ساتھ وابستہ تھا - اس کے بغیر المیہ، المیہ نہیں ہوسکتا - یہ کہنا درست ہوگا کہ جب تک کوئی ڈرامانویس انسان کی عظمت اور کائنات میں اس کی اہمیت کو نہ مانتا ہو ، اس وقت تک وہ کسی اعلیٰ درجے کا المیہ نہیں تخلیق کرسکتا - المیہ میں انسانی روح ، عالم کے مقابلے میں فاتحانہ انداز سے نظر ڈالتی ہے اور وہ محسوس کرتی ہے کہ اس نے اپنے حریف یعنی خارجی فطرت کے سامنے ہار نہیں مانی - اعلیٰ درجے کے المیہ پیری کلیس کے یونان اور ملکہ

ایلیزبیتھ کے انگلستان میں لکھے گئے، اس لئے کہ اس زمانے کے دونوں ملکوں کے لوگوں کو اپنے اوپر بھروسا تھا کہ وہ زندگی کے مصائب کا مقابلہ کرسکتے ہیں ۔ وہ انسان کی عظمت کو مانتے تھے جو مصیبتوں کے وقت اپنے اعلیٰ اور شریفانہ جذبات اور آہنی عزم کو ظاہر کرتی ہے ۔ المیہ میں زندگی سے مایوسی کے بجائے قدروں پر اعتماد نمایاں کیا جاتا ہے جن کی خاطر جوکھوں میں پڑنا ضروری ہے ۔ شیکسپیئر نے ہمیلٹ جیسا کیرکٹر پیش کرکے مرینڈا کی زبانی ایک موقع پر کہلوایا تھا : « نئی دنیا کیسی دلکش ہے جس میں ایسے لوگ موجود ہیں » [1]

انیسویں صدی کے آخر میں فرانس اور انگلستان کے بعض ادیبوں نے جذبہ نگاری کی بجائے ہیئت اور لفظوں کی چھان بین کی طرف خاص توجہ کی ۔ جذبے اور شخصیت کی حد تک ان کے یہاں احساس کی نفی ہے ۔ انھوں نے اپنے وجود کی خودشناسی لفظوں کی دنیا میں کی جو ان کے نزدیک خارجی حقیقت سے بڑھ کر حقیقت کے حامل ہوتے ہیں ۔ انھوں نے اپنی ذات پر یہ پابندی بھی عاید کی کہ نہ تو وہ جذبات نگاری کریں گے اور نہ مخصوص معاشری تصورات کی حمایت میں اپنی آواز اُٹھائیں گے ۔ انھوں نے لفظوں کی مخفی توانائی دریافت کرنے کی کوشش کی ۔ وہ کبھی معنی کے لئے موزوں لفظ تلاش کرتے تھے اور کبھی لفظوں کے لئے معنی ۔ انھیں یہ محسوس ہوا کہ معانی سے لفظوں کی خارجی صورت معین ہوتی ہے اور لفظوں کے برمحل استعمال سے خود معنی کا تعین عمل میں آتا ہے ۔ انھوں نے ادبی لحاظ سے بعض اہم دریافتیں کیں ۔ مثلاً یہ کہ ذہن میں خیال اور لفظ کی ترتیب الگ الگ نہیں ہوتی بلکہ ایک ساتھ عمل میں آتی ہے ۔ فکر اپنی گہرائیوں میں خیال اور لفظ دونوں کو ایک ساتھ سموکر سڈول بنا دیتی ہے ۔ لفظ اور معنی کے صحیح ربط و تعلق سے حسن ادا کی جلوہ گری ہوتی ہے ، جس کے بغیر ادب میں تاثیر نہیں پیدا ہوسکتی ۔ ان ادیبوں کی دنیا خوابوں کی پراسرار دنیا تھی جسکی تصویر کشی لفظ کرسکتے ہیں ، بشرطیکہ انھیں سلیقے سے برتا جائے ۔ اگر ایسا ہو تو علم اور تاثر دونوں ایک دوسرے میں ضم ہوجائیں گے ۔ اس ہیئت پرستی کے لحاظ سے ادیب اور شاعر کی حیثیت بس ایک صناع یا کاریگر کی رہ جاتی ہے ، جو تشبیہ و استعارہ اور وزن و آہنگ سے حسن کی تخلیق

1 "Oh ! rare new world that hath such creatures in it".

کرتا ہے جو اپنا مقصود خود ہوتا ہے ۔ ہئیت پرستوں نے جو اسلوب اختیار کیا اس میں لفظوں کی صنعت گری تشبیہ و استعارہ کے پیچ و خم میں الجھ کر رہ گئی ۔ اس آرٹ میں ادیب روزمرہ کی معاشری زندگی کی بجائے وجدانی طور پر حسن کی تخلیق کرتا ہے جو اشیاء کے جوہر کو اپنے اندر جذب کرلیتا ہے ۔ فرانس میں پارناس کا دبستان شاعری رومانیت کی جذبہ زدگی کا ردعمل تھا ۔ اس میں ایسی شاعری کو مقصود بنایا گیا تھا جس میں شاعر کو اپنے شخصی جذبات سے کوئی تعلق نہ ہو اور نہ اسکے پیش نظر کوئی افادی پہلو ہو جیسے تمدنی اصلاح یا کسی سیاسی یا معاشی مسئلہ کا حل ۔ تیوفیل گوتیے نے اپنے ناول «مید موزیل موپاں» کے دیباچے میں کہا ہے : «حقیقی حسن کو بے مصرف ہونا چاہئے ۔ وہ کسی کام نہیں آسکتا ۔ ہر وہ چیز جو مفید ہے وہ بدصورت ہوگی» ۔

گوتیے کا کہنا تھا کہ اصل حقیقت حسن ہے اور فن کار کا یہی دین اور ایمان ہونا چاہئے ۔ اس کو اس کے علاوہ کسی اور چیز کی حاجت نہیں ۔ اسے اخلاق کی بھی ضرورت نہیں، اس لئے کہ حسن میں اخلاق شامل ہے ۔

فلوبیر کے نزدیک آرٹ کی حیثیت مذہب کی سی ہے ۔ وہ کہتا تھا کہ ہر خیال کے لئے ایک لفظ ہے ۔ ادیب کا فرض ہے کہ حسن ادا کے لئے مخصوص لفظ کی تلاش کرے اور اس وقت تک اسے تلاش کرتا رہے جب تک کہ وہ اسے نہ مل جائے ۔ اسی سے طرز ادا (اسٹائل) کی جلوہ گری ہوتی ہے ۔ ہر خیال کے لئے جو مناسب لفظ ہے وہی مطلب کو پوری طرح ادا کرسکتا ہے ۔ جب خیال اور صحیح لفظ مل جاتے ہیں تو اس کی مثال ایسی ہے جیسے روح اور تن مل جائیں ۔ حسین خیالات کا وجود حسین ہئیت کے بغیر ممکن نہیں اور حسین ہئیت، حسین خیالات کے بغیر وجود میں نہیں آسکتی ۔ اعلیٰ درجے کے ادب میں لفظ اور معنی میں مکمل مطابقت ہونی چاہئے ۔ ادب کا آرٹ سوائے ہئیت کے کچھ نہیں ۔

فلوبیر کا خیال تھا کہ کوئی بڑا ادیب کبھی کسی نتیجے پر نہیں پہونچتا ۔ عظیم ادب کے متعلق ہمیشہ ہم اس شبہ میں رہتے ہیں کہ اس میں قطعی طور پر کیا کہا گیا ہے ۔ مثلاً شیکسپیئر کی نسبت ہم نہیں جانتے کہ زندگی اور اسکے مسائل کے متعلق اسکے خیالات کیا تھے ۔ ہم یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ اسکی اپنی زندگی مسرور تھی یا مغموم ۔ فلوبیر نے اپنے ناول «سینٹ انٹنی کی آزمائش» میں آرٹ اور مذہب کے متعلق بنیادی امور کا ضمنی

طور پر ذکر کردیا ہے - اس ناول کو اس نے تین مرتبہ پورے کا پورا خود اپنے ہاتھ سے لکھا - اسکے خیالات میں برابر جو تبدیلیاں ہوتی گئیں انہیں اس میں شامل کرتا گیا - اس میں اس نے زبان و بیان کی صحت کا خاص طور پر خیال رکھا - اس نے اس ناول میں یہ بات بار بار جتلائی ہے کہ جس طرح زندگی ایک بےمقصد چیز ہے اسی طرح ادب اور فن کا بھی کوئی مقصد نہیں - فن‌کار کے پیش‌نظر اگر کوئی مقصد ہے تو وہ بس حسن‌آفرینی ہے، نہ کہ پبلک میں مقبولیت حاصل کرنا - اگر اسے قبول عام نصیب نہ ہوا تو نہ ہو - اسے اس بات کی مطلق پروا نہیں کرنی چاہئیے - ایک خط میں اپنے ناول « سلامبو » کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھتا ہے : « میں جانتا ہوں کہ میں جو کچھ کررہا ہوں وہ دانشمندی نہیں اور اسے کبھی بھی مقبولیت حاصل نہ ہوگی - لیکن میرے نزدیک اس بات کی کوئی اہمیت نہیں ہے - اہم بات یہ ہے کہ لکھنےوالا خود اپنے لئے لکھے - حسن آفرینی کا بس یہی ایک طریقہ ہے » -

اسی طرح کی بات فرانسیسی مصور دیگا نے کہی ہے - اس کا قول ہے :
« کیا تصویر اس‌لئے بنائی جاتی ہے کہ لوگ اسے دیکھیں، نہیں تصویر صرف دو تین دوستوں کے لئے بنائی جاتی ہے اور چند ایسوں کے لئے جو اب زندہ نہیں ہیں » -

فلوبیر کے دوسرے ہم‌عصر فرانسیسی ادیبوں نے اپنے سامنے اگر کوئی مقصد رکھا تو وہ ہئیت میں حسن پیدا کرنا تھا - انہیں اس بات کا یقین تھا کہ ادب اور فن کا کوئی اخلاقی یا افادی پہلو نہیں بلکہ وہ اپنا مقصود خود ہیں - بعض ادیبوں نے دیدہ و دانستہ اپنے موضوع اور کرداروں کے انتخاب میں زندگی کے مکروہ اور مبتذل پہلوؤں پر زور دیا - انہوں نے روح کو نظرانداز کرکے صرف جسم سے بحث کی - جسم فطری جبر کا پابند ہے اور اسکے لئے لازم ہے کہ اس میں انتشار، تغیر اور خلل پیدا ہوتا رہے جو اسے انحطاط اور موت کی منزل کی طرف لے جاتا ہے - اس‌لئے انہوں نے جو نتائج نکالے وہ یاس‌پسندی کا رنگ لیے ہوئے تھے - کہیں لذت پرستی صاف نظر آتی ہے - فطرت پرستی کا جو رجحان اس زمانے کے فرانسیسی ادب میں تھا اسے زولا نے ایک مستقل تحریک کی شکل دے دی جو بالزاک کی حقیقت نگاری کے اصول سے بالکل جداگانہ نوعیت رکھتی تھی - فطرت نگار ادیب حقیقت کی عکاسی کرتا ہے اور اسے اس طرح سے پیش کرتا ہے جیسی کہ وہ

اصل میں ہے، تخیل اور جذبے کے نقش و نگار سے عاری ۔ فطرت نگار ادیبوں کو سائنس کی صداقتوں پر بھی پورا اعتماد تھا ۔ وہ چاہتے تھے کہ ادب کی تخلیق اسی طرح صحیح مشاہدے اور تجربے پر مبنی ہو جیسے سائنس میں ہے - سائنس میں خاص کر حیاتیات کی تحقیق سے تقریباً سب فطرت نگار ادیب متاثر تھے ۔ آگست کونت کی ثبوتیت کے نظرئیے کا بھی ان پر اثر ہوا جسکی رو سے صرف ان حقائق کو تسلیم کیا جاتا ہے جن کا مشاہدہ اور تجربہ کیا جاسکے اور جن کا ثبوت موجود ہو - تین نے اپنی ادبی تنقید میں سائنس کا سا لزوم پیدا کرنے کی کوشش کی - فطرت نگاروں نے اس کے اصول تنقید کی پیروی کی جس کی رو سے انسانی صلاحیتوں کے ماخذ نسلی ماحول اور زمانہ ہیں ۔

زولا کے نزدیک ناول لکھنے والا ادیب اپنے تجربے سے ان قوانین کی تصدیق کرتا ہے جو جبلی طور پر کرداروں کے عمل کو متعین کرتے ہیں - لیکن اس ضمن میں یہ بات یاد رکھنی چاہئیے کہ ادب اور سائنس کی مشابہت سطحی ہے ۔ ادب کبھی بھی سائنس نہیں بن سکتا، اسلئے کہ وہ ادیب کے ذہنی انتخاب سے وجود میں آتا ہے - سائنس داں اپنے تجربے میں فطرت کا رد عمل دیکھتا ہے ۔ اسکے برخلاف ادیب جو رد عمل دیکھتا ہے وہ وہی ہوتا ہے جو اسکے اپنے ذہن کی اختراع ہے ۔ اس طرح اسکے تجربے کی نوعیت لازمی طور پر سائنٹسٹ کے تجربے سے مختلف ہوگی - زولا نے ادب میں سائنٹفک عنصر کو داخل کرنے کا جو ادعا پیش کیا تھا اس کی اصلیت مشتبہ ہے - خود اسکے ساتھیوں میں موپاساں اور دودے نے عملی طور پر زولا کے اصول کو جھٹلا دیا اور حقیقت نگاری کی دوسری راہیں نکالیں ۔

پارناسی مسلک کی شاعری میں ہئیت اور تیکنیک پر بہت زور دیا گیا تھا، گویا کہ شاعر ایک کاریگر ہے نہ کہ فن کار ۔ اس مسلک کے فنی تصور میں مصوری اور مجسمہ سازی کی طرح ہئیت اور موضوع متعین، ترشے ترشائے، ڈھلے ڈھلائے اور ٹھوس ہوتے تھے، جنھیں واضح طور پر محسوس کیا جاسکتا تھا ۔ اس کے برخلاف رمزنگاری (سمبولسٹ) کے مسلک میں ہئیت اور موضوع غیرمعین اور موسیقی کی لے اور آہنگ کی طرح اشارتی اور علامتی ہوتے تھے ۔ واگنر کی موسیقی میں یادوں کو ابھارنے کی جو قوت تھی اس کا اثر رمزنگاروں نے قبول کیا - اس میں بہنے والی اور حسی گرفت سے باہر رہنے کی جو صلاحیت تھی اسے انھوں نے اپنی شاعری میں سمونے کی کوشش کی -

رمزنگاروں نے ہیئت کے مقررہ اصول سے ہٹ کر مزاج کی کوئی خاص کیفیت یا کسی مخصوص فضا کی طرف اشارہ ادب کا مقصد قرار دیا - اس کے علاوہ وہ پہلی مرتبہ تحت شعور کی پُراسرار اور دھندلی گہرائیوں میں غوطہ‌زن ہوئے - یہاں انہوں نے دیکھا کہ من مانے طور پر بے صورت اور منتشر قسم کے تلازمات معین ہوجاتے ہیں، جو کبھی تو انسانی شعور کے بہاؤ میں بہنے لگتے ہیں اور کبھی بے‌ترتیبی اور ابتری کی حالت میں وہیں کے وہیں اپنے اوپر پیچ و تاب کھاتے ہیں -

بودلیر، ورلین، مالارمے اور ریں بو کے عقاید اور خیالات میں بہت فرق ہے - لیکن دروں بینی ان کے یہاں مشترک قدر کے طور پر موجود ہے - اسی لئے انہوں نے اپنے زمانے کی ثبوتیت کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی - اس زمانے میں جب کہ زولا کی فطرت نگاری زور پر تھی، وہ عینیت کی نمائندگی کرتے رہے اور زندگی کے ان عناصر کی اہمیت کو واضح کرتے رہے جو طلسمی حیثیت رکھتے ہیں - رومانی شاعروں کے پیش نظر جذبات کی ترجمانی تھی جن کے ساتھ تخیل اپنے خوابوں کا رشتہ جوڑتا ہے - پارناسی شاعر غیر شخصی، تجریدی اور لطیف حسن کے پرستار تھے - رمزنگار شاعروں نے دھندلی اور مبہم جبلتوں اور پُراسرار امنگوں اور ولولوں کو اپنا موضوع بنایا جن کا عقلی تجزیہ انہیں فنا کردے گا - سچا تاثر وہ ہے جس کا ادراک تو ہوسکتا ہو لیکن وہ معرض بیان میں نہ آسکے، بالکل اسی طرح جیسے خوشبو اور ہم آہنگ نغمے کی تعریف نہیں کی جاسکتی - یہ تاثرات اسی طرح سے ایک دوسرے کے ساتھ مطابقت رکھتے ہیں جیسے ہمارے خوابوں کی تصویریں ایک دوسرے سے مبہم طور پر منسلک ہوتی ہیں - ان میں عقل و منطق کا تعلق تلاش کرنا عبث ہے - اکثر اوقات رمزنگار شاعری لفظوں کا گورکھ دھندا ہوکر رہ گئی جو چیستان سے کم نہیں تھی اور جسے اخلاق اور زندگی سے کوئی تعلق نہ تھا - اس مسلک کے شاعروں کے یہاں انسان دوستی رمزو کنایہ میں گم ہوکر رہ گئی -

ابسن شروع میں جمالیاتی اصول کا قائل تھا، لیکن بعد میں اس کے خیالات میں تبدیلی پیدا ہوگئی - مغربی ملکوں کے سفر سے واپس ہونے کے بعد اس نے اپنے ایک خط میں لکھا: «اگر کوئی مجھ سے پوچھے کہ باہر کے ملکوں میں تمہارے قیام کا کیا نتیجہ نکلا، تو میں کہوں گا کہ مجھے یہ فائدہ ہوا کہ میں نے اپنے آپ کو جمالیاتی مسلک کے اثر

سے آزاد کرلیا۔ اب میرا خیال ہے کہ جمالیات شاعری کے لئے اتنی ہی بڑی لعنت ہے جتنی کہ دینیات مذہب کے لئے ہے» ۔

بیسویں صدی میں فن برائے فن کی براہ راست حمایت میں کمی واقع ہوئی ۔ سرریل اسٹ ادیب بھی کہنے لگے کہ ہمارے سامنے مقصد ہے ۔ اس صدی کے بڑے ادیبوں میں پروست کے یہاں جمالیاتی تصوف ملتا ہے ۔ اس نے اپنے ناول «کھوئے ہوئے زمانے کی جستجو» میں حافظے کو کھنگال کر گذشتہ واقعات کو ایک لڑی میں پرو دیا ہے ۔ اس نے ایک جگہ کہا ہے کہ ہمارا وجود ہمارے حافظے کا رہین منت ہے جو ماضی کی یادوں کو محفوظ رکھتا ہے ۔ ماضی کی یہ یادیں موجودہ حقیقت سے زیادہ حقیقی ہوتی ہیں ۔ پروست کا خیال تھا کہ ہمارے مادی وجود کے ماسوا ایک اور حقیقت ہے جسکی معنویت وہ جانتا تھا ۔ یہ حقیقت حسن و جمال میں ڈوبی ہوئی ہے۔ اس کا احساس اس وقت ممکن ہے جب ہم ان لمحوں میں اپنی زندگی کو سمیٹ لیں جو اب باقی نہیں رہے ۔ یہ سب لمحے ہمارے تحت شعور میں موجود ہیں ۔ ہماری حقیقی زندگی وہی ہے جب کہ ہم اپنے آپ کو ان سے وابستہ کرلیں۔ اس طرح ہماری روح اس حقیقت سے ہم آغوش ہوجائے گی جو ناقابل تغیر ہے ۔

آندرے ژید بھی پروست کی طرح دائمی تغیر کو مانتا ہے، اس لئے کہ اسکے نزدیک ہر لمحہ قابل قدر ہے ۔ خود فن کار کی ذات میں بھی تغیر ہوتا رہتا ہے جو اس کی اندرونی آزادی کو ظاہر کرتا ہے ۔ ژید نے آزادی کے لفظ کو وسیع معنوں میں استعمال کیا ہے ۔ یہ نہ صرف سیاسی اور معاشری بندھنوں سے گلوخلاصی ہے بلکہ اخلاق کے ضابطوں سے بھی ۔ فرانس میں رمزیت کو ختم کرنے اور کلاسیکی انداز تحریر کو پھر سے زندہ کرنے میں اس کا اثر قابل لحاظ ہے ۔ اس کے یہاں زولا کی فطرت نگاری کے خلاف ردعمل نظر آتا ہے ۔ وہ ادب میں تصورات کی اہمیت کو مانتا ہے ، بلکہ کہنا چاہئے کہ وہ تصورات کے ساتھ کھیلتا ہے۔ اسکے ساتھ وہ ادب میں ہئیت کو بہت اونچا مرتبہ دیتا ہے کہ بغیر اسکے ادب ، ادب کہلانے کا مستحق نہیں ہوتا ۔ اگرچہ اسکے خیالات اخلاقی نظم و ضبط سے عاری تھے لیکن اسکے باوجود وہ آرٹ کو نظم و ضبط کا خالق خیال کرتا تھا، اس لئے کہ اسکی بدولت اندرونی انتشار اور افراتفری سے نجات ممکن ہے ۔ ژید کا آرٹ کا نقطۂ نظر جمالیاتی اور انفرادی ہے ۔ اس نے حسی تجربوں اور خاص طور پر جنسی زندگی کے تجربوں

کو عینی صورت میں پیش کیا - اس نے اپنے نظام تصورات میں عقل کے مقابلے میں حس اور تاثر کو زیادہ نمایاں کیا - آندرے ژید اور پروست نے فرانسیسی ادب میں وجودیت (اکزسٹنشل ازم) کی تحریک کے لئے راستہ صاف کردیا - دونوں نے اہل فرانس کے روشن خیال طبقے کے فکروعمل کو متاثر کیا - ژید کا اثر اہل فرانس کی ہم‌عصر پیڑھی پر بہت گہرا پڑا اور اب بھی اسی اثر کی نشاندھی کی جاسکتی ھے -

انگلستان میں ھئیت پرستوں نے اتنی بےراہ روی اختیار نہیں کی جتنی کہ فرانس میں - اس تحریک کے حامیوں میں والٹر پیٹر اور آسکر وائلڈ کے نام قابل ذکر ھیں - ان دونوں کے طرز تحریر میں خاص جاذبیت ہے - پیٹر کی طبیعت کی نفاست کا یہ حال تھا کہ کپلنگ اور اسٹیونسن جیسے ادیب اسے اس لئے ناپسند تھے کہ اُن کے طرز تحریر میں لطافت کی کمی تھی اور ان کے یہاں ایک قسم کی درشتی، سختی اور کھردراپن پایا جاتا تھا جو ادب میں بڑی کوتاھی ھے - اس کا قول تھا کہ آرٹ کا جس میں ادب شامل ھے، کمال یہ ھے کہ وہ موسیقی بن جائے - موسیقی ھر قسم کے آرٹ کا نصب‌العین ھونا چاھئے، اس‌لئے کہ اس میں ھئیت اور موضوع کا فرق و امتیاز بالکل مٹ جاتا ھے اور وہ دونوں ایک دوسرے میں مکمل طور پر ضم ھوجاتے ھیں - پیٹر فلوبیر کو اپنا روحانی پیشوا مانتا تھا - اس نے اپنے خیالات اور طرز تحریر میں بہت کچھ اس کا تتبع کیا -

آسکر وائلڈ کا خیال تھا کہ فن‌کار کا کوئی اخلاقی رجحان نہیں ھونا چاھئے - اس کا قول ھے کہ « کوئی کتاب اخلاقی یا غیر اخلاقی نہیں ھوتی - کتابیں یا تو اچھی لکھی ھوئی ھوتی ہیں یا بری » اس پر جارج مور نے یہ اضافہ کیا کہ اگر کتابیں غیر اخلاقی ہوں تو اچھا ہے - آسکر وائلڈ نے « پکچر آف ڈورین گرے » میں لارڈ ھنری کی زبانی ایک خاتون کی نسبت کہلوایا ہے - « اس میں تو بدصورتی سے بھی بڑھ‌کر عیب ہے - وہ نیک ہے »[1] اس ایک جملے میں آسکر وائلڈ کا حسن اور خیر کا نظریہ واضح ہوجاتا ہے جسکی مزید تشریح کی حاجت نہیں - انسانی نیکی اور شرافت پر اس سے بڑھ‌کر طنز و تشنیع اور کیا ہوسکتی ہے ؟

مجموعی طور پر یہ کہا جاسکتا ھے کہ فرانسیسی ادب کے مقابلے میں انگریزی ادب نے متوازن راہ اختیار کی - جس طرح عام طور پر سیاسی اور معاشی زندگی میں

1 Why she is worse than ugly, she is good.

انگریزی مزاج نے انتہا پسندی سے احتراز کیا، اسی طرح ادب میں بھی اس نے اعتدال کا دامن اپنے ہاتھ سے نہیں چھوڑا۔ شکسپئیر کے یہاں ہمیں کسی قسم کی ادعا پسندی نہیں ملتی۔ فرانسیسی مفکر اور ادیب مونتین کے زیر اثر وہ اچھائی اور برائی دونوں کے پہلو پیش کردیتا ہے اور یہ بات وہ تماشا دیکھنے والوں پر چھوڑ دیتا ہے کہ وہ خود رائے قائم کریں۔ اس نے اپنے فکرو خیال کے لئے کوئی ایسی راہ متعین نہیں کی جس کی خوبی کی نسبت وہ دوسروں کو پیروی کرنے کی تلقین کرتا۔ اس کے برخلاف ملٹن اپنی «گم‌شدہ فردوس» (پیرے ڈائس لاسٹ) میں صاف صاف صحیح اور غلط اور خیر اور شر کے متعلق حکم لگاتا اور ان کے درمیان حد فاصل قائم کرتا ہے۔ اس پوری نظم میں خیروشر کا محاربہ بیان کیا گیا ہے۔ شیطان کا کیرکٹر ایسی آب و تاب سے پیش کیا ہے کہ پڑھنے والوں کو گمان ہونے لگتا ہے کہ کہیں وہی تو اس کا ہیرو نہیں۔

خیر و شر کی لڑائی ہم میں سے ہر ایک کی زندگی کا جُز ہے جسے ملٹن نے اپنی نظم میں بیان کیا ہے۔ وہ ادب جو زندگی میں اخلاق کی قدر و قیمت کو مانتا ہے اس سے چشم پوشی نہیں کرسکتا۔ انگریزی ادب کی روایات میں زندگی کے اخلاقی محرک کی خاص اہمیت رہی ہے۔ بنین کی «پلگرمس پراگرمس» میں مذہبی اور اخلاقی زندگی کی تصویر پیش کی گئی ہے۔ جانسن کی نظم اور نثر دونوں میں عقل اور صداقت کے مقاصد پیش نظر رہے۔ اس کا قول ہے۔ «جو شخص عقل کے مطابق فکر کرتا ہے اس کی فکر کا اخلاقی ہونا لازمی ہے»۔

انگریزی زبان کے سب بڑے ادیب بامقصد ادب کے قائل رہے ہیں۔ انہوں نے جمالیات کو اخلاقیات سے کبھی علیحدہ نہیں ہونے دیا۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ انہوں نے ادب کو وعظ و تلقین کا ذریعہ بنایا۔ ہاں، انہوں نے حسن آفرینی کے ساتھ اپنے پڑھنے والوں پر اچھا اثر ڈالنے کی کوشش کی اور بعض نے جو راہ اپنے فکر و عمل کے لئے متعین کی تھی اس کی جانب دوسروں کو بھی آنے کی دعوت دی۔ رومانی شاعروں پر ملٹن کا اچھا خاصہ اثر رہا۔ صنعتی انقلاب نے اہل یورپ کی زندگی کی کایا پلٹ دی تھی۔ انگلستان اس انقلاب کا مرکز تھا۔ چنانچہ اس انقلاب نے جو مسائل پیش کئے ان کا عکس انگریزی ادب میں صاف دکھائی دیتا ہے۔ رومانی ادیبوں میں اسکاٹ اور بائرن کی شخصیتیں اٹھارویں صدی کے اواخر اور انیسویں صدی کے شروع میں انگلستان کی ذہنی زندگی پر

چھائی ہوئی تھیں ۔ اگرچہ ان دونوں کا ادبی مسلک ایک تھا لیکن سیاسی اصول میں انہیں اختلاف تھا ۔ انگلستان کے دوسرے رومانی ادیبوں نے رومانیت کو جرمنی اور فرانس کے ادیبوں کی طرح ایک تحریک کے طور پر نہیں چلایا ۔ جرمنی اور فرانس میں رومانیت ایک تحریک تھی اور وہ سب جو اس میں شریک تھے ذہنی طور پر ایک دوسرے سے بہت قریب تھے ۔ انگلستان میں ایسا نہیں تھا ۔ بعض رومانی ادیب اور شاعر سائنس اور ٹیکنالوجی کو بہ نظر استحسان دیکھتے تھے اور اس کے برخلاف بعض ان کے شدومد سے مخالف تھے ، اس لئے کہ انہیں اندیشہ تھا کہ ان کی وجہ سے وہ قدریں فنا ہوجائیں گی جو انہیں عزیز تھیں ۔

بلیک اور کیٹس سائنس اور ٹیکنالوجی کے بڑھتے ہوئے اثر کو شاعری کے لئے سم قاتل سمجھتے تھے ۔ بنجامن ہیڈن نے اپنی ڈائری میں ایک دعوت کا ذکر کیا ہے جس میں لیمب ، ورڈزورتھ اور کیٹس شریک تھے ۔ سائنس پر گفتگو ہورہی تھی ۔ اس ضمن میں کیٹس نے نیوٹن کے متعلق کہا کہ اس نے دھنش کی شاعرانہ کیفیت کو یہ کہہ کر فنا کردیا کہ اس میں سات رنگ ہیں جن میں روشنی کی شعاعیں منشور کے ذریعے منقسم ہوجاتی ہیں ۔ دعوت کے اختتام پر نیوٹن کا جام صحت یہ کہہ کر نوش کیا گیا ۔ «نیوٹن کو صحت نصیب ہو اور علم ریاضی کی الجھنوں میں اور اضافہ ہو جیو»[1] ۔

کیٹس نے اپنا زندگی اور فن کا نظریہ ان الفاظ میں بیان کیا ہے : «مجھے کسی چیز کا اتنا یقین نہیں جتنا کہ دل کی محبت اور اسکی برگزیدگی اور تخیل کی صداقت کا ۔ تخیل جسے حسن قرار دیتا ہے وہ ضرور ہے کہ صداقت ہو ، چاہے پہلے سے اس کا وجود ہو یا نہ ہو ۔ میرا یہی خیال دوسرے جذبات کے متعلق بھی ہے ۔ سب جذبات بلند درجہ رکھتے ہیں اور ان سے حسن کی تخلیق ہوتی ہے » ۔

کیٹس کو اس بات کا احساس نہ تھا کہ سائنس بھی جب اپنی بلندیوں پر پہنچتی ہے تو وہ بھی شاعری کی طرح وجدانی سرچشموں سے سیراب ہونے لگتی ہے ۔ موجودہ زمانے میں سائنس کے ماہروں میں آنسٹائن اور لارڈ ردرفورڈ کو مثال کے طور پر پیش کیا جاسکتا ہے جن کی تخیلی فکر بڑی دور رس ثابت ہوئی ۔ لارڈ ردرفورڈ نے اپنی ایٹمی تحقیقات

1 To Newton's health and confusion to Mathematics.

کے دوران میں ایک مرتبہ ایٹم کا ذکر کرتے ہوئے کہا تھا۔ «ایں - کیا ایٹم کا وجود نہیں۔ ان فقٹوں کو تو میں اپنی آنکھوں سے دیکھ رہا ہوں» ۔

انگریزی زبان کے رومانی شاعروں میں بلیک، ورڈ-ورتھ، کولیرج اور کیٹس، سیکسپیئر کی جانب استفادے کے لئے رجوع ہوئے، اس لئے کہ وہ تخیل کا بادشاہ تھا۔ علم اور تجربہ اور حال اور ماضی کے واقعات تخیل کے ذریعے شاعر کی اندرونی زندگی کا جز بن جاتے ہیں - رومانی شاعروں کے نزدیک تخیل ذہن کا آزاد عمل ہے جس پر جذبہ اپنا رنگ چڑھاتا ہے - شکسپیئر کے نزدیک شاعر وہ ہے جسکی آنکھ سے جذب و کیف ٹپکے - یہ آنکھ زمین سے آسمان تک اور آسمان سے زمین تک نظر دوڑاتی ہے اور تخیل کے ذریعے نامعلوم اشیاء کو صورت عطا کرتی ہے - اسی بات کو شیلی نے اس طرح کہا ہے کہ عالم کی حقیقت مادی ہے، لیکن تخیل اسکی قلب ماہیت کر دیتا ہے۔ اگرچہ جدید زمانے میں رومانیت کے خلاف سخت ردعمل نظر آتا ہے، بایں ہمہ یہ تسلیم کرنا چاہئے کہ حقیقت نگاری بھی تخیل کے بغیر اپنی تکمیل نہیں کر سکتی - تخیل کے بغیر ماضی حال سے اپنا رشتہ نہیں جوڑ سکتا - یٹس اور ٹی۔ ایس۔ ایلیٹ دونوں ادبی روایات کے قدردان ہوتے ہوئے یہ بات مانتے ہیں کہ ادیب کو تخیل کی مدد سے قدروں کی باز آفرینی اور نئی قدروں کی تخلیق کرنی چاہیے کہ بغیر اسکے ادب اپنے عروج و کمال تک نہیں پہنچ سکتا۔

اُنیسویں اور بیسویں صدی کے انگریز ادیبوں میں آرنلڈ، ڈکنس، تھیکرے، ایچ - جی - ویلس، آرنلڈ بینٹ، جارج برنرڈشا، گالس وردی اور ٹی-ایس-ایلیٹ کے یہاں انسان دوستی کے مقاصد کو پیش کیا گیا ہے - ٹی-ایس-ایلیٹ نے نقاد کی حیثیت سے اس بات کی وضاحت کی ہے کہ ادب کی خوبی کا معیار ہئیت اور ادبیت ہیں، لیکن عظیم ادب کی تخلیق اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ حسین ہیئت کے ساتھ اعلی مقصد اور بلند موضوع بھی نہ ہوں۔

صنعتی انقلاب کے بعد انگریزی ادب میں جو نئے رجحان پیدا ہوئے وہ رسکن، کارلائل اور ولیم مارس کے یہاں ملتے ہیں - انہیں سائنس اور ٹیکنالوجی کے اثر کا اندازہ تھا اور اس کے ساتھ وہ اپنی خودی یا انا کا قوی احساس رکھتے تھے - ان کا احساس و تاثر جدید ہوتے ہوئے بھی نئے زمانے کی نمائندگی نہ کر سکا، اس لئے کہ وہ از منۂ وسطیٰ کی یاد کو تازہ کرنا چاہتے تھے۔ ان کے یہاں نئی صنعتی سوسائٹی کے عکس کے بجائے

---

1 What, no such thing as atoms ? Why, I can see the beggars.

صرف اس کا رد عمل ملتا ہے - آرنلڈ بینٹ ، ایچ - جی - ویلس اور برنرڈشا کے یہاں نئی سوسائٹی کا عکس ہے اور اس کی اصلاح کے لئے رہبری بھی - انہیں اس کا پوری طرح احساس ہے کہ صنعتی انقلاب کے بعد انسانی فطرت میں تبدیلی واقع ہورہی ہے - سائنس اور ٹیکنالوجی نے فرد کا اپنے ماحول سے جو تعلق تھا اسے بدل ڈالا ہے - یہ تبدیلی اتنی حقیقی ہے کہ جدید انسان اپنے آپ کو ماضی کے انسانوں سے مختلف سمجھنے پر مجبور ہے - ڈی - ایچ - لارنس اور جیمس جائس نے مادی احوال کی حقیقت کو تسلیم کرتے ہوئے یہ بتایا کہ جدید انسان کی نفسی زندگی میں چاہے کتنی تبدیلی ہوجائے ، ادیب کا فرض ہے کہ ٹیکنالوجی کے فوائد کے باوجود یہ حقیقت واضح کرتا رہے کہ اس سے انسانی شعور بے حس ہورہا ہے - اسے اپنے تخیلی شعور سے دوسروں کے شعور کی گہرائی تک پہنچنا چاہئے - ہاپکنس کی شاعری میں ماضی اور حال کا عجیب و غریب امتزاج ملتا ہے - صنعتی تہذیب نے خدا کے وجود سے چشم پوشی اختیار کی تھی - ہاپکنس اپنی شاعری میں خدا کو مشین کے قریب لے آیا - اس کے نزدیک صنعتی دور کی ہماھمی میں بھی اسی کی جلوہ گری ہے -

ییٹس روحانی قدروں میں پورا یقین رکھتا تھا ، اگرچہ ادعا پسندی سے بہت دور تھا - چاہے وہ مذہبی ہو یا روحانی - اس کے علامتی طرز بیان میں نُدرت اور لطف ہے جو اس صدی کے کسی اور انگریزی زبان کے شاعر میں نہیں ملتا - اسی لئے بعض نقدونظر کے ماہروں کا خیال ہے کہ انگریزی زبان کا اس صدی کا وہ سب سے بڑا شاعر تھا - اس کے یہاں ہر قسم کے کیرکٹر ہیں - انقلابی ، سیاست کار ، میوزک ہال کے نچکئیے اور طالبعلم - اس کی رمزنگاری کا انداز مالارمے اور پال‌والیری کی رمزنگاری سے بالکل مختلف ہے - وہ خالص ادیب ہے اور اس کے ساتھ نیکی کی قوتوں کا حامی - صنعتی تہذیب کی وجہ سے انسانیت کی گراوٹ اس کی نظروں سے اوجھل نہیں رہی اور اس پر اس نے اپنے علامتی انداز میں تنقید کی

ہمارے زمانے میں ٹی - ایس - ایلیٹ اور آڈن کی شاعری میں صنعتی تہذیب کے مظاہر کا ذکر بار بار ملتا ہے - جیسے لندن کی سڑکیں ، گہرا کُہر جس میں دھواں ملنے کے سبب سے دھند اور بڑھ گیا ہے ، تنگ اور تاریک مکان جن میں کہیں سے روشنی کی کرن کا گذر نہیں ، جہازوں کی گودیاں اور دریائے ٹیمس کا گدلا ، گاڑھا اور میلا پانی - ایلیٹ کی « ویسٹ لینڈ » اپنے ہم عصروں کی نامرادی اور مایوسی کی دستاویز ہے -

اس میں شاعر نے جدید تہذیب کے دیوالیہ پن کی تصویر کھینچی ہے جو انسانی زندگی کی اعلیٰ قدروں کی حریف نہ ہوسکی۔

نامرادی اور بیزاری کا احساس فرانسیسی زبان کے جدید ادب میں بھی ملتا ہے۔ کامو کے ناولوں میں مایوسی اس خیال پر مبنی ہے کہ دنیا انسان کی طرف سے بے پروا ہے۔ تاریخ میں کوئی مقصد نظر نہیں آتا۔ محبت کے آسرے جینے کی کوشش کی تو معلوم ہوا کہ وہ بھی فریب نظر ہے۔ خود زندگی میں کوئی معنی نہیں۔ اس میں قدم قدم پر نامعقولیت سے واسطہ پڑتا ہے۔ اس مایوسی کے باعث کامو کی تحریروں میں موت اور خودکشی کے خیالات کثرت سے ملتے ہیں۔ اسی مایوسی کے عالم میں اس نے اپنے آپ کو تاریخ کے عمل سے بےنیاز کرنے کی کوشش کی، گویا کہ وہ حقیقت کو دور سے تماشائی کی حیثیت سے دیکھنا چاہتا تھا، اسے چھونا چھیڑنا نہیں چاہتا تھا، اس لئے کہ نہ معلوم اس کے اندر سے کیا بلا نکل آئے۔ اگر زندگی میں کوئی ایسا مقصد ہو جسے قدر کا درجہ دے سکیں تو ایسی صورت میں شاید تاریخ بامعنی کہی جاسکے، ورنہ وہ ایک قسم کا اندھا دھند عمل ہے، جو بلا مقصد جاری ہے اور جس کی رفتار اور سمت کے تعین میں انسانی ارادے کو دخل نہیں۔ میر تقی میر نے اسی خیال کو اپنے اس شعر میں بڑی خوبی سے ادا کیا ہے:

ناحق ہم مجبوروں پر یہ تہمت ہے مختاری کی
چاہے ہیں سو آپ کرے ہیں ہم کو عبث بدنام کیا

کامو نے یہ کوشش کی کہ آزادی اور انصاف دونوں کی حدود معلوم کرے اور اور جہاں تک ممکن ہو ان دونوں کے امتزاج سے ان کے قابل قدر اجزا کا تحفظ کرے۔ لیکن اسے ایسا کرنے میں کامیابی نہیں ہوئی۔ مطلق آزادی، عدل و انصاف کا منہ چڑاتی ہے اور مطلق عدل، آزادی کو بےحقیقت گردانتا ہے۔

سارتر نے جو فرانس میں وجودیت (اکزسٹن شل ازم) کی تحریک کا قائد ہے، اپنے ناولوں اور دوسری تصانیف میں جدید انسان کی زندگی کی المناکی طرح طرح سے بیان کی ہے۔ اسے چاروں طرف زندگی کے جو مظاہر دکھائی دیتے ہیں وہ رنج اور غم سے بھرپور اور مہمل اور لایعنی ہیں۔ موت کا منظر بھی اس کی نظروں سے کبھی اوجھل نہیں ہوتا جو زندگی کے مہمل پن اور اس کی المناکی کو اور زیادہ نمایاں کردیتا ہے۔ اس کے ناولوں میں یہ بات

صاف طور پر محسوس ہوتی ہے کہ دنیا کسی عقلی نظام کے ماتحت نہیں چل رہی ہے۔ سارتر کسی ایسے اخلاقی قانون کو بھی نہیں مانتا جو عالمگیر ہو۔ نیٹشے اور آندرے ژید کی طرح اس کا خیال ہے کہ انسان خود تمام قدروں کا خالق ہے جو اضافی ہیں۔

سارتر کے برخلاف فرانس کا دوسرا وجودی ادیب مارسل، ذات باری اور اخلاق کی ضرورت کو مانتا ہے۔ اس کے نزدیک ادب انسان اور مافوق الفطرت کے درمیان مکالمہ ہے۔ انسان کو حقیقی آزادی اس وقت ملتی ہے جب وہ اپنے سے زیادہ بلند ہستی یعنی ذات باری سے لو لگاتا ہے۔ یہ بھی اس کی آزادی کا طرۂ امتیاز ہے کہ انسان خدا کی عقیدت کو اپنے لئے انتخاب کرتا ہے، جس کے بغیر عمل کی دنیا افراتفری میں مبتلا رہتی ہے، چاہے وہ انفرادی عمل ہو یا اجتماعی عمل۔ جس طرح سارتر نے جرمن فلسفی ھائی ڈگر کا اثر قبول کیا، اسی طرح مارسل نے پاسکال اور کیرکے گارد اور جدید فرانسیسی مفکروں میں لاویل کے خیالات سے فیض حاصل کیا، اسی لئے اس کی وجودیت میں مذہبی باطنیت کا رنگ جھلکتا ہے۔

اگر عالمی ادب کی تاریخ پر نظر ڈالی جائے تو قدیم زمانے سے ادب کے پیش نظر ہمیشہ کوئی نہ کوئی مقصد ضرور رہا ہے۔ قدیم مصری، بابلی اور چینی ادب مقصدی ہیں۔ رامائن، مہابھارت، انجیل اور قرآن نے انسانوں کی ہدایت اور رہبری کے مقصد کو پورا کیا۔ تاریخ ادب میں سب سے پہلے افلاطون نے ایسے ادب کی مذمت کی جو بے مقصد ہو یا جو بداخلاقی کی ترویج کا ذریعہ ہو۔ اس کے نزدیک شاعری ایک قسم کا جال ہے جس میں انسان پھنس جاتا ہے۔ یہ بڑا زبردست فریب نظر ہے جس سے بچنا چاہئے۔ وہ دریافت کرتا ہے کہ ہومر نے دنیا کو کیا دیا؟ شہروں کے لئے جو دستور بنائے گئے ان کے بنانے میں اس کے کلام سے کیا مدد ملی اور عملی زندگی کے مختلف شعبوں میں اس کی شاعری سے کیا فائدہ پہنچا۔ افلاطون جذبات کو عقل کے تابع کرنا چاہتا تھا بلکہ کہنا چاہئے کہ وہ انہیں بالکل فنا کردینے کا خواہشمند تھا۔ شاعری پر اسے یہ اعتراض تھا کہ وہ اصلیت سے عاری ہوتی ہے اور اخلاقی قدروں کو اس سے نقصان پہنچتا ہے۔ چونکہ شاعری میں جذبات کی شدت اور جوش کو ظاہر کیا جاتا ہے جو عقل کے خلاف ہوتے ہیں، اس لئے افلاطون نے شاعروں کو اپنی عینی ریاست سے جلا وطن کرنے کی سفارش کی۔ وہ شاعروں کو بے مصرف سمجھتا تھا جن کی ذات سے اچھی زندگی بسر کرنے والوں

کو خطرہ تھا ۔ شاعر نہ تو خود نیک اور پاکباز زندگی بسر کرتے ہیں اور نہ وہ دوسروں کو ایسا کرنے کی تلقین کرتے ہیں ۔ افلاطون کا خیال تھا کہ صرف اس شاعری کی اجازت ہونی چاہئے ، جو دیوتاؤں کی حمد و ثنا کے لئے ہو یا جس میں نیک لوگوں کی تعریف و توصیف کی گئی ہو جو مرچکے ہیں اور جن کے نیک کاموں کی یاد لوگوں کے دلوں میں محفوظ ہے ۔ اس نے سفارش کی کہ اشعار کا انتخاب ایسے لوگوں کے سپرد کرنا چاہئے جو نیک ہوں اور جن کی عمر ۵۰ سال سے متجاوز ہوچکی ہو تاکہ ان پر جذبات کا غلبہ نہ ہوسکے ۔ یہ درست ہے کہ افلاطون نے اپنی عینی ریاست سے شاعروں کو نکال دینے کا مشورہ دیا تھا لیکن وہ ایک شاعر کا بال بیکا نہ کرسکا اور وہ شاعر خود افلاطون کی ذات تھی۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ کسی ادیب نے نثر میں ایسی بلند پائے کی شاعری نہیں کی جیسی کہ خود افلاطون نے کی ۔

مسیحیت اور اسلام نے افلاطون کے نقطۂ نظر کی بڑی حد تک تائید کی ۔ اسلام میں شعر و شاعری کا جواز ہے لیکن حدود کے اندر ۔ آنحضرت نے امراءالقیس کی نسبت فرمایا تھا کہ جس طرح اس دنیا میں وہ شاعروں کا سردار ہے اسی طرح دوزخ میں بھی وہ ان کی سرداری کرے گا ۔ حضور نے یہ اسلئے فرمایا تھا کہ امراءالقیس کے یہاں مبالغہ اورغلط بیانی کے علاوہ فحش نگاری کثرت سے ہے ۔ اس نے اپنی محبوبہ عنیزہ کے ساتھ اپنے ناجائز تعلقات کو مزے لے لے کے بیان کیا ھے جس سے جاھلیت کے عرب لطف اندوز ہوتے تھے ۔ امراءالقیس کے کلام کا رنگ و آب شاعری انہیں بدعملی پر اکساتا تھا ۔

ازمنۂ وسطیٰ میں ادب بامقصد رہا اور اسے زیادہ تر مذہبی اور اخلاقی مقاصد کو فروغ دینے کے لئے استعمال کیا گیا ۔ نشاۃ ثانیہ کے بعد انسان دوستی نے بھی اخلاق کے اصول سے اپنے آپ کو بےتعلق نہیں کیا ۔ یہ بات بھی تسلیم کی گئی کہ آزادی ایک طرف تو خارجی احوال کے جبری دباؤ کو توڑتی ھے اور دوسری طرف اندرونی اخلاقی قانون کی پابندی کراتی ھے ۔ انسان دوستی کے حامیوں نے زندگی میں نظم و ضبط کے اصول کو سراہا جن کے بغیر زندگی انتشار میں مبتلا رہے گی جس کے باعث اس کے امکانات اندر ھی اندر گھٹ کر رہ جائیں گے ۔ صنعتی انقلاب کے بعد مذہبی اور اخلاقی بندھنوں کے ڈھیلے پڑ جانے کے بعد بعض ادیبوں نے آزادی کے اصول

کا یہ مطلب سمجھا کہ چاہے وہ اخلاقی بے راہ روی کی تلقین کریں یا فحش اور ابتذال کا ڈنکا پیٹیں، کسی کو ان پر احتساب کرنے کا حق نہیں۔

ادبی احتساب موجودہ زمانے میں صرف روس اور اسپین میں رائج ہے۔ بعض دفعہ جمہوری ملک بھی احتساب پر عمل کرتے ہیں۔ مثلاً ڈی۔ ایچ۔ لارنس کے «ناول لیڈی چیٹرلنیز لوور» کی اشاعت انگلستان میں ممنوع قرار دی گئی اس لئے کہ اس میں ان قدروں کی بیخ کنی کی گئی تھی جو اہل انگلستان کو عزیز ہیں۔ اسی طرح ڈاکٹر زھوواگو کی اشاعت روس میں ممنوع ہے۔ اس ناول کا گزشتہ پچاس سال کے بڑے ناولوں میں شمار ہونا چاہئے۔ اس کے شروع میں اچٹتے ہوئے تاثرات پیش کئے گئے ہیں جنہیں ناول نگار نے بیان کی وحدت میں پرونے کی کوشش کی ہے لیکن وہ مبہم طور پر مربوط ہوسکے ہیں۔ اس کے بعد جو باتیں ہیں ان میں اشتمالیت (کمیونزم) کو حق بجانب ٹھہراتے ہوئے کہیں کہیں اس پر چھینٹے پھینکے ہیں جو روس کی موجودہ حکومت کو ناگوار گذرے۔ اس ناول کو پڑھتے وقت یہ احساس ہوتا ہے کہ ڈاکٹر زھواگو اور ہیروان لیورا ساری کہانی کو بوجھ کو اپنے اوپر اٹھائے ہوئے ہیں۔ کوئی دوسرے ضمنی کیرکٹر ان کے اس بوجھ کو ھلکا کرنے کے لئے نہیں ہیں۔ پرانی سوسائٹی کی عمارت مسمار ہو رہی ہے اور اس کی جگہ نئی عمارت بن رہی ہے لیکن بڑی پراگندگی اور انتشار کی حالت میں، قدرتی طور پر نہیں۔ یہ بات بھی روس کی ادبی دفتر شاہی کو ناگوار ہوئی لیکن پاسترناک آخر تک اس سے مرعوب نہیں ہوا۔ اس نے اس ابدی صداقت کا بہ بانگ دھل اعلان کردیا کہ جس طرح زندگی کے لئے سانس ضروری ہے اسی طرح انسان کی تخلیقی صلاحیت کے لئے آزادی کی ضرورت ہے۔

ادب کے متعلق دو ہزار سال قبل افلاطون نے جو خیالات پیش کئے تھے انہیں کو روسی ادیب ٹالسٹائے نے انیسوین صدی کے آخری زمانے میں پیش کیا۔ ٹالسٹائے کی رائے سے اختلاف کیا جاسکتا ہے لیکن اس کے اخلاص میں کسی شک و شبہ کی گنجائش نہیں۔ وہ کہتا ہے کہ ادب اور فن کو جمالیاتی معیار سے پرکھنا غلط ہے۔ اس کے متعلق تو اسی طرح سے رائے قائم کرنی چاہئے جس طرح ہم غذا کے متعاق اپنی رائے قائم کرتے ہیں کہ اس سے ہماری صحت پر کیا اثر پڑے گا۔ فن کار میں دوسروں کو متاثر کرنے کی غیر معمولی صلاحیت ہوتی ہے۔ اگر فن کو اچھے مقاصد کے لئے استعمال نہ

کیا گیا تو اس سے پوری سوسائٹی کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہے۔ فن کی قدر و قیمت کا معیار یہ ہونا چاہئے کہ اس سے کس قسم کے جذبات پیدا ہوں گے، جس کا فیصلہ اخلاقی اصول کی روشنی میں کیا جاسکتا ہے۔ ٹالسٹائے کے خیال میں نشاۃ ثانیہ کے بعد سے لوگوں کی عقیدت کمزور ہوگئی ہے۔ ادب اور فن میں بجائے اخلاق کے جمالیاتی معیار فیصلہ کرنے لگے ہیں۔ سوسائٹی کی طبقہ واری تقسیم نے ادب اور فن کو بھی دو حصوں میں تقسیم کردیا ہے، ایک وہ جو اعلیٰ طبقے کے لئے ہے اور دوسرا وہ جو عوام کے لئے ہے۔ یہ تقسیم غیر فطری اور غلط ہے۔ مالارمے اور دوسرے فرانسیسی ادیبوں کی جنسی کج روئی کی تہ میں بھی جمالیاتی اصول کام کرتے تھے۔ اچھا آرٹ امیر غریب سب کے لئے مفید ہے۔ عالمگیر آرٹ کے محرک مذہبی اور اخلاقی ہوتے ہیں اور اس میں سارے انسانوں کو ایک نظر سے دیکھا جاتا ہے۔ وہ فحش اور ابتذال کو، جنہیں چاہے کتنے ہی فنی آب و رنگ میں سموکر پیش کیا گیا ہو، کبھی بھی گوارا نہیں کرسکتا۔

ٹالسٹائے نے بتایا کہ اہل یونان کے یہاں جمالیاتی احساس کی بڑی اہمیت تھی لیکن مسیحی تہذیب میں اخوت اور مساوات کے مقاصد نہ صرف تمدنی زندگی کا مقصد ہیں بلکہ ادب اور فن کا بھی مقصد ہیں۔ اس میں وہی آرٹ اچھا کہا جاسکتا ہے جس میں انسان اور خدا کے تعلق کو پیش کیا گیا ہو اور اپنے پڑوسی کے ساتھ حسن سلوک کے اخلاقی اصول کو نمایاں کیا گیا ہو۔ ٹالسٹائے نے پڑوسی کے لفظ کو بڑے وسیع معنوں میں استعمال کیا ہے۔ اس نے اچھے ادب کے نمونوں کی جو مثالیں دی ہیں ان میں وکٹر ہیوگو کا ناول «مصیبت زدہ» (Les Miserables)، ڈکنس کے ناول «کرسمس کی کتابیں» (Christmas Books) اور «دو شہروں کی کہانی» (A Tale of Two Cities) «ڈیوڈ کاپرفیلڈ» اور «پک وک»، سروانٹیس کا «ڈان کیوکزاٹ»، وستاوسکی کی تمام تصانیف، گوگول اور پشکن کے افسانے اور کہانیاں، مولئیر کے ڈرامے اور خود اپنا ڈراما «اندھیرے کی قوت» (The Power of Darkness) شامل ہیں۔

ٹالسٹائے کا خیال ہے کہ ادب اور فن کا مقصد یہ نہیں کہ وہ حسن کا پُر اسرار تصور پیش کریں اور نہ یہ ہے کہ انہیں انسانوں کی فالتو توانائی کے اظہار کا ایک وسیلہ خیال کیا جائے، جیسا کہ نفسیات کے بعض ماہروں کا خیال ہے۔ آرٹ کا مقصد فرد اور انسانیت کی اخلاقی ترقی ہے جس کے لئے فن کار کو اپنی ساری صلاحیتیں صرف

کرنی چاھئیں ۔ اسکے نزدیک اصلی آرٹ وہ ھے جس میں تمام انسانوں سے محبت کرنے کی دعوت ھو ۔ ٹالسٹائے آرٹ کو مسرت کا ذریعہ نہیں مانتا ۔ وہ شیکسپیئر اور واگنر کے آرٹ کو اعلیٰ پائے کا نہیں سمجھتا اس لئے کہ ان استادوں نے کسی مقصد کی نشاندھی نہیں کی ۔ موجودہ زمانے کے ادیبوں میں ایچ ۔ جی ویلس اور برنرڈشا کا بھی شیکسپیئر کی نسبت یہی خیال تھا ۔

ادب اور آرٹ کے نقادوں میں ایسی انتہاپسندی ملتی ھے کہ بعض نے ٹالسٹائے کے آرٹ اور خیالات کو بالکل رد کردیا اور بعض نے اس کو بہت کچھ سراھا ۔ اس سے کوئی انکار نہیں کرسکتا کہ بالزاک کے بعد ٹالسٹائے یورپ کا سب سے بڑا حقیقت نگار ادیب گزرا ھے ۔ اس نے « جنگ اور امن » (War and Peace) اور « اناکرے نینا » میں روس کی معاشری زندگی جیتی جاگتی شکل میں محفوظ کردی ۔ اس کے ناولوں میں ھر طبقے کے اشخاص ملتے ھیں اور ان سبھوں کی اھمیت پوری طرح واضح ھوتی ھے ۔ ان ناولوں سے روس کے باشندوں کی زندگی جس طرح آنکھوں کے سامنے آجاتی ھے ویسی اس زمانے کی کسی تاریخ سے نہیں آتی ۔ اسکی ھر تحریر سے کوئی نہ کوئی نتیجہ نکلتا ھے ۔ بعد میں کمیونسٹ ادیبوں نے اس ادبی مسلک کو اور ترقی دی ۔ ان میں گورکی کا نام خاص طور پر ذکر کے قابل ھے ۔ کمیونسٹ ادیبوں کے یہاں حقیقت نگاری کا مقصد اپنی تحریک کی نشرواشاعت قرار پایا جس کی طرف سے کوئی کمیونسٹ ادیب آنکھ بند نہیں کرسکتا ، اور اگر کرے تو اس کا وھی حشر ھوگا جو پاسترناک کا ھوا ۔

جدید تہذیب کی یہ خصوصیت ھے کہ اس میں فطرت پر انسانی فطرت غلبہ حاصل کرتی جارھی ھے ۔ یہ صحیح نہیں کہ سائنس اور ٹیکنالوجی کی نئی نئی دریافتوں سے انسان کی روحانی اور تخیلی زندگی ختم ھوجائے گی ۔ یہ ضرور ھے کہ یہ ایسے عالم کا تصور پیش کرتی ھیں جس میں کوئی چیز بھی ایسی باقی نہیں رھے گی جو ٹھوس اور پائدار ھو اور جسے زندگی میں مرکز حوالہ قرار دیا جاسکے ۔ یہ بحث مایوسی کی لے پر ختم ھوتی ھے ۔ ادب کبھی بھی مایوسی کا پیغام نہیں رھا ۔ سائنس اور ٹیکنالوجی کی دریافتوں کے انسانی اور اخلاقی مضمرات سے سچا ادیب اور فن کار کبھی غافل نہیں رہ سکتا ۔ اس زمانے کے ادیب اور فن کار کا فرض ھے کہ وہ جدید سائنس کی روح کو جذب کرے اور اسے اپنے تخیل اور جذبے کا جز بنائے ۔ اس طرح وہ حقیقت میں گہرائی پیدا کردے گا اور اس کے دل میں فطرت کی وسعتوں کی سمائی ھوجائے گی ۔ اِس طرح اسے اس بات کا بھی احساس ھوگا کہ

حقیقت اور صداقت سے زیادہ پُراسرار شے کوئی نہیں - اسی سبب وہ اسکے لئے جاذب نظر ہے -

ادبی قدروں کا قطعی تعین تو کبھی نہیں ہوسکتا - فطرت کے ساتھ انسان کی دائمی آویزش سے خود حقیقت کی حدود ہمیشہ بدلتی رہی ہیں - مطلق حقیقت تک ہماری رسائی کبھی نہیں ہوسکتی، نہ علم و عمل کی دنیا میں اور نہ تخیل اور جذبے کی دنیا میں - علم و عمل کی طرح جذبے کی دنیا میں بھی اندرونی کشمکش کی ہر منزل پر حقیقت کے نئے رُخ ظاہر ہوتے رہتے ہیں جو الجھاؤ کے لبادے میں لپٹے ہوئے ہوتے ہیں - یہ الجھاؤ حقیقت کو مالامال کرتے ہیں - دراصل ادیب اپنے تجربے کی پیچیدگی سے کبھی نہیں گھبراتا بلکہ وہ اس کا خیر مقدم کرتا ہے - جدید تہذیب کا یہ اقتضا ہے کہ اس میں وہی آرٹ پھلے پھولے اور ترقی کرے جو حقیقت میں گہرائی پیدا کرتا ہو - ادیب کا فرض ہے کہ مکمل انسان کی عکاسی کرے نہ کہ اس کے کسی ایک جز کی - اس کی تخلیقی آزادی خارجیت اور داخلیت، شعور اور تحت شعور، مسرت اور افادیت سب کو اپنے اندر سمیٹ لیتی ہے - وہ حقیقت اور صداقت کا پرستار ہے جس کا یہ اقتصا ہے کہ انسانی تہذیب کو حیوانی عناصر سے جہاں تک ممکن ہو پاک کرنے کی کوشش کرے اور انسان کو روحانی بلندی تک پہنچائے - اسی لئے ادیب اور فن کار کا چاہے کچھ بھی موضوع ہو وہ اپنے آپ کو اخلاق کی ہمہ گیری سے کبھی بے نیاز نہیں کرسکتا، لیکن اس طور پر کہ وہ اپنی تخلیقی آزادی کو برقرار رکھے - تخلیقی آزادی کی حدبندی کسی ایک مقررہ اصول کے مطابق ہر زمانے اور ہر ملک کے لئے نہیں کی جاسکتی - یہ ضرور ہے کہ اس کی بعض خصوصیات ایسی ہیں جنھیں انسانی روح یا ضمیر ہمیشہ محسوس کرتا رہا ہے اور کرتا رہے گا -

ادب اور فن کی تخلیق کبھی فرسودہ نہیں ہوتی - یوری پیڈ کے ڈراموں میں آج بھی تازگی محسوس ہوتی ہے، حالانکہ ارسطو کی «حیاتیات» کو آج کوئی نہیں پڑھتا - شیکسپئیر کا ہیملٹ آج بھی ہمارے جذبات کو برانگیختہ کرتا ہے، حالانکہ بیکن کی «منطق» کو کوئی خاطر میں نہیں لاتا - یہ اس لئے ہے کہ ادب اور فن کا موضوع زندگی کے بنیادی مسائل ہوتے ہیں جو بدلنے پر بھی بالکل نہیں بدلتے - ہر زمانے کا ادب ہماری بصیرت میں گہرائی پیدا کرتا ہے - اس میں تعقل، تخیل اور جذبہ سب سموئے ہوتے ہیں - اس کا اظہار کبھی عینی شکل میں ہوتا ہے اور کبھی حقیقی شکل میں - دونوں حالتوں میں اس میں انسانی

تقدیر کی عکاسی ہوتی ہے جس کی خصوصیت آزادی ہے ۔خیال کے اظہار کی آزادی روحانی زندگی کا سب سے بڑا عطیہ ہے ۔

ادیب اور فن‌کار کو چاہئے کہ اس کا موضوع خارجی حقیقت سے تعلق رکھتا ہو یا داخلی سے ، وہ ہمیں اس کا براہ راست جلوہ دکھادے اور ہمیں ایسا محسوس ہو کہ جیسے وہ پردہ جو فطرت اور ہماری روح کے درمیان پڑا ہوا تھا اچانک طور پر اُٹھ گیا اور ہماری بصیرت میں پہلے کے بہ نسبت اضافہ ہوگیا ۔ جو باتیں ہم پہلے نہیں سمجھتے تھے ، اب سمجھنے لگے اور جن چیزوں کو پہلے محسوس نہیں کرتے تھے انہیں محسوس کرنے لگے ۔ اعلیٰ درجے کے ادیب اور فن‌کار کے یہاں جس طرح اندرونی اور خارجی عناصر کا امتزاج ہوتا ہے ، اسی طرح اس کے یہاں ہئیت اور موضوع اور ذوق جمال اور صداقت کی دوئی باقی نہیں رہتی ۔ وہ حسن آفرینی کے ساتھ ساتھ قدروں کی تخلیق بھی کرتا ہے ۔ آج ادیبوں اور فن‌کاروں کا یہ کام ہے کہ وہ زندگی کے کھوئے ہوئے توازن کو پھر سے قائم کریں اور اسکی بےوقاری کو دور کریں ۔ اگر ادیب کے دل میں انسانوں کے ساتھ سچی ہمدردی اور دلسوزی ہے تو وہ انہیں صحیح راستہ دکھا سکتا ہے اور ان کی روح کی بیماریوں کا علاج بھی تجویز کرسکتا ہے ۔ ظاہر ہے کہ وہ یہ‌کام واعظانہ انداز میں نہیں سرانجام دے سکتا ۔ اس مقصد کو حاصل کرنے کے لئے وہ اپنے فن کی دل ربائی سے لوگوں کو اپنی طرف مائل کرےگا اور تاثیر کا جادو جگائےگا ۔ مسرت کے ساتھ ایسی اثر پذیری جو زندگی میں بہتری پیدا کرنےوالی ہو ، ادب کے مقصد کو پورا کرتی ہے ۔ اس سے خودشناسی کے جوہر نکھرتے ہیں جو خود زندگی کا مقصود و منتہا ہے ۔ لیکن یہ خودشناسی غیر خود کی معرفت کے بغیر ممکن نہیں ۔ ادب جس طرح اپنے آپ کو انفرادیت کے ساتھ وابستہ نہیں کرسکتا ، اسی طرح اجتماعیت کی کوئی شکل چاہے وہ قوم ہو ، نسل ہو ، وطن ہو ، اس کے روحانی عمل کو مقید نہیں کرسکتی ۔ ادب کا یہ فرض ہے کہ وہ زندگی کی ہر شان کا جلوہ دیکھے اور اسکے ہر رنگ میں بہار کا اثبات کرے ۔ بقول غالب :

ہے رنگ لالہ و گل و نسریں جدا جدا
ہر رنگ میں بہار کا اثبات چاہئے

اقبال کا تصور عشق

از

ڈاکٹر غلام عمر خاں، عثمانیہ یونیورسٹی، حیدرآباد

اقبال کا نصب العینی انسان تاریخ عالم کی عظیم الشان شخصیتوں کے مقابلے مین دوگونہ امتیاز و حیثیت کا حامل ھے ۔ ایک حیثیت میں وہ صاحب خودی ھے ، اور عالم آب و گل کا تسخیر کرنے والا اور فاتح ھے ۔ دوسری میں وہ صاحب عشق ھے ، جہاں وہ محض فاتح عالم نہیں ، بلکہ عالم کے لئے باعث رحمت ہونے کا فریضہ بھی اس کو سونپا گیا ھے ۔

آئندہ سطور میں یہ بتانے کی کوشش کی گئی ھے کہ اقبال کے نقطۂ نظر سے شخصیت انسانی میں عشق کا کیا مقام ھے ، عشق کا معروض کیا ھے ، اس تک رسائی کا طریق عمل کیا ھے ، اور اس طرح شخصیت انسانی کے نقطۂ نظر سے عشق کی تخلیقی قدر کیا ھے ۔

خلش و اضطراب کا عالمگیر ظہور :

اقبال کے نزدیک حقیقت کاملہ (Ultimate Reality) ایک خودی مطلق ھے اور یہ خودی مطلق سرچشمہ ھے کمتر اور اعلیٰ درجہ کی ان تمام خودیوں کا ، جن کے مجموعے سے کائنات عبارت ھے ؛ پھر کائنات کے ہر مظہر میں ایک خلش و اضطراب کارفرما نظر آتا ھے ؛ مادے کے بےجان ذرات میں یہ میکانکی حرکت ھے ، تو فضاے بسیط میں سیاروں کی گردش ؛ ایک کلی میں یہی خلش چٹک کر پھول بن جانے کی صورت میں ظاہر ہوتی ھے ، تو ایک جرثومے میں اپنے جیسے کچھ اور جرثوموں کی تخلیق کرجاتے کی جبلت کی شکل میں ؛ یہی خلش و اضطراب بالآخر انسان کی ہستی میں پہنچ کر ایک نہایت ہی پیچیدہ اور وسیع جدوجہد کی صورت اختیار کرلیتا ھے ۔

اضطراب مسلسل کے اس عالمگیر ظہور (Phenomenon) میں کیا اصول مضمر ھے جس سے اس دوامی اضطراب کی تعبیر کی جاسکتی ھے ۔ وہ کونسا عالمگیر قانون ھے جو مظاہر فطرت پر حکمرانی کررہا ھے ۔ اقبال کے نزدیک یہ عالمگیر قانون جذبۂ عشق ھے ،

جس کے تصرف سے ہر شے اپنے مبدا، اپنی اصل کی طرف عود کرنے کے لئے بے تاب ہے - یہی بےتابی ہے جو فطرت کے ہر مظہر میں ایک خلش، ایک سوز، ایک بےچینی، ایک جستجو اور ایک آرزو بن کر اس میں حرکت و ہیجان پیدا کئے ہوئے ہے۔ ایک مفکر کی ذہنی کشمکش سے لےکر ایک ادنیٰ جرثومے کی کشمکش حیات تک، سارے مظاہر میں ایک ہی بنیادی جذبہ غیرشعوری طور پر کام کررہا ہے - پھر خودیوں اور اضافی خودیوں (Sub-egos) کی اس کائنات میں مدارج ارتقا کے ساتھ ساتھ یہ جذبہ بھی اپنے اظہار کے لئے نئے نئے روپ اختیار کرتا جاتا ہے۔ مادہ کے جوہر میں وہ صرف ایک میکانکی حرکت ہے، تو ایک دانے کے اُپجنے کے عمل میں جوش نمو بن کر ظاہر ہوتا ہے - حیوانات کی دنیا میں وہ تحفظ ذات اور تولید مثل نوعی (Reproduction) کی جبلت ہے، تو انسان کی صورت میں اسی جذبۂ حیات کی فراوانی اپنی فعلیت کے لئے لاانتہا اور نامعلوم سطحیں دریافت کرتی جاتی ہے۔ ان اشعار میں اقبال نے فطرت کے اسی عالمگیر اصول پر روشنی ڈالی ہے:

جہاں یک نغمہ راز آرزوئے بم و زیرش ز تار آرزوئے
بہ چشمم ہرچہ ہست و بود باشد دمے از روزگار آرزوئے

بہ برگ لالہ رنگ آمیزی عشق بجان ما بلا انگیزی عشق
اگر ایں خاکداں را در شگافی درونش بنگری خونریزی عشق

انسان کی ہستی میں اسی بنیادی جذبے کا جوش ایک بے حرف و صوت (Inarticulate) خلش، ایک نامعلوم جستجو، ایک آرزوے محض کی شکل میں کارفرما ہے۔

دریں گلشن پریشاں مثل بویم نمی دانم چہ می خواہم چہ جویم
برآید آرزو یا برنیاید شہید سوز و ساز آرزویم

جذبۂ عشق، حیات کی تمام متنوع اور متضاد جد و جہد کا سر چشمہ ہے - اسی کا سوز کہیں مختلف قوتوں کے درمیان کشش و انجذاب کی صورت میں رونما ہوتا ہے، اور کہیں دفع و تصادم کی صورت میں - سوز عشق خودی کی ہر اکائی میں نمود اور نشوونما کا جذبہ بن کر کام کر رہا ہے، اور اسی سوز کی قوت سے خودی کی مختلف اکائیاں ایک دوسرے سے متصادم ہوتی ہیں۔ عشق ہی صیاد ہے اور عشق ہی صید بھی ہے - شکرے کا

کبوتر پر جھپٹنا بھی اسی کے سوز کا کرشمہ ہے، کبوتر کی تحفظ ذات کے لیے جدوجہد بھی اسی کی بدولت ہے - عشق ہی شعلہ ہے اور عشق ہی جل کر خاکستر ہوجانے والا خس و خاشاک - اہل دانش کی مساعی کا سرچشمہ بھی اِسی جذبے کا سوز ہے، اور اہل دین کی جذب و مستی کا منبع بھی -

عشق ہم خاکستر و ہم اخگر است　　کار او از دین و دانش برتر است

غرض وہ ایک صیاد ہے جس کی زد میں ساری کائنات ہے، کائنات کے اسٹیج پر جو عظیم الشان ڈراما کھیلا جارہا ہے وہ فی الحقیقت کٹ پتلیوں کا تماشا ہے، جس کے پیچھے ایک تماشاگر بیٹھا، تاروں کی جنبش سے، سب کو نچا رہا ہے - بساط کائنات پر ہم سب مہروں کی حیثیت رکھتے ہیں اور وہ اس بساط کا شاطر ہے -

عشق شاطر ما بدستش مہرہ ایم

جذبہ عشق کی ماہیت، اصل کی طرف عود کرنے کا میلان:

عشق ہی حقیقت حیات ہے اور عشق ہی کائنات کا دل - ہر مظہر فطرت کا عین (Nomenon) اسی عشق کی ایک چنگاری ہے - یہ عین یا حقیقت حیات، ایک تڑپتی، مچلتی اور دھڑکتی ہوئی پرسوز شے ہے، اور اقبال کے نزدیک اس بنیادی تڑپ اور اضطراب کی غایت اپنی اصل کی طرف عود کرنے کا میلان ہے - ہر موجود حقیقتاً «نے» کے نغمے کی طرح صرف ایک شکایت ہے نیستاں سے جدا کردئے جانے کی، اپنے مبداء مطلق سے دور کردیے جانے کی؛ یا یوں کہیئے کہ موجود نام ہے وجود مطلق یا اپنے مبدا کا تقرب دوبارہ حاصل کرنے کی آرزو کا، حقیقت مطلق کے عشق کا - رومی کی مثنوی کا آغاز عشق کے اِسی عالمگیر ظہور کی اس حسین تشریح سے ہوتا ہے:

بشنو از نے چوں حکایت می کند　　و ز جدائی‌ها شکایت می کند
کز نیستاں تا مرا ببریدہ اند　　از نفیرم مرد و زن نالیدہ اند
سینہ خواہم شرحہ شرحہ از فراق　　تا بگویم شرح درد و اشتیاق
ہر کسے کو دور ماند از اصل خویش　　باز جوید روزگار وصل خویش
من بہ ہر جمیعتے نالاں شدم　　جفت خوش حالان و بد حالاں شدم
ہر کسے از ظن خود شد یار من　　و ز درون من نہ جست اسرار من
سر من از نالۂ من دور نیست　　لیک چشم و گوش را آں نور نیست

تن ز جاں و جاں ز تن مستور نیست　　لیک کس را دید جاں دستور نیست
دو دہاں داریم گویا ہمچو نے　　یک دہاں پنہانست در لبہائے وے
یک دہاں نالاں شدہ سوے شما　　ہائے و ہوئے در فگندہ در سما
لیک داند ہر کہ او را منظر است　　کایں فغاں و ایں سرے ہم زاں سر ست[1]

خودیوں اور اضافی خودیوں کی اس کائنات میں، عشق کی چنگاری اگرچہ خودی کی ہر اکائی میں، میکانکی، نامیاتی (Organic)، یا جبلی صورتوں میں کار فرما ہے، لیکن انسانی شعور کی اعلیٰ سطحوں پر پہنچ کر یہ جذبہ اپنی ماہیت اور اپنے مقصود سے متعلق شعور ذات حاصل کرلیتا ہے -

انسانی ہستی کا مرکزہ. قلب یا دل :

اگرچہ انسان کی مادی ہستی بھی شعلۂ عشق ہی کا ایک مخصوص مظہر ہے، لیکن یہ شعلہ اپنی اصلی اور بے نقاب حالت میں بھی ہمارے وجود کے مرکزہ (Nucleus) میں موجود ہے - یہی ہمارے وجود کا عین (Nomenon) یا دل ہے - اس «عین» یا «دل» کو انسان کی مادی ہستی سے وہی تعلق ہے، جو آگ کو دھوئیں، یا اخگر کو اس کے اطراف میں لپٹی ہوئی خاکستر سے ہے :

دل ما آتش و تن موج دودش　　تپید دم بدم ساز وجودش

ارتباط لفظ و معنی، ارتباط جاں و تن　　جس طرح اخگر قبا پوش اپنی خاکستر سے ہے

یہ قلب یا دل وہی ہے جس کو اقبال نے نفس مستعرفہ (Appreciative Self) بھی کہا ہے، اور جو شخصیت انسانی، یا خودی کے مرکزہ کی حیثیت رکھتا ہے - جب تک جذبۂ عشق خود شعوری حاصل نہ کرلے، اس کی فعلیت غیر شعوری اور جبلی ہوتی ہے ؛ ایسی حالت میں نفس مستعرفہ یا قلب، ایک آرزوے محض، یا عزم محض ہوتا ہے - ایک آرزو جس کا بظاہر کوئی معروض نہیں ؛ ایک اضطراب، بے چینی اور تڑپ جس کی بظاہر کوئی غایت نہیں ؛ ایک ایسا عزم یا آرزو جو شکل اور حد سے منزہ ہوتی ہے - اقبال ان اشعار میں اسی کیفیت کی ترجمانی کرتے ہیں :

مسجد و میخانہ و دیر و کلیسا و کنشت　　صد فسوں سازند بہر دل و دل خوشنود نیست

---

۱ رومی، مثنوی معنوی، ص ٤

ایک اضطراب مسلسل غیاب ہو کہ حضور — میں خود کہوں تو مری داستاں دراز نہیں
نہ ہو طغیان مشتاقی تو میں رہتا نہیں باقی — کہ میری زندگی کیا ہے یہی طغیان مشتاقی

دل اور جذبۂ عشق کا معروض:

اس اضطراب مسلسل اور اس طغیان مشتاقی کی آخر کیا غایت ہے۔ دل کا معروض کیا ہے۔ غالب نے شاید اسی کیفیت کا نقشہ کھینچا ہے جب وہ اپنے دل سے اس کے درد کا سبب پوچھتے ہیں:

دل ناداں تجھے ہوا کیا ہے — آخر اس درد کی دوا کیا ہے

ذیل کے اشعار میں بھی اقبال اسی کیفیت کو پیش کرتے ہیں:

ندانم دل شہید جلوۂ کیست — نصیب او قرار یک نفس نیست
بہ صحرا بردمش افسردہ تر گشت — کنار آبجوئے زار بگریست

درون سینۂ ما سوز آرزو ز کجاست — سبو ز ماست ولے بادہ در سبو ز کجاست
گرفتم ایں کہ جہاں خاک و ما کف خاکیم — بہ ذرۂ ذرہ ما درد جستجو ز کجاست
نگاہ ما بگریبان کہکشاں افتد — جنون ما ز کجا شور ہاے وہو ز کجاست

دل کی اصل یا دل کا منبع، خدا کی رہنما قوت (Directive Energy) ہے۔ قرآن میں ارشاد ہوتا ہے: «قل الروح من امر ربی»[۱]۔ دل عالم خلق سے نہیں، عالم امر سے ہے اور زمان و مکان سے ماورا ہے:

تو می گوئی کہ دل از خاک و خون است — گرفتار طلسم کاف و نون است
دل ما گرچہ اندر سینۂ ماست — ولیکن از جہان ما برون است

جہان دل جہان رنگ و بو نیست — درو پست و بلند و کاخ و کو نیست
زمین و آسمان و چار سو نیست — دریں عالم بجز اللہ ھو نیست

پس دل کی بنیادی خلش و اضطراب اپنے مبداء اصلی کی طرف عود کرنے کے میلان پر مشتمل ہے۔ دل یا نفس مستعرفہ کی یہ آرزوے نامعلوم، اس بےحرف و صوت خلش و اضطراب کی ماہیت، اور اس کے مقصود کا علم، انسانی شعور کی اعلیٰ سطحوں پر مخصوص تجربات کے ذریعہ ہوتا ہے، جب انسان کو اپنے وجود کے مرکزہ

---

۱ قرآن، سورۂ اسرائیل، آیت ۸۵

براہ راست دل کے معروض کا قرب حاصل ہوتا ہے ۔ اس تجربہ کی تفصیل آگے بیان کی گئی ہے ۔

دل کی ماہیت اور اس کی فعلیت قرآن کی نظر میں :

سرشت انسانی میں دل کے مخصوص مقام اور دل کی ماہیت کی، قرآن نے اس طرح صراحت کی ہے :

« الذی احسن کُل شئی خلقه و بدأ خلق الانسان من طین ہ ثم جعل نسله من سلٰلة من ماء مهین ہ ثم سواه و نفخ فیه من روحه وجعل لکم السمع و الابصار والافئدة ط قلیلاً ما تشکرون ہ »[1]

(اس نے جو چیز بنائی خوب بنائی اور انسانوں کی پیدائش مٹی سے شروع کی، اور پھر اس کی نسل کو خلاصہ اخلاط یعنی ایک قدر پانی سے بنایا ۔ پھر اس کے اعضا درست کیے اور اس میں اپنی روح پھونکی اور تم کو کان آنکھیں اور دل دیے، لیکن تم لوگ بہت کم شکر کرتے ہو)

قرآن کے نزدیک دل (قلب یا فواد) وہ شے ہے جو نظر رکھتی ہے، اور اسکی دی ہوئی خبریں، اگر صحیح طور پر ان کی ترجمانی کی جائے، کبھی غلط نہیں ہوتیں ۔ دل کی یہ نظر ایک وجدان، یا داخلی نگاہ، یا بصیرت ہے، جو حقیقت کے ان پہلوؤں کو سامنے لے آتی ہے جن تک رسائی عقل کے ذریعہ نہیں ہوسکتی[2] ۔

صوفیہ کا تصور دل :

شخصیت انسانی یا خودی کا یہی پہلو، دل، صوفیہ کا وہ محبوب موضوع ہے، جس کے وہ انتھک مفسر ہیں ۔ صوفیہ کے نزدیک دل ہی علم باطنی کا سرچشمہ ہے، اور وہ حواس کے توسط کے بغیر اشیا کی حقیقت کا ادراک کرتا ہے ۔ دل کی ماہیت کی تشریح کرتے ہوئے صاحب «حدیقہ» حکیم سنائی فرماتے ہیں کہ دل سے صنوبری شکل کا وہ پارۂ گوشت مراد نہیں ہے، جو ہر انسان کے سینے میں ہے، بلکہ تمام حیوانات میں بھی پایا جاتا ہے ۔ دل ایک مابعد الطبیعاتی جوہر ہے، جو جسم اور متعلقات جسم سے ماوراء ہے ۔ چنانچہ سنائی کہتے ہیں :

از در تن که صاحب کله است — تا در دل هزار ساله ره است
از در جسم تا به کعبهٔ دل — عاشقاں را هزار و یک منزل

---

۱ قرآن، سورة، السجده، آیت ٦ تا ۸

۲ ری کنسٹرکشن ص ۱۵

باطن تو حقیقت دل تست   هرچه جز باطن تو باطل تست
پارهٔ گوشت نام دل کردی   دل تحقیق را به حل کردی
دل یکے منظرہ ایست ربانی   حجرہ دیوار را چه دل خوانی
نیست عینی که یک رمه جاهل   خوانده شکل صنوبری را دل

اقبال کے نزدیک بھی دل پارۂ گوشت یا لهو کی بوند کا نام نہیں، بلکہ وہ جسم اور مادہ سے ماوراء ایک جوہر ہے جو مادہ اور مکانیت مقرون زماں (Spatialized time) کی حدود سے آزاد ہے۔

سمجھا لهو کی بوند اگر تو اسے توخیر   دل آدمی کا ہے فقط ایک جذبۂ بلند
گردش مہ و ستارہ کی ہے ناگوار اسے   دل آپ اپنے شام و سحر کا ہے نقش بند

اسی حقیقت کا اثبات کرتے ہوئے رومی اس شخص پر برہم ہوتے ہیں، جو اس پارۂ گوشت یا لهو کی بوند کو دل سمجھتا ہے:

تو همی گوئی مرا دل نیز هست   دل فراز عرش باشد نه به پست
سر کشیدی تو که من صاحب دلم   حاجت غیرے ندارم واصلم
پس بود دل جوهر و عالم عرض   سایهٔ دل چوں بود دل را غرض

دل کی مخصوص قوت ادراک، رومی کا تصور:

رومی کے نزدیک انسان کے باطن میں، ظاہری حواس خمسہ کے علاوہ، ایک دوسرا حسی نظام موجود ہے، جس کا تعلق دل سے ہے۔ دل کی قوت حاسہ اور حواس ظاہری میں، ادراک کی حساسیت اور تیزی کے درجے کے اعتبار سے اتنا ہی عظیم فرق ہے جو سونے اور تانبے کی قدر و قیمت میں ہوتا ہے، حواس جسمانی کی غذا، ظلمت و تاریکی ہے۔ لیکن دل کی قوت حاسہ آفتاب کی شعاعوں سے پرورش پاتی ہے۔ دل کثافت و آلودگی سے جب پاک و صاف ہوجاتا ہے اور اس کی قوت حاسہ فعلیت میں آتی ہے تو حقیقت کے وہ پہلو جو حسی ادراک کے لئے کھلے نہیں ہوتے، انسان پر روشن ہوجاتے ہیں اور بالآخر دل ہی کے واسطے سے، انسانی خودی کو اپنے مبداء اصلی، خودی مطلق سے وصال نصیب ہوتا ہے:

پنج حسے هست جز این پنج حس[1]   آں چوں زر سرخ و این حس ها چوں مس

---

[1] اس سے روح کے کوئی پانچ حواس مراد نہیں بلکہ دل کا مخصوص حسی نظام مراد ہے جو حواس ظاہری کے نظام سے علاحدہ اور مختلف ہے۔ عبدالعلی بحرالعلوم نے بھی اپنی شرح میں یہی خیال ظاہر کیا ہے۔

حس ابداں قوت ظلمت می خورد — حس جاں از آفتابے می چرد
آئینہ دل چوں شود صافی و پاک — نقشہا بینی بروں از آب و خاک
روزن دل گر کشادا ست و صفا — می رسد بے واسطہ نور خدا[1]

دل حواس اور عقل سے علاحدہ ایک استعداد ہے :

اقبال بھی اس خصوص میں صوفیہ کے ہم‌خیال ہیں ۔ دل کی یہ مخصوص قوت حاسہ ، اقبال کے نزدیک بھی ، جسم سے متعلق حواس خمسہ اور ان کی تفصیلات (Elaborations) یعنی عقل سے مختلف ہے :

دل بینا بھی کر خدا سے طلب — آنکھ کا نور دل کا نور نہیں

اقبال کے نزدیک انسان کی مادی ہستی اور اس مادی ہستی کے آلات ، حواس اور عقل ، اگرچہ سب عشق ہی کے پھیلائے ہوئے جال ہیں ، جو اس نے زمان و مکان کی قوتوں کو شکار کرنے کے لیے بچھائے ہیں ، لیکن جذبۂ عشق ، یا دل ، ان آلات کے توسط کے بغیر بھی اپنے شکار پر جھپٹتا جاتا ہے ۔ عشق کا حقیقت کے عین پر کمندافگنی ، اس مخصوص محرمانہ نظر کی بدولت ہے ، جس سے ایک عین دوسرے عین کو دیکھتا ہے ۔ عشق کا یہ انداز نظر ، عقل کے پیرایۂ فکر سے مختلف ہے ۔ اقبال نے اکثر مقامات پر عقل و دل ، یا علم و عشق کے ان مختلف پیرایہ‌ہاے فکر کا موازنہ کیا ہے ۔ اقبال کے نزدیک عقل ، شخصیت انسانی میں ایک ثانوی حیثیت رکھتی ہے اور عشق وجود انسانی میں دہکتا ہوا بنیادی شعلہ ہے ، جو اپنی ماہیت کے اعتبار سے غیرعقلی ، غیرمنطقی اور غیراستدلالی ہے ۔

خرد اندر سر ہر کس نہادند — تنم چوں دیگراں از خاک و خون است
ولے ایں راز جز من کس نداند — ضمیر خاک و خونم بےچگون است

سقراط اور افلاطون کی عقلیت :

اقبال کا یہ تصور ، یونان کے مشہور مفکرین سقراط ، افلاطون اور ارسطو کے اس تصور سے متصادم ہوتا ہے کہ عقلیت اصلی اور حقیقی جوہر ہے ، اور جذبۂ حیات کو اس کا تابع ہونا چاہئے ۔ چنانچہ سقراط کے تعقلات (Concepts) اور افلاطون کے اعیان (Ideas) اسی بنیاد پر قائم ہیں ۔

---

۱ رومی ، مثنوی معنوی ، ص ۱۰۱

سقراط کے تعقلات :

سقراط، جس کے فلسفہ کا مقصد، فضائل کے علم کے ذریعہ، اخلاق کی اصلاح ہے، باور کرتا ہے کہ فضائل، مستقل اور غیر متغیر وجود رکھتے ہیں مثلاً خیر، حسن، صداقت وغیرہ، ان سب کے مجرد تعقلات موجود ہیں۔ ان کا ادراک حواس کے ذریعہ ممکن نہیں۔ یہ حواس کے نہیں، عقل کے معروض ہیں کیونکہ عقل کے ذریعہ جو حواس سے اعلیٰ جوہر ہے، کسی شے کے تصور کلی کا علم ممکن ہے۔ کسی شے کا تصور کلی یا عین کیا ہے؟ مثال کے طور پر وہ کہتا ہے کسی شے کے حسین ہونے کا کیا سبب ہوسکتا ہے؟ - یہ صرف اپنے رنگ کے سبب حسین نہیں ہے، کیونکہ دوسری شے کا رنگ بھی ایسا ہی ہوسکتا ہے، گو وہ حسین نہ ہو۔ وہ اپنی شکل کے سبب بھی حسین نہیں ہے، اور اسی طرح اس میں جو دیگر صفات پائی جاتی ہیں، وہ ان کے سبب بھی حسین نہیں ہے کیونکہ ان میں سے کس صفت کا بھی، کسی دوسری حسین شے میں پایا جانا، یا نہ پایا جانا، دونوں ممکن ہیں۔ پھر وہ کیا چیز ہے جو اس شے کو حسین بنائے ہوئے ہے؟ - سقراط کہتا ہے وہ خود حسن، یا حسن کا عین یا مجرد تصور ہے، جو مستقل اور غیرمتغیر وجود رکھتا ہے، اور جس کا کچھ حصہ اس شے کو کسی نہ کسی طرح مل گیا ہے - پس سقراط کے نزدیک انسانی زندگی کو ان تعقلات کی روشنی میں، جن کی ماہیت محض عقلی ہے، اپنی راہ عمل متعین کرنی چاہئے۔

افلاطون کا تصور اعیان :

افلاطون، سقراط سے بھی آگے قدم بڑھاتا ہے - سقراط کے اعیان صرف اخلاقی نیکیوں کی حد تک محدود تھے - افلاطون ان اعیان کو انسان اور کائنات سب پر محیط کردیتا ہے - وہ کہتا ہے کہ اصل وجود صرف اعیان ہی کا ہے، جو حواس کے نہیں، عقل کے معروض ہیں، کائنات کی تمام موجودات کے لیے ان کے اعیان موجود ہیں، جو حقیقی وجود رکھتے ہیں۔ ان کے مقابلے میں موجودات عالم غیرحقیقی ہیں، اور سایہ کی حیثیت رکھتے ہیں - ایک ہی قسم کی کثیر اشیا کے لئے ایک مطلق عین ہوتا ہے - جب ہم مختلف اشیا کے لئے ایک نام استعمال کرتے ہیں تو وہ نام ان کے مشترک کلی تصور کو ظاہر کرتا ہے اپنے تصور اعیان کی صراحت کرتے ہوئے وہ لکھتا ہے :

«یہ ایک قدیم افسانہ ہے کہ متعدد «حسین» (Beautiful)، اور متعدد

«خیر» (Good) موجود ہیں اور اسی طرح سے اور دوسری اشیا بھی جن کی ہم تعریف و توضیح کرتے ہیں، اور جن کے لئے ہم (متعدد) یا (بہت سارے) کا لفظ استعمال کرتے ہیں . . . لیکن یہ یاد رہے کہ ایک حسن مطلق، اور ایک خیر مطلق موجود ہے - اور اسی طرح دوسری اشیا کے لئے جن کے ساتھ ہم (متعدد) یا (بہت سارے) کے الفاظ استعمال کرتے ہیں، ایک مطلق موجود ہوتا ہے کیونکہ وہ سب ایک واحد عین (Idea) کے تحت لائے جاسکتے ہیں جو ان میں سے ہر ایک کا جوہر ہے - اشیا کی کثرت ہمیں دکھائی دیتی ہے لیکن «معلوم» نہیں ہے - اس کے برعکس اعیان (Ideas) «معلوم» ہوتے ہیں، لیکن دکھائی نہیں دیتے»[1] -

پھر یہ اعیان افلاطون کے نزدیک، محض ہمارے یا خدا کے تصورات نہیں، بلکہ علی‌الاطلاق، بذات خود، مستقل طور پر موجود ہیں اور ان میں کوئی تغیر نہیں ہوتا - یہ ان اشیا کا، جو ان سے بہرہ اندوز ہوتی ہیں، اصل ہیں، لیکن یہ ان سے آزاد اور مستقل وجود رکھتے ہیں - فقط عقل ان کا ادراک کرسکتی ہے - اشیا کی کثرت کے مقابلے میں ان میں وحدت پائی جاتی ہے، اور اشیا کے تغیر کے مقابلے میں ثبات پایا جاتا ہے - ہر کلی تصور موجود ہے، موجودات عالم کی بےشمار اشیا کے لئے خواہ وہ فطری اشیا ہوں، یا انسان کی صنعت کا نتیجہ، سب کے اعیان، عالم ایمان میں موجود ہیں - اس طرح افلاطون کے اعیان، خالص عقلی حقایق ہیں، جو موجودات عالم سے علحدہ اور مستقل وجود رکھتے ہیں، اور انسانی زندگی، جس حد تک ان مجرد عقلی تصورات کے تابع ہوگی، اسی حد تک منزل کمال سے قریب ہوتی جائے گی -

اس طرح عقلیت محض کے پرستار حواس سے آغاز کرتے ہیں، اور عقل کے ذریعہ، جو حواس کی تفصیل (Elaboration) کے سوا اور کوئی شے نہیں ہے، مجرد تصورات تک پہنچتے ہیں، جو غیر محسوس ہیں - گویا حواس کی سنگ بنیاد پر غیرمحسوس کی بلند عمارت تعمیر تو کرتے ہیں، لیکن غیرمحسوس کی بلندی تک پہنچنے کے بعد حواس

---

۱ افلاطون، دی ریپبلک، ص ۲۴۶ , ۲۴۷

کی سنگ بنیاد کو ڈھاکر، صرف غیر محسوس ھی پر قدم جمائے رکھنے کی سعی کرتے ھیں - اس طرح انسان کو فضا میں معلق رہنے کی تعلیم دیتے ھیں -

نٹشے اور عقلیت کا ابطال:

عہد حاضر میں نٹشے پہلا مفکر ہے جس نے سقراطی اور افلاطونی نظریۂ حیات پر حملہ کیا، اور بتایا کہ عقل نہیں، بلکہ جذبۂ حیات، جو تمام تخلیق کا سرچشمہ ہے اصلی اور حقیقی شے ھے - نٹشے کے نزدیک جذباتی اور جمالیاتی کیفیات عقلی اور منطقی کیفیات سے افضل اور زیادہ حقیقی ہیں -

ڈائیونیسی روح:

نٹشے ڈائیونی‌سی‌اس (Dionysius) کو جذبۂ حیات کا رمز (Symbol) تصور کرتا ہے - ڈائیونی سی اس، یونانیوں کے علم‌الاصنام میں جذبۂ حیات اور جذبۂ تخلیق کا دیوتا سمجھا جاتا تھا - یونانی پرجوش رقص و سرور کے ساتھ اس دیوتا کی پوجا کرتے تھے - نٹشے کا خیال ہے کہ یونانی قوم کی عالیشان تہذیب و تمدن کا راز، اس قوم کی ڈائیونیسی روح (Dionysian Spirit) میں مضمر تھا - ڈائیونی‌سی‌اس جذبۂ حیات کا رمز (Symbol) ہے - وہ زندگی کو جیسی کہ وہ ہے، قطعی طور پر «ہاں» کہتا ہے یعنی اس کو قبول کرتا ہے - اس کی دوسری انتہا پر نٹشے کے نزدیک ایک مسیح مصلوب ہیں جو اس کے خیال میں حقائق حیات کی نفی کرنے والی اور حیات کُش روح کا رمز ھیں[۱] - جذبۂ حیات کے چھلکاؤ (Overflow) سے پیدا ہونے والا نشہ، جذباتی اور جمالیاتی کیفیات، جو غیرعقلی اور غیرمنطقی ھوتی ھیں اور عقل و منطق کی سند کو نظر حقارت سے دیکھتی ھیں، فاعلانہ اور قاھرانہ سرمستی، جو براہ راست حرکت اور عمل میں اپنا اظہار ڈھونڈتی ھے، ڈائیونیسی روح کی مخصوص صفات ھیں - نٹشے کے نزدیک، قلب انسانی کا جوھر بھی ڈائیونیسی روح ھے - نٹشے اگرچہ خدا کا منکر ھے، اور خدا کے عیسائی تصور کی روشنی میں، وہ خدا کے تصور کو انسانی زندگی کی راہ میں سب سے بڑی لعنت سمجھتا ھے، لیکن اس «مومن قلب کافر[۲]» کے نظام فکر میں، خدا کا ایک خاص تصور مضمر ھے، اور یہ وہ روح حیات ھے، جس کو نٹشے ڈائیونی‌سی‌اس، یا ڈائیونیسی روح کہتا ھے[۳] -

---

۱ نٹشے، ول ٹوپاور جلد دوم، ص ۴۲۱

۲ اقبال نے نٹشے کے متعلق کہا ھے، قلب او مومن دماغش کافراست -

۳ نٹشے، بیانڈ گڈ اینڈ ایول ص ۲۳۰، ۲۳۲

سقراط اور افلاطون کی عقلیت ، اور نٹشے :

نٹشے کے نزدیک حیات کے وہ تمام نظریے ، جو عقلیت ، تصورات اور اعیان کی بنیادوں پر قائم ہیں ، حیات کُش ہیں اور انسان کو سرور حیات کی لطف اندوزی سے محروم کرکے ، اس کی شخصیت میں فساد اور انحطاط (Decadence) پیدا کرنے کا باعث ہوتے ہیں ۔ سقراطی اور افلاطونی نظریۂ حیات پر تنقید کرتے ہوئے نٹشے لکھتا ہے :

« اگلے زمانے میں فلاسفہ حواس سے خوفزدہ ہوتے تھے ۔وہ سمجھتے تھے کہ حواس ان کو ورغلا کر « ان کی دنیا » ان کے اعیان (ideas) کی سرد اقلیم سے باہر ، ایک خطرناک جنوبی جزیرہ میں لے آتے ہیں جہاں انہیں اندیشہ تھا کہ ان کے فلسفیانہ اوصاف اسی طرح پگھل جائیں گے ، جیسے سورج کی روشنی میں برف ۔ « کانوں میں روئی ٹھوس لو » ـــــ یہ فلسفیانہ تفکر کی کم و بیش شرط تصور کی جاتی تھی ۔ ایک سچا فلسفی زندگی کو اس حیثیت سے سننے کے لیے تیار ہی نہ تھا ، جس حیثیت میں کہ زندگی ایک سرود ہے ۔ وہ زندگی کے سرود کو رد کرتا تھا ۔ آج ہم کو اس کے بالکل برعکس طریقہ پر فیصلہ کرنے کا رجحان اختیار کرنا چاہئے اور اعیان کو ، ان کے بے رونق زرد چہروں کے باوجود ، حواس کے مقابلے میں ادنیٰ قسم کے بدآموز تصور کرنا چاہئے ۔ یہ اعیان ہمیشہ فلاسفہ کے خون پر پلتے رہے ہیں ، اور فلسفی کے حواس کو انھوں نے اپنی غذا بنایا ہے ۔ اور واقعی اگر تم یقین مانو ، وہ اس کے « دل » کو بھی ہضم کرگئے ہیں ۔ یہ قدیم فلاسفہ « بے دل » لوگ تھے ۔ فلسفیانہ تفکر کا تعلق ہمیشہ خون چوسنے والے بھوتوں کی نوع سے رہا ہے ۔ اس قسم کی شکلوں کو دیکھکر کیا تمہارے ذہن میں ، ان کے پس پردہ ، ایک عرصے سے روپوش ، خون چوسنے والے کا تصور پیدا نہیں ہوتا ، جو اپنا آغاز تو حواس سے کرتا ہے ، لیکن اختتام پر سوائے ہڈیوں کے اور ان کی کھڑکھڑاہٹ

کے ، کچھ باقی نہیں چھوڑا ، یعنی تعقلات (categories) ضابطے اور «الفاظ» »[1]

یونان کی تاریخ فکر میں سقراط اور افلاطون کی لائی ہوئی عقلیت کے سیلاب پر تنقید کرتے ہوئے نٹشے لکھتا ہے :

« جب کوئی شخص سقراط کی طرح اس کی ضرورت سمجھتا ہے کہ عقل کو ایک مطلق العنان اور ظالم فرمانروا کی حیثیت سے نافذ کرے ، تو اس امر کا کچھ کم خطرہ نہیں ہوتا کہ حقیقتاً کوئی اور چیز مطلق العنان اور ظالم فرمانروا کا کردار ادا کرنا چاہتی ہے - عقل کو ایک شفیع اور نجات دھندہ کی حیثیت سے دریافت کیا گیا تھا ؛ اور خود سقراط ، نہ اس کے « مریضوں »کو اس بات کی آزادی حاصل تھی کہ وہ چاہیں تو عقلیت پسند رہیں ، یا نہ رہیں - جس کٹر تشدد کے ساتھ تمام یونانی فکر عقلیت میں کود پڑی ہے ، وہ ایک نازک صورت حال پر دلالت کرتا ہے - انسان خطرہ میں تھا - صرف دو متبادل صورتیں تھیں ، یا تو وہ ختم ہوجائے ، یا پھر لغو حد تک عقلیت پسند بن جائے - افلاطون کے بعد کے فلسفہ یونان کا اخلاقی رجحان ایک مرضیاتی حالت (Pathological Condition) کا نتیجہ ہے جیساکہ منطق کے تعلق سے اس کی تحسین بھی ہے » -

« عقل ، نیکی ، مسرت ، اس کے صرف یہی معنی ہیں کہ ہم سقراط کی نقالی کریں ، اور جذبات کی تاریکی کا مقابلہ ، مستقل طور پر دن کی روشنی ، یعنی عقل کی روشنی سے کرتے رہیں . . . فلاسفہ اور ماہرین اخلاق کا یہ فرض کرلینا ایک خود فریبی ہے کہ وہ تنزل اور انحطاط سے ، محض اس کے خلاف اعلان جنگ کرکے خود کو نجات دلا سکتے ہیں - وہ اس طرح خود کو نجات نہیں دلا سکتے - جس چیز کو وہ ایک ذریعہ یا نجات کے راستے کی حیثیت سے اختیار کررہے ہیں ، وہ خود بھی صرف تنزل و انحطاط ہی کا ایک اظہار ہے . . . دن کی انتہائی چکاچوندھ کردینے والی روشنی ، یعنی عقل ہر قیمت پر حیات کو صاف ، بےداغ ، سرد ، محتاط ، ہوش‌مند ، جذبات سے عاری ، جذبات کے خلاف بنا دینا ، یہ بجائے خود ایک مرض تھا - « نیکی » « صحت » اور « مسرت » کی کسی طرف کسی حال میں بھی مراجعت نہ تھی - جذبات سے اڑنے پر مجبور ہونا ، یہی تنزل و انحطاط کا

---

۱ نٹشے ، جوئے فل وزڈم ص ۲۳۶

ضابطه ہے - جب تک حیات مائل بہ فراز رہتی ہے، مسرت جذبہ کے مترادف ہے »[1]

اقبال بھی اس خصوص میں نٹشے کے ہم‌نوا ہیں، اور عقلیت کو نہیں، بلکہ جذبۂ حیات کو جو اپنی ماہیت کے اعتبار سے جذبۂ عشق ہے، بنیادی اور حقیقی جوہر سمجھتے ہیں - عقل اقبال کے نزدیک، جذبۂ حیات کی ایک ثانوی پیداوار ہے - حیات میں کارفرما بنیادی قوت (Life-force) نے اپنے تحفظ ذات اور نشو و نما کی خاطر مختلف حواس، قوت ادراک، قوت تخئیل، اور قوت حافظه کے چند آلات کی تشکیل کی ہے، جن کی به حیثیت مجموعی فعلیت کا نام عقل ہے :

زندگی سرمایه‌دار از آرزوست　　عقل از زائیدگان بطن اوست
دست و دندان و دماغ و چشم و گوش　　فکر و تخئیل و شعور و یادٌ و هوش
زندگی مرکب چوں در جنگاه ساخت　　بهر حفظ خویش ایں آلات یافت

افلاطون کے نظریۂ اعیان پر اقبال کی تنقید :

نٹشے کی طرح، اقبال بھی عقلی تصورات کو، جو فی الحقیقت حواس ہی پر مبنی ہوتے ہیں، مجرد کرکے حواس سے ماورا ایک حقیقت تسلیم کرنے کے مسلک کے خلاف ہیں - انہیں بےبنیاد حقیقتوں کو سنگ بنیاد مان کر، ان پر فلسفه کا نظام قائم کرنے کے مسلک کے خلاف، اقبال نے افلاطون پر سخت تنقید کی ہے - یہ تنقید تلخ اس‌لئے بھی ہے کہ اقبال کے نزدیک، اسلامی ادب اور تصوف نے، نادانسته طور پر، افلاطون کے طریق فکر کا اس قدر عمیق اثر قبول کیا ہے کہ اکثر صورتوں میں روح اسلامی سرے سے مفقود ہوگئی ہے چنانچه « اسرار خودی » میں افلاطون کے متعلق اقبال لکھتے ہیں :

راهب دیرینه افلاطون حکیم　　از گروه گوسفندان قدیم
رخش اُو در ظلمت معقول گم　　در کهستان وجود افگنده سم
آن چنان افسون نامحسوس خورد　　اعتبار از دست و چشم و گوش برد
عقل خود را بر سر گردوں رساند　　عالم اسباب را افسانه خواند
کار او تحلیل اجزاے حیات　　قطع شاخ سرو رعناے حیات

۱ نٹشے، توای لائیٹ آف دی آئڈلس، ص ۱۴، ۱۵

فکر افلاطون زیاں راسود گفت　حکمت او بود را نابود گفت
فطرتش خوابید و خوابے آفرید　چشم ہوش او سرابے آفرید
منکر ہنگامۂ موجود گشت　خالق اعیان نامشہود گشت
زندہ جاں را عالم امکاں خوش است　مردہ دل را عالم اعیان خوش است
ذوق روئیدن ندارد دانہ‌اش　از طپیدن بےخبر پروانہ‌اش
راہب ما چارہ غیر از رم نداشت　طاقت غوغاے این عالم نداشت
دل بسوز شعلۂ افسردہ بست　نقش آں دنیاے افسوں خوردہ بست
درخم گردوں خیال او گم است　من ندانم درد یا خشت خم است
قومہا از سکر او مسموم گشت　خفت و از ذوق عمل محروم گشت

کیا افلاطون راہب مزاج تھا:

اس میں شک نہیں کہ سقراط کے عقل محض کو بنیاد ماننے کے رجحان کے زیر اثر، افلاطون نے اپنے نظام فلسفہ کی بنیاد «اعیان» پر قائم کی ہے، اور اس طرح اقبال کے الفاظ میں ایک سراب کو سنگ بنیاد قرار دیا ہے، لیکن اس بنیادی فریب کے باوجود افلاطون رہبانیت کی طرف مائل نہیں ہے۔ زندگی کے مسائل کو حل کرنے میں، وہ سقراط کے برخلاف، حقیقت پسندانہ اور حیات بخش رجحانات کا اظہار کرتا ہے۔ اقبال نے «اسرار خودی» کے متذکرہ اقتباس میں افلاطون کو ایک راہب کامل کے رنگ میں پیش کیا ہے، جو راقم‌الحروف کے نزدیک درست نہیں ہے۔ حرکت اور جذبۂ حیات کے عظیم ترین مفسر نٹشے نے بھی، جو افلاطون کے نظریۂ اعیان کا تلخ ترین نقاد ہے، خود افلاطون کی غیر سقراطی اور غیر رہبانی طبع کا اعتراف کیا ہے[1]۔ لیکن یہ ضروری ہے کہ خود افلاطون کے غیررہبانی رجحان کے باوجود اس کا فلسفۂ اعیان، رہبانی مسالک کی وسیع پیمانہ پر اشاعت اور ہمت افزائی کا باعث ہوا ہے۔ جیسا کہ اقبال کا خیال ہے، خود اسلامی تصوف اور ادب اس کے ثبوت کے طور پر پیش کئے جاسکتے ہیں۔ افلاطون پر اقبال کی اس تلخ تنقید کا سبب، اسلامی تصوف اور ادب کو، اس کی طرف سے برگشتہ کرنے کا صالح مقصد ہوسکتا ہے۔

۱ نٹشے، «بیانڈ گڈ اینڈ ایول»، ص ۱۰۰، ۲۰۲

عقل کا تحلیلی اور عشق کا ترکیبی عمل:

حاصل یہ کہ افلاطونی اور سقراطی تصور کے برخلاف، اقبال کے نزدیک، عقلیت کوئی بنیادی جوہر نہیں، بلکہ عقل، جذبۂ حیات کی صرف ایک ثانوی پیداوار ہے۔ عقل کا عمل تحلیل کرنا ہے۔ وہ تحلیل کے ذریعہ، حقیقت کو سمجھنا چاہتی ہے۔ عقل کا عمل نامعلوم کو معلوم اجزا میں تحلیل کرکے، معلوم کی مدد سے نامعلوم کو سمجھنے کی کوشش پر مشتمل ہوتا ہے۔ اس کے برعکس عشق یا دل کا انداز نظر تحلیل نہیں، بلکہ ترکیب (Synthesis) ہے۔ عقل کا معروض صرف مظاہر (Phenomena) ہیں، اور مظاہر ہی تک عقل کی رسائی ہے۔ عشق مظاہر سے گزر کر، جس کو سمجھنے کے لئے اس کی تحلیل کی ضرورت پیش آتی ہے، براہ راست حقیقت کے عین پر حملہ آور ہوتا ہے، اور ایک وجدانی ادراک کے ذریعہ اس کو پا لیتا ہے۔ دل کے وجدانی ادراک یا بصیرت کے برعکس، عقل صرف حسی ادراک اور تحلیل کے عمل سے عبارت ہے۔ عقل کے تحلیلی اور دل کے ترکیبی عمل سے متعلق اقبال کا یہ تصور، برگساں کے نظریۂ وجدان سے بہت مشابہ ہے۔

برگساں کا تصور، وجدانی ادراک:

اشیا کے حسی یا طبعی ادراک اور اس کے مقابلے میں، اشیا کے وجدانی یا مابعدالطبیعاتی ادراک کی ماہیت کی تشریح کرتے ہوئے برگساں لکھتا ہے:

« مطلق کا حصول صرف وجدان اور اشیا کا باقی تمام حصول، تحلیل سے ہوتا ہے۔ وجدان سے اس قسم کی دماغی ہمدردی مراد ہے، جس کی بدولت، انسان اپنے آپ کو کسی شے کے اندر اس لئے سموتا ہے تاکہ اس شے میں جو مخصوص اور ناقابل اظہار امر ہے اس سے توافق پیدا ہوجائے۔ اس کے برعکس تحلیل اس فعل کا نام ہے جس کی بدولت کوئی شے ان عناصر کی شکل اختیار کرلیتی ہے جو پہلے سے معلوم ہوتے ہیں یعنی جو اس شے، اور دیگر اشیا میں مشترک ہوتے ہیں۔ اس طرح کسی شے کی تحلیل کرنے کے یہ معنی ہیں کہ اس کا اس طرح اظہار کیا جاتا ہے جو خود اس کے علاوہ کسی اور شے کا فعل ہوتا ہے۔ یوں ہر تحلیل سے، تحلیل شدہ شے رموز کی شکل میں منتقل ہوتی، یا نشو و نما پاتی ہے؛ بالفاظ دیگر ہم اس کی ان پے درپے نقطہ‌ہائے نظر سے تصویر لیتے ہیں جن کی بدولت ہمیں وہ تمام ممکن مشابہتیں نظر آتی ہیں، جو اس میں اور ان چیزوں

میں پائی جاتی ہیں، جن کے علم کا ہم کو یقین ہے - تحلیل کو جس شے کے گرد چکر لگانا ہے وہ اس کا استیعاب کرلینا چاہتی ہے، لیکن اس کی یہ آرزو کبھی پوری نہیں ہوتی، تاہم وہ اس کبھی نہ پوری ہونے والی آرزو کی بنا پر اپنے نقطہ‌ہاے نظر میں بے‌شمار اضافے اور اپنے رموز میں غیرمنقطع تغیر کرتی رہتی ہے، تاکہ اس کی ہمیشہ نامکمل رہنے‌والی تصویر اور سدا کی نا‌تمام نقل، مکمل اور تمام ہوسکے - یوں اس کا سلسلہ ابد تک جاری رہتا ہے - لیکن وجدان کی یہ حالت نہیں - اگر وجدان ممکن ہو تو وہ ایک بسیط فعل ہے . . . .

«اگر ایک حقیقت کی اضافی واقعیت کی بجاے، مطلق کا حصول؛ اسے خارجی نقطۂ نظر سے دیکھنے کی بجاے، خود اس کے اندر کی موجودگی؛ اس کی تحلیل کی بجاے اس کے وجدان؛ غرض اس کے اظہار نقل، یا بہ‌مشکل رموز استحصاء کی بجاے، بذات خود ادراک کا کوئی ذریعہ ہوسکتا ہے، تو وہ مابعدالطبیعات ہے - اس لیے مابعد الطبیعات ایک ایسے علم کا نام ہے، جو رموز سے دستبردار ہونے کا مدعی ہے . . .

«جس طرح کوئی محرک تہیج، متحرک جسم کے راستے سے مختلف ہے، یا جس طرح ایک گھڑی کی کمان کا تناؤ، گھڑی کے رقاص کی مرئی حرکت سے مختلف ہے، اسی طرح وجدان بھی، واقعات کی محض تلخیص و ترکیب سے مختلف ہے - اس لحاظ سے مابعدالطبیعات اور تعمیم واقعات میں کوئی شے مشترک نہیں - بایں ہمہ مابعدالطبیعات کو کامل تجربہ کہہ‌سکتے ہیں»[۱] -

حقیقت کے عین تک رسائی، عقلی اور قلبی ادراک:

برگساں کی طرح اقبال بھی اس خیال کے مدعی ہیں کہ عقل کے تحلیلی عمل کے ذریعہ حقیقت کے عین تک رسائی کی کوشش ایسی ہے، جیسا کہ ایک شے کی مختلف زاویوں سے تصویر لینا، تاکہ ان متعدد تصویروں کے ذریعہ اس شے کی کامل موجودیت کا علم حاصل ہوسکے - لیکن جس طرح متعدد زاویوں سے لی ہوئی تصویروں میں، خواہ ان کی تعداد کتنی ہی کیوں نہ ہو، اس شے کا کامل حقیقی وجود ــــ ہویت ــــ منتقل نہیں ہوسکتا، یہی حال عقل یا حسی ادراک اور ان کے انمام کے ذریعہ مطلق تک رسائی

---

۱ برگساں، مقدمۂ مابعد الطبیعات (مترجمہ عبد الباری ندوی)، ص ۷

کی کوشش کا ہے ۔ ان بےشمار تصویروں کی مدد سے ایک شے کے ظواہر (Phenomena) کے تمام پہلوؤں تک رسائی تو ممکن ہے، لیکن شے کے عین تک پہنچنے کے لیے، وجدانی یا قلبی ادراک کی ضرورت ہنوز باقی رہ جاتی ہے ۔ واضح رہے کہ اس طرح اقبال، عقل کا فی‌نفسہ ابطال نہیں کرتا، بلکہ جس طرح وہ شخصیت انسانی کے مادی پہلو کو، اس کے روحانی پہلو کا ایک آلہ تصور کرتا ہے، اس طرح عقل کو بھی، جو انسان کی مادی ہستی کی زائیدہ ہے، روح کی بنیادی جدوجہد میں ایک معاون یا مددگار سمجھتا ہے ۔ البتہ وہ اس مسلک کا ابطال کرتا ہے کہ عقل ہی کو سب کچھ سمجھ لیا جائے ۔ برگساں کی طرح، اقبال بھی اس خیال کا حامی ہے کہ قلبی یا وجدانی ادراک کے بغیر عقل کی کوششیں کبھی تکمیل کو نہیں پہنچ سکتیں ۔ عقل ہمیشہ سوچتی ہی رہے گی، لیکن مطلق تک وہ کبھی نہیں پہنچ سکتی؛ اشیا کا جزوی علم وہ ضرور حاصل کرتی رہتی ہے، لیکن حقیقت کے عین تک رسائی صرف قلبی ادراک ہی کے ذریعہ ممکن ہے:

عقل گو آستاں سے دور نہیں　　اس کی تقدیر میں حضور نہیں
دل بینا بھی کر خدا سے طلب　　آنکھ کا نور دل کا نور نہیں

عقل کا براہ راست تعلق چونکہ انسان کی مادی ہستی سے ہے، اس لیے عقل، مادّہ سے زیادہ آلودہ ہوتی ہے ۔ گو عقل بھی فی‌الحقیقت عشق ہی کے مقصود کی جانب روانہ ہوتی ہے، لیکن عشق کے برخلاف، عقل کا معروض کامل حقیقت (Total Reality) نہیں، بلکہ صرف حقیقت کا ظاہری پہلو ہوتا ہے اور اپنے تحلیلی عمل کی وجہ سے اس کی رفتار نہایت دھیمی ہوتی ہے ۔ وہ حقیقت تک پہنچنا ضرور چاہتی ہے، لیکن اس کی یہ آرزو کبھی پوری نہیں ہوسکتی ۔ اس کے برعکس قلبی ادراک وہ عمل ہے، جس کے ذریعہ عمل تحلیل، یا حقیقت کے ظاہری پہلو کے راستے سے گزرنے کی بجائے، براہ راست حقیقت کے عین کی ایک وجدانی گرفت حاصل ہوتی ہے:

عقل ہم خود را بدیں عالم زند　　تا طلسم آب و گِل را بشکند
می شود ہر سنگ رہ اورا ادیب　　می شود برق و سحاب اورا خطیب
چشمش از ذوق نگہ بیگانہ نیست　　لیک اورا جرأت رندانہ نیست
پس ز ترس راہ چوں کورے رود　　نرم نرمک صورت مورے رود
تا خرد پیچیدہ‌تر بر رنگ و بوست　　می رود آہستہ اندر راہ دوست

کارش از تدریج می یابد نظام من نه دانم کی شود کارش تمام
می نداند عشق ماہ و سال را دیر و زود و نزد و دور راہ را
عقل در کوہے شگافے می کند یا بگرد او طوافے می کند
کوہ پیش عشق چوں کاہے بود دل سریع‌السیر چوں ماہے بود
عشق شبخونے زدن بر لامکان گور را نادیدہ رفتن از جہان
آن نگاہ پردہ سوز از من بگیر کو بچشم اندر نمی گردد اسیر

کیا قلب کوئی فوق الفطرت استعداد ھے :

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ھے آیا قلب کسی پراسرار اور فوق‌الفطرت استعداد کا نام ھے ، جو انسانی شعور کی حدود سے ماورا ھے ، اور کیا قلبی تجربہ کوئی فوق الفطرت تجربہ ھے ؟ صوفیہ کی طرح اقبال بھی اس کے مدعی ھیں کہ قلبی تجربہ فوق الفطرت نہیں ، بلکہ فطری تجربہ ھے ، لیکن یہ انسانی شعور کی اعلیٰ‌تر سطحوں کا تجربہ ھے - دوسرے الفاظ میں یہ تجربہ ہمارے شعور کی ان سطحوں پر عمل میں نہیں آتا ، جو عقلی تجربات کے لئے کھلی ہوتی ھیں - یہ ایک ایسا تجربہ ھے جس کے دوران میں حقیقت کا ادراک عام تجربات کے برخلاف ، تحسس (Sensations) کے عضویاتی عمل کے بغیر ممکن ہوتا ھے - اس لئے بظاہر قلبی تجربہ ، عقلی تجربات کے مقابلے میں غیر معمولی معلوم ہوسکتا ھے ، لیکن شعور کی ان سطحوں تک نارسائی سے ، نہ تو اس کی تجربہ کی واقعیت سے انکار درست ہوسکتا ھے ، اور نہ محض اس کو پراسرار اور رومانی (Psychic) خیال کر کے نظر انداز کرنا ممکن ھے- انسان کی ابتدائی زندگی میں ہر تجربہ اُسے فوق الفطرت معلوم ہوتا تھا ، لیکن زندگی کی بنیادی ضروریات سے نپٹنے کی کوشش کے سلسلے میں ، اس نے اپنے تجربات کو معنی پہنانے کی کوشش شروع کی ؛ الٹے سیدھے اصول فطرت سے متعلق اخذ کرنے لگا ، اور رفتہ رفتہ وھی تجربات جو اُس کو ابتداً فوق‌الفطرت معلوم ہوتے تھے ، فطری معلوم ہونے لگے[1] -

شعور کی دیگر سطحیں :

ہر زمانے اور ہر مقام کے ماہرین مذہب (جن میں اکثر علوم عقلی و

---

۱ ری کنسٹرکشن ، ص ۱۵

طبعی کے مستند اور اعلی پایہ عالم گزرے ہیں) کے تجربات ، اور ان تجربات کی تفصیل سے متعلق موجودہ تحریری مواد اس امر کا شاہد ہے کہ انسانی شعور کی گہرائیوں میں ' ان سطحوں کے علاوہ جو حقیقت کی تجربیاتی تعبیرات (Empirical Interpretations) کے لیے کھلی ہوئی ہیں ' ایسی سطحیں موجود ہیں ، جہاں حقیقت کے ان پہلوؤں کے علاوہ جن کا علم تجربیاتی تعبیر کا ذریعہ ہوتا ہے ، حقیقت کے دوسرے پہلو مختلف قسم کے تجربات کے ذریعہ ہمارے علم میں آتے ہیں ۔ پھر دنیا میں موجودہ الہامی اور صوفیانہ ادب نے نوع انسانی پر جس وسیع پیمانے پر حکمرانی کی ہے ، وہ خود اس امر کا ثبوت ہے کہ انسانی شعور کے اعماق میں ، عام سطحوں کے علاوہ ایسی سطحیں موجود ہیں جو حیات بخش اور علم رساں تجربات کا سرچشمہ ہیں[1] ۔

قلبی تجربہ کے مختلف مدارج :

پھر قلبی تجربات بھی اپنے متن کی فراوانی اور شدت ، اور اپنی عقلی قدر و قیمت (Cognitive value) کے اعتبار سے مختلف مدارج کے حامل ہوتے ہیں ۔ پیغمبرانہ شعور (Prophetic Consicousness) اور متصوفانہ شعور (Mystic Consciousness) دونوں اپنی ماہیت کے اعتبار سے اگرچہ تجربات کے ایک ہی منطقہ سے متعلق ہوتے ہیں ، لیکن تجربہ کے متن کی شدت اور وفور اور اس کی عقلی قیمت کے اعتبار سے پیغمبرانہ شعور ، متصوفانہ شعور سے مختلف ہوتا ہے ؛ اور خود متصوفانہ شعور بھی متعدد مدارج کا حامل ہوتا ہے ۔ غرض اس تجربہ کا اندرونی وفور اور اس کے مضمرات ، نفسیات کی عظیم الشان تحقیقات کا مواد اپنے اندر رکھتے ہیں ۔ اس خصوص میں مستند ماہرین کے بعض شخصی تجربات کی جو تفصیلات اور تحریریں موجود ہیں ، ان سے ایک اچھوتا اور وسیع میدان ، نفسیاتی تحقیقات کے لیے کھل جاتا ہے ۔ مشہور مصلح تصوف حضرت شیخ احمد سرہندی کے آگے ، عبدالمومن نامی کسی شخص کے تجربۂ قلب کی حسب ذیل تفصیل بیان کی گئی ، اس پر انہوں نے جو تبصرہ کیا ہے ' وہ قلبی تجربہ کی ایک مستقل کائنات کی جانب نشاندہی کرتا ہے ۔

«آسماں اور زمین ، عرش ، جنت اور دوزخ ، سب میرے حق میں نیست

---

[1] ری کنسٹرکشن ، ص ۱۷۵

هوچکے هیں۔ جب میں اطراف دیکھتا هوں تو اُنهیں کهیں نهیں پاتا، جب میں کسی کے آگے کھڑا هوتا هوں، تو مجھے آگے کوئی نظر نهیں آتا، بلکه خود میرا وجود، خود میرے حق میں گم هوچکا هے۔ خدا لامحدود هے۔ کوئی اس کا احاطه نهیں کر سکتا، اور یه مکاشفهٔ روحانی کی انتها هے۔ کوئی ولی اس کے آگے نهیں جا سکتا[۱]»

تجربهٔ قلب کی مندرجهٔ بالا تفصیل پر، شیخ احمد سرهندی نے جو تبصره کیا هے وه حسب ذیل هے:

« مکاشفه (جسکی تفصیل لکھی گئی هے) کا سرچشمه، قلب کی هر زمان متغیرحیات هے اور مجھے ایسا معلوم هوتا هے که صاحب کشف نے قلب کی بےشمار منازل میں سے ایک چوتھائی منزلیں بھی هنوز طے نهیں کی هیں۔ روحانی زندگی کے پهلے « مرتبه » کی تکمیل کے لئے بقیه تین چوتھائی منازل بھی طے کرنی ضروری هیں۔ اس « مرتبه » کے آگے اور مراتب هیں جو « روح » « سرخفی » « سراخفا » سے موسوم کئے جاتے هیں۔ یه تمام مراتب به حیثیت مجموعی « عالم امر » کهلاتے هیں۔ ان مراتب کے طے کرنے کے بعد، جویاے حق پر، تدریجی طور پر « اسماے الهی » اور « صفات الهی » کی تجلیاں ظاهر هونے لگتی هیں، اور سب سے آخر میں اس پر « ذات الهی » کی تجلی ظاهر هوتی هے»[۲]

قلبی تجربه کی نمایاں خصوصیات:

تجربهٔ قلب اگرچه اپنے مدارج اور گوناگونی کیفیات کے اعتبار سے بجاے خود ایک مستقل دنیا هے، لیکن شعور کی معمولی سطح کے تجربات کے مقابلے میں تجربهٔ قلب حسب ذیل خصوصیات کی وجه سے امتیاز رکھتا هے[۳]۔

۱ - اس تجربه کی بداهیت:

اس تجربه کی ایک خصوصیت اس کی بداهیت (Immediacy) هے جس طرح هم عام تجربات میں، شعور کے متعلقه منطقوں پر مرتسم هونے والے حسی مواد کی تعبیر کے ذریعه

۱ ری کنسٹرکشن، ص ۱۸۲ ۲ ایضاً ص ۱۸۳ ۳ ایضاً ص ۱۷ تا ۲۱

خارجی دنیا کا علم حاصل کرسکتے ہیں؛ اسی طرح قلبی تجربہ کے منطقہ سے تعبیر کے ذریعہ خدا کا علم حاصل ہوتا ہے - قلبی تجربہ کی بداہیت سے یہی مراد ہے کہ اس تجربہ سے خدا کا علم بالکل اِسی طرح حاصل ہوتا ہے جس طرح دوسری اشیا کا - بالفاظ دیگر خدا ایک ریاضیاتی یا تصوری نظام کے ایک جز کی حیثیت سے وجود نہیں رکھتا، بلکہ بلاواسطہ ہمارے تجربہ اور مشاہدہ میں آتا ہے - قلبی تجربہ کے ذریعہ خداکے اسی براہ راست اور بلاواسطہ علم کا ذکر کرتے ہوئے حضرت ابن عربی نے فرمایا تھا :

«الحق محسوس و الخلق معقول»[1]

(خدا قابل ادراک (Percept) ہے جبکہ عالم صرف قابل فہم (Concept) ہے)

۲ - اسکی ناقابل تحلیل وحدت

اس تجربہ کی دوسری خصوصیت اس کی ناقابل تحلیل وحدت ہے - عقلی شعور عمل تحلیل کے ذریعہ حقیقت کا جزواً جزواً ادراک کرتا ہے، لیکن قلبی واردات کے دوران میں مشاہد، کل حقیقت سے کچھ اس طرح ربط میں آجاتا ہے کہ عام تجربات کے برعکس، اس تجربہ میں موضوع (Subject) اور معروض (Object) کا فرق بھی باقی نہیں رہتا -

۳ - خودی مطلق سے انتہائی تقرب :

اس تجربہ میں مشاہد، ایک آن کے لیے ایک یکتا اور مطلق خودی سے انتہائی قربت حاصل کرلیتا ہے - یہاں یہ سوال پیدا ہوسکتا ہے کہ ایک خودی دوسری آزاد اور دیگر خودی کا بلا واسطہ تجربہ کیسے کرسکتی ہے - اس کا اندازہ ہمارے سماجی تجربہ کی مثال کے ذریعہ ہوسکتا ہے - جس طرح سماجی میل جول میں ہم دیگر افراد یا خودیوں کا علم حاصل کرتے ہیں، اسی طرح خودی مطلق کا بلا واسطہ تجربہ بھی ممکن ہے جیسا کہ رومی کہتے ہیں :

روزن دل چوں کشاداست و صفا　　　می رسد بےواسطہ نور خدا[2]

متذکرہ دو کیفیتوں کو اقبال نے ان اشعار میں بھی بیان کیا ہے :

حق ہویدا باہمہ اسرار خویش　　　بانگاہ من کند دیدار خویش
عبد و مولا در کمین یک دگر　　　ہر دو بےتاب اند از ذوق نظر

---

۱ ری کنسٹرکشن ص ۱۷۳　　۲ رومی، مثنوی معنوی، ص ۱۰۱

۴ ۔ اس تجربہ کا متن ناقابل انتقال ہوتا ہے :

یہ تجربہ دوسروں تک پہنچایا نہیں جاسکتا ۔ وہ صرف ایک احساس پر مشتمل ہوتا ہے نہ کہ خیال کی صورت میں ۔ ایک پیغمبر یا صوفی اسکی تعبیر قضایا یا احکام (Propositions) کی شکل میں کرسکتا ہے ، اور اسی صورت میں اس کو دوسروں تک منتقل کیا جاسکتا ہے ۔ خود تجربہ کا متن ناقابل انتقال ہوتا ہے ۔ دوسرے الفاظ میں اس تجربہ کا مواد اپنی ماہیت کے اعتبار سے ایک ناقابل وضاحت یا غیرملفوظ احساس ہوتا ہے ۔ لیکن دوسرے تمام احساسات کی طرح ، متصوفانہ احساس میں بھی ، علم یا وقوف کا عنصر بہرحال شامل ہوتا ہے اور اسی کی مدد سے احساس، خیال کی شکل اختیار کرتا ہے ۔ یہی سبب ہے کہ مذہب کا آغاز اگرچہ خالص احساس سے ہوتا ہے ، لیکن جیسا کہ مذہب کی تاریخ سے ظاہر ہے ، مذہب کسی وقت بھی محض احساس کا معاملہ ہوکر نہیں رہ گیا ، بلکہ وہ ہمیشہ فوراً ہی مابعدالطبیعات کے میدان میں داخل ہوجاتا ہے ۔

۵ ۔ یہ تجربہ زمان الٰہیہ میں واقع ہوتا ہے :

اس تجربہ میں مشاہد ، زمان الٰہیہ یا « زمان حقیقی » کے دائرہ میں داخل ہوجاتا ہے ، جہاں اس کو عالم آب و گل کے تدریجی زمان (Serial time) کے غیرحقیقی ہونے کا احساس ہوجاتا ہے ۔ دوسرے الفاظ میں وقت کے تدریجی بہاؤ کا احساس جیسا کہ شعور کی عام سطحوں میں ہوتا ہے ، اس تجربہ میں باقی نہیں رہتا ۔ یہ تجربہ « آنی » ہوتا ہے ۔

می شود پردۂ چشمم پر کاہے گاہے　　طے شود جادۂ صد سالہ بہ آہے گاہے

وادئ عشق بسے دور و دراز است ولے　　دیدہ ام ہردو جہاں را بہ نگاہے گاہے

لیکن مشاہد ، تدریجی زمان سے بالکلیہ منقطع نہیں ہوجاتا ، کیونکہ « صوفیانہ احوال » (Mystic States) جلد ماند پڑجاتی ہیں ، اور مشاہد دوبارہ تدریجی زمان میں داخل ہوجاتا ہے ۔ لیکن فوراً گزرجانے کے باوجود ، یہ تجربہ مشاہد میں اقتدار کا ایک عمیق اور ناقابل تسخیر احساس چھوڑ جاتا ہے ۔ قلب کے اس تجربہ میں خودی کی طاقتوں کو مجتمع کرنے کی ایک غیرمعمولی صلاحیت پائی جاتی ہے ۔

صوفیانہ احوال کی پیدائش کے اسباب :

صوفیانہ احوال (Mystic States) کے پیداہونے کے اسباب سے بحث کرتے ہوئے بعض ماہرین عضویات نے یہ نظریہ قائم کیا ہے کہ یہ احوال مخصوص قسم کے اعصابی امراض

اور عضویاتی خلل کے سبب پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن اقبال کا یہ استدلال ہے کہ اگر اس نظریہ کو تسلیم بھی کرلیا جائے کہ مذہبی احوال مخصوص عضویاتی خلل کے سبب پیدا ہوتے ہیں، تو اس سے تجربہ کی قدر و قیمت متاثر نہیں ہوسکتی۔ مان لیجیے کہ نعوذ باللہ، حضور صلعم اختلال یا طغیان حواس کی گرفت میں (Psycho-path) تھے، ایسی ایک ہستی اگر اس درجہ لامتناہی قوت کی مالک ہو، کہ وہ انسانی تاریخ کو ایک نئی سمت میں موڑ دے، اور نوع انسانی کی نسلہا نسل کے کرداروں کی تشکیل نو کا باعث ہوئی ہو، تو ایسے مریض کی ان مخصوص کیفیات کی قدر و قیمت بے اندازہ ہوجاتی ہے۔ علم الانسان کے نقطۂ نظر سے خلل دماغ کا ایسا مریض، سماجی تنظیم میں نہایت اہم مقام کا حامل ہوگا، کیونکہ وہ ایک فلسفی کی طرح واقعات کی صرف جماعت واری تقسیم اور اسباب کی تحقیق نہیں کرتا، بلکہ براہ راست زندگی اور حرکت کی اصطلاحوں میں سوچتا ہے، اور انسانی کردار کو ایک نئے سانچے میں ڈھال دیتا ہے۔[1]

واردات قلب کی تعبیر:

یہ ضرور ہے کہ واردات قلب کی تعبیر میں لغزش اور التباس کا اندیشہ لگا رہتا ہے۔ یہی صورت ایک سائنس داں کو بھی اپنے تجربات سے نتائج اخذ کرنے میں پیش آتی ہے۔ لیکن نتائج اخذ کرنے میں مذہبی تجربہ کے ایک مشاہد کو بھی اسی قدر احتیاط برتنی ضروری ہوتی ہے جتنی کہ ایک سائنس داں کو۔ قلبی تجربہ کی تعبیر میں، پیغمبر یا صوفی کی لغزش، قوموں کی تقدیروں کو درہم برہم کرنے کا باعث ہوسکتی ہے۔ اسی منزل میں اختلاف کے سبب کوئی پیغمبر یا صوفی، نفی حیات اور رہبانیت کی طرف نوع انسانی کی رہنمائی کرتا ہے، تو کوئی اثبات خودی کی طرف۔

ختم نبوت کا تصور، اور واردات قلب کی تنقیح:

یہی سبب ہے کہ اسلام میں نبوت کا ادارہ اپنی تکمیل کو پہنچنے کے بعد، صوفیانہ تجربات کو آزاد تنقید کے سپرد کردیتا ہے۔ اور انسانی تجربات کے اس منطقہ کو بھی تنقیدی امتحان کے لیے اسی طرح کھول دیا گیا ہے، جس طرح طبعی اور عقلی تجربات کے منطقے آزاد تنقید کے لیے کھلے ہوئے ہیں۔

---

۱ ری کنسٹرکشن، ص ۱۶

پیغمبر اسلام تجربۂ قلب کے پہلے نقاد تھے :

اقبال کے نقطۂ نظر سے صوفیانہ تجربات کی تاریخ میں ، اس تجربہ کو کھرے اور کھوٹے کی کسوٹی پر پرکھنے والی پہلی شخصیت ، خود پیغمبر اسلام تھے ، جنھوں نے مظاہر روحانی (Psychic Phenomenon) کا پہلی مرتبہ تنقیدی نظر سے جائزہ لیا ۔ محدثین نے ابن صیاد نامی ایک یہودی نوجوان کا واقعہ تفصیل سے بیان کیا ہے ، جس کے کشفی احوال (Ecstatic States) کے متعلق آنحضرت کو مطلع کیا گیا ، اور آپ نے مختلف حالتوں میں اس کا امتحان فرمایا ۔ ایک موقع پر آنحضرت نے چپکے سے ایک درخت کی آڑ میں کھڑے ہو کر اس نوجوان کی باتوں کو سننے کی کوشش کی ۔ لیکن اس کی ماں نے اسے آنحضرت کے آنے کی اطلاع کردی جس کی وجہ سے اس پر جو کیفیت طاری تھی ، فوراً ماند پڑگئی اور آنحضرت نے فرمایا : اگر اس کی ماں اسے تنہا چھوڑ دیتی تو حقیقت حال کا پتہ چل جاتا[1] ۔

اسلام میں ادارۂ نبوت کی تکمیل اور اس کے مضمرات پر روشنی ڈالتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں :

> « اسلام کا ظہور ، فراست استقرائی کا محرک ہوا ۔ اسلام میں نبوت کی تکمیل ، خود اپنی موقوفی کی ضرورت سے عمل میں آئی ہے ۔ اسلام میں پروہتی (Priesthood) اور موروثی بادشاہت کی موقوفی ، اور قرآن کی عقل اور تجربہ سے مسلسل اپیل ، اور انسانی علم کے ماخذوں کی حیثیت سے فطرت اور تاریخ پر اس کا زور دینا ، یہ سب اختتام نبوت کے اسی تصور کے مختلف پہلو ہیں ۔ لیکن اس سے یہ مراد نہیں ہے ، کہ متصوفانہ تجربہ جو اپنی نوعیت کے اعتبار سے پیغمبر کے تجربہ سے مختلف نہیں ہوتا ، اب ایک حیاتی واقعہ کی حیثیت سے وجود میں نہیں آسکتا ۔ حقیقتاً قرآن « انفس » اور « آفاق » (عالم) ، دونوں کو علم انسانی کے ماخذ تصور کرتا ہے . . . اس لئے اختتام (نبوت) کے تصور سے یہ مراد نہیں لی جانی چاہئے کہ حیات کا آخری اور قطعی مقدر یہ ہے

۱ ری کنسٹرکشن ، ص ۱۷۹

کہ عقل، جذبہ کو مکمل طور پر بے دخل کرکے اس کی جگہ حاصل کرلے - یہ نہ تو ممکن ہے نہ پسندیدہ - اس تصور کی تعقلی قدر یہ ہے کہ وہ متصوفانہ تجربہ کے تعلق سے ایک آزاد تنقیدی رجحان، اس عقیدہ کے نشوونما کے ساتھ پیدا کرنے پر مائل کرتا ہے، کہ تاریخ انسانی میں ایسے تمام شخصی اقتدار کا خاتمہ ہوچکا ہے، جو فوق الفطرت اصل کا ادعا کرسکتا ہو . . . . اس لیے متصوفانہ تجربہ، خواہ کیسا ہی انوکھا، اور غیرمعمولی کیوں نہ ہو مسلمان کے نزدیک ایک مکمل فطری تجربہ ہوگا، جو تنقیدی تنقیح کے لیے ایسا ہی کھلا ہوا ہے، جیسے انسانی تجربے کی دوسری صورتیں - یہ امر ابن صیاد کے کشفی تجربات کے تعلق سے، خود آنحضرت کے رحجان سے بھی واضح ہے -

کشفی احوال کے ربانی یا شیطانی ہونے کی جانچ :

اقبال کے نزدیک کشفی احوال کے شیطانی (Satanic) یا ربانی (Divine) ہونے کی جانچ بھی تجربیاتی کسوٹی ہی پر ممکن ہے : یا قرآن کے الفاظ میں علم کے ان دو ماخذوں، فطرت اور تاریخ کی روشنی میں، جن کی طرف قرآن نے اشارہ کیا ہے - کشفی احوال کے شیطانی یا ربانی ہونے کی جانچ کس طرح کی جائے، یہ مسئلہ عیسائی تصوف کی تاریخ میں بھی پیدا ہوا تھا، اور یہ بڑا مشکل مسئلہ تصور کیا جاتا تھا - پروفیسر ولیم جمیس اس خصوص میں اپنی راے ظاہر کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

> « رویا اور پیامات میں سے بعض بین طور پر مہمل ہوتے ہیں، اور کشفی احوال میں سے بعض سیرت و کردار کے لیے اتنے کم مفید ہوتے ہیں کہ ان کو ربانی کہنا تو درکنار، پُر معنی بھی نہیں کہا جاسکتا - مسیحی تصوف کی تاریخ میں یہ مسئلہ کہ ایسے مکاشفات اور واردات میں، جو فی الحقیقت ربانی معجزات تھے، اور ان مکاشفات میں جن کو شیطان عداوت سے تلبیس کرتا ہے، کس طرح امتیاز کرنا چاہئے، ایک مشکل مسئلہ رہا ہے - اور اس کو حل کرنے کے لیے بہترین ہادیانہ ضمیر

---

۱ دی کنسٹرکشن، ص ۱۲۱

کی بصیرت اور تجربہ درکار رہا ہے ۔ بالآخر یہ مسئلہ بھی ہمارے تجربی معیار (Pragmatic test) پر جانچنے کے لیے پیش ہوتا ہے ؛ ان کا پتہ تم ان کے ثمر سے چلا سکتے ہو ، جڑ سے نہیں »[1]

اقبال بھی اس خصوص میں ولیم جمیس کے خیال سے متفق ہیں ۔ کسی کشفی کیفیت کے الہیٰ یا شیطانی ہونے کی جانچ تجربیاتی معیار ہی پر ممکن ہے ؛ اس معیار پر کہ کشفی کیفیت جن دعوؤں کی شکل میں خود کو پیش کرتی ہے ، وہ کہاں تک نوع انسانی کے لئے مفید ہیں۔

رومی کا معیار ، ذوق سلیم یا وجدان صحیح :

کشفی کیفیت کے کھرے یا کھوٹے ہونے کی جانچ کے لئے ، اقبال اور ولیم جمیس نے تجربہ کو جو معیار قرار دیا ہے ، اسی کو رومی ذوق سلیم یا وجدان صحیح سے موسوم کرتے ہیں ۔ نبی اور متنبی میں تمیز کیوں کر ممکن ہے ؟ کس بنا پر کہا جا سکتا ہے کہ نبی کے دل میں جو مضامین القا ہوتے ہیں وہ خدا کی طرف سے ہیں ، اور متنبی کے دل میں شیطان کی طرف سے ۔ اس سوال کے جواب میں رومی کہتے ہیں کہ جس طرح میٹھے اور کھارے پانی میں فرق کرنے کا ذریعہ صرف قوت ذائقہ ہے ، اسی طرح ذوق صحیح اور صالح وجدان ہی مکاشفہ کے نتائج کو پرکھ کر ، اس کے ربانی یا شیطانی ہونے پر حکم لگاسکتا ہے ۔ ولیم جیمس نے « جڑ سے نہیں بلکہ ثمر سے » پتہ چلانے کا جو اصول پیش کیا ہے ، رومی اسی اصول کی معنویت کی توضیح ایک نہایت بلیغ و حسین تشبیہ کے ذریعہ کرتے ہیں ۔ وہ کہتے ہیں کہ شہد کی مکھی اور بھڑ دونوں ایک ہی پھول سے غذا حاصل کرتے ہیں ، لیکن ایک اس کو شہد کی صورت میں پیش کرتی ہیں اور دوسری زہر کی شکل میں ۔ چنانچہ رومی کہتے ہیں :

هر دو صورت گر بہم ماند رواست　　آب تلخ و آب شیریں را صفاست
جز کہ صاحب ذوق نشناسد بیاب　　او شناسد آب خوش از شور آب
هر دو یک گل خوردہ زنبور و نحل　　یک شدہ زاں نیش و زیں دیگر عسل
جز کہ صاحب ذوق بشناسد طعوم　　شہد را ناخوردہ کے دانی زموم
سحر را با معجزہ کردی قیاس　　هر دو را بر مکر پنداری اساس

---

۱ ماخوذ از دی کنسٹرکشن ، ص ۲۲

زرّ قلب و زر نیکو در عیار بے محک ہرگز ندانی اعتبار
ہر کرا درجاں خدا بنہد محک ہر یقیں را باز داند او زشک
چوں شود از رنج و علت دل سلیم طعم صدق و کذب را باشد علیم[۱]

نٹشے کا اصول تنقیح :

نٹشے جو پیغمبروں اور فلسفیوں کے نظامہاے حیات کے کھوٹے یا کھرے ہونے کی جانچ، ان کے منطقی یا استدلالی اعتبار سے مکمل یا نامکمل ہونے کی بنا پر نہیں کرتا؛ بلکه اس بنا پر که وہ ذوق صحیح یا رومی کے الفاظ میں، « دل سلیم » کی پیداوار ھیں یا انحطاط و طبع (Decadence) یا قرآن کے الفاظ میں « قلب مریض »[۲] کی، جو رومی اور نٹشے دونوں کے نزدیک « رنج و علت » کا نتیجه ھے؛ اور جو شدت سے اپنے اس خیال کا اعادہ کرتا ھے که "My Genius lies in my nostrils"[۳] اگر رومی کے ان اشعار سے واقف ہوتا تو ضرور ان کی داد دیتا -

جستجوے الٰہی کی راہ میں ایک ممکنه خطرہ :

جستجوے الٰہی کے راستے میں خودی کے لئے یه ممکنه خطرہ موجود ھوتا ھے، که آخری تجربے سے قبل کے تجربات کی لطف اندوزی، اور ان میں استغراق سے، راستے ھی میں اس کی فعلیت ایک توقف و تعطل کی حالت میں تبدیل ھوکر نه رہ جائے اور مشاھد درمیانی منزلوں ھی میں و ماندۂ راہ ھوکر نه رہ جائے - یه صورت اگر پیش آئے تو اس کا نتیجه خودی کے اضمحلال کی شکل میں رونما ھوتا ھے - اقبال کے نزدیک مشرقی تصوف اس خطرہ کے زبردست امکانات کے ثبوت میں پیش کیا جاسکتا ھے - ان کی نظر میں عہد وسطیٰ میں اسلامی تصوف کے بے راہ ھوجانے کا یہی اصلی سبب تھا - چنانچه اپنے کلام میں جہاں انھوں نے صوفیوں کو اپنی تنقید کا ھدف بنایا ھے، ان کا اشارہ انھیں گم کردہ راہ صوفیوں کی طرف ھے، جو آخری تجربه سے قبل، درمیانی تجربات سے پیدا ھونےوالی

---

۱ رومی مثنوی معنوی، ص ۱۱

۲ انسان ناقص کی بدذوقی جس کو نٹشے بیماری اور فساد طبع پر محمول کرتا ھے، قرآن بھی اس کو « قلب کے مرض » کا نتیجه قرار دیتا ھے - « قلب مریض » کا خیال قرآن میں متعدد مقامات پر پیش کیا گیا ھے - ملاحظه ھو قران سورہ بقر، آیت ۱۰، سورہ توبة، آیت ۱۲۵، سورہ نور آیت ۵۰، سورہ مدثر، آیت ۳۱ -

۳ نٹشے، اکے ھومو، ص ۱۳۲

سرور و مدھوشی کی کیفیات میں کھوگئے اور جوہر خودی کو گنوا بیٹھے ؛ اور خودی کے فنا کرنے کو عشق الٰہی کا مقصود سمجھنے لگے[1] - انھیں کے بارے میں اقبال نے کہا ہے :

یہ سالک مقامات میں کھوگیا -

تجربۂ قلب اور خودی :

تجربۂ قلب میں خودی اپنی مختلف صلاحیتوں کو ایک نقطہ پر مجتمع اور مرکوز کر کے ، ایک واحد باطنی نظر پیدا کرتی ہے ، اور مشاہد نفسیاتی اور عضویاتی ہر قسم کے موضوعی (Subjective) عناصر کو تجربہ کے متن سے بالکل علاحدہ رکھنے کی جد و جہد کرتے ہوئے اس چیز تک پہنچنے کی کوشش کرتا ہے جو کلیتاً معروضی (Objective) ہوتی ہے اور جس لمحہ خودی اس آخری تجربہ تک پہنچتی ہے اس پر اچانک اس دائمی راز کا انکشاف ہوجاتا ہے کہ یہ معروض ہی اسکے وجود کا مبداء مطلق ہے[2] -

پھر یہ آخری تجربہ ایک عقلی فعل نہیں ، ایک حیاتیاتی فعل ہے جو خودی کے سارے وجود میں غایت شدت اور تیزی پیدا کردیتا ہے ؛ دوسرے الفاظ میں یہاں پہنچ کر جوہر خودی میں دھماکا پیدا ہوتا ہے اور انسان اس ناقابل تسخیر قوت کے ساتھ لوٹتا ہے کہ دنیا محض دیکھنے اور سمجھنے کی شے نہیں ہے بلکہ عمل پیہم کے ذریعہ درہم برہم کر کے تعمیر اور دوبارہ تعمیر کرنے کی شے ہے[3] -

انسان کامل محیط کل خودی کے حضور میں :

پس ایک مستحکم خودی ہی آخری تجربہ کی منزل تک رسائی حاصل کرسکتی ہے ، ایسی خودی جو مرتکزترین اور غایت درجہ مستحکم ہوتی ہے - محیط کل خودی (All embracing Ego) کے حضور میں بھی اپنی انفرادیت کو برقرار رکھتی ہے اور اپنے مقام پر قائم ہوتی ہے[4] کیوں کہ وہ محیط کل خودی کے مقابل ہونے کی مستحق ہوتی ہے ، چنانچہ پیغمبر اسلام کے محیط کل خودی کے نظارے کی کیفیت کا نقشہ قرآن نے ان حسین الفاظ میں کھینچا ہے : « ما زاغ البصر و ما طغیٰ[5] »

(اس کی نگاہ نہ تو چوکی اور نہ ہٹی)

---

۱ ری کنسٹرکشن ص ۱۸۶ ، ۱۸۷
۲ ایضاً ص ۱۸۶
۳ ایضاً
۴ ایضاً ص ۱۱۱
۵ قرآن سورہ النجم ، آیت ۱۷

اقبال کے نصب العینی صاحب عشق کی معراج، خودی کے مبداء مطلق، یعنی محیط کل خودی کا تقرب، انسانی خودی کے اِسی انتہائی نقطۂ عروج کی بدولت ممکن ہے:

غلام همت آں خود پرستم   که با نور خودی بیند خدا را

انسانی خودی کی معراج کی اِسی کیفیت کو ایک فارسی شاعر نے اس طرح بیان کیا ہے:

موسیٰ ز هوش رفت به یک جلوهٔ صفات   تو عین ذات را نگری در تبسمے

انسان کامل کی سیرت کے دو پہلو:

ایک ایسا ہی صاحب خودی اور صاحب عشق، جس کی شخصیت میں عشق اور خودی باہم یکذات ہوکر، اس معراج کمال تک رسائی حاصل کرتے ہیں، اقبال کا نصب العینی انسان کامل ہے۔

جذبۂ عشق کے معروض کا وقوف:

واردات قلب، یا حقیقت حیات میں غوطہ زنی کا یہ تجربہ ہی وہ مقام ہے، جہاں پہنچ کر حیات کا بنیادی جذبۂ عشق، اپنے معروض کا وقوف حاصل کرلیتا ہے۔ یہاں انسان، حیات کے بنیادی ہیجان اور جد و جہد کے غیرشعوری محرک سے شعوری طور پر واقف ہوجاتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں وہ یہ معلوم کرلیتا ہے کہ حیات میں کام کرنے والی بنیادی قوت کیا ہے، اور اس کا معروض کیا۔ اور پھر اپنی منزل مقصود سے شعوری طور پر آگاہ ہوجانے کے بعد وہ حیات کی ساری منتشر جد و جہد کو، جو نتیجہ تھی اس قوت محرکہ سے عدم شعور کا، اپنے بنیادی مقصود پر نظر رکھ کر، اپنے ارادہ کے مطابق ڈھال لیتا ہے۔ انسان کی تمام منتشر مساعی اور پراگندہ جدوجہد ایک نقطۂ وحدت پر مرکوز ہونا شروع ہوتی ہے۔ حیات کے ابتدائی اضطراب اور جد و جہد کے مقصود سے آگاہ ہونے کے سبب سے انسان نے جو خس و خاشاک سے کھیلنا شروع کردیا تھا اور اسی کو اپنا مقصود بنا لیا تھا، اس منزل پر پہنچ کر اس خس و خاشاک کو آگ لگادی جاتی ہے اور انسان براہ براست «منزل کبریا» کی سمت میں آگے بڑھنے لگتا ہے۔

شعلۂ درگیر و زد بر خس و خاشاک من   مرشد رومی که گفت «منزل ما کبریاست»

عشق کی تخلیقی قدر:

حیات کے محرک حقیقی کی ماہیت اور اس کے معروض سے آگاہ ہونے کے باعث

انسان صاحب عشق ہوجاتا ہے - اب اس کو کسی شے کی احتیاج باقی نہیں رہتی - اپنے مبداء حقیقی کا سراغ پالینے کے بعد باطن کی جھلکتی ہوئی فراوانی کا کیف و سرور ہی اس کا اعلیٰ ترین سرمایہ ہوجاتے ہیں :

نخواہم ایں جہاں و آں جہاں را مرا ایں بس کہ دانم رمز جاں را
سجودے دہ کہ از سوز و سرورش بوجد آرم زمین و آسماں را

وہ تمام مصنوعی مقاصد جن کی تخلیق انسان نے اپنے مقصود حقیقی کے عدم شعور کی حالت میں کی تھی ، صاحب عشق کو ہیچ معلوم ہونے لگتے ہیں - اس کی نظر صرف خدا پر ہوتی ہے اور اگر اب وہ راہ خدا سے سرمو بھی جنبش کرے تو راستہ اس کو کاٹے کھاتا ہے -

سوزوگداز زندگی لذت جستجوے تو راہ چوں مار می گزد گرنہ روم بسوے تو

جستجوے الہی کی آخری منزل اور جوہر خودی کا دھماکا :

جب صاحب عشق جستجوے الہی کی آخری منزل تک رسائی حاصل کرتا ہے ، اور اپنے شعور کی گہرائیوں میں خدا کا ادراک کرتا ہے تو خودی بسیط کے ادراک کا یہ حیاتیاتی فعل جوہر خودی میں دھماکا پیدا کرنے کا باعث ہوتا ہے - محدود خودی (Finite ego) کی رہنما قوت جب خودی بسیط کی رہنما قوت (Directive Energy) سے ربط میں آتی ہے تو انسان ایک لامتناہی قوت تخلیق لے کر لوٹتا ہے - دوسرے الفاظ میں حق کو قریب سے دیکھنے کے اس فعل سے توانائی کا ایک لامتناہی سرچشمہ انسان کے اندر پھوٹ نکلتا ہے - اور یہ توانائی نقش حق کی روشنی میں عالم کی تعمیر نو یا نقش حق کو عالم پر مسلط کرنے کے مقصود میں اپنا اظہار ڈھونڈتی ہے -

صاحب عشق اور قانون الہی :

نقش حق ، قانون الہی یا دین وہ نظام حیات ہے جو کائنات کی ازلی اور ابدی قدروں پر مبنی ہے - عقل محض کی بلندپروازی سے یہ ازلی قدریں انسان پر منکشف نہیں ہوسکتیں - وحی حق ہی عالمگیر اور ازلی و ابدی نظر رکھتی ہے - وہ ہر ایک کے سود و بہبود کو سمجھتی اور پیش نظر رکھتی ہے - اسکے برعکس عقل ، جو انسان کے تحفظ ذات (Self preservation) کے اصولوں کے تحت پیدا ہوتی ہے ، اس کی نظر صرف انسان کی مادی

هستی کے تحفظ اور اس کی آسائش پر ہوتی ہے :

وحی حق بینندۂ سود ہمہ　　در نگاہش سود و بہبود ہمہ
عقل خود بین غافل از بہبود غیر　　سود خود بیند نہ بیند سود غیر

اقبال کے نزدیک قرآنی محکمات یا اسلام کے بنیادی اصولوں ہی میں وہ نظریۂ حیات مضمر ہے جو ازلی حقائق کا حامل ہے[1] لیکن ازلی اور ابدی حقائق پر مشتمل یہ قانون ، انسان کے لیے کوئی خارجی یا عاید کردہ نظریۂ حیات نہیں ہے - جیسا کہ واضح کیا گیا اس کا سرچشمہ خود شعور انسانی کی گہرائیوں میں موجود ہے ، البتہ عقل محض اس کا منبع نہیں ہے - پس صاحب عشق وہ ہے جو اِن ازلی اور ابدی حقائق پر یقین کلّی رکھتا ہے ، اور جس کی شخصیت کا بنیادی جذبۂ عشق ، ان نقوش حق سے محبت میں تبدیل ہوجائے - اس طرح جذبۂ عشق ، جو خام حالت میں ایک نا معلوم تڑپ ، ایک غیر ملفوظ خلش ، ایک آرزوے محض ، یا شوپنہاور کے الفاظ میں ایک اندھے عزم (Blind will) کی صورت میں خودی میں ایک حرکت و ہیجان پیدا کئے ہوئے تھا ، اب ذات الٰہی سے محبت ، دین الٰہی یا پیام الٰہی سے محبت اور پھر اس ازلی قانون کے اکمل پیامبر سے محبت کی واضح اور متعین شکل اختیار کرلیتا ہے - عشق کا اعلی ترین مقام تو وہ تھا جہاں ایک انسان کامل کی واردات قلبی میں اس دین نے جنم لیا - لیکن ہر وہ انسان جو « نہایت اندیشہ » اور « کمال جنون »[2] کی بدولت یا قرآن کے الفاظ میں « انفس » و « آفاق » کے علم کی بدولت حقیقت حیات میں غوطہ لگاکر خود اپنے ضمیر کی گہرائیوں میں دین کے ان اصولوں کے ازلی اور عالمگیر ہونے کو شدت ایقان کے ساتھ دیکھ آتا ہے ، صاحب عشق ہے - عشق کے اعلیٰ مدارج میں ایک انسان کامل « قانون الٰہی » کو حیات کے کم و بیش انھیں اعماق سے دوبارہ دریافت کرتا ہے جن اعماق سے پیغمبر اسلام نے اس کو دریافت کیا تھا - اقبال کا انسان کامل وہ برگزیدہ صاحب عشق ہے جس پر قرآن انھیں اعماق حیات سے نازل ہوتا ہے جیساکہ وہ رحمۃللعالمین پر نازل ہوا تھا - مثنوی « پس چہ باید کرد » میں اسی خیال کی اقبال اس طرح توضیح کرتے ہیں :

شرع برخیزد ز اعماق حیات　　روشن از نورش ظلام کائنات

---

۱ اس نظریۂ حیات کے بنیادی محکمات سے متعلق راقم سطور نے اپنے مقالے « اقبال کا انسان کامل اور اسلامی تہذیب کی روح » میں بحث کی ہے جو « فکر و نظر » کے اپریل اور جولائی سنہ ۶۳ کے شماروں میں شایع ہوا ہے ۔

۲ بتاوں تجھکو مسلمان کی زندگی کیا ہے　　یہ ہے نہایت اندیشہ و کمال جنوں

نیست ایں کار فقیہاں اے پسر ـــ بـا نگاہے دیگرے او را نگر
حکمتش از عدل و تسلیم و رضا است ـــ بیخ او اندر ضمیر مصطفٰے است
فاش می خواہی اگر اسرار دیں ـــ جز بہ اعماق حیات خود مبیں
گر نہ بینی دین تو مجبوری امت ـــ ایں چنیں دین از خدا مہجوری است
بندہ تا حق را نہ بیند آشکار ـــ بر نمی آید ز جبر و اختیار
تو یکے در فطرت خود غوطہ زن ـــ مرد حق شو بر ظن و تخمیں متن
تا بہ بینی زشت و خوب کار چیست ـــ اندریں نہ پردۂ اسرار چیست
ہرکہ از سرِّ نبی گیرد نصیب ـــ ہم بہ جبریل امیں گردد قریب
اے کہ می نازی بہ قرآن عظیم ـــ تـا کجا در حجرہ می باشی مقیم
در جہاں اسرار دین را فاش کن ـــ نکتۂ شرع مبیں را فاش کن
کس نگردد درجہاں محتاج کس ـــ نکتۂ شرع مبیں ایں است و بس

صاحب عشق اور قرب الٰہی:

اسی قانون الٰہی یا نقش حق کی روشنی میں، عالم کی تعمیر نو یا نقش حق کو عالم پر مسلط کرنا صاحب عشق کا مقصود قرار پاتا ہے۔ صاحب عشق کی خودی جس قدر زیادہ خدا کی رہنما قوت (Directive Energy) کو اندر جذب کرکے عالم کی تشکیل و تکوین میں خدا کی معاون ہوگی، اسی قدر صاحب عشق خدا کے تقرب کے مدارج طے کرتا جائے گا اور خدا سے قریب تر ہوتا جائے گا۔

صوفیہ کا تصور فنا:

تقرب الٰہیٰ کا یہ تصور، ارباب وحدۃ الوجود کے اس تصور سے مختلف ہے، جن کے نزدیک عشق الٰہیٰ کا مقصود یہ ہے کہ انسان حیات کلی میں جذب ہوکر اپنی انفرادی ہستی کو معدوم (فنا) کردے، جس طرح ایک قطرہ سمندر میں مل کر اپنی انفرادی ہستی کو فنا کردیتا ہے۔ اقبال کے نزدیک اسلامی تصوف کی تاریخ میں، ارباب وحدۃ الوجود کا یہ تصور فنا، ملت اسلامی کے لیے بغداد کی تباہی سے بھی زیادہ مہلک اور تباہ کن تھا۔[1]

ڈاکٹر نکلسن کی فرمائش پر اقبال نے اپنے فلسفہ کا جو اجمالی خاکہ پیش کیا تھا، اس میں انہوں نے تصور خودی کی روشنی میں، تقرب الٰہیٰ کے مفہوم کی اس طرح

---

۱ مکاتیب اقبال ص ۲۰۲

توضیح کی ہے :

« ہر موجود میں انفرادیت پائی جاتی ہے ۔ حیات تمام و کمال انفرادی ہے ۔ حیات کلی کا کہیں وجود نہیں ۔ خدا خود بھی ایک فرد ہے ۔ وہ فرد و یکتا ہے ۔ کائنات افراد کے مجموعہ کا نام ہے ، لیکن یہ ضرور ہے کہ اس مجموعہ میں جو نظم و توافق پایا جاتا ہے وہ بذاتہ کامل نہیں ، یعنی کائنات فعل مختتم نہیں ، بلکہ ہنوز مراتب تکمیل طے کررہی ہے ۔ فعل تخلیق ہنوز جاری ہے ، اور جس حد تک فعل تخلیق میں انسان اس کائنات کے کسی غیر مربوط حصے میں ربط و ترتیب پیدا کرسکتا ہے ، اسی حد تک اس کو فعل تخلیق میں معاون قرار دیا جاسکتا ہے ۔ خود قرآن مجید ہیں خدا تعالی کے علاوہ دوسرے خالقوں کے امکان کی طرف اشارہ موجود ہے ۔ « فتبارک اللہ احسن الخالقین »[1]

« ظاہر ہے کہ انسان اور کائنات کا یہ نظریہ ہیگل کے انگریزی متبعین اور ارباب وحدۃالوجود کے خیالات سے مختلف ہے ، جن کے خیال میں انسان کا منتہاء مقصود یہ ہے کہ وہ حیات کلی میں جذب ہوجائے جس طرح ایک قطرہ سمندر میں مل کر اپنی انفرادی ہستی کو فنا کردیتا ہے ۔ انسان کا اخلاقی نصب العین یہ نہیں ہے کہ وہ اپنی ہستی کو مٹادے ، یا اپنی خودی کو فنا کر دے ، بلکہ اس کے برعکس یہ ہے کہ اپنی انفرادی ہستی کو قائم رکھے ، اور اس کے حصول کا طریقہ یہ ہے کہ وہ اپنے اندر بیش از بیش انفرادیت اور یکتائی پیدا کرے ۔ آنحضرت صلعم نے فرمایا ہے « تخلقوا باخلاق اللہ » یعنی « اپنے اندر خدا کی صفات پیدا کرو » ۔ پس انسان جس حد تک اس فرد و یکتا خدا سے مشابہ ہوگا ، اسی قدر خود بھی یکتا ہوجائے گا ۔ فرد جس حد تک خدا سے دور ہوگا ، اسی قدر کامل انسان ہوگا ۔ قرب الہیٰ کا یہ مطلب نہیں کہ انسان انجام کار خدا کی ذات میں داخل یا فنا ہوجائے بلکہ اس کے برعکس یہ کہ کامل انسان وہ ہے جو خدا کو اپنے اندر جذب کرلیتا ہے »[2]

حاصل یہ کہ اقبال کے نزدیک عشق کے مقصود تک رسائی کا طریق عمل یہ نہیں ہے کہ انسان انفرادی خودی کو فنا کرکے خدا میں ضم کردے بلکہ یہ کہ انسان خودی کو عالم پر اثرانداز کرکے انفرادیت کا لامحدود کردار قائم کرے اور اس طرح خدا کا تقرب حاصل کرے ۔

---

[1] قرآن سورہ المومنون آیت ۱۴ [2] دی سیکریٹ آف دی سیلف (اقبال کا خط موسومہ ڈاکٹر نکلسن) مقدمہ ص ۷ تا ۲۰

انسان کامل کا مشاہدۂ حق:

انساں کامل کا مشاہدۂ حق ایک مجہول قسم کے ذہنی تلذذ پر مشتمل نہیں ہوتا، جو حجرہ نشینی اور خانقاہ نشینی پر منتہی ہوتا ہے بلکہ انسان کامل عشق کی اس آخری منزل تک رسائی حاصل کرتا ہے جہاں پہنچ کر جوہر خودی دھمک اُٹھتا ہے اور عشق، کائنات کی قوتوں سے نپٹنے کا ایک فاعلانہ اور قاہرانہ جذبہ بن جاتا ہے جو حرکت و عمل میں اپنا اظہار ڈھونڈتا ہے اور عالم پر حملہ آور ہوتا ہے اور اشیا کی قدر و قیمت کو درہم برہم کر کے انہیں نئی قدر و قیمت بخشتا ہے۔

«آخری عمل ایک حیاتی عمل ہوتا ہے جو خودی کے پورے وجود میں ایک گہرائی پیدا کردیتا ہے اور اس کے عزم کو اس تخلیقی اعتماد کے ساتھ تیز کردیتا ہے کہ عالم محض دیکھنے یا تصورات کے توسط سے کہنے کے لئے نہیں، بلکہ ایسی چیز ہے جو مسلسل عمل کے ذریعہ بنائی جائے اور دوبارہ بنائی جاتی ہے»[1]۔

قاہرانہ جمالیاتی کیفیت:

عشق کے آخری تجربہ یا مشاہدہ حق سے فیض یاب ہونے کے بعد خودی کیف و مستی سے سرشار ہوکر عالم کی ہئیت کذائی کو تبدیل کرنا اور اس کی قدر و قیمت کو نقش حق کی روشنی میں بدلنا شروع کردیتی ہے۔ اقبال کے صاحب عشق کی یہ خاص قاہرانہ جمالیاتی کیفیت نٹشے کے تصور ڈائیونیسی جمالیاتی کیفیت (Dionysian aesthetic state) سے مشابہ ہے۔ خود اقبال نے بھی «مجذوب فرنگی» کی ان مخصوص جذباتی کیفیات کو مذہبی نفسیات کے ایک «انتہائی دلچسپ مسئلہ» سے تعبیر کیا ہے[2]۔

نٹشے کا تصور، اپالوی اور ڈائیونیسی جمالیاتی کیفیات:

نٹشے کے نزدیک جذباتی اور جمالیاتی کیفیات دو قسم کی ہوتی ہیں:

۱۔ اپالوی جمالیاتی کیفیت (Appolonian aesthetic state)

۲۔ ڈائیونیسی جمالیاتی کیفیت (Dionysian aesthetic state)

اول الذکر کیفیت میں معروضیت (Objectivity)، خودسپردگی اور ربودگی کا رنگ غالب ہوتا ہے۔ اس کے برعکس ڈائیونیسی جمالیاتی حالت ایک فاعلانہ اور قاہرانہ کیفیت لیے

---

۱ ری کنسٹرکشن ص ١٦٧ ۲ ری کنسٹرکشن ص ١٨٤

ہوتی ہے ، جو براہ راست حرکت اور عمل میں اپنا اظہار ڈھونڈتی ہے اور اشیا کی ہئیت کذائی کو تبدیل کرنے اور ان کی قدر و قیمت کو بدلنے پر منتہی ہوتی ہے - نٹشے کے نزدیک ڈائیونیسی کیفیت کو فنون لطیفہ میں اپنے اظہار کے سلسلے میں دوسرے فنون لطیفہ کے مقابلے میں رقص اور موسیقی میں اظہار کا بہتر سانچا ملتا ہے - ان دو کیفیات کا باہمی تقابل کرتے ہوئے نٹشے کہتا ہے :

«اپالوی اور ڈائیونیسی متناقض تصورات کیا ہیں جو میں نے حال کی دو مابہ‌الامتیاز کیفیات کے تعلق سے جمالیات کی لغت میں داخل کئے ہیں ــ اپالوی کیفیت حال سب سے بڑھ کر باصرہ کو اُکسانے والی قوت کی حیثیت سے عمل کرتی ہے ، چنانچہ وہ رویا کی قوت پیدا کرتی ہے . . . اسکے برعکس ڈائیونیسی کیفیت میں جذبات کا پورا نظام مہیج ہوتا اور شدت اختیار کرلیتا ہے ، اس طرح کہ فوراً اظہار کے تمام ذرائع سے اپنے غلبہ کو ظہور میں لاتا ہے ، اور ادعا ، نقالی ، تبدیل ہئیت اور قلب ماہیت کرنے کی تمام تر قوت میں خود کو ظاہر کرتا ہے »[1]

اقبال کے صاحب عشق انسان کی ڈائیونیسی کیفیت کے برعکس مسلک فنا کے صوفیہ کی مخصوص جمالیاتی کیفیات کو نٹشے کی اصطلاح میں اپالوی جمالیاتی کیفیت سے مشابہ کہا جاسکتا ہے -

رومی اور ڈائیونیسی روح :

اکثر صوفیہ کے برخلاف رومی کے یہاں نٹشے اور اقبال کی یہ ڈائیونیسی روح ان کی وجد اور موسیقی و رقص[2] اور ان کے شاعرانہ کلام میں ہر جگہ پورے جوش و خروش سے جلوہ فرما نظر آتی ہے - رومی کے کلام میں بلند آہنگی ، جلال اور بے باکی کی جو کیفیت ہے وہ اسی روح کی طرف اشارہ کرتی ہے جیسا کہ مندرجۂ ذیل اشعار سے ظاہر ہے :

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

۱ نٹشے : ول ٹو پاور ص ٦٧ ، ٦٨

۲ ملاحظہ ہو شبلی نعمانی ، سوانح مولوی رومی ، ص ۲۵

ما دل اندر راہ جاں انداختیم غلغلہ اندر جہان انداختیم
تخم اقبال و سعادت تا ابد از زمیں تا آسمان انداختیم

زیں ہمرہان سست عناصر دلم گرفت شیر خدا و رستم دستانم آرزوست
گفتم کہ یافت می نشود جستہ ایم ما گفت آنکہ یافت می‌نشود آنم آرزوست

می گفت در بیاباں اندر دہن دریدہ صوفی خدا نہ دارد او نیست آفریدہ

نہ شبم نہ شب پرستم کہ حدیث خواب گویم چو غلام آفتابم ہمہ آفتاب گویم

سالکان راہ را محرم شدم ساکنان قدس را ہمدم شدم
آنچہ از عیسیٰ و مریم یاوہ شد گر مرا باور کنی آں ہم شدم [1]

انسان کامل اور عشق کی تخلیقی قدر :

پس اقبال کے نصب‌العینی انسان کی شخصیت میں عشق جوہر خودی کو مشتعل (Expode) کرنے کا ایک طریق عمل (Process) ثابت ہوتا ہے - اقبال کا صاحب عشق خلاق اور تقدیرگر ہوتا ہے - اس کا اندرونی سوز و غم، مجہول خاموشی میں نہیں، بلکہ کائنات کو دیکھنے کے ایک جارحانہ انداز میں خود کو ظاہر کرتا ہے - وہ چیزوں کی موجودہ قدر و قیمت کو رد کرتا ہے، اور اپنے حسب منشا کائنات کی نئی اقدار میں دوبارہ تخلیق کرتا ہے :

عاشق آں نیست کہ لب گرم فغانے دارد عاشق آنست کہ برکف دو جہانے دارد
عاشق آنست کہ تعمیر کند عالم خویش در نسازد بہ جہانے کہ کرانے دارد

بے جرأت رندانہ ہر عشق ہے روباہی بازو ہے قوی جس کا وہ عشق یداللہی

ز من گو صوفیان با صفا را خدا جویان و معنی آشنا را
غلام ہمت آن خود پرستم کہ با نور خودی بیند خدا را

---

١ ماخوذ از خط شبلی نعمانی سوانح مولوی روی ۳۱ تا ۳۳

صاحب عشق اور دوامی جستجو :

پھر چونکہ صاحب عشق کا نصب العین ، توسیع خودی کے ذریعہ تکوین کائنات میں بیش از بیش حصہ لینا ہے ، کیونکہ اسی طرح خدا کا تقرب حاصل کیا جاسکتا ہے ، اس لیے صاحب عشق کی زندگی میں فرحت و سکون کوئی معنی نہیں رکھتے ۔ وہ تکوین کائنات میں جس قدر زیادہ حصہ لے گا ، اسی قدر خدا سے قریب تر ہوتا جائے گا ۔ اس لیے ایک دوامی جستجو ، ایک ختم نہ ہونے والی تگ و دو ، کسی مقام پر آسودہ نہ ہونے کا مستقل عزم ، صاحب عشق کا نصب العین قرار پاتے ہیں ۔ رومی کے الفاظ میں صاحب عشق کا مقصود وہ ہے جو حاصل نہیں ہوتا :

گفتم کہ یافت می نشود جستہ ایم ما　　گفت آنکہ یافت می نشود آنم آرزوست

اِسی خیال کو اقبال نے اپنے کلام میں جگہ جگہ مختلف پیرایوں میں پیش کیا ہے :

شادم کہ عاشقاں را سوز دوام دادی　　درماں نیافریدی آزار جستجو را

ہر اک مقام سے آگے مقام ہے تیرا　　حیات ذوق سفر کے سوا کچھ اور نہیں

خیال جادہ و منزل فسوں و افسانہ　　کہ زندگی ہے سراپا رحیل بے مقصود

عشق بے پروا و ہردم در رحیل　　در مکان و لا مکان ابن السبیل

کیش ما مانند موج تیز گام　　اختیار جادہ و ترک مقام

اقبال نے اپنے پورے فلسفہ عشق کو غالباً اس شعر میں جامع طور پر بیان کردیا ہے :

جہانے از خس و خاشاک درمیاں انداخت　　شرارۂ دلکے داد و آزمود مرا

ابو یوسف کا معاشی فکر

از

جناب نجات اللہ صدیقی صاحب، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

ایک مرتب اور منضبط علم کی حیثیت سے معاشیات کی عمر دو ڈھائی سو برس سے زیادہ نہیں - لیکن اس سے قبل بھی اجتماعی مسائل اور انتظامی امور پر لکھنے والوں میں اس بات کا شعور پایا جاتا تھا کہ زراعت، تجارت، صنعت و حرفت اور دوسرے معاشی امور کی تہ میں کچھ اصول کارفرما ہیں - اشیاء کے مبادلہ اور زر کے استعمال سے پیدا ہونے والے مسائل پر بھی ایسی گفتگوئیں ملتی ہیں جن سے متعلقہ اُصولوں سے آگاھی کا پتہ چلتا ہے - البتہ ان معاشی مظاہر کے با قاعدہ تجزیہ و تحلیل اور ان اصولوں کے تفصیلی مطالعہ کا رواج نسبتہً دیر میں ہوا - چنانچہ معاشی تجزیہ (Economic Analysis) کی ایسی تاریخیں مرتب کی جاچکی ہیں جو زمانۂ قدیم اور قرون وسطیٰ کی تحریروں میں معاشی تجزیہ کے عمل کا سراغ لگاتی ہیں اور ان معاشی اصولوں کی نشاندھی کرتی ہیں جن سے ان زمانوں کے مفکرین باخبر تھے[1] - یہ اصول زیادہ‌تر فلسفیوں اور ان عملی افراد کی تحریروں میں ملتے ہیں جنھوں نے سیاسی اور انتظامی امور پر بحث کی ہے اور اس بحث کے دوران معاشی حقائق پیش کیے ہیں یا معاشی تصورات (Concepts) استعمال کیے ہیں -

لیکن مغرب میں علوم کا ارتقاء جس مخصوص فضا میں ہوا ہے اس کے زیر اثر اور بڑی حد تک بےخبری کی وجہ سے بھی معاشی تجزیہ اور معاشی فکر کی تاریخوں میں مسلمان مفکرین کا کوئی ذکر نہیں ملتا[2]- دراں حالیکہ یہ بات ایک عام قاری کو بھی حیرت

---

۱ اس موضوع پر سب سے جامع تصنیف جوزف - اے - شمپیٹر کی « معاشی تجزیہ کی تاریخ » (Joseph. A. Schumpeter : History of Economic Analysis) ہے -

۲ واحد استثناء ابن خلدون کی ذات ہے جس کا ذکر ایک عالم عمرانیات اور مورخ کی حیثیت سے شمپیٹر نے ضمناً کیا ہے (مذکورہ بالا کتاب ، طبع آکسفورڈ یونیورسٹی پریس ۱۹۵۹ - صفحات ۱۳۶ اور ۷۸۸) لیکن اس کے معاشی فکر و تجزیہ سے شمپیٹر بھی آگاہ نہیں ہے - دوسرے معروف مورخین معاشیات کسی مسلمان مفکر کا ذکر نہیں کرتے -

میں مبتلا کردینے کے لیے کافی ہے کہ مغربی تہذیب کے غلبہ سے پہلے جو طرز زندگی صدیوں تک مہذب دنیا میں رائج رہا ، اس کے زیر اثر ان قوموں میں معاشی فکر و تجزیہ کے باب میں کوئی قابل ذکر کام نہ ہوسکا ہوگا جو صنعت و حرفت ، تجارت اور تنظیم مملکت کے میدان میں بھی اس وقت دنیا میں سب سے آگے تھیں ۔ ساتھ ہی یہ بات بھی کچھ کم قابل افسوس نہیں ہے کہ خود معاصر مسلمان مصنفین نے بھی مسلمانوں کے معاشی فکر اور مسلمان علماء و مفکرین کے یہاں معاشی تجزیہ کی تاریخ مرتب کرنے کی کوئی قابل ذکر کوشش نہیں کی ہے ۔

معاشی تجزیہ سے ہماری مراد یہ ہے کہ ان قوتوں اور ان انسانی اعمال و رجحانات کا پتہ چلایا جائے جن کے تعامل کے نتیجے میں سطح زندگی پر نمایاں معاشی مظاہر وجود میں آتے ہیں یا ان اثرات و نتائج کی نشاندھی کی جائے جو کسی معاشی عمل یا اقدام سے متعلقہ افراد اور اداروں پر مرتب ہوتے ہوں ۔ تجزیہ کا اطلاق اسباب و عوامل کی دریافت پر بھی ہوتا ہے اور اثرات و نتائج کی تحقیق پر بھی ۔ معاشی تجزیہ پیچیدہ اور مرکب معاشی امور کے پیچھے کام کرنے والی سادہ اور مفرد قوتوں کو دریافت کرتا ہے یا معاشی اعمال کے پیچیدہ اثرات کے مختلف اجزاء کو ایک دوسرے سے الگ کرکے دکھلاتا ہے ۔ قیمتوں کے تعین کو طلب و رسد کے تعامل کا نتیجہ قرار دینا ، پھر طلب کی تعیین کرنے والے عوامل ــ افراد کے ذوق اور ان کی ترجیحات ، ان کی آمدنی وغیرہ ــ کی نشاندھی کرنا معاشی تجزیہ کی ایک مثال ہے ۔ اس طرح کسی محصول کا تجزیہ یہ متعین کرے گا کہ اس کے اثرات محصول ادا کرنے والوں پر کیا پڑتے ہیں اور اس سے وصول کرنے والے کو کیا حاصل ہوتا ہے ۔ ان اثرات اور اس حاصل کا ، محصول کی نوعیت اس کی شرح یا طریق تحصیل سے کیا تعلق ہے اور ان میں کوئی ترمیم ان اثرات و نتائج کو کس طرح متاثر کرسکتی ہے ۔

معاشی فکر (Economic Thought) کا دائرہ زیادہ وسیع ہے ، اس سے مراد وہ تمام افکار و خیالات ہیں جو معاشی امور سے متعلق ہوں ۔ معاشی مسائل کے حل کے لیے کئے جانے والے اقدامات ، اور معاشی بہبود کے لئے پیش کی جانے والی تجاویز اس کے دائرہ میں شامل ہیں اور وہ تمام امور و مباحث جن کا مطالعہ موجودہ علماء معاشیات ، معاشی پالسی (Economic Policy) کے عنوان کے تحت کرتے ہیں ۔ کسی معاشی مظہر کے پسندیدہ یا ناپسندیدہ ہونے یا کسی معاشی نتیجہ کے مطلوب یا غیرمطلوب ہونے کی بابت ظاہر کیے

جانے والے خیالات بھی معاشی فکر کے ترجمان ہوتے ہیں ۔ مثلاً تجارت کے فوائد، سود کے جواز، مروجہ محاصل کی خوبیوں یا خرابیوں، زرعی تعلقات اور زمین کے بندوبست اور بےروزگاری کے انسداد کی تدابیر پر بحث و گفتگو بحث کرنے والوں کے معاشی فکر کی ترجمانی کرے گی۔

معاشی افکار کے مطالعہ سے ان کے پیچھے کام کرنے والی تجزیاتی بصیرت کا بآسانی پتہ لگایا جاسکتا ہے ۔ ایک مفکر جب دو مختلف محاصل کا موازنہ کرتے ہوئے ایک کو دوسرے سے بہتر قرار دیتا ہے تو اس رائے کی بنیاد اس کے نزدیک وہ اثرات و نتائج ہوتے ہیں جو ادا کرنے والوں اور وصول کرنے والے سے تعلق رکھتے ہیں ۔ کسی محصول کے اثرات و نتائج پر غور اس کے تجزیہ میں شامل ہے، اور یہ بات کہ وہ مفکر کن اثرات کو زیادہ اہمیت دیتا ہے اور کون سے نتائج اسے زیادہ مطلوب ہیں، نیز یہ کہ اِس کی نظر اثرات پر زیادہ ہے یا نتائج پر . . . اس کے معاشی فکر اور ان معاشی اور سماجی قدروں کی نشاندھی کرتی ہے جنھیں ان کے نزدیک وزن حاصل ہے ۔

معاشی فکر کی تاریخ اتنی ہی قدیم ہے جتنی انسانی معاشرہ کی لیکن معاشی تجزیہ و تحلیل کا، اس علم کے مستند مورخین کی رائے میں، فلاسفۂ یونانی سے قبل کوئی پتہ نہیں ملتا[1] اگرچہ علماء یونان کے معاشی تجزیہ کا معیار بہت اونچا نہیں ہے، پھر بھی انھیں اس باب میں شرف اولیت حاصل ہے ۔ اس سلسلہ میں سب سے نمایاں کارنامہ ارسطو (۳۸٤ قبل مسیح تا ۳۲۲ قبل مسیح) کا ہے ۔ ارسطو کے تجزیاتی کام کی اہمیت اس لیے اور بڑھ جاتی ہے کہ اس کے بعد دس بارہ صدیوں تک تجزیاتی کام نے کوئی قابل ذکر ترقی نہیں کی ۔ سلطنت روما اور پھر قرون وسطیٰ کے یورپ میں اس باب میں ایک غیر معمولی خلا ملتا ہے ۔ ارسطو کے سات سو برس بعد سینٹ اگسٹائن (۳۵٤ء ـ ٤۳۰ء) کی تصانیف میں بھی معاشی امور کے تجزیہ کی کوئی خاص کوشش نہیں کی گئی ہے ۔ اور علم معاشیات کے مورخین کو ٹامس آکوئیناس (۱۲۲۵ء ـ ۱۲۷٤ء) سے پہلے اس میدان میں کوئی قابل ذکر کام نہیں ملتا[2] ۔

---

۱ شمپیٹر : بحوالۂ بالا صفحہ ۵۲ ۔

۱ شمپیٹر : بحوالۂ بالا صفحہ ٦۰ ۔

جیسا کہ ہم نے اوپر اشارہ کیا ہے، ایک مرتب اور منضبط علم کی شکل اختیار کرنے سے پہلے کے دور میں معاشی تجزیہ اور معاشی اصولوں کا پتہ اس دور کے معاشی فکر کے مطالعہ اور معاشی امور پر کی جانے والی بحثوں کی تحلیل کے ذریعہ ہی لگایا جاسکتا ہے۔ ابتدائی اسلامی دور کے معاشی فکر کا اس انداز سے مطالعہ کافی نتیجہ خیز ہوسکتا ہے۔ یہ مطالعہ ہمیں یہ بتاسکتا ہے کہ اس دور میں معاشی مظاہر کو سمجھنے کی کس حد تک کوشش کی گئی تھی۔ معاشی مسائل کو حل کرنے اور معاشی امور سے متعلق قوانین بنانے میں کیا رہنما اصول سامنے رکھے گئے تھے اور جو حل اختیار کئے گئے یا جو قوانین بنائے گئے وہ متعلقہ امور و مسائل کی حقیقت سے کس حد تک آگاہی ظاہر کرتے ہیں۔

اس مطالعہ میں ہمارا نقطۂ آغاز قدرتی طور پر رسالت مآب کا دور ہوگا۔ آپ کے ارشادات، فیصلوں اور اجتماعی امور و مسائل میں آپ کی پالیسی کا گہرا مطالعہ آپ کے معاشی فکر اور معاشی مظاہر کے فہم پر کافی روشنی ڈال سکتا ہے۔ اسی طرح صحابۂ کرام کے دور کے آثار کی تحلیل بالخصوص حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی معاشی پالیسی کے جائزہ سے بھی مفید نکات سامنے آئیں گے۔ اسلامی فقہ کی تدوین کا دور اس لحاظ سے بہت اہم ہے کہ متعدد معاشی امور و مسائل پر اسلامی قوانین و ضوابط کے استنباط سے متعلق بحثیں یقیناً بحث میں حصہ لینے والوں کے معاشی فکر اور ان کی تجزیاتی رسائی کا پتہ چلانے کا اچھا ذریعہ ثابت ہوں گی۔ اس دور کے بعد جو اکابر مفکرین اور علماء گذرے ہیں ان کی بہت سی تصانیف محفوظ ہیں جو ان کے معاشی فکر کے مطالعہ کی بنیاد بن سکتی ہیں۔ دوسری صدی ہجری سے نویں صدی ہجری تک متعدد ایسے علماء و مفکرین گذرے ہیں جن کی تصانیف میں معاشی بحثیں بھی ملتی ہیں۔ اس ضمن میں قاضی ابو یوسف، مسکویہ، ماوردی، ابن حزم، غزالی، رازی، ابن تیمیہ اور ابن خلدون کے نام خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ ہم یہ دعوٰی نہیں کرتے کہ ان علماء کے معاشی افکار کا جائزہ ایسے تجزیاتی نکات سامنے لائے گا جو ان کے صدیوں بعد مرتب ہونے والے علم معاشیات کے معیاروں کے مطابق بلند پایہ قرار پائیں لیکن ہمارا یہ خیال ضرور ہے کہ یہ مطالعہ علمی اعتبار سے مفید نتائج سامنے لائے گا۔ نہ صرف یہ کہ اس سے اسلامی تہذیب و تمدن کے ایک ایسے پہلو پر روشنی پڑے گی جس کی طرف اب تک بہت کم توجہ کی گئی ہے بلکہ یہ مطالعہ معاشی فکر و تجزیہ کی تاریخوں کے اندر اُس خلا کو

پُر کرنے کے لیے بھی ضروری ہے جو ہمیں متداول کتابوں میں ملتا ہے - کیوں کہ یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ آٹھویں صدی عیسوی سے تیرھویں صدی عیسوی تک کا زمانہ جسے شمپیٹر نے معاشی تجزیہ کی تاریخ کے نقطۂ نظر سے ایک عظیم خلا قرار دیا ہے[1] بعینہٖ وہ دور ہے جس میں مسلمان علماء و مفکرین نے اس میدان میں قابل ذکر کارنامے انجام دیئے ہیں -

اس مختصر مقالہ میں ہم نہ اس مطالعہ کا حق ادا کرسکتے ہیں نہ ہم نے اِس کو اِس کے قدرتی نقطۂ آغاز سے شروع کرنے کی کوشش کی ہے - اوپر اِس سلسلہ میں چند باتیں صرف اس لیے کہی گئی ہیں کہ معاشیات اور اسلام کے طالب علم اس موضوع کی طرف توجہ کریں - ہم نے اس مقالہ کے لیے مذکورہ بالا علماء و مفکرین میں سے ایک نمایاں شخصیت کا انتخاب کیا ہے - جب بھی اسلام میں معاشی فکر و تجزیہ کی کوئی تاریخ مرتب کی جائے گی امام ابو حنیفہ کے شاگرد خاص اور خلیفۂ ہارون الرشید کے قاضی القضاۃ، ابو یوسف یعقوب بن ابراھیم (۱۱۳ ھ - ۱۸۲ ھ / ۷۳۱ ء - ۷۹۸ ء) کو اس میں ایک نمایاں مقام حاصل ہوگا - ان کی مشہور تصنیف، « کتاب الخراج » ان کے معاشی فکر کا آئینہ ہے، اور اُسی کو ہم نے اِس مطالعہ کی بنیاد بنایا ہے[2] -

ابو یوسف کا زمانہ -

چونکہ ہمارے سامنے اسلام میں معاشی فکرو تجزیہ کی تاریخ کو اس کے قدرتی نقطۂ آغاز سے شروع کرنے اور اس پر مفصل بحث کرنے کا کام نہیں ہے اس لیے بہت سے ایسے نکات جن کا تمہیدی طور پر ذکر مفید ہوتا ہم نے پیش نہیں کیے ہیں -

ابو یوسف کا زمانہ :

قاضی ابو یوسف سلطنت بنو امیہ کے آخری زمانہ میں کوفہ میں پیدا ہوے - ان کے زمانۂ شباب میں حکومت بنو عباس کے ہاتھوں میں آگئی اور جب پختہ عمر کو پہنچے تو عباسی سلطنت کو پورا استحکام حاصل ہوچکا تھا - عمر کے آخری سترہ سال عباسی سلطنت کے دارالخلافہ بغداد میں

---

۱ شمپیٹر - بحوالۂ بالا - صفحہ ۷۳ - ۷۴ - زیر عنوان The Great Gap -

۲ قاضی صاحب کی دوسری مطبوعہ تصانیف : کتاب الآثار؛ کتاب اختلاف ابی حنیفہ و ابن ابی لیلی، اور کتاب الرد علی سیر الاوزاعی بھی ہمارے سامنے ہیں - لیکن ان میں اس نوعیت کی بحثیں نہیں ملتیں جن کا جائزہ ہمارے لیے مفید ہو - البتہ قانونی مسائل پر قاضی صاحب کی بہت سی رائیں حنفی فقہ کی کتابوں میں نقل کی گئی ہیں جن کا جائزہ ان کے معاشی فکر اور تجزیاتی بصیرت پر مزید روشنی ڈال سکتا ہے لیکن اس مقالہ کی تیاری میں ان رایوں کو سامنے نہیں رکھا جاسکا -

گذرے - یہ زمانہ عباسی سلطنت کے انتہائی عروج کا زمانہ تھا۔ اس کے حدود مشرق میں سرحد چین اور وادی سندھ تک، مغرب میں لیبیا کے صحراؤں تک، شمال میں دریائے سیحون اور کوہ قفقاز تک اور جنوب میں یمن اور وسط افریقہ تک پھیلے ہوئے تھے - اس زمانہ میں یہ دنیا کی سب سے طاقت ور سلطنت تھی - اس کے خارجہ تعلقات یورپ اور ہندوستان سے بھی تھے - ہارون الرشید (دور حکومت ۱۷۰ھ - ۱۹۳ھ/ ۷۸۶ء - ۸۰۹ء) کے دربار میں ان ممالک کے حکمرانوں نے گراں بہا تحائف بھیجے تھے - اس حکومت میں اسلامی فقہ کو، جو اس زمانہ میں قرآن و سنت کی روشنی میں مصالح اور عرف کو سامنے رکھتے ہوئے مرتب کی جارہی تھی، قانون ملکی کی حیثیت حاصل تھی -

معاشی اعتبار سے یہ دور فراخی اور خوش حالی کا دور تھا - وادی نیل، دوآبۂ دجلہ و فرات اور شام جیسے زرخیز علاقوں کی وافر پیداوار کے سبب غلے اور پھل ارزاں اور فراواں تھے - بغداد جسے خلیفہ منصور نے ٤٦ - ١٤٥ھ (٦٣ - ٧٦٢ء) میں ازسر نو آباد کیا تھا عالمی تجارت کا مرکز بنا ہوا تھا - اور دریائے دجلہ میں، جس کے دونوں کناروں پر یہ شہرآباد تھا، ہر ملک کے جہاز نظر آتے تھے - بغداد کے بازاروں میں چین سے ریشم، مُشک اور برتن؛ ہندوستان اور ملایا سے مسالے، رنگ اور معدنی اشیاء؛ وسط ایشیا سے کپڑے، غلام اور ہیرے جواہرات؛ روس اور اسکینڈ نیویا سے شہد، موم، سمور اور غلام؛ اور مشرقی افریقہ سے سونا، ہاتھی دانت اور سیاہ فام غلام لائے جاتے تھے - خود سلطنت کے مختلف صوبوں سے وہاں کی مقامی پیداوار بغداد کے بازاروں میں آتی تھی- بغداد سے متعدد خام اشیاء اور مصنوعات اور دوسرے ممالک سے در آمد کردہ مال یورپ اور افریقہ کو برآمد بھی کیے جاتے تھے -

ہارون الرشید کے زمانے میں بغداد کی آبادی سات لاکھ اور سلطنت کی سالانہ آمدنی جو خراج، جزیہ، فئے اور محاصل چُنگی سے ہوتی تھی پچاس کرور درہم سے زیادہ تھی - عشر وزکاۃ کی آمدنی جس کے مصارف متعین تھے، اس کے علاوہ تھی - بغداد میں اشیاء ضرورت کے نرخ ارزان تھے، عوام کی معاشی حالت اچھی تھی اور انھیں ایک معقول معیار زندگی میسر تھا-

بغداد اس زمانہ میں اسلامی علوم کا سب سے بڑا مرکز تھا، تفسیر، حدیث، فقہ، سیرت، اور عربی ادب، نحو اور لغت کے بڑے بڑے ائمہ جو آگے چل کر ان علوم میں مستقل

مکاتب فکر کے بانی قرار پائے ، اپنی سرگرمیوں اور درس و تدریس سے بغداد کی علمی فضا کو معمور کیے ہوئے تھے -

قاضی ابو یوسف ایک غریب خاندان کے فرد تھے - کم عمری ہی میں کسب معاش پر مجبور ہوئے ، لیکن پھر ان کو علم حاصل کرنے کا شوق مشہور فقیہ قاضی ابن ابی لیلیٰ کے حلقہ درس میں لایا - کچھ عرصہ اس میں شریک رہنے کے بعد امام ابو حنیفہ کی شاگردی اختیار کی اور امام صاحب کی وفات تک ان سے استفادہ کرتے رہے - آپ کا علم اور قانونی نقطۂ نظر زیادہ تر امام ابو حنیفہ کی تربیت کا فیض یافتہ ہے ، اگرچہ آپ نے اپنے دور کے دوسرے اساتذہ سے بھی استفادہ کیا ہے - جلد ہی آپ کی علمی شخصیت ، بالخصوص فقہ کے میدان میں ، اپنے دوسرے معاصرین سے ممتاز ہوکر ابھری اور آپ اسلامی قانون کے ایک صاحب اجتہاد ماہر کی حیثیت سے نمایاں ہوئے - آپ کو امام ابو حنیفہ کے بعد حنفی مکتب فقہ کا سب سے بڑا معمار قرار دیا گیا ہے - فقہ میں آپ نے متعدد کتابیں تصنیف کی تھیں جن میں سے چند اب بھی محفوظ ہیں -

تیسرے عباسی خلیفہ مہدی نے ابو یوسف کو مشرقی بغداد کا قاضی مقرر کیا - چوتھے خلیفہ ہادی نے آپ کو پورے بغداد کا قاضی بنادیا اور اس کے بعد جب ہارون الرشید خلیفہ ہوا تو اس نے آپ کو قاضی القضاۃ (چیف جسٹس) کا عہدہ دیا جس پر آپ اپنی وفات تک فائز رہے - پوری عباسی سلطنت میں ججوں کا تقرر آپ کے مشورہ سے عمل میں آتا تھا - آپ کے علم و بصیرت کے پیش نظر خلیفہ اہم سیاسی ، انتظامی اور مالی امور میں بھی آپ سے مشورہ لیا کرتا تھا -

کتاب الخراج :

ہارون الرشید نے رعایا کی فلاح کے لیے کام کرنے اور شریعت کے مطابق عدل کے ساتھ حکومت کرنے کا ارادہ کیا اور اس سلسلہ میں قاضی ابو یوسف سے رہنمائی چاہی - اس نے مختلف انتظامی اور مالی امور سے متعلق سوالات کئے ، بالخصوص محاصل کے باب میں شریعت کے ضوابط دریافت کیے - قاضی صاحب نے کافی محنت اور توجہ سے ان سوالات کا جواب دیتے ہوئے ایک جامع اور مفصل یادداشت مرتب کردی - یہی تحریر بعد میں « کتاب الخراج » کے نام سے مشہور ہوئی -

خراج کے موضوع پر دوسری اور تیسری صدی ہجری میں متعدد کتابیں مرتب

کی گئی تھیں جن میں سے چند اب بھی محفوظ ہیں[1] - خراج کے لفظی معنی ٹیکس کے ہیں، اگرچہ اس کا اطلاق زیادہ تر زمین کے محصول پر ہوتا ہے[2] - فقہاء اسلام نے اسے نسبةً وسیع تر مفہوم میں استعمال کیا ہے جس کے دائرہ میں فئے اور غنیمت کی آمدنی، جزیہ، محاصل چنگی اور زمین کے محاصل بھی آجاتے ہیں - خراج پر اکثر تصانیف میں ان محاصل کے علاوہ دوسرے مالی امور اور متعلقہ انتظامی امور سے بھی بحث کی گئی ہے - قاضی ابو یوسف کی «کتاب الخراج» میں مذکورۂ بالا امور کے علاوہ قوانین جنگ و صلح، فوجداری قوانین، حکمران اور افسران حکومت کی ذمہ داریاں، رعایا کے فرائض، فلاح عامہ سے متعلق امور، ذمی، معاہد، مستامن، حربی، مرتد اور باغی افراد سے متعلق احکام، محکمۂ ڈاک اور خبر رسانی وغیرہ بھی زیر بحث آئے ہیں - زمینوں، چراگاہوں، چشموں، اور نہروں سے متعلق مسائل پر بھی گفتگو کی گئی ہے اور ضمناً بیع سے متعلق بعض مسائل پر بھی بحث کی گئی ہے - ان مباحث کے ضمن میں بہت سی تاریخی معلومات بھی فراہم کردی گئی ہیں[3]-

اس مقالہ میں ہم اسی کتاب کی روشنی میں ابو یوسف کے معاشی فکر بالخصوص ان تجزیاتی نکات کا جائزہ لیں گے جو ان کے معاشی مباحث میں ملتے ہیں - ان مباحث کا مطالعہ کرتے وقت قاری کو یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ جس زمانہ میں یہ کتاب لکھی گئی تھی معاشیات کا علم وجود میں نہیں آیا تھا - اس کی تصنیف کا زمانہ آدم اسمتھ کی «دولت اقوام»[4] (Wealth of Nations) سے ایک ہزار سال پہلے ہے، اور قرون وسطی کے معاشی فکر کے سب سے بڑے نمائندہ ٹامس اکوئیناس ابو یوسف کے پانچ سو برس بعد پیدا ہوئے تھے - ارسطو اور دوسرے یونانی علماء کی کتابیں اس وقت تک عربی میں نہیں منتقل ہوئی تھیں اور عرب علماء ان کے تجزیاتی کام سے ناواقف تھے -

چونکہ ابو یوسف کے تجزیاتی نکات یا کسی خاص موضوع پر ان کے فکر کا جائزہ لینے کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ ان کی کتاب کی متعلقہ عبارتیں نقل کی جائیں

---

۱ یحیی ابن آدم القرشی : کتاب الخراج - قدامہ بن جعفر بن قدمہ الخراج و صنعۃ الکتابہ - ابو عبید القاسم بن سلام : کتاب الاموال اور قاضی ابو یوسف کی کتاب الخراج -

۲ ملاحظہ ہو کشاف اصطلاحات الفنون اور انسائکلو پیڈیا آف اسلام - لفظ «خراج»

۳ اس کتاب کا ترجمہ فرانسیسی، روسی اور ترکی زبانوں میں ہوچکا ہے - اطالوی میں اس کی تلخیص شائع ہوچکی ہے - اردو میں اس کا ایک ترجمہ جلد ہی لاہور سے شائع ہونے والا ہے-

۴ ۱۷۷۶ میں شائع ہوئی -

لہذا اس مختصر مقالہ میں ان کی معاشی فکر کا مکمل جائزہ لینے کی گنجائش نہیں - ہم اپنے مطالعہ کو صرف دو تین موضوعات تک محدود رکھیں گے اور ان کے ضمن میں بھی صرف ضروری اقتباسات پر اکتفا کریں گے -

۱ — خراج کی شرحیں :

جزیرۃ العرب کے باہر کے جو علاقے جنگ کے بعد فتح ہوئے ، یا جو صلح و معاہدہ کے ذریعہ اسلامی مملکت میں شامل ہوئے ، ان کی زمینیں اسلامی قانون کی اصطلاح میں خراجی کہلاتی ہیں[1] - مفتوح علاقوں کے باشندوں سے اگر محاصل زمین کے بارے میں کوئی معاہدہ ہوا ہو تو ریاست اس معاہدہ کی پابندی کرے گی - اور محاصل کی طے شدہ شرحوں میں ان باشندوں کی مرضی کے بغیر کسی ترمیم کی مجاز نہ ہوگی - بصورت دیگر وہ ان باشندوں سے ان کی زمینوں پر ایک معقول شرح کے مطابق سالانہ کرایہ وصول کرنے کی مجاز ہوگی جس کا اصطلاحی نام خراج ہے - ان زمینوں کی قانونی نوعیت یہ ہے کہ ان کی اصل مالک اسلامی ریاست ہے ، لیکن انہیں بدستور ان کے سابق مالکوں کے پاس رہنے دیا جائے گا ، ان کی حیثیت موروثی کاشتکاروں کی ہوگی جنہیں بے دخل نہیں کیا جائے گا[2] -

عراق ، مصر اور شام کے اکثر علاقے یا تو جنگ کے بعد فتح ہوئے تھے یا صلح کے ذریعہ اسلامی حکومت کے تحت آئے تھے اور ریاست ان زمینوں کا خراج وصول کرتی تھی - زیر بحث محاصل کا تعلق انہیں زمینوں سے ہے -

ایرانی سلطنت کے دور میں کسری انوشروان کے زمانہ سے یہ دستور چلا آرہا تھا کہ زمین کا محصول رقبہ کے اعتبار سے ایک متعین شرح کے مطابق وصول کیا جائے - مثلاً اتنے درہم فی جریب - یا اتنا غلہ فی جریب - حضرت عمر کے زمانہ میں جب عراق و شام کے یہ علاقے اسلامی مملکت میں شامل ہوگئے تو بھی یہی طریقہ باقی رکھا گیا - اصطلاحی الفاظ میں یہ طریقہ « نظام المساحہ »[3] کہا جاتا ہے - حضرت عمر نے خراج کی شرحیں ہلکی رکھی تھیں اور اس بات کی تحقیق کرلی تھی کہ کاشتکار متعینہ محاصل ادا کرنے پر باسانی قادر ہوں گے - یہی نظام محاصل خلافت راشدہ ، اموی دور اور پھر عباسی

---

۱ ابو یوسف : کتاب الخراج قاہرہ ۱۳٤٦ھ - صفحہ ۸۲

۲ ابو عبید القاسم بن سلام : کتاب الاموال - قاہرہ ۱۳٤۷ھ صفحہ ، ٦۹ ، ۷۳ - ۷۴ ، صفحہ ۹۱ - اور صفحہ ۲۷۹ -

۳ یعنی زمین کی پیمائش پر مبنی نظام محاصل

دور میں منصور کی وفات (۵۸ھ/ ۷۷۵ء) تک نافذ رہا - زرعی زمینوں کا محصول رقبہ کے اعتبار سے نقد رقم اور متعین مقدار غلہ کی شکل میں وصول کیا جاتا رہا -

جب عباسی سلطنت قائم ہوئی تھی تو غلہ گراں تھا لیکن منصور کے عہد میں غلہ بہت سستا ہوگیا تھا - ان تبدیلیوں کے نتائج دیکھ کر یہ محسوس کیا گیا کہ خراج وصول کرنے کے طریقہ میں کسی بنیادی ترمیم کی ضرورت ہے - چنانچہ تیسرے عباسی خلیفہ مہدی (۱۵۸ھ - ۱۶۸ھ / ۷۷۵ء - ۷۸۵ء) کے وزیر ابو عبیداللہ نے یہ تجویز پیش کی کہ حکومت کاشتکاروں سے ان کی زمین کی پیداوار کی ایک متعین نسبت وصول کرنے کا طریقہ اختیار کرے - مہدی نے یہ اصلاح نافذ کردی - یہ طریقہ 'نظام المقاسمہ'[1] کہا جاتا ہے - اس نظام میں یہ خوبی ہے کہ نرخ کے اتار چڑھاؤ اور پیداوار میں کمی بیشی کا اثر کاشتکاروں اور سرکاری خزانہ دونوں پر یکساں پڑتا ہے - ان تبدیلیوں سے دونوں کے مفاد میں کوئی تصادم نہیں ہوتا - نہ آئے دن خراج کی متعین مقداروں میں تبدیلی کی ضرورت محسوس ہوتی ہے - چنانچہ ۱۶۰ھ (۷۷۷ء) سے مختلف قسم کی خراجی زمینوں کی پیداوار میں سے ریاست مندرجہ ذیل نسبتوں کے مطابق خراج وصول کرنے لگی -

دریاؤں، چشموں، اور بارش کے پانی سے سیراب ہونے والی زمینوں کی پیداوار کا	آدھا حصہ
ڈول اور رہٹ سے سینچی جانے والی زمینوں کی پیداوار کا	تہائی حصہ
زیادہ محنت طلب «دوالیب» کی مدد سے سینچی جانے والی زمینوں کی پیداوار کا	چوتھائی حصہ

کھجور، دوسرے درختوں اور انگور کی بیلوں پر حسب سابق متعین مقداروں میں خراج وصول کیا جاتا رہا[2] -

مہدی اپنے دور حکومت کے آخر میں فضول خرچیاں کرنے لگا - حکومت کو

---

۱ یعنی پیداوار میں شرکت کے اصول پر مبنی نظام محاصل -

۲ مزید تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو -

محمد ضیاءالدین الریس: الخراج فی الدولۃ الاسلامیہ - پانچواں باب

قاہرہ - ۱۹۵۷ء

جب مزید مال کی ضرورت ہوئی تو مصر اور دوآبۂ دجلہ و فرات میں خراج کی شرحیں بڑھادی گئیں اور بارانی زمینوں کی پیداوار کا $\frac{1}{2}$ کی جگہ 3/5 حصہ وصول کیا جانے لگا۔ اس کے بعد ہادی کے مختصر دور حکومت میں بھی یہی شرح نافذ رہی - ربیع الاول ۱۷۰ھ (ستمبر ۷۸۶ء) میں ہارون الرشید حکمراں ہوا اور اس نے ایک لائق اور مدبر فرد یحییٰ بن خالد بن برمک کو اپنا وزیر مقرر کیا - اس کی تجویز پر ۱۷۲ھ (۷۸۸ء) میں بارانی زمینوں کے خراج کی شرح 3/5 سے گھٹاکر پھر $\frac{1}{2}$ کردی گئی[1] -

جیسا کہ ہم اوپر ذکر کرچکے ہیں یہی وہ زمانہ تھا جس میں ہارون الرشید کی ایما پر ابو یوسف نے «کتاب الخراج» مرتب کی تھی - انھوں نے خراجی زمینوں کے محاصل پر تفصیلی گفتگو کی ہے - ان زمینوں کے اسلامی مملکت میں شامل ہونے اور ان کے نظام محاصل کی پوری تاریخ بیان کرنے کے بعد انھوں نے نظام المساحہ اور نظام المقاسمہ کا تقابلی مطالعہ کیا ہے اور خراج کے لئے منصفانہ شرحیں تجویز کی ہیں - انھوں نے نظام المقاسمہ کو نظام المساحہ سے بہتر قرار دیتے ہوئے پھل دار درختوں کھجور اور انگور کے سلسلہ میں بھی اسی طریقہ کو اختیار کرنے کا مشورہ دیا ہے -

وہ لکھتے ہیں :

«میں نے یہ رائے قائم کی ہے کہ محصول کے طور پر غلہ کی کوئی متعین مقدار یا درہموں کی کوئی متعین تعداد مختلف شرحوں کے ساتھ ان پر عائد کردینا سلطان اور بیت المال کے لیے نقصان کا باعث ہوگا - یہ شکل خراج ادا کرنےوالوں کے باہمی معاملات میں بھی خرابیاں پیدا کریگی» -

«جہاں تک متعین مقدار غلہ کی شکل میں محصول عائد کرنے کا سوال ہے، تو اگر غلہ بہت زیادہ سستا ہوا تو سلطان اس مقدار کو کافی نہیں سمجھے گا جو ان پر عائد کی گئی ہے اور اس طرح ان کو جو چھوٹ مل رہی ہوگی اس پر وہ دل سے راضی نہ ہوگا - ان (تھوڑے محاصل) کے ذریعہ فوجوں کو ضروری قوت نہ بہم پہنچائی

۱ محمد ضیاءالدین الریس : بحوالہ بالا صفحہ ۴۰۷

جاسکے گی اور سرحدوں کے استحکام اور ان پر سپاہی مقرر کرنے کا کام بھی ٹھیک طور سے انجام نہ پاسکے گا» ۔

«اگر غلہ بہت زیادہ گراں ہو تو خراج ادا کرنے والوں کو مقررہ مقدار زیادہ معلوم ہوگی ۔ لیکن سلطان کو اس میں تخفیف گوارا نہ ہوگی» ۔

«اور ارزانی اور گرانی اللہ تعالی کے ہاتھ میں ہے ۔ ان کا حال یکساں نہیں رہتا» ۔

«درھموں کی متعین تعداد کی شکل میں محصول عائد کرنے کا معاملہ بھی یہی ہے ۔ اس سلسلہ میں بہت سے دوسرے عوامل کو بھی دخل حاصل ہے لیکن ان کی تشریح طوالت کا باعث ہوگی[1]» ۔

پھر وہ غلہ کے نرخ کے چڑھنے اور گرنے کے اسباب پر کچھ تبصرہ کرنے کے بعد لکھتے ہیں ۔

«میرے خیال میں پیداوار کے اندر ایک ایسی منصفانہ ہلکی نسبت سے حصہ‌دار بن جانا جس سے حکومت بھی راضی ہو، اہل خراج باہمی تعلقات میں ظلم و زیادتی اور ایک دوسرے کی دست درازی سے بچے رہیں اور ان کے لیے کچھ بچ بھی رہے ۔ بیت‌المال کی آمدنی بڑھانے، خراج ادا کرنے والوں کو ایک دوسرے کی دست‌درازیوں سے اور ایک دوسرے پر بے جا بار ڈالنے سے بچانے نیز ان کو والیوں اور دوسرے افسران حکومت کے ظلم سے محفوظ رکھنے کا بہترین طریقہ ہے[2]» ۔

«امیرالمومنین کو اللہ باقی رکھے، میری رائے یہ ہے کہ وہ سارے باشندگان سواد[3] سے گیہوں اور جو کی کاشت پر بہتے ہوئے پانی سے سیراب ہونے والی زمینون کی پیداوار کے 2/5 پر معاملہ کریں ۔ محنت سے سینچی جانے والی زمینوں (کی پیداوار میں) سے پانچویں حصہ اور

۱ ابو یوسف کتاب‌الخراج صفحہ ۵۷ ۲ ایضاً صفحہ ۵۸ ۔ ۵۹

۳ دوآبۂ دجلہ و فرات

نصف پر[1]، کھجور کے درخت، انگور، پختہ کھجوروں اور باغات میں میں تہائی پر اور موسم گرما کی فصل میں سے چوتھائی پر -
«ان میں سے کسی چیز پر بھی خراج کی تحصیل اندازے سے نہ کی جائے، نہ کوئی چیز تخمینہ کی بنا پر طے کی جائے - (بلکہ پیداوار) تاجروں کے ہاتھوں فروخت کردی جائے پھر اس کی مجموعی قیمت میں سے حصے الگ کرلیے جائیں - یا اس کی ایک منصفانہ قیمت لگائی جائے جس میں نہ تو خراج ادا کرنے والوں کے ساتھ کوئی زیادتی ہو نہ حکومت کا نقصان ہو - پھر اسکے حساب سے ان کے ذمہ جو کچھ نکلتا ہو وہ لے لیا جائے - ان دونوں شکلوں میں سے جو شکل بھی خراج ادا کرنے والوں کے لیے سہل تر ہو وہی اختیار کی جائے[2] -

جیسا کہ اس اقتباس سے واضح ہے ابو یوسف کی رائے یہ ہے کہ زرعی زمینوں پر متعین مقداروں میں محصول عائد کرنا عدل کے تقاضوں کو نہیں پورا کرتا - اس طریقہ کے نتائج کبھی تو رعایا کے مفاد کے خلاف پڑتے ہیں اور کبھی ان سے ریاست کا مفاد مجروح ہوتا ہے -

فرض کیجئے کہ محصول غلہ کی ایک متعین مقدار کی شکل میں عائد کیا گیا ہے - جب غلہ سستا ہوگا تو اس سے ریاست کو نقصان ہوگا - کیونکہ ریاست کو اس محصول کے ذریعہ جتنا غلہ ملے گا اس کی فروخت سے اس کو اس سے کم آمدنی ہوگی جو غلہ کے سستا ہونے سے پہلے ہوتی تھی - چونکہ ریاست کے اخراجات مثلاً فوجیوں کی تنخواہیں، سرحدی چھاونیوں کی تعمیر، وغیرہ نقد رقوم کے ذریعہ پورے کیے جاتے ہیں لہذا آمدنی میں یہ کمی اس کی ذمہ داریوں کی تکمیل میں حارج ہوگی -

اگرچہ ابو یوسف نے نقد والے نکتہ کو صراحۃً نہیں بیان کیا ہے لیکن فوجیوں اور سرحدوں کا حوالہ اور اس اندیشہ کا اظہار کہ حکومت اپنی یہ ذمہ داریاں پوری طرح نہیں ادا کرسکے گی، اس بات کا ضامن ہے کہ ان کے پیش نظر یہی نکتہ ہے -

ابو یوسف نے یہ رائے بھی ظاہر کی ہے کہ جب غلہ گراں ہوگا تو کاشتکاروں

---

۱ یعنی ۳/۱۰

۲ ابو یوسف بحوالہ بالا صفحہ ۵۹

کو ایک متعین رقبہ زمین کے محصول کے طور پر غلہ کی ایک متعین مقدار دینا گراں گزرے گا ۔ لیکن انھوں نے اجمال سے کام لیا ہے اور یہ واضح نہیں کیا ہے کہ ایسا کیوں ہوگا ۔ اس کا سبب خراج ادا کرنے والوں کا یہ احساس ہے کہ وہ باعتبار قیمت پہلے سے زیادہ محصول ادا کررہے ہیں، یا اور کچھ ؟

یہاں یہ بات قابل توجہ ہے کہ متعین مقدار غلہ کی شکل میں محصول عائد کرنے کی مضرت واضح کرتے وقت ابو یوسف نے یہ نہیں کہا ہے کہ چونکہ پیداوار میں کمی بیشی ہوتی رہتی ہے اس لیے محصول کے طور پر دیئے جانے والے غلہ کی مقدار کا متعین ہونا انصاف کے خلاف ہے ۔ اگر غلہ کی گرانی کا سبب اس کی پیداوار کا معمول سے کم ہونا ہو تو کاشتکار کو کم پیدوار میں سے بھی اتنا ہی غلہ بطور محصول دینا ہوگا جتنا وہ زیادہ پیداوار میں سے ادا کرتا تھا ۔ یہ بات اس پر گراں گزرے گی ۔ یہ طرز استدلال اختیار کرنے کی بجائے انھوں نے اپنی توجہ صرف غلہ کے نرخ بازار پر مرکوز کی ہے ۔ ایسا نہیں کہ انھیں اس بات کا شعور نہ ہو، کیوں کہ انھوں نے خود محصول کا جو نظام تجویز کیا ہے اس کا تقاضا ہے کہ انھیں اس کا پورا پورا شعور ہو ۔ اس نکتہ کی صراحت نہ کرنے کی وجہ غالباً یہ ہے کہ وہ یہ موقف نہیں اختیار کرنا چاہتے کہ غلہ سستا ہونے کا سبب ہمیشہ پیداوار کی فروانی اور اس کے گراں ہونے کا سبب ہمیشہ پیداوار کی قلت ہوتی ہے ۔ اس کی بجائے وہ صرف یہ کہتے ہیں کہ غلہ کا نرخ کم اور زیادہ ہوتا رہتا ہے، ایک سطح پر نہیں قائم رہتا ۔ اور اسی بات کو متعین مقدار غلہ کی شکل میں محصول وصول کرنے کی مضرت کی بنیاد قرار دیتے ہیں ۔

ان کے اس موقف پر مزید روشنی ہم آئندہ ڈالیں گے، لیکن یہاں اس مسئلہ کا ایک اور پہلو قابل غور ہے ۔ غلہ کے نرخ کی گرانی اور ارزانی کا تعلق پورے بازار میں اس کی رسد کے گھٹنے اور بڑھنے سے ہوتا ہے نہ کہ ہر منفرد کاشتکار کی پیداوار میں کمی بیشی سے ۔ ابو یوسف یہاں جس موضوع پر گفتگو کررہے ہیں اس کا تعلق محصول ادا کرنے والے ہر فرد، بلکہ اس کے زیر کاشت کھیت سے ہے ۔ لہذا وہ یہ فرض کرکے نہیں چلتے کہ غلہ کی ارزانی اس بات کی علامت ہے کہ ہر کھیت میں پیداوار زیادہ ہوئی ہے اور اس کی گرانی اس بات کی علامت ہے کہ ہر کھیت میں پیداوار کم ہوئی ہے ۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ انھوں نے متعین غلہ کی شکل میں محصول عائد

کرنے کی خرابی واضح کرتے وقت وہ طرز استدلال نہیں اختیار کیا ہے جس کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے - یہ حقیقت پسندی ان میں اس لئے آئی ہے کہ وہ ایک واقعی صورت حال کا مشاہدہ کرکے ایک عملی مشورہ دے رہے ہیں نظری معاشیات پر کوئی مقالہ نہیں مرتب کررہے ہیں !

متعین نقد رقم کی شکل میں خراج وصول کرنے کی مضرت کو وہ متعین مقدار غلہ کی شکل میں خراج وصول کرنے کی مضرت کے مثل قرار دیتے ہوئے اس بات کی بھی صراحت کرتے ہیں کہ اس سلسلہ میں چند دوسرے عوامل کو بھی دخل حاصل ہے - دونوں میں یہ مماثلت تو واضح ہے کہ غلہ سستا ہوگا تو متعین نقد محصول ادا کرنا کاشتکاروں کے لئے زیادہ مشکل ہوگا، گراں ہوگا تو نسبۃً آسان ہوگا - لیکن یہ دوسرے عوامل کیا ہیں جن پر قاضی صاحب نے طوالت کے اندیشہ سے گفتگو نہیں کی ہے - کیا ان کے ذہن میں درہم[1] کی قوت خرید سے متعلق کچھ نکات تھے، یا وہ اشیاء کے بدلتے ہوئے نرخ کے ساتھ متعین نقد آمدنی کو بیت المال کے نقطۂ نظر سے قابل قبول نہیں سمجھتے تھے ؟ اس معاملہ میں ہم قیاس آرائی کو دخل نہیں دے سکتے - اگر ابو یوسف نے طوالت کا لحاظ نہ کرتے ہوئے ان عوامل پر تفصیلی روشنی ڈالی ہوتی تو ہمیں ان کی تجزیاتی بصیرت کو سمجھنے کا زیادہ موقع ملتا -

غلہ یا نقد کی متعین مقداروں کی شکل میں محصول وصول کرنے کی بجائے قاضی صاحب نے پیداوار میں شرکت کا طریقہ اختیار کرنے کی دعوت دی ہے - اس طریقہ کو وہ حکومت اور کاشتکار دونوں کے لئے زیادہ مفید اور منصفانہ سمجھتے ہیں - متعین محاصل کے نظام پر ان کی تنقید کی روشنی میں اس کا مطلب یہی سمجھا جاسکتا ہے کہ ان کے نزدیک پیداوار میں شرکت کا طریقہ اختیار کرلینے کے بعد غلہ کے نرخ میں کمی بیشی کا کاشتکاروں پر محصول کے بار یا حکومت کی آمدنی پر کوئی امتیازی اثر نہ پڑے گا، اور ان کی اضافی پوزیشن قیمتوں کے اُتار چڑھاؤ سے متاثر نہیں ہوگی -

اوپر نقل کی ہوئی عبارت سے پہلے قاضی صاحب نے جو کچھ لکھا ہے[2] اس سے واضح ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک ان کے مجوزہ طریقہ سے بعض اور فائدے بھی وابستہ ہیں

---

۱ اس وقت کا مروجہ چاندی کا ایک سکہ جس کا وزن تقریباً ۳ گرام ہوتا تھا -

۲ صفحہ ۵۷ بحوالہ بالا

جب متعین محاصل عائد کئے جاتے تھے تو ان زمینوں پر بھی محصول وصول کیا جاتا تھا جو قابل کاشت ہوں، لیکن کسی وجہ سے کاشتکار نے عملاً ان پر کاشت نہ کی ہو۔ نیا طریقہ اختیار کرنے سے کاشتکاروں پر سے یہ بار ھلکا ہوجائے گا اور خراج صرف ان زمینوں پر عائد ہوگا جو عملاً زیر کاشت ہوں۔ دوسری مصلحت یہ بھی ہے کہ کاشتکار افتادہ، ناکارہ، یا زیر آب زمینوں کی بازیافت اور ان کو زیر کاشت لانے میں اس لئے جھجھکتے تھے کہ ایسا کرتے ہی ان کو کچھ متعین محاصل ادا کرنے پڑتے جب کہ ابتداءً کئی برس تک ان زمینوں کی بازیافت اور تیاری پر آنےوالی لاگت کے مقابلے میں ان سے حاصل ہونےوالی آمدنی کم ہوتی تھی۔ نیا طریقہ اختیار کرنے سے کاشتکاروں کی راہ سے یہ رکاوٹ دور ہوجائےگی اور زرعی توسیع کی ہمت افزائی ہوگی۔

نئے نظام محاصل کے حق میں ابو یوسف نے یہ بھی کہا ہے کہ اس کو اختیار کرنے سے حکومت کی آمدنی میں اضافہ ہوگا۔ نظام مقاسمہ میں خراج کی آمدنی میں اضافہ اسی شکل میں ہوسکتا ہے جب ملک کی زرعی پیداوار میں اضافہ ہو۔ ابو یوسف کو توقع ہے کہ نیا نظام زرعی سرگرمیوں میں توسیع کا باعث ہوگا اور اس طرح پیداوار میں اضافہ ہوگا۔ نظام المساحہ میں یہ خوبی نہیں پائی جاتی کیوں کہ اس میں حکومت کی آمدنی کا انحصار خراجی زمینوں کے رقبہ پر ہوتا ہے نہ ان کی پیداوار پر۔

جدید اصطلاح میں نظام المساحہ اور نظام المقاسمہ کے درمیاں وھی فرق ہے جو محصول زمیں (Land Tax) اور زرعی آمدنی کے محصول (Agricultural Income Tax) کے درمیان ہے۔ موخرالذکر ایک متناسب محصول (Proportional Tax) ہے جس سے ہونے والی آمدنی پیداوار کے ساتھ بڑھتی رہتی ہے۔ ابو یوسف کی بحث سے واضح ہے کہ وہ ان دونوں محاصل کے فرق اور موخرالذکر محصول کے بہتر ہونے کے اسباب پر نظر رکھتے تھے۔

ابو یوسف نے یہ بھی کہا ہے کہ ان مجوزہ نظام، خراج ادا کرنے والوں کے باھمی تعلقات کو ظلم و زیادتی سے پاک کرنے اور ان کو افسران حکومت کی چیرہ دستیوں سے محفوظ رکھنے کا باعث بنے گا۔ «کتاب الخراج» کے دوسرے مقامات پر انھوں نے قدرے تفصیل سے واضح کیا ہے کہ ایسا کیوں کر ہوگا[1]۔ ان کا خیال ہے کہ کھیتوں

---

۱ صفحہ ۵۸

کی پیمائش میں عام کاشتکاروں کے ساتھ بےانصافی کرکے ان پر کھیت کے واقعی رقبہ کی نسبت سے زائد محصول عائد کردیا جاتا ہے ۔ اگر محصول زمین کے رقبہ کی پیمائش کی بجائے اس کی پیداوار پر منحصر ہوگا تو پیمائش کی ضرورت نہ پڑے گی اور ظلم کا یہ دروازہ بند ہوجائے گا۔ ساتھ ہی انہوں نے اس بات پر زور دیا ہے کہ پیداوار کی مقدار تخمینہ سے نہ طے کی جائے بلکہ اسے ٹھیک ٹھیک پیمانوں سے ناپا جائے[1]، یا غیر جانب‌دار افراد سے اس کی قیمت کا اندازہ لگواکر اسی حساب سے سرکاری حصہ وصول کیا جائے۔ اگر کاشتکار چاہے تو پیدوار کو فروخت کرکے مجموعی قیمت میں حکومت کا مقررہ حصہ وصول کرلیا جائے ۔

ابو یوسف نے اس بات پر بھی زور دیا ہے کہ محصول کی شرح ہلکی ہونی چاہئے ۔ انہوں نے خود جو شرحیں تجویز کی ہیں وہ سابق شرحوں سے ہلکی ہیں، جیسا کہ ذیل کی جدول سے ظاہر ہے :

زمین کی قسم	سابق شرح	مهدی کی اضافه شده شرح	ابو یوسف کی مجوزہ شرح
بارانی زمین - پیداوار کا	۲/۱	۳/۵	۲/۵
محنت سے سینچی جانے والی زمین-پیداوار کا	۱/۳	۱/۳	۱/۱۰
کھجور ، انگور ، باغات وغیرہ	متعین مقداریں	متعین مقراریں	۱٫۳ پیداوار
دوالیب سے سینچی جانے والی[2] زمین پیدوار کا	۱/٤	۱/٤	—
موسم گرما کی فصل -[3] پیداوار کا	—	—	۱/٤

پہلی اور دوسری قسم کی زمینوں پر ابو یوسف کی تجویز کردہ شرحیں سابق شرحوں سے کم ہیں ۔ آخری قسم کے محصول کی شرح میں کوئی تبدیلی نہیں تجویز کی گئی ہے ، اور تیسری قسم کی سلسلہ میں ایک بنیادی اصلاح تجویز کی گئی ہے ۔ اس اصلاح کے مصالح اوپر واضح کیے جاچکے ہیں ، نیز نظام محاصل میں یکسانی پیدا کرنے کے لئے بھی یہ اصلاح ضروری تھی ۔

---

۱ - صفحہ ۱۲۰

۲ و ۳ - غالباً یہ دونوں قسمیں ایک ہی ہیں ۔ یعنی موسم گرما میں ہونے والی فصل دوالیب کے ذریعہ سینچی جاتی تھی ۔ ملاحظہ ہو محمد ضیاء الدین الریس : الخراج فی الدولۃ الاسلامیہ ۔ صفحہ ۴۴۱ ۔

ابو یوسف نے اسی کتاب میں ایک دوسرے مقام پر اس بات کی صراحت کی ہے کہ ان کے زمانے کے حالات کے پیش نظر سابق شرحوں کے مطابق متعین مقداروں میں خراج وصول کرنا مناسب نہ ہوگا کیوں کہ اب وہ شرحیں کاشتکاروں کے لیے قابل برداشت نہیں رہ گئی ہیں[1] ۔ انھوں نے خود حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے طرز عمل سے اس بات کے نظائر پیش کیے ہیں کہ بعض علاقوں میں کاشتکاروں کے ساتھ پیداوار میں شرکت کے اصول پر معاملہ کیا گیا تھا[2] ۔

ابو یوسف نے تحصیل محاصل کے انتظامی پہلو پر بھی تفصیلی گفتگو کی ہے ۔ اس سلسلہ میں انھوں نے درمیانی آدمیوں کو خراج کی تحصیل کا ٹھیکہ دینے کے طریقہ کی شدت سے مخالفت کی ہے ۔ اس طریقہ کو اختیار کرنے سے خراج ادا کرنے والوں پر ظلم و زیادتی کا دروازہ کھلتا ہے ، زرعی سرگرمیوں میں کمی آتی ہے اور پیداوار کم ہوجاتی ہے ، حکومت کی آمدنی بھی محدود ہوجاتی ہے اور رعایا بھی تباہ ہوتی ہے[3] ۔ طوالت کے خوف سے ہم نے اس موضوع پر ان کے فکر کا تفصیلی جائزہ نہیں لیا ہے ۔

اوپر ہم نے صرف ایک مخصوص محصول کے سلسلہ میں قاضی صاحب کے فکر کا جائزہ لیا ہے ۔ قاضی صاحب نے اپنی کتاب میں دوسرے محاصل مثلاً زکاۃ، عشر و خُمس ، جزیہ اور محاصل چنگی پر بھی گفتگو کی ہے ۔ یہاں ان بحثوں کا تفصیلی جائزہ لینے کی گنجائش نہیں ، لیکن بعض ایسے نکات کا ذکر مفید رہے گا جن کا تعلق محاصل کے بارے میں ان کے عام فکر سے ہے ۔

اوپر نقل کی ہوئی عبارت سے یہ واضح ہے کہ ابو یوسف کے نزدیک شرعاً ضروری ہے کہ خراج کی شرحیں کاشتکاروں کے لیے قابل برداشت ہوں ، اور ان کی زمینوں کی پیداوار آسانی سے ان کا بار اٹھا سکتی ہو ۔ اس سے آگے بڑھ کر وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ شرحیں ہلکی ہونی چاہیئیں کیوں کہ ہلکی شرحیں آبادی اور خوش حالی میں اضافہ کا سبب بنتی ہیں[4] ۔

---

۱ کتاب الخراج صفحہ ۱۰۱ ۔
۲ ایضاً صفحہ ۱۰۱ ۔ ۱۰۲ ۔
۳ ایضاً صفحہ ۱۲۵ ــ ۱۲۶
۴ ایضاً صفحہ ۱۳۳

دوسرا اصول جس پر انہوں نے زور دیا ہے یہ ہے کہ ان محاصل کی شرحیں مرکزی حکومت کی طرف سے متعین ہونی چاہیئیں - مقامی عمال حکومت اور محصلین خراج کو ان میں کمی بیشی کا اختیار نہیں ہونا چاہئے[1]- مقامی افسروں کو اپنی طرف سے خراج میں اضافہ کرنے، کوئی اور محصول عائد کرنے، یا کسی عنوان سے مزید رقمیں یا غلہ وصول کرنے کا کوئی حق نہیں - اس ضمن میں وہ عمال حکومت کے لیے رعایا سے تحفے قبول کرنے کو بھی سختی سے منع کرتے ہیں[2]-

محاصل کے ہلکے اور قابل برداشت ہونے اور ان کے متعین ہونے کے ساتھ تیسرا اصول یہ ہے کہ ان کو سہولت اور نرمی کے ساتھ وصول کیا جائے - فصل تیار ہوجانے پر اس میں سے سرکاری حصہ وصول کرنے کا کام جلد از جلد انجام پا جانا چاہئے تاکہ غلہ کھلیانوں میں خراب نہ ہو، کاشتکاروں کا حرج نہ ہو، اور ان کی زرعی سرگرمیاں متاثر نہ ہوں - غلہ تقسیم کرتے وقت ناپ تول ٹھیک پیمانوں کے ذریعہ انصاف کے ساتھ کی جانی چاہیے - کاشتکاروں کی حق تلفی نہیں ہونی چاہیے - ضروری ہے کہ تقسیم پیمانوں کے ذریعہ ہو، تخمینہ پر نہ مبنی ہو[3] -

انہوں نے محاصل کی تحصیل میں سختی، بالخصوص مارپیٹ اور ایذادہی سے کام لینے کی شدید ترین الفاظ میں مذمت کی ہے اور خلیفہ کو بار بار تاکید کی ہے کہ اس قسم کی زیادتیوں کا سدباب کریں[4]-

ابو یوسف نے اس بات پر بہت زور دیا ہے کہ محاصل کی تحصیل پر بہت دیانت دار اور قابل اعتماد افراد مامور کیے جائیں جو اسلامی قانون کا علم بھی رکھتے ہوں[5]- ان کو معقول مشاہرے دیے جائیں[6]- ان کے طرز عمل پر کڑی نگرانی رکھی جائے - جو محصل یا والی کسی بدعنوانی کا مرتکب ہو اس کے خلاف سخت تادیبی کاروائی کی جائے تاکہ دوسروں کو عبرت ہو - جس افسر کے خلاف خیانت، غبن یا کسی بدکرداری کا

---

۱ کتاب الخراج صفحہ ۱۲۸

۲ ایضاً صفحہ ۹۷_۹۸ صفحہ ۱۲۸_۱۳۰

۳ ایضاً صفحہ ۱۲۹_۱۳۰

۴ ایضاً صفحہ ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۳۳، ۱۳۷، ۱۴۷، ۱۴۹

۵ ایضاً صفحہ ۱۲۷_۱۲۸

۶ ایضاً صفحہ ۱۳۵

الزام تحقیق کے ساتھ ثابت ہوجائے اسے برطرف کردیا جائے اور آئندہ اسے کبھی کوئی عہدہ نہ دیا جائے[1]۔

محاصل کی تعیین، تخفیف، ان کی تحصیل میں نرمی سے کام لینے، اور محصلین کے لئے امانت و دیانت اور علم کی ضرورت پر زور دیتے وقت قاضی ابو یوسف نے ایک ایک طرف تو آثار و احادیث سے استسناد کیا ہے اور دوسری طرف مفاد عامہ اور انسانی حقوق کا حوالہ دے کر ان اصولوں کی اہمیت جتلائی ہے۔ ساتھ ہی انہوں نے یہ خیال بھی ظاہر کیا ہے کہ انہیں اصولوں کی پابندی میں معاشرہ کی مادی اور روحانی فلاح بھی مضمر ہے۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں۔

«عدل پر قائم رہنے، مظلوم کے ساتھ انصاف کرنے اور ظلم جور سے پرہیز کرنے میں جو اُخروی اجر ہے اس کے ماسوا اس سے ملک کی خوش حالی میں اضافہ ہوتا ہے اور خراج کی آمدنی بڑھتی ہے۔ برکت عدل کے ساتھ وابستہ ہے، ظلم و جور کے ساتھ برکت ختم ہوجاتی ہے۔ جو خراج ظلم و زیادتی کے ساتھ جمع کیا جاتا ہے اس سے ملک تباہ و بدحال ہوجاتے ہیں»[2]۔

۲۔غلہ کا نرخ اور اس کی رسد

زرعی زمینوں کے محاصل پر گفتگو کے ضمن میں ابو یوسف نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ نرخ ایک سطح پر نہیں قائم رہتا بلکہ اس میں کمی بیشی ہوتی رہتی ہے۔ یہ ایک عام مشاہدہ ہے، لیکن ساتھ ہی وہ یہ بھی کہتے ہیں:

«ارزانی اور گرانی کی کوئی متعین حد نہیں ہے جسے معلوم کیا جاسکے۔ یہ (نرخ کا) معاملہ اوپر آسمان سے طے ہوتا ہے، نہیں معلوم کہ یہ کس طرح طے پاتا ہے۔ ارزانی، غلہ کی فراوانی کے سبب نہیں ہوتی، نہ گرانی اس کی قلت کے سبب ہوتی ہے۔ نرخ کی ارزانی اور گرانی اللہ کے فیصلہ اور اس کے حکم کے تحت ہے۔ ایسا بھی ہوتا ہے کہ غلہ فرواں ہو مگر گران ہو اور یہ بھی ہوتا ہے کہ کم ہو مگر سستا ہو»[3]

۱ کتاب الخراج صفحہ ۱۳۲۔۱۳۳ ۲ ایضاً صفحہ ۱۳۲ ۳ ایضاً صفحہ ۵۷

غالباً عام طور پر یہ سمجھا جاتا تھا کہ غلہ کی گرانی اور ارزانی صرف اس کی رسد کی کمی بیشی پر منحصر ہے - جب غلہ زیادہ ہوتا ہے تو اس کا نرخ گرجاتا ہے - جب کم ہوتا ہے تو نرخ چڑھ جاتا ہے - قاضی صاحب نے اس نظریہ کی تردید کی ہے - ان کی تردید کی بنیاد ان کا یہ مشاہدہ ہے کہ بسا اوقات غلہ فراواں ہونے کے باوجود بھی گراں ہوتا ہے اور یہ بھی ہوتا ہے کہ اسکی رسد کم ہو مگر نرخ ارزاں ہو - اس مشاہدہ کو وہ اس بات کی کافی دلیل خیال کرتے ہیں کہ غلہ کے نرخ کے گھٹنے بڑھنے کا انحصار صرف اس کی رسد یا پیداوار پر نہیں ہے - اگر ایسا ہوتا تو گراں نرخ کے ساتھ ہمیشہ غلہ کی رسد کی کمی اور ارزاں نرخ کے ساتھ ہمیشہ رسد کی فراوانی نظر آتی - چونکہ مشاہدہ بتاتا ہے کہ ایسا نہیں لہذا عام خیال کو صحیح نہیں قرار دیا جاسکتا، نہ اس پر کسی سماجی پالیسی مثلاً نظام محاصل کی بنیاد رکھی جاسکتی ہے -

جیسا کہ سیاق و سباق سے ظاہر ہے، اس نکتہ کا ذکر اس بحث کے ضمن میں آیا ہے کہ متعین نقد رقم کی شکل میں زرعی محصول وصول کرنا مناسب ہے کہ نہیں - اس بحث کے لیے اتنا کافی تھا کہ غلہ کے نرخ اور اس کی پیداوار کے باہمی ربط پر گفتگو کی جائے - قاضی صاحب کے نزدیک غلہ کے نرخ (یا درہم کی قوت خرید) اور غلہ کی رسد اور پیداوار کے درمیان کوئی مضبوط اور متعین ربط نہیں پایا جاتا - اسی حقیقت کو انہوں نے اپنی اس رائے کی بنیاد بنایا ہے کہ متعین نقد رقم کی صورت میں زرعی محصول وصول کرنا انصاف کے تقاضوں کو نہیں پورا کرسکتا کیوں کہ متعین کی ہوئی رقم کبھی زیادہ غلہ کے برابر ہوگی اور یہ کہنا ممکن نہیں کہ پہلی شکل پیداوار کی کمی اور دوسری شکل پیداوار کی کثرت سے وابستہ ہے -

چونکہ غلہ کے نرخ کا مسئلہ محض ضمناً سامنے آیا تھا لہذا ابو یوسف نے اس پر مزید بحث نہیں کی ہے، نہ انہوں نے اس کا گہرا تجزیہ کیا - ہے، انہوں نے نہ تو رسد کے بالمقابل طلب کے حالات کی طرف توجہ کی ہے، نہ آمدنیوں میں کمی بیشی یا معاشرہ میں مقدار زر کی کمی بیشی اور نرخ کے درمیان کوئی ربط تلاش کرنے کی کوشش کی ہے - لیکن یہ بات یہ نتیجہ اخذ کرنے کے لیے کافی نہیں کہ ان عوامل پر ان کی نظر نہیں ہے - اس کی دلیل، علاوہ اس بات کے کہ ان کا اصل موضوع نرخ کے تعین کا مسئلہ نہیں ہے، یہ ہے کہ انہوں نے اس ضمن میں احتکار کرنے والوں کی سرگرمیوں

کا بھی کوئی ذکر نہیں کیا ہے جب کہ وہ اور ان سے پہلے کے فقہاء اس بات سے اچھی طرح واقف تھے کہ احتکار کے نتیجہ میں نرخ گراں ہوجاتا ہے۔ مزیدبرآں ان سطروں سے ذرا پہلے، یہ خیال ظاہر کرتے وقت کہ متعین نقد رقم کی شکل میں زرعی محصول وصول کرنا خلاف عدل ہے، وہ یہ بھی کہہ چکے ہیں کہ اس سلسلہ میں چند دوسرے عوامل کو بھی دخل حاصل ہے۔

ان باتوں کے پیش نظر، اور ان کے اس بیان کو سامنے رکھتے ہوئے کہ «نہیں معلوم کہ یہ کس طرح طے پاتا ہے» ہم یہی نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ ان کے نزدیک نرخ کا انحصار صرف اس کی رسد پر نہیں، وہ اس سلسلہ میں بعض دوسرے عوامل کو بھی دخیل سمجھتے ہیں، مگر ان عوامل کا احاطہ نہیں کرسکے ہیں۔ اس رائے کو تجزیاتی اعتبار سے بہت وقیع نہیں قرار دیا جاسکتا۔ لیکن ہمیں یہ یاد رکھنا چاہئے کہ ابو یوسف کو اس باب میں نہ تو اپنے علمی مآخذ سے کوئی واضح رہنمائی ملی تھی، نہ وہ ارسطو کے تجزیہ سے باخبر تھے (جو خود ناقص تھا اور رسد و طلب کے تعامل پر مبنی تعیین نرخ کا نظریہ نہیں پیش کرسکا تھا[1])۔ رسد اور طلب کے باہمی تعامل سے نرخ کی تعیین کا نظریہ ابو یوسف کے صدیوں بعد باقاعدہ شکل اختیار کرسکا[2]۔ خود مسلمان مفکرین میں ان کے بعد آنے والے علماء مثلاً ابن تیمیہ[3] اور ابن خلدون[4] کے یہاں ہمیں ان سے بہتر تجزیہ ملتا ہے۔

۳ - ترقیاتی اسکیموں کی لاگت کس طرح پوری کی جائے۔

ابو یوسف نے «کتاب الخراج» کے ابتدائی صفحات میں اس حقیقت کو اچھی طرح واضح کردیا ہے کہ اسلامی ریاست کے سربراہ کی ذمہ‌داری ہے کہ اپنے شہریوں کی فلاح و بہبود کے لیے ہر ممکن کوشش کرے[5]۔ وہ ملک کی معاشی فلاح کو اسلامی ریاست کا ایک مقصد قرار دیتے ہیں۔ انھوں نے اپنی کتاب میں جگہ جگہ خلیفہ کو ایسے مشورے دیے ہیں جن کا مقصد عوام کی مادی فلاح و بہبود ہے۔ چنانچہ انھوں نے خلیفہ کو مختلف ترقیاتی کاموں کا بھی مشورہ دیا ہے۔ دوسری صدی ہجری میں اسلامی

---

۱ شمپٹر - بحوالہ صفحہ ٦٠

۲ «جہاں تک تعیین نرخ کے طریق کے بارے میں نظریہ کا سوال ہے اٹھارھویں صدی سے قبل کوئی بات قابل ذکر نہیں» شمپٹر - بحوالہ صفحہ ۳۰۵

۳ ملاحظہ ہو ان کا رسالہ الحسبہ فی الاسلام

٤ عبدالرحمن ابن خلدون: مقدمہ - فصل فی اسعار المدن اور فصل فی المعاش و وجوهه من الکسب و الصنائع» اور دوسری متعلق فصلیں

۵ کتاب الخراج صفحہ ۳ تا ٦

مملکت کی معیشت ایک زرعی معیشت تھی - ابو یوسف نے ہارون الرشید کو مشورہ دیا ہے کہ وہ نہریں تعمیر کرائیں اور پرانی اور از کار رفتہ نہروں کی مرمت اور صفائی کروا کے ان کو پھر سے جاری کریں[1] - سیلاب کی روک تھام کے لیے بند تعمیر کریں[2] - زیر آب زمینوں کی بازیافت کا اہتمام کریں[3] اور ہر وہ اقدام کریں جس میں کاشتکاروں کی بہبود مضمر ہو[4] -

یہاں اس موضوع پر تفصیلی گفتگو نہ کی جائے گی - ہماری بحث اس ضمن میں پیدا ہونے والے ایک مخصوص مسئلہ تک محدود ہوگی، یعنی ان ترقیاتی اسکیموں کی لاگت کس طرح پوری کی جائے گی؟ - ان سے متعلق جملہ اخراجات ریاست کے عام خزانے سے پورے کیے جائیں گے (جس میں خراج اور چنگی وغیرہ محاصل کی آمدنی جمع ہوتی تھی) یا ان افراد سے بھی کچھ وصول کیا جائے گا جن کو ان اسکیموں سے فائدہ پہنچنے والا ہو؟ - ابو یوسف نے اس مسئلہ پر بحث کی ہے اور اس سلسلہ میں ایک اصول تجویز کیا ہے - لکھتے ہیں:

> «میری رائے ہے کہ آپ خراج کے افسروں کو ہدایت کردیں کہ جب ان کی عملداری کے کچھ لوگ ان کے پاس آکر یہ بتائیں کہ ان کے علاقہ میں بہت سی قدیمی نہریں ہیں جو اب ناکارہ ہوگئی ہیں - اور (نہر کے کسی جگہ بند ہوجانے کی وجہ سے) بہت سی زمینیں زیر آب آگئی ہیں یا دلدل بن گئی ہیں - اور یہ کہ اگر وہ ان کی کھدائی اور صفائی کروا دیں اور ان میں از سر نو پانی جاری ہوجائے تو یہ ناکارہ زمینیں آباد کرلی جائیں گی اور اس طرح خراج کی آمدنی میں اضافہ ہوگا - تو ان کی یہ عرض داشت آپ کو ارسال کردی جائے - پھر آپ کسی معتمد علیہ، دیانت دار، صاحب صلاح و تقوی آدمی کو اس بارے میں جائزہ لینے کے لیے بھیجیئے - یہ آدمی اس علاقہ کے ثقہ، واقف کار اور صاحب بصیرت لوگوں سے معلومات حاصل کرے اور باہر کے تجربہ کار اور صاحب رائے افراد سے بھی مشورہ کرے - یہ بھی ضروری ہے کہ اس (جائزہ لینے والے) آدمی کو کوششوں سے اپنے ذاتی نفع کی

---

١ کتاب الخراج صفحہ ١١٦ اور صفحہ ١٣١ - ١٣٤
٢ ایضاً ١١٣ اور ١١٦
٣ ایضاً صفحہ ١٣٣
٤ ایضاً صفحہ ١٣١

ترویج یا نقصان کی تلافی نہ مقصود ہو۔ اگر سب کی یہ راے ہو کہ اس اسکیم کو زیر عمل لانے میں فائدہ ہے اور خراج کی آمدنی میں بھی اضافہ کی توقع ہے تو آپ ان نہروں کی کھدائی اور صفائی کا حکم جاری کردیجیئے۔ اور اس کام کے سارے مصارف کا بار بیت المال پر ڈالیے۔ ان اخراجات کا بار اس علاقہ کے باشندوں پر نہ ڈالیے کیونکہ ان لوگوں کا خوش حال رہنا ان کے برباد ہوجانے سے بہتر ہے۔ اور ان کا آباد رہنا اس سے بہتر ہے کہ وہ مفلس ہوکر (اداے خراج سے) معذور ہوجائیں۔

«اپنی زمینوں اور نہروں کی درستی اور ترقی کے سلسلہ میں اہل خراج کے ہر ایسے مطالبہ کو پورا کیا جانا چاہئے جس سے ان کے مفادات و مصالح کی ترویج ہوتی نظر آئے بشرطیکہ اس اسکیم پر عمل کرنے سے اس علاقہ کے گرد و پیش کے دوسرے گاؤں اور قصبات کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ نہ ہو اگر ان کا مطالبہ پورا کرنے سے دوسروں کی پیداوار کم ہوجانے اور خراج کی آمدنی میں کمی ہوجانے کا اندیشہ ہو تو اسے نہیں پورا کرنا چاہیے۔

«باشندگان سواد کو اگر اپنی ان بڑی نہروں کی کھدائی اور صفائی کی ضرورت پیش آئے جو دجلہ و فرات سے نکالی گئی ہیں تو آپ ان کی کھدائی اور صفائی کروادیا کیجئے۔ اس کے اخراجات کا بار بیت المال اور اہل خراج دونوں پر ڈالا جائے گا۔ سارا بار اہل خراج پر ڈال دینا صحیح نہ ہوگا۔

«رہیں وہ چھوٹی نہریں جن کے ذریعہ لوگ اپنے کھیتوں، باغات، نخلستانوں، انگور کی کیاریوں، یا ترکاری کے کھیتوں وغیرہ تک پانی لے جاتے ہیں تو ان کی کھدائی اور صفائی کے اخراجات ان لوگوں کو خود برداشت کرنے ہوں گے۔ بیت المال پر اس سلسلہ میں کوئی بار نہ ڈالا جائے گا۔

«دجلہ و فرات اور دوسرے بڑے دریاؤں پر گھاٹ، بند اور پانی

نکالنے کی جگہوں کی تعمیر اور مرمت پر آنے والے مصارف کا پورا بار بیت المال پر ڈالا جائے گا - اہل خراج پر اس سلسلہ میں کوئی بار نہ ڈالا جائے گا کیوں کہ یہ سارے مسلمانوں سے تعلق رکھنے والے امور ہیں، اور ان کے مصالح کا تحفظ تمام تر امام کے ذمہ ہے کیوں کہ زمینوں کی بربادی کے اسباب ایسے ہی ہوتے ہیں[1] اور ان کی بربادی کا برا اثر خراج کی آمدنی پر پڑتا ہے - لہذا ان سے متعلق تمام اخراجات بیت المال سے پورے کیے جائیں گے -

«ان مصارف پر مال خرچ کرنے کا اختیار ایسے ہی ذمہ دار کے ہاتھ میں دیجیے جو خوف خدا رکھتا ہو، جس کی امانت داری قابل اطمینان اور جس کا مسلک قابل تعریف ہو اور جو اللہ کی رضا کے لئے اس سلسلہ میں وہ کام کرے جو اسے کرنا چاہیے - خائن اور جائز و نا جائز میں کوئی تمیز کئے بغیر کام کرنے والوں کو ذمہ داری نہ سونپیئے - ایسا آدمی بیت المال کا روپیہ اپنے اور اپنے ساتھیوں کے لیے اُڑالے گا - خطرہ کے مقامات کی مرمت نہیں کرائے گا، یا ان پر پکا کام کراکے انہیں مستحکم نہیں بنائے گا - تا آنکہ وہاں سے پانی پھٹ پڑے گا اور عوام کے غلے، مکانات اور ان کی پوری پوری بستیاں ڈوب کر تباہ ہوجائیں گی -

«ذمہ دار مقرر کردینے کے بعد آپ کسی دوسرے آدمی کو اس ذمہ دار کی کار کردگی کا جائزہ لینے پر مامور کیجیئے جو معاینہ کرے کہ یہ ذمہ دار خطرہ کے مقامات بر کیا کام کروا رہا ہے - کن قابل مرمت جگہوں پر اس نے کام نہ لگانے کا فیصلہ کیا ہے، کن مرمت شدہ جگہوں سے پانی پھٹ پڑتا ہے اور ایسا ہونے کی وجہ کیا ہے - کیا وجہ ہے کہ وہاں پر کام لگواکر جو اجرت دی گئی وہ بے نتیجہ ضائع گئی اور مرمت ناکارہ ثابت ہوئی - اس جائزہ کے بعد آپ کو جو رپورٹ ملے متعلقہ افسر کے ساتھ اسی کے مطابق سلوک کیجئے -

---

۱ یعنی بند کا پھٹ جانا یا پانی کا نکاس بند ہوجانا - (صدیقی)

اس کے کام کی تعریف کیجئے یا اس کی مذمت کریئے اور اس کے خلاف تادیبی کاروائی کیجئے ۔ »[1]

ایک دوسرے مقام پر دجلہ و فرات اور ان جیسے دوسرے دریاؤں سے آبپاشی کے حق پر گفتگو کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

« دجلہ اور فرات اور ان جیسے تمام بڑے دریاؤں اور وادیوں میں سارے مسلمان یکساں شریک ہیں ۔ ان سے وہ سینچائی کے لئے بھی پانی لے سکتے ہیں اور اپنے مویشیوں اور جانوروں کے پینے کے لئے بھی ۔ کسی کو انہیں روکنے کا حق نہیں ۔ ہر گروہ کو اپنی آراضی ، کھجوروں اور دوسرے درختوں کو سیراب کرنے کا حق ہے ۔ پانی کو کسی کے لئے مخصوص کرنے اور کسی سے روک لینے کا طریقہ غلط ہے » ۔

« اگر کوئی اس بڑے دریا سے نہر نکال کر اپنی زمین تک لے جانا چاہے تو اگر ایسا کرنے سے دریا کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہو تو اسے ایسا کرنے کا حق نہیں ہوگا ۔ البتہ اگر کسی مضرت کا اندیشہ نہ ہو تو اسے ایسا کرنے دیا جائے گا » ۔

« اگر یہ بڑے دریا جو سارے مسلمانوں کے لئے عام ہیں مرمت یا کھدائی کے محتاج ہوں تو اسکی ذمہ‌داری امام کے سر ہوگی » ۔

« اگر ان کے بند ٹوٹ جانے کا اندیشہ ہو تو ان کی مرمت اور درستی بھی امام کے ذمہ ہوگی »[2] ۔

ان عبارتوں کی روشنی میں آب پاشی کے لئے نہروں کی تعمیر ، مرمت اور صفائی پر آنے والے اخراجات کے بارے میں امام ابو یوسف کی رائے کا خلاصہ یہ ہے :

۱ــــ دجلہ و فرات اور دوسرے دریاؤں کو آب پاشی کے قابل بنائے رکھنا ، ان پر بند گھاٹ اور آب پاشی کے لئے پانی نکالنے کی جگہیں تعمیر کرنا اور ان کو اچھی حالت میں رکھنا ریاست کے ذمہ ہے ۔ ان کاموں کی پوری لاگت سرکاری خزانہ سے ادا کی جائے گی ۔

۱ کتاب الخراج صفحہ ۱۳۱ ــ ۱۳۲ قوسین کے درمیان کی عبارت وضاحت مفہوم کی خاطر مترجم نے بڑھائی ہے

۲ کتاب الخراج صفحہ ۱۱٦

۲ــ خراجی زمینوں کی آب پاشی کے لئے ، بالخصوص ایسے علاقوں میں جہاں نہروں کے ذریعہ پانی نہ پہنچنے سے زمینیں بےکار پڑی ہوں ، حسب ضرورت نہریں کھدوانا اور پرانی نہروں کی مرمت اور صفائی کرانا بھی ریاست کے ذمہ ہے اور ان کے اخراجات بھی بیت‌المال سے پورے کئے جائیں گے ۔

۳ــ دوآبۂ دجلہ و فرات میں بڑے دریاؤں سے نکالی ہوئی نہریں ، جن میں پانی جاری ہو ، اگر کھدائی ، مرمت اور صفائی کی محتاج ہوں تو یہ کام بھی ریاست انجام دیگی۔ البتہ ان کے اخراجات ریاست کے خزانہ اور ان باشندوں کے درمیان تقسیم کردئے جائیں گے جن کو ان نہروں سے فائدہ پہنچتا ہو ۔

٤ــ ان بڑی نہروں کے پانی کو اپنے کھیتوں اور باغات تک پہنچانے کے لئے لوگ جو چھوٹی نہریں" اور نالیاں تعمیر کرنا چاہیں ان کی لاگت خود ان لوگوں کو پوری کرنی ہوگی ۔

لاگت کی تقسیم اور اس سلسلہ میں مختلف قسم کی نہروں کے درمیان تفریق ، کرنے میں قاضی صاحب نے جو اصول سامنے رکھے ہیں وہ واضح ہیں ۔ کسی اسکیم کی لاگت ان لوگوں کے ذمہ ہے جن کو اس سے فائدہ پہنچے ۔ جہاں فائدہ عام ہے وہاں لاگت کی ذمہ‌داری بھی عام ہے اور عوام کے مرکزی خزانہ کی حیثیت میں یہ عام ذمہ‌داری بیت‌المال پر ڈالی گئی ہے ۔ مذکورۂ بالا پہلی قسم اسی اصول کے تحت آتی ہے ۔ چوتھی بقسم کی نہروں کے فوائد چونکہ مخصوص افراد تک محدود ہوں گے لہذا ان کی لاگت بھی انہیں کے ذمہ ڈالی گئی ہے ۔

لاگت کی ذمہ‌داری عائد کرنے میں دوسرا اصول یہ مدنظر رکھا گیا ہے کہ متعلقہ افراد کو اس اسکیم سے اتنا مالی فائدہ پہنچ رہا ہو کہ وہ باسانی اسکے اخراجات کا بار برداشت کرلیں ۔ دوسری اور تیسری قسم کی نہروں کے درمیان تفریق اسی لئے برتی گئی ہے ۔ اہل خراج کو آباد اور خوشحال رکھنا حکومت کا ایک مقصد قرار دیا گیا ہے اور اسی مقصد کے تحت دوسری قسم کی نہروں کی پوری لاگت بیت‌المال کے ذمہ ڈالی گئی ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ ان نہروں کی تعمیر کے بعد بہت سی ایسی زمینیں زیر کاشت لائی جاسکیں گی جو ان کے بغیر افتادہ پڑی رہتی ہیں ۔ ان زمینوں کے زیر کاشت آنے سے مجوزہ نظام مقاسمہ کے تحت خراج کی آمدنی میں معتد بہ اضافہ کی توقع ہے ۔ چونکہ نہروں

کی تعمیر سے پہلے نہ یہ زمینیں زیر کاشت تھیں نہ ان کے مالکوں کو ان کے ذریعہ کوئی آمدنی ہورھی تھی لہٰذا ان پر اخراجات کا بار نہیں ڈالا گیا ھے - اسکے برعکس تیسری قسم کی نہروں میں پانی جاری تھا اور لوگ عملاً ان سے فائدہ اُٹھاکر کاشت کرتے اور نفع حاصل کرتے تھے - اس آمدنی کے پیش نظر ان کے لئے بآسانی ممکن تھا کہ ان نہروں کی درستی پر آنے والے اخراجات کا ایک حصہ خود پورا کرسکیں - ان نہروں کی مرمت اور صفائی کے پورے اخراجات ریاست کے ذمہ اس لئے نہیں ڈالے گئے کہ اس عمل سے خراج کی آمدنی میں کوئی نیا معتدبہ اضافہ نہیں متوقع ھے، ان کی مرمت اور صفائی خراج کی موجودہ آمدنی کو بحال رکھنے کے لئے ضروری ھے - اور اسکی مناسبت سے ان پر آنے والے اخراجات کا ایک حصہ ریاست کو پورا کرنا چاھئے -

ترقیاتی اخراجات کی ذمہ داری کی یہ تقسیم ابو یوسف کی بصیرت اور انصاف پسندی کا ثبوت ھے - انہوں نے عام کاشتکاروں کے مفاد کے ساتھ اس بات کا بھی لحاظ رکھا ھے کہ کس قسم کی نہروں سے کس کو زیادہ فائدہ پہنچتا ھے اور کون اخراجات کی ذمہ داری اٹھانے کی استطاعت رکھتا ھے - استفادہ اور استطاعت کی اس متوازن رعایت کے ساتھ انہوں نے دوسری اور تیسری قسم کی نہروں کے درمیان جو تفریق برتی ھے وہ ان کی معاشی بصیرت پر گواہ ھے - اگر وہ پہلی اور دوسری قسم کی نہروں کی لاگت اہل خراج کے ذمہ ڈالتے تو زرعی ترقی کے اس اھم کام میں رکاوٹ پیش آتی، اور اگر تیسری قسم کی نہروں کی مرمت اور صفائی تمام‌تر ریاست کے ذمہ رکھتے تو نہ صرف یہ کہ اس پر بےجا بار پڑتا بلکہ کاشتکار ان نہروں کی صفائی اور حفاظت کی طرف سے بےپروا ہوجاتے - اس طرح انہوں نے پہلی قسم کی نہروں اور چوتھی قسم کی نہروں میں اس بنیاد پر تفریق برتی ھے کہ اوّل الذکر کا افادہ عام ھے اور آخر الذکر کا افادہ متعین افراد اور گروھوں تک محدود ھے - اخراجات کی ذمہ‌داری تقسیم کرتے وقت انہوں نے اس فرق کا بھی لحاظ رکھا ھے - مسئلہ کے ان تمام پہلوؤں پر اگر ان کی نظر نہ ھوتی تو وہ اتنا متوازن فارمولا نہ تجویز کرسکتے -

اس بحث کا یہ پہلو خاص طور پر قابل غور ھے کہ ترقیاتی اخراجات کا بار ریاست کے ذمہ ڈالتے وقت ابو یوسف اُس آمدنی کا حوالہ دیتے ھیں جو ان زمینوں کے خراج سے حکومت کو ھوتی ھے - رعایا کے سلسلہ میں حکومت کی ذمہ داریاں گناتے

وقت اُس سے وصول کیے جانے والے محاصل کے حوالے ابو یوسف نے بار بار دیئے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک حکومت کا یہ حق کہ وہ اپنے شہریوں سے محاصل وصول کرسکتی ہے کوئی مطلق حق نہیں بلکہ ایک بامقصد حق ہے جس کے ساتھ کچھ فرائض بھی وابستہ ہیں۔ زرعی زمینوں کی پیداوار سے محصول وصول کرنے کا حق متقاضی ہے کہ ان زمینوں کو سیلاب یا پانی کی کمی کی وجہ سے برباد ہونے سے بچایا جائے اور ان کی آب پاشی کے لئے نہریں تعمیر کی جائیں۔

بحثیت مجموعی ہم یہ رائے قائم کرنے میں حق بجانب ہوں گے کہ مالیات عامہ (Public Finance) سے تعلق رکھنے والے مسائل میں ابو یوسف کا فکر بہت پختہ اور بلند ہے۔ وہ حکومت کی آمدنی اور اسکے اخراجات کو کسی محدود زاویہ نگاہ سے نہیں دیکھتے بلکہ اسے فلاح عامہ اور ملک کی مجموعی بہبود و ترقی سے تعلق رکھنے والا ایک اہم شعبہ سمجھتے ہیں۔ آمدنی کے ایک ذریعہ کے طور پر محاصل کا جائزہ لیتے وقت وہ اس کے ہر اہم پہلو پر غور کرتے ہیں۔ محصول کن لوگوں سے لیا جائے، کتنا لیا جائے، کس طرح وصول کیا جائے اور وصول کرنےوالے کن صفات کے حامل ہوں، ان سب پہلوؤں پر انھوں نے تفصیلی گفتگو کی ہے۔ اس طرح انھوں نے تفصیل کے ساتھ یہ بتایا ہے کہ حکومت کی آمدنی کن مدات پر صرف کیجانی چاہئے، کن لوگوں کے ذریعہ صرف کرائی جانی چاہئے۔ ان مصارف کی نگرانی اور اس بات کا اہتمام کہ جس کام پر مال صرف کیا جاے وہ ٹھیک طور پر انجام پاے، کس طرح کیا جانا چاہئے۔ ان اخراجات میں وہ جہاں فوجیوں کی تنخواہوں اور سرحدوں کے استحکام کو شامل کرتے ہیں، وہاں زرعی معیشت کو ترقی دینےوالی اسکیموں کا بھی ذکر کرتے ہیں۔ جگہ کی قلت کے باعث ہم زکاۃ وعشر سے ہونےوالی آمدنی اور اسکے مصارف کے سلسلہ میں ابو یوسف کے مشوروں کا جائزہ نہیں لےسکے ہیں۔ ان کے ان مشوروں کے مطالعہ سے ہماری اس راےکو مزید سند ملتی ہے کہ وہ حکومت کے اخراجات کو فلاح عامہ کے حصول کا ذریعہ سمجھتے ہیں۔ ریاست کی ذمہداریوں کے بارے میں انکا تصور فلاحی ریاست کا تصور ہے اور انکا تصور فلاح ایک جامع تصور ہے جس میں جس طرح عوام کی مادی اور معاشی بہبود، انکو ظلم وجور سے بچانا اور آزادی کے ساتھ باعزت زندگی بسر کرنے کے مواقع فراہم کرنا شامل ہے اسی طرح انکی اخلاقی تربیت اور روحانی تطہیر کا اہتمام بھی شامل ہے۔

مالیات عامہ سے متعلق جن بحثوں کا مطالعہ ہم نے پہلے اور تیسرے عنوانات کے تحت کیا ہے ان سے ابو یوسف کی تجزیاتی بصیرت کا بھی اندازہ ہوتا ہے - اوپر ہم یہ واضح کرچکے ہیں کہ تجزیہ صرف اسباب و عوامل کی تعیین میں منحصر نہیں، اثرات و نتائج کی نشاندھی بھی ایک تجزیاتی عمل ہے - نظام محاصل پر گفتگو کرتے وقت ابو یوسف نے اس امر کی نشاندھی کی ہے کہ زمین کے رقبہ کی بنیاد پر متعین کیا جانے والا محصول زرعی توسیع میں مانع ہوتا ہے، جب کہ پیداواری شرکت پر مبنی محصول اس رکاوٹ کو دور کردیتا ہے - اسی طرح انھوں نے یہ واضح کیا ہے کہ غلہ کے نرخ کی تبدیلی متعین محصول کے بار کو کم یا زیادہ کرتی رہتی ہے جب کہ متناسب محصول (Proportional Tax) کے بار پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑتا - انھوں نے ترقیاتی اسکیموں کی لاگت کی تقسیم کا جو فارمولا تجویز کیا ہے وہ ان اسکیموں کے افادہ اور اس افادہ سے پیدا ہونے والی استطاعت کے تجزیہ پر مبنی ہے -

اس مختصر مقالہ میں اس بات کی گنجائش نہیں کہ ہم مالیات عامہ کے بارے میں ابو یوسف کے اس بلند فکر کا موازنہ ان کے زمانہ اور اسکے بعد کے ان مفکرین سے کریں جو اسلامی مملکت کے علاوہ دنیا کے دوسرے ممالک میں گذرے ہیں - لیکن معاشی فکر کی جو تاریخیں ہمارے سامنے ہیں ان کی روشنی میں ہم یہ رائے پورے اطمینان کے ساتھ ظاہر کرسکتے ہیں کہ مقاصد کی یہ بلندی، سماجی قدروں کا یہ شعور، نظر کی یہ وسعت اور مالیات عامہ کے وظائف کا اتنا جامع تصور ان کے صدیوں بعد تک بھی مغرب و مشرق کے کسی مفکر کے یہاں نہیں ملتا -

مولانا روم کے ترکی اشعار

از

ڈاکٹر اکمل ایوبی، ادارۂ علوم اسلامیہ، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

مولانا جلال الدین رومی (۱۲۰۷ء—۱۲۷۳ء)[1] کی شخصیت بڑی ہمہ گیر تھی - وہ ایک صوفی، واعظ اور عالم کے ساتھ ساتھ ایک بلند پایہ شاعر بھی تھے - انھوں نے زیادہ تر فارسی زبان میں شاعری کی ہے اور ان کی مثنوی معنوی فارسی ادب کا بیش بہا سرمایہ خیال کی جاتی ہے - لیکن وہ ترکی زبان کے بھی شاعر تھے چنانچہ ان کے دیوان و کلیات میں ترکی اشعار پائے جاتے ھیں - راقم نے ان کے انھیں اشعار کو منظر عام پر لانے کی کوشش اپنے ایک مضمون «مولانا روم کے ترکی اشعار» کے ذریعہ سے کی تھی جو ادارۂ علوم اسلامیہ کے مجلۂ علوم اسلامیہ[2] میں شائع ھوا تھا - اس میں ایک مختصر تمہید کے بعد مولانا روم کے ۲۵ ترکی اشعار کا تنقیدی ایڈیشن مع اردو ترجمے کے پیش کیا گیا ھے جو علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کی مولانا آزاد لائبریری کے چھہ قدیم اور اھم قلمی نسخوں سے مرتب کیا گیا تھا - یہ مضمون صرف ہندوستان ھی میں قدر کی نگاہ سے نہیں دیکھا گیا[3] بلکہ خود ترکی کے علما و فضلا نے بھی اس کو پسند کیا - ھندوستان میں ترکی جمہوریہ کے سفیر ھزایکسیلینسی مسٹر سیف اللہ اسین (Safullah Esin) نے مجھکو لکھا کہ «آپ کے تحقیقی کام کو ھمارے یہاں کے محققین نے بنظر تحسین دیکھا ھے»[4] اور سرزمین ترکی کی مشہور اسکالر امل اسین[5] (Emel Esin) نے اس

---

۱ Islam Ansiklopedisi, Vol. III p. 53

۲ جلد ۲ نمبر ۲ (دسمبر سنہ ۱۹۶۲ء) صفحہ ۷۵ — ۸۶

۳ دیکھئے رسالہ صدق جدید (۲ اگست ۱۹۶۳ء) صفحہ ۵

۴ ان کا اصل انگریزی جملہ درج ذیل ھے:

"Your research work is greatly appreciated by our scholars".

۵ انھوں نے انگریزی اور ترکی میں متعدد کتابیں لکھی ھیں جن میں سے مندرجۂ ذیل بہت مشہور ھیں:

(1) Turkish Ministure Painting Tokyo, 1960, (2) Turkistan Seyahatnamasi Ankara, 1959, (3) Selchuk devrine ait resimli bir Anadolu yazmasi Istanbul, 1963.

مضمون پر ترکی زبان میں ایک تبصرہ تحریر کیا جو ترکی جمہوریہ کے مشہور علمی رسالہ «ترک یوردو» (Türk Yurdu) کے شمارہ ماہ دسمبر ۱۹۶۳ء[۱] میں شائع ہوا - اس تبصرے میں بھی اس کام کی تعریف کی گئی اور اسکو قابل توجہ قرار دیا گیا ہے[۲]

اسکے علاوہ انٹر نیشنل اورینٹل کانفرنس کے چھبیسویں اجلاس (٤ جنوری تا ۱۰ جنوری ۱۹٦٤ء) منعقدہ نئی دہلی کے موقع پر ترکی کے مشہور عالم پروفیسر زکی ولیدی طوغان نے جو خطبۂ صدارت الطائی علوم و ترکیات (Altaic Studies including Turcology) کے سکشن میں پڑھا اس میں بھی راقم حروف کے کاموں کا خصوصیت سے تذکرہ کیا گیا[۳] - اہل زبان کی قدردانی نے میری ہمت افزائی کی اور میں نے مولانا روم کے مزید ترکی اشعار کی تلاش و تحقیق شروع کردی - کافی چھان بین کے بعد علی‌گڑھ مسلم یونیورسٹی کی مولانا آزاد لائبریری ہی کے حبیب گنج کلکشن کے ایک قلمی نسخے[٤] میں مجھے مولانا روم کے آٹھ ترکی اشعار اور ملے ہیں جو اب مع اردو ترجمہ پیش کئے جارہے ہیں -

ترکچہ شعرلری

گچکنن اغلن اوطہ‌یا گلگل یول بوملسک دغدغ گزگل
اول چیچگی کیم یازدہ بلدک کیمسیہ ورما خصمنا ورگل

اقچلردر گزلری خوش نسادر او قوشلری
الدرر یوز سو اری کیم در اول الپ ارسلان

مرا یاریست ترک جنگجوئی کہ او ہر لحظہ برمن یعنی بلغی
ہر ان نقدی کہ جنسی دید بامن بستاند او زمن تا چغی بلغی

---

۱ جلد ۷۲ شمارہ ۳۰۱ صفحہ ۱٦

۲ "We Turks should all be deeply obliged to Dr. Akmal Ayyubi"

۳ پروفیسر زکی ولیدی طوغان کے خطبۂ صدارت کی نقل مجھکو مل گئی ہے انہوں نے اس میں میرا اس طرح ذکر کیا ہے :

"Valuable for us is the work of a young Turcologist of Aligarh Muslim University (Dr. Akmal Ayyubi) who recently published his researches about the Turkish poetry of Qasim al-Anwar and Jalal al-din Rumi."

٤ نمبر ف ٤٧/٧ اوراق : ۳۳٦ - خط : نستعلیق

بنوشد چقر و انگه بگوید — تلا لا لای تلا ترلم تلا لای
گل ای ساقی غنیمت در بودم نی — که فرداکس نداند که نه بلغی
الا ای شمس تبریزی نظر قیل — که عشقت آتشست و جسم مانی

اردو ترجمہ

۱۔ (یہ غالباً مرشد کی طرف سے مرید کو یا خدا کی طرف سے بندے کو خطاب ہے کہ) اے میرے حبیب میرے پاس آ ۔ اگر میری قربت کی راہیں تجھے نہیں معلوم تو تلاش و جستجو سے کام لے ۔

۲۔ مرغزار میں جو پھول تیرے دامن میں جمع ہوں وہ کسی غیر پر نچھاور نہ کر ۔ ان کا مستحق صرف وہ ہے جو تجھ سے سب سے زیادہ قریب ہے (اور تو جانتا ہے کہ میرے علاوہ تجھ سے زیادہ قریب اور کون ہوسکتا ہے) ۔

۳۔ اسکی آنکھیں کمان ہیں اور اسکی ابرو دلفریب ۔ ہزاروں فوجی اس پر نثار ہوتے جاتے ہیں ۔ وہ کون ہے ؟ وہ الب ارسلان ہے ۔

۴۔ میرا محبوب ایک جنگ جو ترک ہے ۔ کوئی وقت ایسا نہیں جو وہ مجھ سے جنگ آزمائی نہ کرتا ہو ۔

۵۔ جب وہ آمادۂ جنگ ہوتا ہے تو جو مال و متاع اسے میرے پاس نظر آتا ہے سب لے لیتا ہے ۔

۶۔ وہ شراب نوشی کرتا ہے اور مستی کے عالم میں گنگناتا ہے ۔

۷۔ ساقی آ ۔ اس فرصت کو غنیمت سمجھ ، کون جانے کل کیا ہو ۔

۸۔ اے شمس تبریزی خوب دیکھ لے ، سوچ سمجھ لے ۔ عشق ایک آگ ہے اور تیرا جسم نے ہے (یعنی آتش عشق جسم کو جو نے کی طرح ہے اپنی سوزش سے پھونک دے گی) ۔

مولانا روم کے مندرجۂ بالا پیش کردہ اشعار بھی ان کے دیوان کے بیشتر اشعار کی طرح زیادہ اچھے نہیں ہیں ۔ لطیف جذبات کو ہلکے پھلکے ، سادہ ، فصیح اور شیرین الفاظ میں ادا کرنا تغزل کی جان ہے ، لیکن مولانا روم کی غزلوں میں یہ چیزیں کم ملتی ہیں ۔ ان کے متعلق ڈاکٹر ناظرحسن زیدی نے اپنے مضمون « دیوان شمس تبریز » میں بڑی اچھی بات کہی ہے کہ « قاری کی توقع کہ غزلیات رومی میں اسے صحیح

تغزل کا عکس یا شستہ زبان ملیگی بے سود ہے ۔ اگر جذبات و شور کا ماجرا عمدہ زبان میں سننا منظور ہے تو اس غرض کے لئے فریدالدین عطار کی غزلیں دیکھئے ۔ رومی کے یہاں سوائے جوش و ولولہ کے اور کچھ نہیں ملتا ۔ جوش بھی ایسا جس کا اظہار کرنے کے لئے مناسب الفاظ میسر نہیں آسکے اور ولولہ وہ جسکے ادا کرنے کے واسطے دلکش انداز نہ مل سکا»[1] ۔ اس لئے ان کے ترکی اشعار میں بھی صحیح تغزل کی چاشنی نہیں ملتی ہے لیکن یہ اشعار ترکیات کے طالب علموں کے لئے نہ صرف اس وجہ سے اہمیت رکھتے ہیں کہ یہ مولانا جلال الدین رومی کے ہیں، بلکہ ان کی اہمیت اس وجہ سے اور بھی زیادہ بڑھ جاتی ہے گہ یہی اشعار مغربی ترکی شاعری کے قدیم نمونے بھی ہیں ۔

---

۱ اقبال لاہور جلد نمبر ۱۰ شمارہ ۲ (اکتوبر سنہ ۱۹۶۱ء صفحہ ۳۴

The slaughter of Banda has been described with exaggeration while the atrocities committed by him and his followers have been entirely omitted. I have inserted on the margin what Mr. Lethbridge says about the same event. A comparison between the two parallel passages will at a glance show that the tone of the book in question is any thing but conciliatory.

Again, the footnote regarding the Jami Masjid greatly offended the Musalmans. Reference to the Elphinston's History of India will clearly show how the character of Kutub-ddin Mubarak Shah has been exaggerated upon in the book under consideration. Similarly, the picture of Muhamad Shah also as described in the book can never be genuine, it is beyond conception how a picture of the king in such a state could ever be drawn, supposing that the case was exactly such as has been narrated, there arises another question out of it, i. e. whether books containing such indecent narrations should be introduced as reading books in Govt. Institutions, and can the ideas and morals of the students be raised and improved by reading them.

Under the foregoing circumstances, the Select Comee. was sorry to be obliged to remark on the History in question as referred to in the Report.

I have etc. etc.

Benares
The 14 Septr., 1872.

Sd/–SYED AHMED
Secy.

letter No. 162, dated 9th September 1872 and to state in reply that the Select Comee. appointed to examine the essays and to report thereon having been dissolved, I could not produce your letter before it, but I, having been the Secretary to that Comee. beg to lay before you the facts which led the Comee. to remark on the History of India translated into English by M. Kempson, Esqr., M.A., Director of P. I. N. W. P. as referred to in Sec. 5 para, 15 clause of the Report.

The Comee. dwelt upon four points with regard to the above History of India as pointed out to it by several Essayists.

First – the tone in which the book has been written. Second—The passage alluding to the death of the Sikh leader, Banda, in the reign of Farrukh Siyar, page 75.

Third—The foot note at page 76, referring to the Jami Masjid of Delhi.

Fourth—The Character of Kutub-ud-din Mubarak Shah, as described at page 27, and the acct. of the picture of Muhamad Shah, page 78.

Regarding the book in question the members of the Select Comee. expressed their full concurrence with the views stated in an article published in..., a copy of which is herewith enclosed for perusal. I deem it proper to mention here that the writer of the article was one of the best and the most able European gentleman, and an M. A. and D.C.L.L. of the Oxford University. The remarks of such a critique who is neither a Hindoo nor Musalman should be held to be decisive of the merits and demerits of the book.

Besides, H. H the Lieutenant Govr. will himself perceive that the book has been written in a tone antagonistic to the feelings of the Muhammadans

really productive of good, should (I am convinced) be quite independent of any funds other than those contributed by Mahomedan subscribers.

There are some minor points connected with the scheme which I should like to understand more fully, for instance, the measures which are proposed to maintain the secular character of the College after it has been started; and the funds with which the subordinate feeding schools spread through the country which are to be affiliated to it, (as I understand) are to be supported. I do not wish to take up your time which must be fully occupied with writing answers to these questions now, but they are points which might perhaps be worth bearing in mind for notice in hereafter you publish any further details of the scheme

I was glad to see that your son had been called to the Bar. I trust he has returned to you safely before this.

I remain
Dear Sir,
Yours truly,
A. W. COLVIN

To

SYUD AHMED KHAN
BAHADOOR, C S.I.

[38]

Letter from Syed Ahmad Khan to the Secretary to the Govt. of N.W.P.

FROM

THE SECRETARY TO THE COMEE. FOR THE BETTER DIFFUSION AND ADVANCEMENT OF LEARNING AMONG MUHAMMADANS OF INDIA,
Benares.

To

THE SECRETARY TO THE GOVT. N. W. P.
Nynee Tal.

SIR,

I have the honor to acknowledge the receipt of your

advertise for designs, offering a premium of Rs. 1,000 to the best design if accepted,

I do not know if you can obtain from His Honor the Lieutenant Governor the loan of an Engineer with a taste for architecture if not, your best plan would be to advertise as above suggested for designs and then engage an Engineer to carry it out.

I have the pleasure to send a plan of this building which accommodates nearly 300 persons, a library, a large Press, and a small Museum.

Wishing you every success in your noble undertaking.

Believe me to be
Yours faithfully,
MAJOR R. E.
Principal Thom : College.

[37]

Letter from A. W. Colvin to Syed Ahmad Khan

FUTTEHGURH
26th Aug 1872

MY DEAR SIR,

I had intended replying to your circular about the Anglo-Mohommedan College earlier. I shall be happy to subscribe Rs 50 towards it, and should be glad if I could help it further.

I should fear that there may be difficulty in raising the requisite sum, which must necessarily be large, unless you can succeed in enlisting the sympathies of some of the large Mohommedan states—Hyderabad, Bhopal, Khairpur etc. But I hope that this may be effected. The movement, to be

گڑھے و علاقہ جات کے ملازموں کو بھی تاکید کی گئی ہے - یقین ہے کہ وہ بھی دیں - آپ بلا تکلف اس جلسہ حال میں نام نامی راجہ صاحب کا مندرج فرمائیے - حاجت اطلاع و اجازت جدید کی نہیں ہے -

مولوی سید فریدالدین احمد صاحب
وکیل ہائی کورٹ
از مقام کڑہ

[36]

Letter from the Principal, Thomason College, Roorkee to Syed Ahmad Khan

No. 1195 of 1972-73

FROM

THE PRINCIPAL, THOMASON COLLEGE
Roorkee

TO

SYUD AHMED KHAN, C.S.I.
Judge, Small Cause Court
Benares.

Dated Roorkee, 23rd August 72

DEAR SIR,

I regret that my duties so completely occupy my time that I have no leisure to devote to so large a task as the designing of a College for your most valuable Society. To prepare properly so important a design would occupy the wholetime of an able Engineer for a month or more.

In these cases if the projectors do not engage the services of a paid Engineer or Architect for the designing and erection of the building, or if the services of one of their Engineers are not granted by the Government, it is usual to

[35]

Letter from Moulvi Syed Friduddin Ahmad to Sir Ahmad Khan

مولوی صاحب مخدوم و مکرم ضرور تمنداں مولوی سید احمد خانصاحب بہادر سی - ایس - آئی زاد لطفکم

بعد سلام و نیازمندیہائے فراوان و تمنائے موفورہ سامی ملازمت والا ملازمان عالی خاطر الطاف ماثر ہو کہ نامۂ عنایت و صحیفہ رافت شرف حصول فرمایا مراتب مندرجہ سے مطلع ہوا - آخری ہفتہ جولائی ۱۸۷۲ء میں نیازمند لکھنؤ گیا تھا اور نواب امیرالدولہ سعیدالملک راجہ محمد امیرحسن خانصاحب بہادر ممتاز جنگ کی ملاقات سے مشرف ہوا تھا - میں نے ان کو ایک نوجوان ہونہار عالی طبیعت پایا - اس مدرسہ و تدابیر مفیدہ اہل اسلام کی بابت باتیں ان سے ہوئیں - وہ بہت اس طرف دلدادہ معلوم ہوئے اور کمال مسرت و خوشی سے ممبر ہونا اس عملہ مجلس ترقی خواہ اسلامی کا منظور کیا - میرا یہ خیال ہے کہ اگر آپ ان سے اس طرح سے پیش آویں گے جیسا مولوی محمد حیدرحسین صاحب کے ساتھ تو ان سے بہت امور کی کاربرآری ممکن ہے - خود استطاعت کافی رکھتے ہیں اور دستگاہ کامل اودھ کے تعلقہ داروں پر ان کو حاصل ہے - میرے ملازمین مفصل ذیل نے اپنی تنخواہ نصف ماہ نومبر اس مدرسۂ اسلامی کے واسطے دینا منظور کیا ہے - یقین ہے کہ اور ملازمین بھی قصد کریں - اول دسمبر میں ان کی تنخواہ روانہ خدمت ہوگی - ۲۰ روپیہ ٤ آنہ

منشی عماداللہ صاحب	نور محمد	کریم بخش	حسن قلی
۷ روپیہ ۸ آنہ	۱ روپیہ ۸ آنہ	۱ روپیہ ۸ آنہ	۱ روپیہ ۸ آنہ

محمود	خدابخش	سید نظیرعلی	حسو	دین محمد
۱۰ آنہ	۱ روپیہ ۸ آنہ	۱ روپیہ ۸ آنہ	۱ روپیہ ۸ آنہ	۱۰ آنہ

امام بخش
۲ روپیہ ۸ آنہ

غریب فقه کا حلیہ کس شمار قطار میں ہے ۔ جہاں قانون میں ایسی ایسی باریکیاں موجود ہوں اور مفتیان زمانہ میں ایسے ایسے عالی دماغ ہوں ۔

آپ نے پہلے بھی تحریر فرمایا تھا اور اب بھی آپ لکھیں گے کہ اس دفعہ یہ مطلب نہیں ہے لیکن اگر کسی اور شخص سے جیسے مولوی سمیع اللہ خانصاحب وغیرہ ہیں اس کا انصاف چاہا جاوے تو مجھکو یقین ہے کہ میرا یہ خیال ایسا بیہودہ ثابت نہ ہوگا جیسا آپ نے اوسکو خیال کیا ۔ میں نے اپنی طرف سے اس لئے اس معاملہ کو اون کے سامنے پیش نہیں کیا کہ آپ مجھکو ایک رخنہ انداز کا الزام نہ دیں لیکن آپ کے عہدہ کے لحاظ سے آپ کا یہ کام لازمی ہے کہ آپ اونسے اس معاملے میں ثالثی چاہیں اور نہ میرے دل کا بلکہ ہر ایسے شخص کا جو اس شبہ میں مبتلا ہو شبہ رفع کردیں ۔ والتسلم

خاکسار مشتاق حسین عفی عنہ از علیگڑھ

۲۲ اگست ۱۸۷۲ء

یہ خط میں نے ۲۲ اگست کو لکھا اور پانچ دن تک اوسکی روانگی اس ارادہ سے ملتوی کی تھی کہ مجھ سے شاید جلد جواب دینے کی وجہ سے غلطی یا تحریر میں کچھ سختی ہوگئی ہو تو اسکی اصلاح کا موقع ملے ۔ لیکن آج چھٹے دن بھی مجھکو اپنے خط میں کوئی زیادتی معلوم نہیں ہوتی ۔ اسلئے خدا کا نام لے کر اوسکو روانہ کرتا ہوں اور آپ یقین کرلیں کہ میں اس کمیٹی کے کاروبار میں جھگڑا ڈالنے سے اس قدر اپنے آپ کو بچاتا ہوں کہ اگر آپ کے خط میں امام ابو حنیفہ صاحب رح پر طعن و تشنیع نہ ہوتی اور آپ اونکو ضمناً حیلہ باز نہ کہتے تو میں اس خاص جملے کے جواب ہی کو قلم انداز کرجاتا لیکن اسبات کی آپ مجھسے توقع چھوڑ دیں کہ میں اپنے ان پیشوایان دین پر جنھوں نے نہایت نیک نیتی سے آپ ہی کی مانند اپنی تمام عمر امتِ اسلامیہ کی درستی احوال میں صرف کی ہو تبرا سننے پر راضی ہوں ۔ و السلام ۔

خاکسار

مشتاق حسین ۲۷ اگست سنہ ۱۸۷۲ء

از علی گڑھ

ھیں - شاید بعض ھندو بیع سے انکار کریں مگر انشاءاللہ تعالے' ضرور زمین عمدہ دستیاب ھوجائیگی -

(۳) اسمیں کچھہ تامل نہ فرمائیے اور بےشک و شبہ ضرور مقام مدرسہ کا علی گڑھ تجویز فرمائیے اس کا تصفیہ بہت ضروری ھے -

(٤) میں اس عریضہ کے جواب آنے کی میعاد معمولی میں مدرسہ کی بھی سمت اور زمین تجویز کرتا ھوں - آپ تصفبہ فرماکر مقام مدرسہ کا علی گڑھ تجویز فرماویں تاکہ دلکو تسلی ھو - فقط

آپ کا نیاز مند

محمد یوسف

۹ اگست سنہ ۱۸۷۲ء

[34]

Letter from Muhstaq Husain to Syed Ahmad Khan

جناب قبلہ و کعبہ ام سلامت - تسلیم - والا نامہ ورود ھوا ، عزت بخشی - یہ ارشاد تو آپ اوس سے فرماویں جو آپ کی کمیٹی کی کارروائی کو غور کی نظر سے نہ دیکھتا ھو -

اب میں اپنے مدعاکو ثابت کرتا ھوں - آپ جواب دیں - دفعہ (۲۰) - اس قانون کو آپ ملاحظہ کریں جسکے شروع میں یہ لکھا ھے کہ « سرمایہ مجتمعہ میں سے گورنمنٹ پرامیسری نوٹ یا روزنیہائے دوامی یا آراضی معافی دوامی خریدی جاوینگے »- پھر اسی دفعہ کے آخر میں یہ ارشاد ھے «مگر مذکورہ بالا جائداد میں سے ایک جائداد کا دوسری جائداد میں تبدیل کرنا جائز ھوگا » -

اب مہربانی سے آپ ارشاد کریں کہ میرے روپیہ میں سے جس کو میں نے خرید آراضی کے لئے خاص کیا ھو اور نوٹ وغیرہ کی خریداری میں اس کے استعمال کو منع کیا ھو - اگر زمین خریدی جاوے تو کمیٹی اس دفعہ کی آخر شرط کے مطابق اوس معافی کو بیچ کھوچ کرتے وقت پرامیسری نوٹ خرید سکتی ھے یا نہیں اور اگر کرسکتی ھے تو میرا یہ لکھنا کہ « نہیں بلکہ شاید سود کے بچانے کے لئے چندہ دینے والا صرف درخواست کرسکتا ھے » کیا غلط ھے - فقہ حنفیہ کی وہ کتابیں جس میں سراسر حیلہ ھی حیلہ بھرا پڑا ھے میں نے نہیں پڑھیں - بس مجھے اس کا طعنہ فضول ھے اور آج کل اوس

مضامین ایک قوی مزاحمت کرتے ہیں اس چندہ کے واسطے اور کیا آپ کو ایسے مضامین کے سوا اور کچھ مضمون ہی نہیں ملتا ۔

حافظجی سے پانچ روپیہ کا جھگڑا جو آپ نے لکھا وہ صحیح ہے اور نہ صرف پانچ روپیہ کا بلکہ دس روپیہ کا جھگڑا ہے اور جھگڑے کی وجہ یہ ہوگئی کہ میں نے وہ روپیہ حافظ عبدالرزاق صاحب کی معرفت حافظ عبدالرحمن صاحب کو بھیجا تھا ۔ اب میں عنقریب اس معاملہ کی صفائی کر کے اطلاع دیتا ہوں اور آئندہ سے حسب الارشاد تعمیل کروں گا ۔ ایک روپیہ ٦ آنہ میرے پاس مئی، جون، و جولائی کے بھی جمع ہیں ۔ والتسلام ۔

خاکسار

مشتاق حسین عفی عنہ، از علی گڑھ

١٢ اگست ٨٧٢ اء

[33]

Letter from Khwaja Mohd. Yusuf to Syed Ahmad Khan

عالیجناب

گرامی نامہ آیا، مغرز فرمایا سب رؤسائے علی گڑھ اور نیز باشندۂ کول نہایت شوق اور غایت اشتیاق سے چاہتے ہیں کہ مدرسہ علی گڑھ میں ہو اور بیشک دل لگاویں ۔ اس وقت تک چندہ کی فہرست جو مرتب ہوئی اسکی مقدار ٢٦١ روپیہ ہے وہ بجنسہ خدمت عالی میں بھیجتا ہوں ۔

(١) یہ ارشاد ہوا کہ کونسی سمت یہ مدرسہ قائم ہونا چاہئے اس کا جواب ایک ہفتہ میں دونگا انشا اللہ تعالےٰ میں سب اطراف پر بغور نظر ڈالونگا ۔

(٢) پانچسو بیگہ متفرق طور پر خریدنی ہوگی اور اس کا یکایک ہاتھ آنا البتہ دشوار ہوگا کیونکہ اسمیں ہر ملت و مذہب کے آدمی شریک

زیبا نہیں جو اپنے کام کی بنا لوگوں کے چندہ اور باہمی اتفاق پر قائم کرنا چاہتا ہو - پس اگر آپ اپنے فقرہ کو ان لفظوں سے بدل دیں کہ «اگر ممبروں کی کثرت رائے سودی نوٹ خریدنے کی ہوئی تو نوٹ خریدے جائیں گے» - تو مجھکو یہ ممبری بخوشی منظور ہے ورنہ میں ایسی فرضی ممبری اور شاہ شطرنج ہونے کو پسند نہیں کرتا اور اس لئے اوس سے معافی چاہتا ہوں - علاوہ اسکے مجھ سے ممبر ہوکر چپ نہ بیٹھا جاوےگا اور جو بات میرے دل میں ہوگی میں اس کو قلم سے ادا کروںگا اور آپ کو میری وہ تحریریں باوجود مضمون آزادی خیال کے مصنف ہونے کے بھی پسند نہ آئیںگی اور آپ پھر خفا ہوں گے اور میری باتوں کو جو بلا شبہ واہیات اور لغویات ہی ہوںگی آپ اس ٹھنڈے دل سے نہ سنیںگے جسطرح آپ اوروں کو نصیحت کرتے ہیں - ہاں اگر میرے یہ خیالات غلط ہوں اور خدا کرے بھی کہ کہیں غلط ہوں تو آپ بے شک مجھکو ممبر بنالیں -

یہاں کے لوگوں کی رائے سے میں آپکو صحیح صحیح اطلاع دیتا ہوں اور وہ یہ ہے کہ اس مدرسہ کی طرف سے تو اس وقت تک کسی کو کوئی شکایت نہیں ہے - ہاں تہذیب‌الاخلاق کے مضامین تازہ کے سبب سے البتہ لوگوں کو ایک بدگمانی ہے لیکن وہ بدگمانی آپ کی ذات کے ساتھ ہے نہ اس مدرسہ کی نسبت- اس لئے مدرسہ کے علی گڑھ میں قائم ہونے کے لئے کوئی امر مانع نہیں ہے اور یہاں کے لوگوں کا عجب حال ہے - اور آپ یقین کریں جب آپ یہاں مدرسہ قائم کرلیں گے تو بیرونجات کے مسلمان رئیسوں میں کے جو یہاں بکثرت ہیں ہر ایک رئیس کی اولاد اوس مدرسہ میں داخل ہوگی اور پھر وہ لوگ مدرسہ کی مدد کریں گے -

ہاں ایک بات میں بھی لکھنے کو تھا کہ اسکے سبب سے آپ مجھکو منافق یا دغاباز کہہ لیں اور وہ یہ ہے کہ جب تک اس مدرسہ کے لئے پورا چندہ ہوجاوے تب تک تہذیب‌الاخلاق کے لئے بےلگام مضمونوں کی فی‌الجملہ روک تھام ضرور ہے - آپ کو شاید معلوم نہیں لیکن میں دیکھتا ہوں کہ وہ

قریب ہر ایک مسلمان کے گھر سے کچھ نہ کچھ چندہ ہوجاوے - اور جب خاص شہر میں یہ ولولہ ہوجاوے تو پھر حوالی شہر اور رئیسان گرد و نواح سے مدد کی درخواست کی جاوے - چنانچہ اس چندہ کی بسم اللہ آج ہی نماز مغرب کے بعد سے جامع مسجد میں شروع ہوئی - مولوی محمد یوسف صاحب نے پانسو روپیہ پر دستخط کئے اور مولوی محمد اسمعیل صاحب اور مولوی محمد لطف اللہ صاحب مدرس اول مدرسہ عربی علی گڑھ نے اپنی اپنی ایک ایک تنخواہ پچاس پچاس روپیہ اسی طرح اور دو ایک آدمیوں نے کچھ کچھ لکھا اور ۱۲۷ روپیہ پر نوبت پہونچی - اب انشا اللہ تعالیٰ کل سے اس فہرست کو وسعت شروع ہوگی -

علی گڑھ میں چند مہینہ سے ایک انجمن اسلامی قائم ہے اور ابھی تک اوس نے کچھ کام نہیں کیا - تجویز ہوئی ہے کہ وہی انجمن اس کام کو کرے - اس انجمن میں اول سال کے لئے سکریٹری کی خدمت میرے سپرد ہوئی ہے - پس اس لحاظ سے آپ کی سب کمیٹی کا کام بحیثیت سکریٹری کے مجھکو خود بخود کرنا پڑے گا - اس انجمن کا انگریزی اور اردو قانون عنقریب چھپنے والا ہے - منشاء اس کا یہ ہے کہ ان تمام معاملات سے بحث کرے جو مسلمانوں کے حقوق اور ان کی عزت اور ان کے رفاہ سے متعلق ہوں اور ان کاموں میں سے ہر ایک کام کے واسطے بہتر نتیجہ پیدا کرنے کے لئے کوشش کرے -

میں نے اپنی ممبری کی نسبت اب تک اس لئے عرض نہیں کیا کہ مجھکو آپ کے خط کا ایک فقرہ ناگوار گذرا ہے اور وہ یہ ہے کہ « ممبر سودی نوٹ خریدنے کی رائے دیں گے اور نوٹ خریدیں گے - آپ اپنی یہ رائے دے سکتے ہیں کہ نوٹ نہ خریدے جاویں - اور اس رائے کے سبب سے آپ سود کے گناہ سے اپنے آپ کو بچا سکتے ہیں » میرے نزدیک آپ کو صرف اپنے اختیار سے یہ لکھنے کا منصب نہ تھا - یہ دوسری بات ہے کہ کثرت رائے ممبروں کی جس طرف ہوگی وہ کام ہوگا اور اس میں کسی کو عذر بھی نہیں ہوسکتا - لیکن یہ بات کہ ابھی منھ سے کوئی بات نکالی بھی نہ ہو کہ اوس کی ناکامیابی کا یقین ہوجاوے ، ایک ایسے کام کے مہتمم کو زبان و قلم سے نکالنا

tants of this place have never received any assistance or help from any Town, City or District in any shape whatever, while they have always cheerfully contributed their mite to relieve the sufferings and wants of the natives of other towns and places whenever they were called upon to do so; therefore I have refrained from it. Had it not been so my son would have gladly sent you a much larger amount than he does at present.

Trusting this will find you in good health,

Yours sincerely,
KH. ABDOOL GHANI

[32]

Letter from Mushtaq Husain to Syed Ahmad Khan

جناب قبلہ و کعبہ ام سلامت ۔ تسلیم

دو یا تین قطعہ والا نامجات ورود ہوئے معزز فرمایا - ان سب کے جواب میں اس لئے توقف تھا کہ چندہ کی جو صورت تجویز ہورہی ہے اس کا کام شروع ہوجاوے تو میں جواب لکھوں - مگر الحمداللہ کہ آج وہ مبارک دوشنبہ آیا جس کی قسمت میں خدا نے یہ نیکنامی لکھی تھی کہ اس میں علی گڑھ کی نیکنامی کی بسم اللہ صفحۂ عالم پر ثبت ہو ۔ بعض سخت اور قوی موانع کے رفع ہونے کے بعد جو بڑی بڑی تدبیروں سے دور ہوئے اور خدا پھر ان کو ہمارے کاموں میں حائل نہ کرے آج آپ کی سب کمیٹی کا پہلا جلسہ جامع مسجد میں ہوا - اس جلسہ میں صرف سات آٹھ آدمی اس مطلب کے واسطے اکٹھے ہوئے کہ چندہ کی وصول کی بہتر تدبیریں سوچیں ۔ آخر یہ امر قرار پایا کہ اول خاص شہر علی گڑھ سے چندہ شروع کیا جاوے اور ممتاز آدمی اول اپنا چندہ لکھیں اوسکے بعد چند باوقعت اور سمجھدار آدمی ہر ایک محلہ میں علیحدہ علیحدہ وقتوں میں مجلسیں کریں اور اس محلہ کے عمائد کی تائید اور شرکت سے جو پہلے سے چندہ دے چکے ہوں گے ایسی کوشش کریں کہ قریب

[31]

Letter from Kh. Abdool Ghani to Syed Ahmad Khan

To

SYED AHMUD KHAN BAHADOUR C.S.I.

Dated, Dacca 10th August/72

DEAR SIR,

In reply to your letter dated 29th ultimo, I have to inform you that I am highly pleased to find that you have at last turned your thoughts towards the improvement and amelioration of the unfortunate Muhomedans of India; a very grand and noble task which will immortalise your name and bring you many happy returns both in this world and the world to come. It was in fact a matter of deep regret for all the well-wishers of this community to behold that while Hindoos and others are progressing with long strides and daily reaping the fruits of their labor and perseverence, the Mohomedans are going down-hill under the pressure of deep-rooted apathy and ignorance, but thank God now that you have so nobly come forward to their assistance. It is devoutly expected that matters will soon take a favourable turn and that your labor will be soon crowned with success. You must be aware that sometime ago I made over all my estates and properties to my only son Kh. Ahsunollah and have retired from active business. My son who is now managing every thing to the entire satisfaction of every one is like you a very great advocate and supporter of Education in all its branches and therefore, supports a large number of schools and other similar institutions both in this and other towns and districts. When I spoke to him about your noble scheme, although he knows well that the inhabitants of his native town will not derive any benefit from it, yet has very generously promised to send you a handsome donation in a separate letter, and I would have pressed him to give more, but thinking that in the first place the natives of Dacca will not derive any benefit from this institution and second that upto this time the inhabi-

انشاء اللہ تعالےٰ - مگر لکھنا غیر ضروری خیال کرتا ہوں - جس قدر مجھے اس تجویز سے خوشی ہوئی ہے اس کا حال وہی جانتا ہے جس کی شان میں (علیم بذات الصدور ہے) - میرے جس قدر مسلمان موکل ہیں میں ان سے کسی قدر چندہ وصول کرتا ہوں اور ایسے صاحب سے جو صاحب حیثیت ہیں اونسے کہدیا ہے کہ وہ اپنے دیہات میں بطریق گھر گھر یا اور کسی طریقہ سے وصول کریں - میں جو فہرست عنقریب انشاء اللہ تعالے آپکی خدمت میں روانہ کرنے والا ہوں ہزاروں کی ہی فہرست ہوگی اور جناب اس میں تو ہزاروں سے بھی کام نہیں چلتا ہے - لاکھوں کا کام ہے - خدا پر نظر ہے اللہ تعالے اپنے حبیب رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم کے صدقہ سے اس مراد کو پہنچادے آمین ثم آمین - حال دل میں عرض نہیں کرسکتا ہوں - میرا یہ دل چاہتا ہے دس لاکھ روپیہ ابھی ہوجائے اور یہ مدرسہ علی گڑھ میں ابھی بن جاوے -

میری یہ راے کہ یہ مدرسہ علی گڑھ میں بنایا جاوے اسکے وجوہ آئندہ میں عریضہ کے ذریعہ سے آپ کی خدمت میں بھیجوں گا -

اس علی گڑھ کول کے پرگنہ میں کچھ دیہات معافی اور آراضی معافی ہیں لیکن بہت کم ہیں اور فیصدی ٦ سالانہ کے حساب سے کم کسی طرح ملنا ممکن نہیں ہے - بالفعل دو تین گانوں اسی نرخ پر فروخت ہوگئے - اگر مجھے پہلے سے اطلاع ہوتی تو میں ضرور آپکو اطلاع دیتا لیکن آپ مجھے یہ ارقام فرماوین کہ چھوٹے قطعات بھی جو متفرق حصہ کول میں واقع ہیں وہ خرید فرمائیں گے یا نہیں - فقط

آپ کا دلی نیازمند

محمد یوسف .

١٠ اگست سنہ ١٨٧٢ء

[30]

Letter from Khwaja Mohd. Yusuf to Syed Ahmad Khan

عالیجناب - تسلیم نیاز مندانہ -

دونوں گرامی ناموں سے عزت حاصل ہوئی - میں جو کچھ کررہا ہوں وہ میں جانتا ہوں یا خدا اور خدا کے واسطے کرتا ہوں - مجھے دکھانا اور اپنا نام اخباروں میں چھپوانا منظور نہیں - اگر ایسا ہوتا تو ابتک کچھ میری کارروائی مشہور ہوجاتی - مجھے واعظ کہنا اور مسجدوں میں کھڑے ہوکر مانگنا اور گھر گھر پھرنا اور دکانوں میں جاکر مانگنا خوب آتا ہے - کیا میں نے اپنے مدرسۂ عربی کے واسطے نہیں مانگا - اسی طرح پر مانگا ہے اور چندہ جمع کیا ہے اور اب اس مدرسہ کا خرچ ۷۵ روپیہ ماہوار کا ہے لیکن آپ دریافت فرماتے ہیں عرض کرتا ہوں - میں ہرگز غافل نہیں ہوں - اپنا کام کرتا ہوں سب کمیٹی تو اس وجہ سے قائم نہیں ہوئی کہ عنایت اللہ خانصاحب نے اول اول ممبری سے انکار فرمایا تھا جب میں نے زیادہ اصرار کیا تو قبول فرمالیا مگر پھر کوئی موقع ان سے گفتگو اور بحث کا نہیں ملا - لیکن خانصاحب نے ایک ہزار روپیہ کا اپنی ذات سے وعدہ کیا ہے اور یہ تدبیر اور نکالی ہے کہ حاجی فیض احمد خانصاحب رئیس دتاولی سے جو ایک مالدار آدمی ہیں اونسے بھی چندہ لیا جاوے - حاجی صاحب پرانے خیالات کے آدمی ہیں - وہ ایسے کاموں میں شریک ہونا اب تک اچھا خیال نہیں فرماتے حالانکہ مدرسہ عربی علی گڑھ میں ۱۰۴ روپیہ سال دیتے ہیں اور جملہ تعلقہ کے مسلمانوں کا چندہ خانصاحب کے ذمہ رکھا گیا ہے - وہ فی آدمی کے حساب سے بلاکر چندہ وصول فرماتے ہیں - وہ عنقریب کول میں آنے والے ہیں جو کچھ تدبیر اونہوں نے کی ہوگی اس کا حال مجھے معلوم ہوجاویگا -

میں نے ایک فہرست چندہ مرتب کی ہے - ۱۵۰ روپیہ میں نے لکھے ہیں اس سے زیادہ دونگا انشاء اللہ تعالےٰ - میں اپنی حد سے زیادہ دونگا

ان پر بہت غالب آرہا ہے - پس اس کے رفع کرنے کو بھی کامل تدبیر کی ضرورت ہے- ایک صاحب لکھتے ہیں کہ مجتہدین لکھنؤ میں سے کیوں کوئی صاحب اب تک اس کمیٹی کے ممبر قرار نہیں دئے گئے - اس کا جواب دیا جاتا ہے کہ اگر ان میں سے کوئی صاحب نہیں تو اور اہل تشیع تو ہیں - اس کا جواب ملتا ہے کہ یہ بسبب عدم واقفیت کے یا مداھنت کا سبب ہوگا - غرض یہ ہے کہ اب تک یہ بات جس قدر کہ ضروری ہے، مسلمانوں پر واضح نہیں ہوئی کہ اس میں اہل سنت کے لئے وھی رعائتیں رھیں گی جو اہل تشیع کے لئے ہونگی اور جناب والا ایسا کیوں نہیں کرتے کہ دو چار بڑے اہل تشیع کو کمیٹی میں داخل کریں اور ان کے ہم صلاح ہوکر کاربند ہوا کریں - پھر کسی کو اس مدرسہ کی نسبت کلام نہ رہے گا- بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ اس مدرسہ میں دینیات کی تعلیم کا اعتبار ہی نہیں کرنا چاھئے - پس اس کا علاج ضروری ہے - پنجابی[1] اخبار نمبر ۳۱ صفحہ ۳ کالم ۳ کے آخر میں مدرسہ ایمانیہ لکھنؤ کے ذکر میں جواب وھاں تھا، جاری ہوا ہے - اوسکے برخلاف چند تحریریں آئی ہیں - ان سے بھی یہی امر دریافت ہوتا ہے کہ اہل تشیع کو اس مدرسہ میں تعلیم دینے کا کچھ اعتبار نہیں اور عموماً تو ان کا خیال یہ ہے کہ کسی فرقہ کی تعلیم دینی جیسا اقرار ہے نہ ہوگی -

ان باتوں کی اصلاح کیلئے جو امر جناب کو پسند آوے اور جس طرح اسکی اصلاح ممکن اور مناسب تصور فرمائیں کریں - اگر اس نواح کے لوگوں کیلئے پنجابی اخبار میں بالتفصیل ایک مضمون اپنے قلم سے تحریر کرکے درج کرادیں تو بہتر ہے پھر تائید اوسکی جہاں تک ہوگی کیجاوے گی - صرف آپ کا اشارہ بس ہے اور آپ کی تحریر کی رو سے اسکی صحت ہونا ضروری امر ہے - فقط

جس اخبار کا کل کے خط میں ذکر کیا گیا تھا وہ کل یعنی ۱۰ تاریخ کو روانہ ہوگا- اس وقت وہ اخبار روانہ ہوا ہے جس کا اس خط میں ذکر ہے - فقط

راقم آثم

محمد عظیم عفی عنہ مالک مطبع پنجابی لاہور

---

۱ یہ اخبار مرسل خدمت ہے -

[29]

Letter from Mohd Azeem to Syed Ahmad Khan

دارالعلوم مطبع پنجابی لاہور ۔ دفتر اخبار عربی النفع العظیم لاهل‌هذاالاقلیم

مورخه ۹ ماه اگست سنه ۱۸۷۲ء نمبر ٥٦٥

عطوفت ورافت نشان مروت و فتوت بنیان صاحب فضل و کمال

جناب مولوی سید احمد خاں صاحب بهادر سی۔ ایس۔آئی سکریٹری

مدرسه ، بنارس دامت الطافکم

پس از گذارش تسلیم و نیاز و اشتیاق حصول ملازمت واضح راے مبارک باد ۔ کل بنده ایک عریضه خدمت عالی جناب میں روانه کرچکا هے امید که نظر اقدس سے گذرے ۔ اس وقت ایک امر مدرسه مجوزه مسلمانان کی نسبت عرض کرتا هے اور یه عرض کچھ هدایت کی غرض سے نہیں هے ۔ نهایت انکسار کے ساتھ ایک امر کو مسلمانوں کی اور اس مدرسه جدید اور عظیم کے نفع کے لئے مفید تصور کرکے عرض کرتا هوں ۔ اس مدرسه کی بہتری اور اس کی تقویت جب ممکن هے جبکه اهالی اسلام کے دونوں فریق اس میں شریک و شامل هوں اور هم‌صلاح هوکر اس کی تائید میں مصروف هوں ۔ پس یه سعی چاهئے که جس طرح اب تک اهل سنت اس مدرسه کی امداد میں بخوشی خاطر شامل هوے ، اهل تشیع بھی شامل هوں۔ مگر دیکھا جاتا هے که ایسا نہیں هے ۔ پس جب یه لوگ الگ رهے تو کس طرح اس مدرسه کو فروغ کلی حاصل هوگا ۔ ظاهره تو یہی معلوم هوتا هے اور بالعموم لوگ کہتے هیں که اس مدرسه کی اجرای سے دونوں فریق خوش هیں مگر قبلهٔ من یه بات اس مدرسه کو اب تک حاصل نہیں هوی اور اس کا حاصل کرنا جیسا ضروری امر هے بیان کی ضرورت نہیں رکھتا ۔ اس میں شک نہیں که جو امر بنده نے لکھا آپ اس مدرسه کو ویسا هی بنانا چاهتے هیں اور آپ کی تحریروں سے یہی واضح هے ۔ مگر کیا کیا جاوے ، متعصب لوگ غلط فهم کرتے هیں اور یه تعصب ان کا اپنے یقین کے موافق نادرست نہیں کها جاسکتا هے جب تک ان کی بخوبی تمام تشفی نه کردیں ان کو هرگز یقین نه آوے گا ۔ وهم ان کا

[28]

Letter from Mohd Azeem Hasan to Syed Ahmad Khan

دارالعلوم مطبع پنجابی لاهور۔ دفتر اخبار عربی النفع العظیم لاهل هذا الاقلیم
مورخه ۸ ماه اگست ۱۸۷۲ء نمبر ۵۶۲

عطوفت و رافت نشاں مروت و فتوت بنیان صاحب فضل و کمال جناب مولوی سید احمد خاں صاحب بهادر سی۔ایس۔آئی دامت الطافکم

پس از گذارش تسلیم و نیاز و اشتیاق حصول ملازمت واضح رائے مبارک هو۔ جیسے جناب نے از راه کرم کمیٹی صدر ترقی تعلیم مسلمانان کی رپورٹ مطبوعه عنایت فرمائی تهی بنده کو کوئی عریضه خدمت میں بهیجنے کی مهلت نهیں ملی۔ اب ایک امر ضروری میں تکلیف دیتا هوں۔ مدرستهالعلوم مسلمانان کے چنده کے لیے پنجاب میں سوائے پٹیاله کے ابتک کچهه گفتگو سننے میں نهیں آتی۔ پس اگر مناسب هو تو یه نیازمند اس طرف سعی کرے اور یه اس طرح هوسکتا هے که جو خطوط یا اشتهارات منجانب جناب به طلب چنده اجرا پائے هیں وه بنده کو بهیجدئے جاویں۔ انهیں هم ردیف اپنے عرایض کے جمله مسلمانان پنجاب میں تقسیم کردیا جاوے اور اگر رغبت پائی جاوے تو کسی خاص جلسه میں اس امر کی تحریک کی جاوے۔ مگر پیشتر اسکے میں اپنے خطوں پر آپ کی تحریرات کی تقسیم پر دیکهوں گا که کس قدر یهاں کے لوگ اس طرف توجه کرتے هیں۔ بعد ازاں باشتراک چند احباب جلسه قرار دیکر گفتگو بڑهائی جاویگی۔ اب بهی مجکو یقین هے که بهت لوگ اس سعی میں میرے ساتھ شریک هوں۔ جو صرف اس میں آویگا اور خط و کتابت وغیره مین خرچ پڑے گا میرے ذمه رها۔ پس یقین هے که جناب اس کا جواب تحریر فرماکر ممتاز فرماویں۔ زیاده والسلام

راقـــم آثـم
بنده محمد عظیم عفی عنه مالک مطبع
پنجابی لاهور

ابکے هفته کے پنجابی اخبار میں ایک مضمون چنده کی ترغیب میں اور مقام مدرسه مذکور کی بابت تحریر هوگا۔ ایک اخبار نیا بر ملاحظه سامی روانه هوگا۔ ملاحظه فرمائیے گا۔ فقط

[27]

Letter from Syed Ahmad Khan to the Secretary, Public Debt Office, Calcutta

Benares

The 8th Augt., 1872

To

The SECRETARY,

Public Debt Office,

Calcutta

Sir,

I wish to purchase some Govt. Promissory Notes for the benefit of the Muhammadan Anglo-Oriental College to be established in the N. W. P.

This is therefore to request you to let me know whether the Notes should be purchased on behalf of and in the name of the College Comee. or in that of the Secy. of the Comee. who would draw the interest thereof and would also sell them on behalf of the Comee. if necessary.

Please, also let me know that if the Notes be purchased in the name of the Secy. for the time, and if the Secy. be hereafter changed, will there be any inconvenience to the then Secy. to draw the interest of the Notes or to sell them if, necessary.

With apologies for the trouble,

I remain,
Yours most truly,
Sd - Syed Ahmed
Secy.
M. O. O. C. F. Comee.

P.S.—A copy of the Bye-laws of the Comee. is herewith enclosed for your perusal from which you will see that the Secy. is fully empowered to act on behalf of the Comee.

[26]

Letter from Syed Ahmad Khan to Capt. Evelyn Baring

The Muhammadan Anglo-Oriental College Fund Comee.

From

SYED AHMED KHAN Br., c.s.i.
Secy., M.A.O.C.F. Comee.
Benares.

To

Captain EVELYN BARING,
Priv. Secy., to H.E. the Viceroy and Govr. Genl. of India,
Simla

Sir,

I have the honour to inform you that your letter dated the 19' July 1872, communicating to me the sentiments of H. E. the Viceroy with regard to the proposed Muhammadan College, and also His Excellency's desire to confer a donation of Rs. 10,000 for the said College under certain conditions, having been read at the Meeting of the Comee. held on the 31 July 1872, I have been desired to request you to convey to His Excellency, the heart-felt thanks of the Comee. for his kind feelings towards, and for the deep interest he shows in the subject of Muhammadan Education, as evinced by His Excellency's most liberal donation; and also to submit for His Excellency's information that not only the Comee., but the whole Muhammadan Community of India, now entrusted to his care and protection by Her Most Gracious Majesty the Queen of England & the Empress of Hindustan, are deeply indebted to His Excellency for his munificence towards them, and that when the proposed College be established, their future posterity will find in it a standing monument of His Excellency's unparalleled generosity.

I have the honour to be,
Sir,
Your most Obdt. Servant,
Sd./SYED AHMED
Secy, M.A.O.C.F. Comee.

Benares
The 5 Augt. 1872

letter, dated the 26th July 1872, having been read at the Meeting of the Committee held on the 31st July 1872, I have been desired to convey to your Highness the warmest and most sincere thanks of the Comee. for your most liberal contribution of Rs. 4,000/- towards the proposed M.A.O.C. Fund, and for your Highness's kind and suggestive letter, and also to inform your Highness that it is the chief aim and earnest endeavour of the Comee. to bring up scholars in their College to the same standard of learning as is attained by the students of the English Universities of Oxford and Cambridge, the only distinction being that instead of the Christian faith taught in the English Universities, the Muhammadan faith would be here taught.

The Comee. were highly pleased to learn of your Highness's intention to send some Nobles from Hyderabad to be educated in the new College when established, and they warmly thank your Highness for this encouragement.

Should your Highness be good euough to send an early remittance of Rs. 2,000/- as stated in the letter without the least inconvenience, the same shall be invested together with other sums already collected, in the purchase of some property for the benefit of the College.

I have the honour to be
Your Highness's most obedient servant,
SYED AHMED
Secy., M.A.O.C.F. Comee

Benares
The 5th August 72

same conditions as mentioned in the letter of the Private Secretary to H. E. the Viceroy dated the 19th July 1872, and also under the condition that the College be located at Allahabad, having been read at the Meeting of the Comee.. held on the 31st July/72, I have been desired to convey to you the warmest and most sincere thanks of the Comee. for your kind sympathies with the Muhammadans, feelings worthy of a true patriot; and to inform you that your last condition with regard to the locality of the College being opposed to Rule 33 of the Bye Laws, the Comee. cannot enter your name and your liberal and handsome donation in their List of subscriptions and donations.

Should you be pleased to withdraw that condition, the Comee. will gratefully accept your kind donation,

I have the honour to be Sir,
Your most obedient servant,
SYED AHMED
Secy. M.A.O.C.F. Comee.
Benares

[25]

Letter from Syed Ahmad Khan to Sir Salar Jung Bahadur

The Muhammadan Anglo Oriental College Fund Comee.

FROM
SYED AHMED KHAN Br., C.S.I.
Secy., M. A.O.C.F. Comee.
Benares
To
H. H. MUKHTARU-UL-MULK
SIR SALAR JANG BAHADUR K.C.S.I.,
Prime Minister,
Hyderabad Deccan

May it please your Highness,

I have the honour to submit that your Highness's

اور ملکی همدردی میں اوده اخبار حتی الامکان موئد رہے گا اور شورش انگیز خیالات عام جو مختلف اخباروں کے ذریعه سے شائع هوں گے انشاء الله اوسکی بھی اصلاح کرے گا - میں نہایت افسوس اور عذر کرتا هوں که بعض هی نہیں بلکه اکثر حضرات آپ کے بالکل خلاف رائیں لکھکر بھیجدیتے هیں - پس وه اول تو بہت کم چھاپی جاتی هیں اور جو چھاپی جاتی هیں اونکی تردید میں کبھی نه کبھی راے دیدی جاتی هے اور بہت سے مضامین واپس کئے جاتے هیں - اکثر ردی کئے جاتے هیں - انشا الله آئنده زیاده تر ایسے امور کا لحاظ رہے گا -

حضور کا نوازشنامه قبل آنے تہذیب اخلاق کے صادر هوا تھا اوسکی بھی تعمیل کی گئی مگر اس قدر تاسف رها که بوجه ضیق فرصت کے کوئی ارٹکل بسیط نہیں لکھا گیا جو آئنده بشرط فرصت تحریر هوگا (انشا الله) - امید که کبھی کبھی والا تا بجات فیض کرامت سے یاد فرماتے رہئے - زیاده آداب -

مکرر - تہذیب الاخلاق میں جو اس نیازمند کے ناچیز مضمون وغیره کا شکریه فرمایا هے اس کا هزار هزار سپاس ادا کرتا هوں - الله تعالےٰ آپ کو سلامت باکرامت رکھے -

رقیمه نیاز

غلام محمد اڈیٹر اوده اخبار

[24]

Letter from Syed Ahmad Khan to Baboo Siva Prasad

5 August 1872

To

BABOO SIVA PRASAD, C.S.I,
Insptr. D.P.I., 3rd Circle,
Benares.

SIR,

Your letter dated the 29th July 1872, offering to contribute Rs. 1,000/- towards the M.A.O.C. Fund, under the

خوش ہوا اور ریل کے راستہ پر واقع ہے - ایک بڑی نامور سوسائٹی بھی وہاں موجود ہے اور گو ملک پنجاب سے علیحدہ ہے مگر زیادہ علیحدگی نہیں ہے - دہلی گو مشہور جگہ ہے اور اکثر علم دوست لوگ وہاں رہتے ہے مگر بہ نسبت علی گڑھ کے ایک کنارہ پر ہے - فقط ماہ بماہ چندہ کی فہرست اگر تہذیب الاخلاق میں اور علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ میں چھپتی رہے تو مفید معلوم ہوتا ہے - اون سے پٹیالہ اخبار میں نقل ہوسکتی ہے - پٹیالہ اخبار ریاست کا اخبار نہیں ہے عام اردو اخبار ہے لیکن میری دانست میں پورا نہیں ہے - ہم ان دنوں جناب لارڈ نارتھ بروک اور نواب لفٹنٹ گورنر بہادر پنجاب وغیرہ حکام انگریزی کی ملاقات کے واسطے یہاں وارد ہیں - حضور ویسرائے بہادر کے لئے ایک درباری ملاقات ہوچکی ہے - کل شاید بار دیگر ملاقات ہووے - آب و ہوا بالفعل کچھ بری نہیں ہے - بارش بھی زیادہ نہیں ہوتی اور سب طرح فضل خدا شامل حال ہے - والسلام - آپ کے دوست ماسٹر رامچندر صاحب جو اس وقت میرے پاس تشریف رکھتے ہیں بہت بہت سلام کہتے ہیں -

آپ کا خادم احقر

سید محمد حسن

[23]

Letter from Ghulam Muhammad to Syed Ahmad Khan

جناب فیض مآب حضرت مولوی صاحب قبلہ مدظلہ

بعد سلام سنت الاسلام و آرزوے قدم بوسی گذارش یہ ہے کہ اس نیاز مند اور جناب منشی نول کشور صاحب نے آپ کے مضامین تہذیب الاخلاق کو معائنہ کیا - سبحان اللہ ایسے خیالات پاکیزہ اور لطیف ہیں کہ اسکی تعریف نہیں ہوسکتی - خدا نے فصاحت اور شیرینی گفتار حضرت پر ختم کی ہے - چنانچہ وہ کل مضمون درج اودھ اخبار کیا گیا اور ایک تمہید مناسب بھی چھاپی گئی اور منشی صاحب ممدوح نے فرمایا ہے کہ ہمیشہ اس نیک کام

[22]

Letter from Syed Mohd Hasan to Syed Ahmad Khan

۲۹ جولائی سنہ ۱۸۷۲ء شملہ

جناب مخدوم و مطاع نیازمنداہ مولانا سید احمد خاں صاحب بہادر

سی - ایس - آئی زید مجدھم

تسلیم و نیاز کے بعد گذارش ھے کہ نوازش‌نامہ عالی رقمزدہ ۱۹ جولائی جس کے لفافہ پر ۲۳ باھمدگر درج ھے ورود ھوکر باعث اعزاز خاکسار ھوا - حضور ویسرائے بہادر دام اقبالہ کی یہ عمدہ امداد مجلس اسلامی کے واسطے باعث کمال تقویت ھے اور یہ ایک عمدہ نمونہ ویسرائے ممدوح کی فیاضی اور نیک‌دلی کا ھے جس کا تمام ھندوستانیوں مخصوص مسلمانوں کو شکرگزار ھونا چاھئے۔ میں نے بہ تمہید مناسب اس کو معہ نقل اوس چٹھی کے جو گورنمنٹ مغربی و شمالی نے صاحب ڈائرکٹر پبلک انسٹرکشن کے نام لکھی ھے اور جس کی نقل صاحب موصوف نے آپ کے پاس بھیجی ھے تہذیب‌الاخلاق سے نقل کرواکر پٹیالہ اخبار میں چھپنے کو بھیج دی ھے - خدا کرے ھمارے ھم‌قوم اور نیز عیسائی حکام پنجاب بھی اس امر خیر میں شریک ھوں - میں نے ایک التماس اپنی طرف سے پٹیالہ اخبار میں اس غرض سے مشتہر کرایا ھے تاکہ لوگ مجلس ماتحت کے ممبری اختیار کریں - تین نمبر چھپ چکے ھیں، ایک نمبر اور باقی ھے۔ آج کچھ درخواستیں آئی ھیں - خدا سے امید ھے کہ بہت لوگ شریک ھوجاویں گے اور جب اجلاس ھوگا تو روداد اوسکی حسب ضابطہ آپ کی خدمت میں بھیجدی جاوے گی - میرے چھوٹے بھائی خلیفہ سید محمد حسین صاحب میرمنشی سرکار نے سات سو روپیہ مجلس کو نذر کیا ھے اور سو روپیہ ماھوار بطور قسط میری معرفت آپ کی خدمت میں پھونچتا رھے گا انشاء اللہ تعالیٰ۔ مدرسہ کے واسطے میرے نزدیک تین جگہ مناسب ھیں الہ‌آباد، آگرہ علی‌گڑھ - لیکن الہ‌آباد بہت گرم ھے اور آب و ھوا بھی اچھی نہیں گو مسلمان لوگ بہت رھتے ھیں اس واسطے میں علی‌گڑھ کو پسند کرتا ھوں - یہ شہر

[20]

Letter from Salar Jung to Syed Ahmad Khan

HYDERABAD DECCAN
27th July 1872

To

SYED AHMED KHAN BAHADOOR, C.S.I
Secy. M.A.O. College Fund Committee
Benaras

DEAR SIR

Your letter to the address of His Highness the Nizam has been duly received, but as His Highness is very young, matters of this nature are not placed before him. I replied to your application myself yesterday.

Yours faithfully,
SALAR JUNG

[21]

Letter from Siva Prasad to Syed Ahmad Khan

To

MOULVI SAYYID AHMAD KHAN BAHADUR, C S.I.
Secretary to the M A O. C. F. C.
Benaras

DEAR SIR,

I beg to add a thousand Rupees to the ten thousand of the Viceroy under the same conditions mentioned in the letter of the Private Secretary to His Exellency, dated 19th inst. published by you in the "Pioneer" if the College is located at Allahabad,

I remain,
Dear Sir,
Your very sincerely,
SIVAPRASAD

Benares
The 29th July/72

medans in secular as well as spiritual learning, as it will greatly facilitate the diffusion of useful knowledge among such of our co-religionists who cannot afford a liberal education to their children simply by their own means.

However, as regards my subscribing towards the support of this Charitable Institution, I am sorry not to be at present in a position to have the pleasure of doing so.

I hardly need tell you that the revenue of this petty State is very limited and the greater part of it is to be distributed among the members of my late respected father—only one of whom, viz., my uncle Nawab Zeaooddeen Khan gets annually Rs. 18,000. To speak the truth, I am no more than a Tahsildar, authorised to collect the money and distribute it. Even my uncle is more like a Chief than I am, and is in better and easier circumstances.

However, if my uncle, whom, notwithstanding his successive efforts to insure me, I still regard as my father, should agree to contribute to this fund, I will likewise be happy to help as far as my resources would admit.

You had better, therefore, address to him also on the subject, and I would gladly join him in this act of benevolence. Any sum that he might please to subscribe, I will add to it an amount equal to a quarter or half of it which is just according to the proportion which my personal income bears to his.

I am,
Sir,
Yours most obediently,
M. ALAOODDEEN KHAN
of Louharoo

این چند حرف درد آمیز بدین امید بجانب نوشته‌ام که آنجناب هم بر روسیاهی من نظر نه انداخته بجهت برادران خوش رو و خوش خوے خود بغرض تائید مدرسه خالصاً لله یک ماه تنخواه خود بذریعه هنڈوی درشنی مرحمت فرمایند و اجرآن بر خدا بگذارند۔ دیگر میخواهم که بسعی بصدر انجمنے جناب در الهآباد محلے بس سترگ از برادران اسلامی جمع شود و دران مجلس چند کلمات بخدمت عرض خواهم کرد۔ همه آن را بشنوند- همیں قدر غنامت و دیگر هیچ- پس اگر درخواست ثانی منظور خواهد شد متعاقب دیگر امور متعلقه بغرض خواهم رسانید۔ اگرچه یقین کلی دارم که هر دو باجابت خواهند رسید۔

و السلام علے سنت الاسلام
نامه سیاه نیازمند شما
سید احمد
از بنارس ۲۴ جولائی سنه ۱۸۷۲ء

[19]

Letter from Alaooddeen Khan of Looharoo to Syed Ahmad Khan

Looharoo
July 27th, 1872

To

MOLVEE SYEED AHMUD KHAN BAHADUR, C.S.I.
Benares

SIR,

I have much pleasure to acknowledge the receipt of your kind letter under date the 20th July 1872, and I have been very glad to learn that you have determined to encourage the establishment of an Anglo-Oriental College in the N. W. Provinces for the Especial education of the Moha-

only sympathise with the Muhammadans, your co-religionists, but will also do an act cf pure piety and virtue.

A list of subscriptions, as it stands, is submitted herewith for our Highness's inspection.

I have the honour to be,
Your Highness's most obedient servant,
SYED AHMED
Secy. M.A.O.C F. Commee,

The 20th July
1872

[18]

Letter from Syed Ahmad Khan to Moulvi Fariduddin Ahmad

مخدومی - نیازمند دیرینه شما ام گو زشتئ اعمال ما نظر التفات شمارا از من در نور دیده باشد -

گویندم که لایق نظر التفات شما نیستم، چه سزاوار گوشهٔ چشم هم نیم غلط کردم و غلط گفتم که مستحق کرامت گناهگارانند - نفرین شما گاهے مارا ملول نمی سازد، چه باور میدارم که همه از حب ایمانی است و همه دل سوزی بنظر دینداری - خوشا حال کسیکه مارا بسبب دین مبغوض دارد، و خوشا حال کسیکه کسے را بوجه دین محبوب دارد - اگر خیالم صحیح است و ماجرا همیں، چرا در امر متفق علیه از شما توقع اعانت و شرکت ندارم - بر وقت خوردن همه سرانگشتها برابر می شوند - چرا ما و شما در کار خیر متفق علیه یکدل نخواهم شد - نزاع میراثے درمیان نمی دارم مال یکدیگرے نه دزدیده ام و یب بر ذمّه خودها نداریم - همیں نامه سیاهے من احباب را رنجانیده است - صبر کنید تا خداوند دراں چه می نماید - مگر بیائید و بکار خیر متفق علیه باما یک جان و یک تن شوید - بنائے مدرسهٔ اسلامیه کار من نیست - مارا امید هم نیست که در زندگی خود آنرا خواهم دید - پس در حقیقت آں کار جمله مسلمانان است و امر فلاح جمله برادران - پس اگر ازیں کار بسبب زشتئ اعمال من برکنار باشی، صد هزار افسوس است که به جهت یک تن ناپاک همه برادراں و هم کیشاں را گذاشتی -

Muhammadan gentlemen of the country a Committee was formed, about a year ago, to consider upon the best means to diffuse useful knowledge amongst the masses, and to direct their attention towards their own amelioration so that they may be enabled to keep pace with the rising age.

The said Committee, after full consideration, and after a long debate carried out through several meetings, have now resolved to establish a College in the N. W. P. for the special education of the Muhammadans in secular as well as spiritual learning, and also in English Literature after the model of the system followed in the English Universities at Oxford and Cambridge.

The lowest sum of money required for the establishment of the proposed college is estimated at Rs. 10,00,000 so that the ordinary expenses of the College may be defrayed out of the profits accruing from the sum which shall be invested for the purpose.

With a view to raise the above sum, it has been determined to invite subscriptions from the Muhammadans and from our Rulers, which has already been commenced, and contributions are daily coming in from the people of all classes, viz., from the rich and the poor alike, according to their respective means and resources.

A separate Committee has been inaugurated to keep the sums thus raised under their care and custody, and to obtain property for the benefit of the College. A copy of the Rules framed for the management of this Committee is enclosed for your Highness's perusal.

Looking upon your Highness as one of the noble chiefs of the Muhammadans, an appeal is hereby most respectfully made to your Highness's generosity to help the Committee in furtherance of their object for which they will be highly obliged to your Highness.

In complying with the request your Highness will not

You will find in the enclosed List of subscriptions the name of the Honble Sir W. Muir G.C.S.I, the Lieut. Govr., N. W. P., as one of the subscribers.

Desirous of obtaining some help in this noble object from His Highness the Nawab Nizam of Hyedrabad, the Comee. tenders the accompanying application to His Highness, in the hope that the prayer will meet with his favourable consideration.

As the territory of Hyderabad is under a Foreign rule, it was deemed proper to submit the petition to you in an open cover, so that you may read the papers and then forward them to His Highness through proper channel.

In conclusion, the Comee. begs leave to express a hope that you will be good enough to obtain an early answer from His Highness and will thereby highly oblige the Comee.

I have the honour to be,
Sir,
Your most obedient Servant,
SYED AHMED
Secy. M.A.O.C.F. Comee.

The 20 July
1872

[17]

Letter from Syed Ahmad Khan to the Muhammadan Chiefs of the Native States of India.

From

The Secy. to the M.A.O.C.F. Comee.,
Benares

To

The Mohammadan Chiefs of the Native States of India.

May it please your Highness,

The deplorable state of ignorance into which the masses of the Muhammadan Community in India had, of late, fallen having attracted the attention of some of the enlightened

از نامه و پیام و کار و خدمات یاد و شاد می فرموده باشند - ظل عالی مدام باد برب العباد - مورخه ۹ جمادی الاول ۱۲۸۹ ھ تحریر من مقام بمبئی به مطابق ۱۵ جولائی ۱۸۷۲ ء

سید عبدالفتاح عفی عنه

اگر مطلوب و منظور باشد ازین کتب یک یک نسخه بخرید تا قیمت آں در چنده محسوب فرمایند عین عنایت خواهد بود - بخدمت مولوی اشرف علی صاحب و دیگر حضرات کیامتی و حضار مجلس اسلام اشتیاق التیام باد - فقط

[16]

Letter from Syed Ahmad Khan to the Resident of Hyderabad

The Muhammadan Anglo Oriental College Fund Comee.

FROM

THE SECY. TO THE M.A.O.C.
FUND COMEE;
Benares.

TO

THE RESIDENT OF HYDERABAD
Deccan

SIR,

As desired by the above Comee. I have the honour to inform you that subscriptions are being invited and collected for the establishment of a Muhammadan College in the N. W. P. for the special education of the Muhammadans, and that intimations of this project of the Comee. have been duly given to the Government. The Comee. has been given to understand by the Govt. N. W. P. in its Letter No. . . . . dated . . . . addressed to the Secy. that when the College shall have been established Govt. would assist the Comee. under the grant-in-aid Rules.

مترجم عربی و فارسی هائی کورٹ (۲۱) قاضی محمد حسن مرگھے مختار اوقاف مسجد جامع (۲۲) مولوی نظام الدین مدرس مدرسه کریم سیته میمن - الغرض اگر این بزرگان متوجه امور تعلیم شوند بسیار رفاهیت خواهدشد - درین باب با ناوخدا صاحب گفتگو نمودم - فرمودند که از اوقاف مسجد جامع که سی و چار هزار روپیه کرایه املاک سالانه دارد ویک ثلث آن خرچ می شود و باقی جمع می شود و بعد یک سال دیگر املاک خریده ضم اوقاف نموده سال بسال افزونی می شود - اگر علماء مسئله فتوا بدهند که آمدنی چنیں اوقاف به‌خرچ تعلیم مسلمین جائز است البته اینجا نیز مدرسه عظیم احداث می شود - پس عرض اینکه چنیں مسئله فقیہه بروایات کتب حنفیه و شافعیه مرقوم و مرسول شود ایشاں را بنمایم و تحریک این امر خیر کرده آید - دیگر سابق ازیں از تالیفات فقیر چندیں کتب نذرانه طریق بحضور مرسول نموده شد و یک فهرست مطبوعی کتب اینجا معه قیمت علحده امروز ارسال داشتم که عربی و فارسی و هندی در علوم متعدد دران داخل و بردوکان قاضی ابراهیم صاحب که از مشاهیرین بلده اند، موجود ، ازایشان نیز سلسله رسل رسایل جاری فرمایند و هر کتاب که منظور باشد بطلبند - اسامی کتب هندی از مولفات این هیچمداں -

(۱) خزانة العلوم دو جلد مع ترجمه هندی (۲) اشرف اللغات که الفاظ هندی و فارسی و عربی و انگریزی دارد (۳) تعلیم اللسان فی‌لغات انگلستان در صرف و نحو انگریزی (٤) کلید دانش فارسی معـــه ترجمه هندی (٥) ریڈنگ بُک اول و دویم و سویم و چهارم در هندوستانی مروجه (٦) اشراف القوانین هندوستانی (۷) خلاصه علم جغرافیه (۸) اشرف الانشا در علم معانی (۹) اشرف‌القوانین فارسی صرف و نحو - ایں همه کتب بملاحظه جناب سابق ازیں فرستاده ام و هندی عبارت اردو می باشد نه آنکه مصطلح ناگری که دراں بلاد رواج دارد - غرض در مدرسه‌هائے سرکاری همیں کتابها رواج دارند و نیز تعلیم نامه و جامع الحکایات وغیره نیز داخل اند - بعد ازیں کتب مقررهٔ آنجناب انچه معین فرمایند در هندی و فارسی و عربی مروّج خواهیم نمود - فقط آینده بنده را هم یکے از ممبران آں کیامتی و خیرخواهی مسلمین تصور فرموده

[15]

Letter from Syed Abdul Fattah to Syed Ahmad Khan

جناب عالیشان رفیع المکان قدردان مخلصان حضرت سید احمد خانصاحب بهادر ،

بعد از سلام سنت الاسلام معروض اینکه یک نسخه رپورٹ کیامتی خواستگار ترقی تعلیم مسلمانان با نسخه فیض عام مرقومه نیاز مند معه رقیمه فرحت شمیمه رسید لغایت ممنون و مشکور گردید - اگر رسائل انعام یافته چاپ شده باشند نیز یک نسخه از آنها مرحمت شود - دیگر ده نسخه مولفهٔ این هیچمدان قبل ازین مرسول خدمت عالی نموده بود بملاحظه گذشته باشند واکنون درساختن و تالیف نمودن « سیریز آف اڈیوکیشن » در زبان فارسی جهت مدرسهاے ایں طرف مشغول شده است و یک فهرست مولفات بنده معه قیمت آں بخدمت میرسد ویک فهرست کتب مطبوعی انیجا براه پوست بک مرسول است از رسیدش سر افراز فرمایند - اسامی اعزه اسلامیه این شهر معه تشریح بحسب اشارت آنجناب مرقوم میگردد -

(۱) ناوخدا محمد علی روگھے متولی مدرسهٔ محمدیه متعلق مسجد جامع بمبئی که جدابشاں یک لک روپیه جهت بناے مدرسهٔ محمدیه وقف کرده اند (۲) منشی احمد صاحب مقبه محله جدید شریعت پناه که والد ایشان املاک بست هزار روپیه جهت مدرسه وقف کرده اند (۳) قاضی عبداللطیف صاحب (٤) مولوی عبدالقادر صاحب جیتکر (٥) محمد حسین آفندی ایلچی سلطان روم (٦) آقا میرزا ایلچی شاه ایران (۷) حاجی اسماعیل حبیب تاجر (۸) جعفر سلیمان جونیر (۹) قمرالدین صاحب وکیل هائی کورٹ (۱۰) شیخ علاء الدین جیتکر (۱۱) منشی غلام محمد صاحب (۱۲) حکیم باقر علی (۱۳) مولوی هدایت الله صاحب (١٤) حاجی عبدالحمید صاحب خطیب مسجد جامع (١٥) خاجی اسماعیل ذکریا نورانی (١٦) رحمت الله محمد سیانی وکیل هائی کورٹ (۱۷) منشی میرزا علی اکبر صاحب (۱۸) حاجی زین العابدین تاجر (۱۹) مولوی محمد علی حافظ مدرس و مشاور اوقاف مسجد جامع (۲۰) غلام محی الدین

تقرر و آغاز مجلس اشاعت تعلیم مسلمانان میں نے آپ سے زبانی عرض کیا تھا کہ ایک معافی لاخراجی دوامی جو ہر طرح سے ہمیشہ کے واسطے حضور سے فرماں روایان سلطنت کے معاف ہوچکی ہے اور اس میں میرا نصف حصہ ہے اور نکاسی اوسکی ٹھیک ٹھیک ۱۴۹ روپیہ سالانہ ہے اوس میں سے ۹ روپیہ بندوبست حال میں محصول مخنص المقام لگ گیا ہے۔ بعد منہائی اوسکے ۱۴۰ بچتے ہیں۔ منجملہ اوسکے نصف اوس کا کہ ۷۰ روپیہ ہوتا ہے متصور میرے حصۂ خاص کے ہے۔ بلحاظ حساب سود نوٹ سرکاری کے قیمت اوسکی ۱۵۴ روپیہ ہوتے ہیں اور بلحاظ نرخ مروجہ باماقبل غدر کے جو معمول بلکہ ارزاں سمجھا جاتا تھا قیمت اوسکی بحساب بست گونہ یعنی پانچ روپیہ فیصدی ۱۱۰۰ روپیہ ہوتے ہیں اور میں نے اوسکو ۱۵۰۰ روپیہ کو مول لیا ہے۔ حسب شرائط دستورالعمل مدرسہ پیشکش کرونگا۔ اب بھی میں اوسی اپنے ارادہ پر ہوں۔ یہ پیشکش محقر منظور فرمائیے اور منجملہ تین قیمتوں متذکرۂ بالا کے جو قیمت مناسب جانئیے اوسکی قرار دیجئیے۔ بقیہ نصف معافی مذکور کا بھی میرے قبضہ میں ہے مگر وہ مسطور بیع الوفا کے ہے۔ ہنوز حقیت کامل اوس میں نہیں ہوئی۔ رقم نکاسی کے وصول میں ذرہ دقت نہیں ہوتی - نوٹ سرکاری سے اوس میں آسانی کم نہیں ہے اور میری خاص آرزو یہ ہے کہ جو روپیہ میرا اس مدرسہ کے کام میں لگے اوس کا فائدہ ایسے طور سے ہو کہ جو بموجب اون مسائل کے کہ جو میرے نزدیک بالکل صحیح ہیں و مطابق شریعت محمدیہ کے ہیں، جائز ہو۔ میری اب تک یہی راے ہے کہ شریعت محمدیہ نے سود کو بالکل ناجائز کردیا ہے، خواہ وہ مسلم سے ہو یا غیر مسلم سے، دارالاسلام میں ہو یا دارالحرب میں۔ مجھکو امید ہے کہ آپ میری اس آرزو کو بلا پابندی اپنی راے کے منظور فرماویں گے۔ اے خداے پاک کارساز جہان، برآرندۂ حاجت عالمیاں، جیسا تونے سید احمد خاں صاحب کے دل میں جوش و ہمت مستقل ہوا خواہی اسلام کا عطا فرمایا ہے ویسا ہی ان کی راے اور اعمال کو ایسا نیک کردے کہ جو میری راے کے مطابق ہوں اور تیرے بندے مسلمان اوس کو پسند کریں۔ فقط

فریدالدین احمد

I have been at residence in Allygurh nearly 50 years and I recollect Moulvee Ishmaeel and Moulvee Haee with Syud Ahmud having passed Coel on their way to Lucknow via Furruckabad. Their preaching was to the Islam is to join their doctrine for the Conversion of Sikhs. They did not preach any Jehad at all, nor was such a thing as Jehad known in those times. They did not touch any subject having tendency towards the Christians.

I wish you success in your undertaking of the College for the Mahomedans and I have every hope that the well-to-do Native Gentlemen and Talooqdars will equally share with you in the attainment of the desired object by their voluntary assistance.

With my most fervent wishes for the continuance of your good health and long life,

Believe me ever
My Dear Sir,
Yours very sincerely,
W. CONNOR
Hony. Magistrate
Allygurh

To
MOULVEE SYUD AHMUD KHAN BAHADOOR
C.S.I. etc. etc.
Benares

[14]

Letter from Fariduddin Ahmad to Syed Ahmad Khan

سید صاحب عالی مقام موید الاسلام مخدوم مطاع مکرم واجب الاتباع والاشان
سید احمد خانصاحب بہادر سی - ایس - آئی،

بعد تبلیغ ہدیۂ سلام مسنون سید الانام دعای موفورہ لقاے فرحت انتمای مخاطب صاحب فضل و احتشام عالی خاطر عنایت ذخائر ہو کہ آپ کا نامۂ عنایت مرقومہ ۹ جولائی سنہ ۱۸۷۲ء نے شرف وصول فرمایا۔ شکرگزار یاد آوری کا کیا - بروز

N. B—The Honorable Sir W. Muir, G.C.S.I., for the prosecution of secular learning, and especially of European Literature and Science, when the Curriculum of the College studies shall have been determined."

Lt. C. W. MUIR,

Private Secy. to H H. the Lieut. Govr.

N. W. P. Nyneetal.

[13]

Letter from W. Connor to Syed Ahmad Khan

ALIGARH

8th July 1872

MY DEAR SIR,

I have much pleasure to acknowledge the receipt of your printed paper about the Mahomedan Anglo-Oriental College at Benares which it is proposed to establish.

From my own experience and long residence here I have witnessed that learning amongst Mahomedans is at a low ebb indeed; in justice I must confess that you are the only Gentleman amongst the numbers I have ever seen, zealous towards the spread of Education and Science and it would be a great blessing to the country if others would as much as half even do the same. Life is short and eternity afterwards. You are doing your best to make good of the time by having a College opened for your Countrymen for the study of Literature combined with Science.

It would be better that a portion of the school hours be devoted to learning trades of all sorts which is the surest way of support. People of the Country are averse to this sort of work; but I do not see any harm in a man's learning any sort of work to obtain proficiency in it.

I have per chance read your pamphlet "Review on Doctor Hunter's Indian Mussalmans"; it is indeed very well explained in clear style.

the Muhamadans by contributing to the prize Fund alluded to in your letter under reply, and have been directed to convey to him their warmest thanks for the same.

The Comee. trust that His Honor is aware that their chief aim is to lead the Muhamadans to the study of European Literature and Science. They have sanguine hopes that the movement will lead to results which will be highly gratifying to His Honor.

The Comee. further admits the just and candid remarks expressed by H. H. with reference to a religious Institution, but at the same time hold that a clear distinction has been made in their project between religious instruction and prosecution of secular learning, especially of European Literature and Science, and believe that the Govt. and European gentlemen have ample room and apportunity to assist in the second branch of the education to be afforded in the projected College.

The Comee. expect little help from the Europeans except from a few gentlemen of liberal mind and generous disposition. Notwithstanding this, the great object of the Comee. being to promote, as far as possible, union and sympathy between the Europeans and the Muhamadans, it was deemed proper to seek help and sympathy from the former, and it is hoped H. Honor will value and appreciate this laudable and important object of the Comee.

The Comee. desires to enter the name of His Highness in the Subscription List in the following words, and to publish it on some suitable occasion, but they deem it proper first to obtain His Honor's permission to do so.

I should therefore feel greatly obliged by your informing me of His Honor's wishes in the matter.

I am
Yours faithfully,
SYED AHMED
Secy.
M. A. O. C. F. Commee.

احسانمندی آپ کی اون عنایتوں اور توجہوں کی اداکروں جو ابتدا سے آج تک نسبت کمیٹی خواستگار ترقی تعلیم مسلمانان کے آپ کی جانب سے ہوتی رہی ہے - پس امید ہے کہ آپ کمیٹی کا شکریہ منظور فرماینگے -

علاوہ اسکے کمیٹی کی آپ سے یہ درخواست ہے کہ بموجب دفعہ ۱۸ قواعد کارروائی کمیٹی خازن البضاعۃ کے ایک سب کمیٹی بمقام دار الریاست پٹیالہ واسطے چندہ کرنے مدرسۃ العلوم مسلمانان کے مقرر فرماویں اور جن لوگوں کو اوس کمیٹی کا ممبر مقرر کرنا آپ مناسب تصور فرماویں انکو ممبر مقرر فرماکر اونکے نام گرامی واسطے اندراج روئداد صدر کمیٹی کے ارسال فرماویں اور نیز روئداد ہر اجلاس کی بھی واسطے دفتر میں شامل رہنے کے مرحمت ہوا کرے -

کمیٹی کو اسبات کا یقین ہے کہ آپ کا خود بلا تحریک صدر کمیٹی سب کمیٹی مقرر کرنے کا ارادہ تھا لیکن چونکہ صدر کمیٹی کو بھی آپ سے درخواست کرنی مناسب تھی اسلئے یہ درخواست کیگئی - زیادہ بجز نیاز مندی اور کیا عرض کیا جاوے - فقط -

۳۰ جون سنہ ۱۸۷۲ ء

سید احمد

[12]

Letter from Syed Ahmad Khan to C. W. Muir

BENARES

The 1st July, 1872

MY DEAR SIR,

I have the pleasure to inform you that your letter dated the 25th June, received in answer to my letter of the 14th of the same month, was read at a meeting of the M. A. O. C. F. Comee. held yesterday.

I have been desired by the Comee. to assure H. H. the Lieutt. Govr. that they are deeply sensible of and highly appreciate the interest H. Honor shows in the welfare of

[10]

Letter of Syed Ahmad Khan to Khwaja M. Yusuf and others

مخدوم و مکرم بندہ خواجہ محمد یوسف صاحب لئیف ممبر کمیٹی خازن البضاعۃ العلوم للمسلمین سلامت - بعد سلام مسنون التماس یہ ہے کہ مجکو کمیٹی خازن البضاعۃ لتاسیس مدرسۃ العلوم للمسلین نے ہدایت کی ہے کہ میں آپ سے یہ درخواست کروں کہ آپ بموجب دفعہ ۱۸ قواعد کاروائی کمیٹی کے بشمول محمد اسمعیل صاحب و جناب محمد عنایت اللہ صاحب لئیف ممبر مجلس خازن البضاعت لتاسیس مدرسۃ العلوم للمسلمین کی ایک سب کمیٹی بمقام علی گڑھ چندہ کرنے مدرسۃ العلوم مسلمانان کے مقرر فرماوین اور جن لوگوں کو اوس کمیٹی کا ممبر مقرر کرنا آپ مناسب تصور فرماوین اونکو ممبر مقرر فرماکر اون کے نام گرامی واسطے اندراج روئداد و صدر کمیٹی کے ارسال فرماویں اور نیز ہر روئداد اجلاس کی بھی واسطے دفتر میں شامل رہنے کے مرحمت ہوا کرے - زیادہ نیاز -

سید احمد

۳۰ جون سنہ ۱۸۷۲ء

مفصلہ ذیل ممبران کے نام خط جاری ہوے

خواجہ محمد یوسف صاحب علی گڑھ	مولوی محمد اسمعیل صاحب علی گڑھ
محمد عنایت اللہ خاں صاحب بھیکم پور	مولوی زین العابدین صاحب بلندشہر

[11]

Letter from Syed Ahmad Khan to Khalifa Syed Mohd. Hasan

جانبعالی مخدوم و مکرم معظم و محتشم جناب خلیفہ سید محمد حسن صاحب لئیف ممبر مجلس خازن البضاعت التاسیس مدرسۃ العلوم للمسلمین سلامت - بعد سلام مسنون الاسلام التماس یہ ہے کہ آج کے اجلاس میں ممبران کمیٹی موصوفہ نے مجکو ہدایت کی ہے کہ میں کمیٹی کیطرف سے نہایت شکرگذاری اور

من اللہ کہا - اگر آپ شملہ پر تشریف لاویں تو براہ کرم پٹیالہ ضرور تشریف لائیے - راجپورہ سٹیشن سے پٹیالہ صرف پندرہ میل ہے اور بہت عمدہ سڑک پختہ بنی ہے، ڈاک گاڑی جاری ہے اور آپ کے واسطے تو انشا اللہ تعالے' خاص بندوبست ہو سکتا ہے - ڈیڑہ گھنٹہ کا راستہ ہے - جب آپ اس طرف کا قصد کریں تو مجھے ضرور اطلاع فرماویں تاکہ فوراً راجپورہ تک ڈاک کا خاص بندوبست کردیا جاوے - ہم بھی عنقریب شملہ کو جانا چاھتے ھیں اور شاید کچھ دنوں وہاں ٹھریں - شملہ پر آنے کیواسطے یا تو برسات سے قبل موسم اچھا ھوتا ہے یا جب اچھا ھوتا ہے کہ جب بارش کا موسم نکل جاوے - برسات میں تو پہاڑ ایک عذاب ھوتا ہے - اور سلسلہ کتب درسیہ جو اس مدرسہ کے واسطے تجویز کیا جاوے یا کیا گیا ہو امید ہے کہ آپ نے اس بات کا لحاظ اونمیں ضرور رکھا ھوگا جس سے سُنی شیعہ دونوں فرقوں کے طالب علم مستفید ھوسکیں - اگر ایسا نہ ھوگا تو میری دانست میں شاید لوگ کم رغبت کریں گے اور وھی خرابی رہے گی جس کی اصلاح کے واسطے یہ مجلس قائم ھوئی ہے - والسلام علیکم و قلبی لدیکم - المرقوم ۱۸ جون سنہ ۱۸۷۲ء مطابق ھفتم اساڑہ سمت ۱۹۲۸ مقام پٹیالہ -

سید محمد حسن

[9]

Letter from Mr. Kempson to Syed Ahmad Khan

ALLAHABAD
30th June

DEAR SIR,

I shall be in Benares on Wednesday. If you can make it convenient to call at Mr. Grifith's, I should like to see you and have some talk over your scheme for Mahomedan Education. I trouble you with this, as I stay only one day in Benares, probably.

Yours sincerely
M. KEMPSON

to persevere with energy, and to accomplish with success what they have so well begun.

In conclusion I most respectfu'ly solicit the favor of H. H's kindly forwarding officially a copy of the report together with a copy of the letter and the Rules to the Govt. of India.

I have the honour to be
Sir,
Your Obdt. Servant,
SYED AHMED,
Secretary

Benares
The 14th June
1872

[8]

Letter from Syed Mohd. Hasan to Syed Ahmad Khan

مخدوم و مکرم بندہ جناب مولوی سید احمد خانصاحب بہادر زاد جودکم

تسلیم کے بعد آپ کے عنایت نامہ ۱۳ مئی اور ۲۱ جون کا جواب لکھتا ھوں۔ مجلس خازن البضاعت کے عہدہ ممبری کیواسطے جو آپ نے مجکو انتخاب فرمایا ھے اس کا شکریہ ادا کرتا ھوں۔ خادم ھونا میرا فخر ھے۔ پس امید ھے کہ آپ کمیٹی کو اسکی اطلاع فرمادیں گے۔ جناب لارڈنارتھ بروک صاحب بہادر کی چٹھی پڑھکر نہایت جی خوش ھوا اور موافق آپ کے ایماء کے جناب ماسٹر رامچندر صاحب کی خدمت میں پیش کی گئی۔ وہ بھی بہت خوش ھوے اور آپ کو مبارکباد کہتے ھیں و بہ‌نظر امداد کمیٹی میں نے قصد کیا ھے کہ بارہ سو روپیہ کمیٹی کو نذر کروں، لیکن یکمشت نہیں دیسکتا اور اسلئے یہ ٹھرایا ھے کہ ھر دو ماہ کے بعد تین سو روپیہ آپ کی خدمت میں بھیجدیا جایا کرے تاوقتیکہ رقم مذکور پوری ھوجاوے۔ پس انشاالله تعالیٰ یکم اساڑہ سے اسی حساب کے موافق زر چندہ بھیجتا رھوں گا۔ میرا ارادہ ھے کہ موافق قواعد مجوزہ کمیٹی ایک ماتحت کمیٹی اس جگہ مقرر کروں تاکہ زر چندہ کی فراھمی کرنے میں کوشش کرے۔ السعی منی والا تمام

Twenty five Essays were accordingly received by the Comee. and the prizes competed for. These Essays were made over to a Select Comee. consisting of 13 Members for examination and report.

The Select Comee. awarded the prizes and submitted their report on the 15 April 1872, suggesting therein two distinct modes for the secular and spiritual education of the Muhamadans viz., one in which English would be the principal medium of instruction, and Latin, Greek, Arabic, Persian and Urdoo would be taught as second languages; and the other, in which Urdoo would be the medium of the study of the Western Arts and Sciences; and English, Arabic and Persian being read as second languages according to the choice of the pupils, as H. Honor will see in the Report submitted for his perusal. This latter course is exactly similar to what was once directed by the Court of Directors in their Despatch of 1854.

The proposals of the Select Comee. as set forth above met with the approval of the Central Comee. and the latter passed a resolution in their meeting held on the 12 May 1872 to the following effect; viz that a Comee. be appointed to raise funds for the establishment of a College (in the N. W. P.) for the Muhamadans which would meet all their requirements; and that the Comee. be designated "The Muhamadan Anglo-Oriental College Fund Comee".

Subscriptions have already been set on foot, and rules for the safe custody of the sums thus raised been framed by the Comee.

A copy of those rules is herewith submitted.

Having thus most deferentially represented the main facts, the Comee. hopes that their efforts may meet with the approbation of the Govt; and takes this opportunity to express a hope that the Govt. will be graciously pleased to afford every help in its power to the Muhamadans in this their praiseworthy endeavours, so that they may be encouraged

[7]

Letter from Syed Ahmad Khan to C. A. Elliott

FROM

SYED AHMED KHAN BAHADUR, C.S.I.,
"Secy. to the Comee. for the better diffusion and advancement of learning among Muhamadans of India," Benares.

To,

C. A. ELLIOTT, ESQR.
Secy. to Govt., N. W. P.
Nynee Tal

SIR,

Believing that Her Majesty's Govt. is as deeply interested in the moral and intellectual improvement of the Muhamadans as in that of her other Indian subjects, I feel encouraged to lay publicly before His Honor, the Lieutt. Govr., N. W. P. what has lately been achieved towards the moral and intellectual improvement of the Muhamadans in the hope that H. H. will be pleased to take the same into his most favorable consideration.

Certain Muhamadan gentlemen who were desirous to see the education of their co-religionists placed on a better and sounder footing, organised a Comee. on the 26 Decr. 1870 designated "The Comee. for the better diffusion and advancement of learning among Muhamadans of India" with a view to ascertain why the Muhamadans of India do not avail themselves of the Govt. system of education, and to suggest means for the removal of obstacles if any; and also to find out why the study of Western Sciences did not gain favor with them.

To elucidate the points above alluded to, the Comee. invited Essays, offering as an incentive to competition, three prizes of Rs. 500, Rs. 300 & Rs. 150 each for the three best Essays. The above sums had been previously collected by subscriptions raised for the purpose.

waste of time, provided always that the system followed is working generally well, and the schools fill. Gradual improvements are the best, and sudden changes do mischief by unsettling all concerned. The Tahsili and Halkabandi School System has received closed attention, and silent improvement has taken place year by year, so that, considering the teaching power we are able to employ, the schools as a whole, contrast most favorably with those of a corresponding class in England and Germany. What we now want, is to raise the character of the indigenous schools, of which the most important are those maintained by the Mahomedans. Your Committee has now condemned the ordinary course of instruction as antiquated and needing reform. It should, therefore, carry out the good work it has begun by leading the Mahomedans generally to introduce or sanction the introduction of a new course of training which the Committee might lay down for the guidance of the community. If this be done carefully and wisely, the Government will be then better able to judge of what is really wanted by the Mahomedans, and be in a position to modify its own system in correspondence with such reform. If on the other hand, the Committee is unable to effect a reform in the indigenous system of Mahomedan teaching, it can hardly expect the Government to effect it, or to reduce its own system of popular education to a standard which they are themselves unable to introduce.

As regards higher education, it must be remembered that the Schools and Colleges of the N. W. P. are affiliated to the Calcutta University and to obtain success according to its standards, must adopt its courses of study. The Report would have the system of education raised to the Oxford and Cambridge standard; but as a matter of fact the standard of the ordinary Degree Examinations at the English Universities is considerably lower than the Calcutta test.

I will ask Government to allow a copy of the Report to be placed in the hands of Principals and Inspectors.

Yours sincerely,
M. KEMPSON

attention of the Government. In the treatment of so large a subject, there must of course be great variety of opinion, but there are many points on which Sir William cordially thanks you for the frank and powerful expressions of your views, and especially for the vindication of the system under which the Government recognises the rights of all classes, and affords the benefit of Education alike to all its subjects.

I am,
Yours very faithfully,
C. W. MUIR *Lt.*.
Private Secretary to Lt. Govr.

Syed Ahmed Khan Bahadoor, CSI

P.S—The report will be circulated among the Educational officers in these provinces. His Honor presumes you have sent copies to Mr, L.C. Bayley and the University.

[6]

Letter from M. Kempson to Syed Ahmad Khan

Nynee Tal, 13th June '72

My Dear Sir,

I beg to thank you for your Report upon the question of Mahomedan education. There is much which is interesting to me in the way of criticism on my Depattment, the working of which involves many moot points of study and discipline, about which a difference of opinion must always exist, especially when details are considered without reference to the general aim and object of the Government. So far as this Government is concerned, the object before us is the diffusion of knowledge. The ignorance of the masses is very great, and I calculate that not 1 in 15 of the boy population is at school, and the section which represents the no. of girls under instruction is infinitesimal. For the Mahomedans taken alone, I believe the proportions are higher, and that they are really better educated than the Hindus.

However this may be, with so much deplorable ignorance around us, angry discussions as to which books or parts of books ought to be read, or whether this or that course is desirable, this or that point of discipline most suitable, are

[4]

Letter from Capt. Evelyn Baring to Syed Ahmad Khan

GOVERNMENT HOUSE
SIMLA
June 10, 1872

MY DEAR SIR,

I am in receipt today of the "Report of the Select Members of the Committee for the better diffusion and advancement of learning among Mohammedans in India". His Excellency desires me to thank you for this Report, which he will read with much interest. Should it not have been already submitted to Government officially, His Excellency desires me to suggest to you that it should be so submitted through the Lieutenant Governor of the N. W. Provinces.

I remain, dear Sir,
Yours sincerely,
EVELYN BARING
Captain
Private Secy. to the Viceroy

SYED AHMED

[5]

Letter from C. W. Muir to Syed Ahmad Khan

GOVERNMENT
N. W. PROVINCES

GOVERNMENT HOUSE
NYNEE TAL
13th June, 1872

MY DEAR SIR,

I beg to acknowledge the receipt of your letter of the 5th inst. and to say that the book referred to in the letter has come to hand, and has been laid before the Lieut. Governor, who desires me to thank you for the same.

His Honor has read the proceedings with much interest, and is glad to see that Mahomedan Gentlemen are beginning to take an active interest in the Education of their Mussalman brethern. Any representation, or specific proposals from the Committee shall always receive the careful

ہوے وہ بھی میں اس عریضہ کے ساتھ بھیجتا ہوں اور آئندہ انشاءاللہ یہ چنگی میں ہمیشہ بھیجتا رہوں گا -

اور بھی میں نے بہت سے ارادے دل میں ٹھان لئے ہیں - اگر خدا نے پورے کئے تو کمیٹی کو ان کی اطلاع دوں‌گا - میں نے ارادہ کر لیا ہے کہ اولاد کی تقریب اور خصوصاً مکتب کی تقریب میں جو روپیہ فضول صرف ہوتا ہے اوس صرف کو روکا جاوے اور اوس میں سے ایک بڑا حصہ اس کمیٹی میں دیا جایا کرے جب‌تک یہ کمیٹی عام مدارس قائم کرنے کی بخوبی لائق ہوجاوے اور بعد اسکے کہ کمیٹی کو کچھ ضرورت اس مدد کی نہ رہے یعنی اوسکی آمدنی کافی ہوجاوے تو یہ مدد جو ہر ایک مقام سے وصول ہو اوسی مقام یا اسکے قریب تر مقاموں میں جیسا موقع ہو مسلمانوں کی ترقی تعلیم میں صرف کی جاوے -

مکتب کی تقریب کا جو حوالہ میں نے دیا ہے میں نہیں سمجھتا ہوں کہ وہ کون مسلمان ہوگا جو اپنی اولاد کی مکتب کی تقریب اس نیت سے کراتا ہے کہ آئندہ اسکی تعلیم کامل اور عمدہ ہو اور پھر وہ اس کمیٹی میں اس فضول صرف میں سے ایک بڑا حصہ نہ دے اور گئے گذرے درجہ پر فی صدی بیس یا پچیس سے بھی دریغ کرے -

ایک روپیہ ۲ آنہ میں بھیجتا ہوں جس کا تذکرہ اوپر ہوا اور یہ درخواست کرتا ہوں کہ میرے روپیہ سے جو اس وقت میں نے بھیجا اور آئندہ میں بھیجوں جائداد خریدی جاوے یا مکان بنایا جاوے - وہ پرامیسری نوٹوں کی خریداری میں صرف نہ کیا جاوے اس لئے کہ میں پرامیسری نوٹوں کے سود کو مسلمانوں کے واسطے اچھا نہیں سمجھتا - زیادہ حداادب -

کمترین - مشتاق حسین عفی عنہ - از علی‌گڑھ

یکم جون سنہ ۱۸۷۲ء

میری عزت اور میرا فخر ہوگا اگر آپ میری ایک تنخواہ جس کی تعداد ساٹھ ٦٠ روپیہ ہے میری طرف سے کمیٹی خازن البضاعتہ میں جمع فرمادیں - میں پانچ روپیہ مہینہ کے حساب سے کمیٹی میں جمع کردوں گا جس کی پہلی قسط مئی کی تنخواہ سے شروع ہوگی - آج یکم جون ہے اس لئے پہلی قسط اس عریضہ کے ساتھ بھیجتا ہوں -

یہ بہت ہی ناچیز رقم ہے جو ایسے بڑے کام میں پیش کرتا ہوں اور بلاشبہ اگر سب مسلمان ایک ایک مہینہ کی آمدنی دیدیں تو غالباً کروڑوں روپیہ جمع ہوجانے کی نوبت پہنچ جاوے - لیکن دفعتاً ایسا ہونا فی الجملہ مشکل معلوم ہوتا ہے، خصوصاً اس لئے کہ جملہ مسلمانوں کو اس کمیٹی کے مقاصد سے مطلع ہوتے ہوتے ایک عرصہ چاھئیے -

تاہم جس قدر مسلمان اوسکے مقاصد سے مطلع ہوگئے ہیں اور ہوتے جاتے ہیں اونکو صرف اسی قدر امداد پر اکتفا نہ کرنا چاھئے کہ ایک رقم یک مشت عنایت کریں - اگرچہ بہت ہی قدر کے قابل ہیں وہ بیش بہا ڈونیشن جو اس کار خیر میں پیش کی جاویں - مسلمانوں کو چاھئے کہ کوئی ایسی سبیل نکالیں جس سے اس کمیٹی کی سالانہ آمدنی نہایت استحکام کے ساتھ اور بڑی افراط کے ساتھ قائم ہوجاوے -

میں نے اپنے ہاں ایک مریض کے مرض سے صحت پانے کے شکریہ میں جناب باری میں اس کمیٹی کے واسطے ایک مختصر سی منت مانی تھی بجائے مصلی کھلانے کے - چنانچہ پانچ روپیہ اوس منت کی بابت اس کمیٹی کے لئے بھیجتا ہوں -

میں نے ایک چنگی اپنے روز مرہ کے ہر ایک قسم کے صرف پر اس کمیٹی کے واسطے اس طرح سے مقرر کی تھی کہ اگر ایک بڑھیا اور نادار سے نادار اور ایسا شخص بھی اوس کو اپنے اوپر لازم کرلے جسکو دو دو وقت میں روٹی ملتی ہو تو بھی کچھ ناگوار نہ ہوگی - اس چنگی سے مجھکو مہینہ مئی میں ایک روپیہ ٢ آنہ وصول

آپ نے ابھی سے جو یہ بات قرار دیدی ہے کہ سرمایہ سے فلاں فلاں چیز خریدی جاوے گی، میری سمجھ میں اسکے اظہار کی ابھی ضرورت نہیں تھی - یہ بات سرمایہ جمع ہوجانے کے بعد تصفیہ پانے کے قابل ہے - میں اپنے ہاں کے اکابران دین کی نکتہ چینی سے نہایت خائف ہوں گو کفر کے فتووں سے اب مطلق خوف نہیں معلوم ہوتا - لیکن مخالفت کا بہت ڈر ہے کہ کہیں اوس سے خلل نہ پڑے - پس آج کل اسبات کی بھی بڑی ضرورت ہے کہ اس کمیٹی کے قائم ہونے سے ہمارے جاہل عالموں کو جو فائدے ہوں گے وہ جتلائے جاویں، مثلاً یہ کہ اونکی مستقل نوکریاں مدرسوں میں ہوں گی، فکر معاش نہ رہے گی گویا کہ ایک مستقل سرشتہ اون کے لئے قائم ہوگا - علیٰ ھذہ اس قسم کی باتیں تاکہ اس ضعیف القوی کمیٹی کے مخالف بہت سے پیدا نہ ہوجاویں -

محمد مسعود شاہ - از ہاتھرس ضلع علی گڑھ
۳۰ مئی سنہ ۱۸۷۲ع

[3]

Letter from Mushtaq Husain to Syed Ahmad Khan

بعالیخدمت مولوی سید احمد خانصاحب بہادر سی، ایس، آئی
سکریٹری کمیٹی خازن البضاعتہ سلامت -

تسلیم - میں نے ایک خط آپ کو پہلے اپنے ایک اور پہلے خط کی واپسی کی درخواست میں لکھا ہے اور اب میں پھر یہ خط بھیجتا ہوں اور میری درخواست یہ ہے کہ میرے اوس خط کو آپ ممبران کمیٹی کو ملاحظہ نہ کراویں اور میرے پاس واپس کریں اور جب میں آپ کو یہ اجازت نہیں دیتا تو پھر میں نہیں سمجھ سکتا کہ آپ اس کو ممبران کمیٹی کو کیونکر ملاحظہ کراسکتے ہیں اور کیوں اوسکی واپسی میں ممبروں کی اجازت درکار ہے - میں نے خود وہ خط بھیجا اور خود ہی واپس چاہتا ہوں -

[2]

Letter from Mohd. Masood Shah to Syed Ahmad Khan

حضرت قبلہ و کعبۂ من - تسلیم - میں نے گذشتہ ھفتہ کا اخبار سوسیٹی اور ۱۰ ربیع الاول کا تہذیب الاخلاق دیکھا - اخیر رپورٹ جو کمیٹی نے تیار کی ھے اوسکے دیکھنے کا آرزو مند ھوں - امید ھے کہ جلد تقسیم ھوگی -

میں کمیٹی خواستگار ترقی تعلیم مسلمانان کے سرمایہ میں اپنی ایک تنخواہ یعنی ۵۰ روپئہ بخوشی شامل کرتا ھوں لیکن اس قدر رعایت چاھتاھوں کہ ایک سال کے اندر بہ قسط بندی مجھ سے وصول کیاجاے - جہاں ارشاد ھو بھیجدیا کروں -

حضرت من، میری سمجھ میں تمام ھندوستان کے اضلاع اور بڑے بڑے قصبات میں کمیٹیاں وصول چندہ کی جلد قائم کرنا چاھئے اور ان میں ادنیٰ قوموں کے سرگروہ بھی شامل ھوں اور سب سے ایک ایک مہینہ کی آمدنی مانگی جاوے اور ایک برس کی مہلت یا زیادہ جو چاھے اوسکو دیجاوے - بعض بعض موقعوں پر صرف تحریر سے کام نہ نکلے گا بلکہ آپ کو یا آپ کے کسی قابل اسسٹنٹ کو خود جانا پڑے گا اور زیادہ فائدہ ھوگا - مثلاً عنایت اللہ خاں یا محمود علیخاں صاحب کے پاس - بنگال، مدراس، بمبئی، وسط ھند، حیدرآباد، اودھ، سب مقامات پر مجلسیں مقرر کرنے میں جلدی کیجئے اور ھندوستان کی سول لسٹ منگاکر بذریعہ التماس نامہ حکام انگریزی سے چندہ مانگئے - میری سمجھ میں ۱۲ لاکھ کیا ۱۲ کروڑ روپیہ جمع ھونا کچھ مشکل نہیں ھے - اگر کمبخت مسلمان اس معاملہ میں اتفاق نہ کریں اور اپنی حالت کی درستی پر متوجہ نہ ھوں تو وہ کبھی مہذب نہ ھوں گے - خدا کرے مسلمانوں میں اتفاق و ھمدردی ھو، انمیں کوئی باھمی مخالفت پیدا نہ ھو اور یہ حسب دلخواہ پورا ھو -

[1]

Letter from H. G. Keine to Syed Ahmad Khan

Agra, 26th March, 1872

MY DEAR SIR,

Though I have not had the pleasure of hearing from you since your return from England I have read with great interest the occasional papers by which you have continued to show your abiding interest in procuring amalgamation and good fellowship between my countrymen and your own.

It is on this account that I now trouble you with a few lines in reference to a notice left with me yesterday by Gholam Moortuza, a Pleader in the Court of the Moonsiff of Futtehabad in this District. The purport of the notice was that on a certain day and hour would be held an "Am julsa rifahul Islam." No mention was made of the objects of the meeting, nor was the name of any well known person such as yourself attached to the notice. But S. Moortuza assured me orally that the meeting had your sanction and was for the purpose of considering matters of importance to Indian Mussalmans. Under these circumstances I did not see what use my presence would be; but begged of him to report the proceeding and to let you know that I should be glad to hear your views upon the subject.

Since then it has struck me that I could not do better than write to you on the subject in the first instance and ask if there was in the movement anything in which you would desire my active co-operation.

Have you seen the Article on Mussalman revival in *Fraser's Magazine* for February ? I should like your opinion on the suggestions of the writer at p. 260. He has travelled much in Arabia and Turkey; and although he has too unhasitatingly adopted Dr. Hunter's facts, his opinion is perhaps valuable from his regarding Indian Mohumadanism *from without* and as a part of larger whole.

Do you think that it would be well to have distinct Courts of Law for Muslims, or is the present system sufficient ?

I hope you enjoyed your travels, and believe me

Yours faithfully,
H. G. KEINE

Syud Ahmud Khan
Bahadoor C. S. I.