مسلم یونیورسٹی کا سہ ماہی علمی اور ادبی رسالہ

فکر و نظر

جنوری سنہ ۱۹۶۱ء

شائع کردہ

علی گڑھ مسلم یونیورسٹی - علی گڑھ

مسلم یونیورسٹی کی مطبوعات

البیان فی اعجاز القرآن	از	ڈاکٹر عبدالعلیم	قیمت	٢_٠٠
وصف الہند و ما یجاورھا من البلاد	,,	,, مقبول احمد	,,	٤-٠٠
برگزیدہ شعر فارسی معاصر (حصہ اول)	,,	,, منیب الرحمن	,,	١٠-٠٠
نخبۃ الادب	.	. . .	,,	٥-٠٠
نصاب فارسی	.	. . .	,,	٤-٠٠
ہندوستان میں عربی ادب اور علوم اسلامیہ				
کی تدریس و تحقیق	از	ڈاکٹر عبدالعلیم	,,	١-٠٠
کتاب المین	,,	,, عطاءاللہ بٹ	,,	١٥-٠٠
ہماری طب میں ہندوؤں کا ساجھا	,,	حکیم عبداللطیف	,,	١-٠٠
طب اور سائنس	,,	,, ,,	,,	٢-٠٠
ترجمہ کتاب «العشر مقالات فی العین»	,,	,, محمد طیب، طبیب	,,	٣-٠٠
علم العین اور اطبائے قدیم	,,	,, ,,	,,	٢-٠٠
حکمائے قدیم کے تشریحی کارنامے	,,	سید محمد کمال الدین حسین	,,	٢-٢٥
اشراح (حصہ اول)	,,	,,	,,	٣-٠٠
اشراح (حصہ دوم)	,,	,,	,,	٣-٠٠
عربی طبی ریڈر	,,	مولانا وسیم الحق	,,	٢-٠٠
رقوش الاطباء	,,	سید مختار احمد کامل	,,	٠-٣٧
کتاب مناعت	,,	ڈاکٹر عطاءاللہ بٹ	,,	٠-٥٠
رہنمائے تشخیص		طبیہ کالج سیریز	,,	٠-٢٥

جلد ۲ نمبر ۱

فکر و نظر

جنوری ۱۹۶۱ء

مدیر

ڈاکٹر یوسف حسین خاں

قیمت سالانہ سات روپئے (علاوہ محصول ڈاک)

قیمت فی پرچہ دو روپئے (علاوہ محصول ڈاک)

مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

فہرست مضامین

نمبر	مضمون	مضمون نگار	صفحہ
۱	میکیاویلی کے سیاسی نظریے	ڈاکٹر سید انوار الحق حقی	۱
۲	سماج اور شعر	ڈاکٹر مسعود حسین	۴۰
۳	اسلام میں اخلاقی فکر کی ابتدا	پروفیسر عمرالدین	۵۷
۴	عرفی شیرازی	ڈاکٹر نبی ہادی	۷۵
۵	معراج انسانیت	مولانا علی نقی	۸۸
۶	کتابخانۂ حبیب گنج	ڈاکٹر نذیر احمد	۹۳
۷	مرزا عزیز کوکہ	ڈاکٹر ام ہانی فخرالزماں	۱۱۹
۸	سرسید کے خطوط	. . . .	۱۲۸
۹	ذکر ملوک	جناب خلیق احمد نظامی	۱۳۱
۱۰	دیوان غالب (تبصرہ)	جناب مالک رام	۱۳۵

میکیا ویلی کے سیاسی نظرئے

از

ڈاکٹر سید انوارالحق حقی ، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

فلسفۂ سیاسیات کی تاریخ میں میکیا ویلی ایک مخصوص اور غیر معمولی شہرت و اہمیت کا مالک ہے ۔ شاید ہی کسی سیاسی مفکر یا مصنف کا نام اس قدر حقارت سے لیا جاتا ہو جتنا «حکمراں» کے مصنف کا ۔ جس شدومد سے اس کے نظریات کا رد اور اس کے اُصولوں پر عمل کیا جاتا ہے ، وہ حیرت انگیز ہے ۔ اگرچہ اپنی تصانیف میں میکیا ویلی نے طرز حکومت کی تفصیلات سے بحث کی ہے اور مملکت کی تشریح پر زیادہ توجہ نہ دی پھر بھی «مقالات» اور «حکمراں» کا مصنف دنیا کے لئے ایک معما بن گیا ۔ اس کے متعلق جن مختلف اور متضاد خیالات کا اب تک اظہار ہوا ہے وہ تعجب انگیز ہیں ۔ کسی نے میکیا ویلی کو مکر و فریب کا پیغمبر بتایا تو کسی نے اس کو دانتے اور میزینی (Mazzini) کا ہم پلہ محب وطن اور اطالوی اتحاد کا علمبردار قرار دیا ۔ اگر ایک طرف اس کو شاہانہ استبداد و سطوت کا حامی اور «حکمراں» کو ناانصافی کی مجنونانہ تائید اور مطلق العنانی کا آلہ بتایا جاتا ہے تو اس کے بالکل برعکس کہا جاتا ہے کہ وہ جمہوریت اور قومی آزادی کا اولین نقیب تھا ۔ اور «حکمراں» میں اُس نے شاہی جبروت و ستم پر طنز کیا اور «مقالات» میں مطلق العنانی کے خلاف انقلابی تحریک کو ہوا دی ۔ اگر ایک اسکے نظریات کو لایعنی، مضر اور شیطنت کا مترادف بتاتا ہے تو دوسرا اس کو فلسفۂ سیاسیات کا امام گردانتا ہے جس نے سیاست کو مذہبی قیود و سلاسل سے آزاد کر کے علم السیاسیات کے نیم مردہ جسم میں نئی روح پھونکی ۔

مختصر حالات زندگی :

میکیاویلی کی پیدائش ۱٤٦۹ء میں اطالیہ کے مشہور شہر فلورنس کے ایک متوسط مگر متمول اور عالی خاندان گھرانے میں ہوئی تھی ۔ اس کا باپ ایک اچھا خاصہ کامیاب وکیل تھا ۔ میکیاویلی کے بچپن کے بارے میں ہماری معلومات

بہت محدود ہیں - اسکی تعلیم مروجہ نظام کے مطابق ہوئی تھی - لاطینی زبان میں اس نے کافی ملکہ حاصل کیا تھا اور غالباً یونانی زبان سے بھی اسے تھوڑی بہت واقفیت تھی - کلاسکی ادب سے بھی اُسے کافی لگاؤ تھا - بالخصوص اهل روم کی تاریخ، ان کے سیاسی اداروں اور نظریات میں اس نے اچھی خاصی مہارت حاصل کرلی تھی - اسکے بچپن اور جوانی کے دور میں میڈیچی (The Medici) اپنے انتہائی عروج پر تھے - لیکن لورنزو (Lorenzo) کی وفات کے بعد میڈیچیوں کا زوال ہو گیا اور فلورنس میں جمہوریت قائم ہوگئی - فلورنس کے اس جمہوری انقلاب سے میکیاویلی کی عملی و سیاسی زندگی کا آغاز ہوا - ۱۴۹۸ میں وہ نئی حکومت میں «مجلس دہ سری» (Council of Ten) کا سکریٹری مقرر ہوا، اور چودہ برس تک اس عہدۂ جلیلہ پر فائز رہا - اس مجلس یا شعبۂ حکومت کے فرائض و اختیارات میں امور داخلہ و جنگ اور فوجی نظم و نسق شامل تھے - اس طرح سے میکیاویلی کا تعلق صرف ملک کے اندرونی معاملات ہی سے نہ تھا بلکہ خارجہ پالیسی اور سیاست سے بھی تھا -

اپنے فرائض منصبی کے بجا لانے کے سلسلے میں اسکے لئے فطری اور لازمی تھا کہ وہ دوسری اطالوی و غیر اطالوی ریاستوں کی سیاست سے کماحقہ واقفیت رکھے تاکہ فلورنس کی آزادی اور اس کے مفاد کو کسی طرف سے کوئی آنچ نہ آنے پائے - اس طویل عرصے میں اُسے متعدد بار بیرونی ممالک کا سفر بھی کرنا پڑا - مثلاً ۱۵۰۰ء میں فرانس کے لوئی دوازدھم (Louis XII) کے حضور میں، ۱۵۰۲ء میں سیزر بورجیا (Cesare Borgia) کی خدمت میں، ۱۵۰۳ء میں پائیس سوم (Pius III) کے انتقال اور نئے پوپ کے انتخاب کے موقع پر روم کا سفر، ۱۵۰٦ء میں جولیس دوم (Julius II) کے پاس - اس طرح اس نے فلورنس اور دوسرے ممالک کی سیاسی زندگی کا غائر مطالعہ کیا اور سولہویں صدی میں یورپ کی حکومتیں جن مسائل و مشکلات، خانہ جنگیوں اور بغاوتوں، سیاسی شورشوں اور بد امنیوں وغیرہ سے دوچار تھیں اور عملی سیاست میں جن قدروں یا اصولوں پر مدبر و حکمراں عمل پیرا تھے یعنی عصر جدید کے تقاضوں اور حکمت عملی کا اسے ذاتی علم و عملی تجربہ ہوا جس نے اس کے فکر و نظر پر گہرا اثر ڈالا - ۱۵۱۲ء میں میڈیچیوں نے پھر زور پکڑا اور اپنے حلیفوں کی مدد سے اُنھوں نے فلورنس کی جمہوری حکومت کا تختہ پلٹ دیا - میکیاویلی کو اپنے عہدہ سے ہاتھ دھونا پڑا - کچھ ہی دنوں بعد اس پر ایک سازش میں شریک ہونے کا الزام عائد کیا گیا اور اس طرح کچھ دنوں تک اس کو جیل کی سختیاں جھیلنی پڑیں - لیکن آخرکار وہ بری کر دیا گیا -

اس کے بعد اُس نے سیاسی زندگی سے کنارہ کشی اختیار کرلی اور اپنی بقیہ عمر کھیتی باڑی اور تصنیف و تالیف میں گزار دی ۔ سیاست پر اس کی مشہور اور معرکۃالآرا تصانیف « حکمراں » اور « مقالات » ھیں ۔ « حکمراں » کی تکمیل ۱۵۱۳ء میں ھوئی اور « مقالات » کی اس کے بعد ۔ ۱۵۲۷ء میں میکیاویلی نے وفات پائی ۔ « حکمراں » اور « مقالات » کے علاوہ جو کتابیں اور رسالے اُس نے اس عرصہ میں لکھے ان میں سے « تاریخ فلورنس » (History of Florence) (۱۵۳۵ء) ، « رسالۂ فن جنگ » (The Art of War) (۱۵۲۰ء) ، مزاحیہ ڈراما « مندرا گولا » (Mandragola) خاص طور پر قابل ذکر ھیں ۔ تاریخ فلورنس کا لب لباب یہ ھے کہ کلیسا اور پاپاؤں کی سیاست میں عمل و دخل کی وجہ سے اطالیہ کی وحدت کو ناقابل تلافی نقصان پہنچا ھے ۔ پاپاؤں نے اپنے سیاسی مصالح کی خاطر « وحشیوں » کو بلاکر اطالیہ کو سیاسی انتشار اور طوائف‌الملوکی کی لعنتوں میں مبتلا کر دیا ۔ اور اپنی پوزیشن برقرار رکھنے کی خاطر وہ ھر اُس تحریک اور ھر اُس حکمراں کے مخالف رھے ھیں جس کا نصب‌العین اطالیہ کا قومی اتحاد اور سیاسی آزادی تھا ۔ « رسالۂ فن جنگ » میں میکیاویلی نے فوجی نظم و نسق کے بارے میں انھیں خیالات کا مزید اعادہ کیا ھے جن کا اظہار اُس نے « حکمراں » میں کیا تھا ۔ یعنی ملک کی حفاظت شہریوں کا فریضہ ھے ۔ زر آشنا اور امدادی افواج بیکار ھوتی ھیں اور خطرناک بھی ۔ « مندرا گولا » ایک مزاحیہ ڈراما ھے جس میں میکیاویلی نے سولھویں صدی اطالیہ کی معاشرتی زندگی اور کردار و اخلاق میں جو لچک پیدا ھوگئی تھی اُس کا بہت ھی کامیاب خاکہ پیش کیا ھے ۔ اھل کلیسا بلکہ خود پاپاؤں نے ذاتی اغراض و مفاد کی خاطر اخلاقی و مذھبی احکام و قیود کو جس طرح بالائے طاق رکھدیا تھا اُس پر بھی بھرپور طنز ھے ۔

میکیاویلی کی شخصیت اور تعلیمات و نظریات کے سلسلے میں جو شدید اختلاف رائے ھے اُس کے حیرت انگیز ھونے میں کسی شک و شبہ کی گنجائش نہیں ۔ لیکن یہ شدید اختلاف اِس لحاظ سے اور بھی تعجب خیز ھے کہ بحثیت نثر نگار میکیاویلی اطالوی ادب میں ایک ممتاز حیثیت کا مالک ھے ۔ وہ ایک صاحب طرز ادیب تھا جس کی زبان میں سلاست اور روانی کے ساتھ ساتھ زور کلام بھی ھے ۔ اِس کا طرز تحریر نہایت شستہ و مدلل ، اور عبارت آرائی سے پاک ھے ۔ ھیگل (Hegel) کی طرح دشوار اور پر پیچ نہیں کہ پڑھنے والا لفظوں کے جال میں اُلجھ کر رہ جائے اور عبارت معما نظر آنے لگے ۔ وہ

جو کچھ بھی کہنا چاہتا ہے اُس کو حد درجہ صاف اور سادہ الفاظ میں بیان کردیتا ہے اور پڑھنے والا کوئی اُلجھن محسوس نہیں کرتا - اس طرح سے وہ اپنے اُن خیالات و نظریات کے اظہار کے لئے جو مروجہ مسلمات و معتقدات سے نہ صرف مختلف بلکہ اُن کی ضد تھے استعاروں اور مبہم اور ذو معنی الفاظ کی آڑ نہیں لیتا بلکہ تالی رآن (Talleyrand) کے برخلاف اپنے مطلب کے ادا کرنے میں نہایت نڈر، بے باک اور کسی حد تک گستاخ بھی ہے، اس لئے بظاہر کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی کہ میکیاویلی کی شخصیت اور اُس کی تعلیمات ہمارے لئے ایک معما بن جائے - لیکن اس حقیقت سے کون انکار کرسکتا ہے کہ چار سو برس کا طویل عرصہ گذر جانے کے بعد آج بھی میکیاویلی ایک معما ہے جس کے تعلیمات و نظریات کے بارے میں مفکرین و مورخین میں شدید اختلاف رائے ہے - میکیاویلی نہایت ہی ذہین، طباع اور روشن دماغ تھا - وہ نہ صرف مورخ و مفکر تھا بلکہ جیسا اوپر ذکر کیا جا چکا ہے ڈرامانویس اور ڈپلومیٹ بھی تھا - مزید برآن اُسے فوجی تربیت و تنظیم سے بھی خاص شغف تھا اور وہ ایک ایسا مورخ ہے جس نے اپنی حب الوطنی کا ثبوت میدان جنگ میں نہایت ہی جوانمردی سے دیا تھا - انہیں سب وجوہ کی بنا پر میکیاویلی کو یہ موقع ملا تھا کہ اُس نے مختلف حیثیتوں اور مختلف زاویوں سے اپنے زمانے کے سیاسی حالات کا بہ نظر غائر مطالعہ و تجزیہ کیا - اس کا علم صرف کتابوں ہی تک محدود نہ تھا بلکہ اس کی معلومات اور تجربات کا دائرہ بہت ہی وسیع تھا جس میں رزم و بزم، محفل رباب و چنگ، علم و عمل سبھی کچھ شامل تھے - اس لئے اُس نے نہ صرف ان حالات کا مطالعہ کیا بلکہ وقت کے تقاضوں کی نباضی بھی کی - اور غالباً یہی اُس کا قصور ہے کہ اُسنے اپنے مشاهدات و نظریات کو نہایت ہی صفائی اور بےباکی سے پیش کردیا - لیکن جس دور کا وہ ترجمان ہے وہ ایک انقلابی دور تھا، نہایت ہی پیچیدہ اور بڑے اختلافات و مشکلات اور تضاد کا دور - اس وجہ سے میکیا ویلی کے تعلیمات و نظریات کو اس دور کے سیاسی حالات و مذہبی ماحول اور تمدنی رحجانات سے جدا نہیں کیا جاسکتا، بالخصوص احیاءالعلوم اور تجدید دین کی انقلابی تحریکوں اور اُن کے ہمہ گیر اثرات سے -

تاریخی پس منظر : عصر جدید کی ابتدا دو تحریکوں احیاءالعلوم (Renaissance) اور تجدید دین (Reformation) سے ہوئی - تجدیددین ایک مذہبی تحریک تھی جس کا مقصد و منشاء کلیسا کی خامیوں اور عیوب کو دور کرنا، پوپ کی سیادت و اقتدار کو

ختم کرنا اور مذہب عیسوی کو اس کا اصل رنگ روپ دینا تھا ۔ ریفارمیشن یا تحریک تجدیددین کے برخلاف تحریک احیاءالعلوم مین لا مذہبیت کا عنصر موجود تھا کیونکہ اس کا سرچشمہ یونانی فلسفہ اور آرٹ تھا۔ ترکوں کی فتوحات اور بالخصوص تسخیر قسطنطنیہ کی وجہ سے یونان کے ارباب علم و فضل نے اطالیہ میں پناہ لی تھی ۔ اطالیہ اور خاص کر فلورنس نے ان جلاوطنوں کو ہاتھوں ہاتھ لیا اور سر آنکھوں پر بٹھایا ۔ اہالیان فلورنس نے اور خاصکر وہاں کے تاجروں اور متمول حضرات نے یونانی علوم و فنون کی قدر دانی میں جو گرم‌جوشی دکھائی اُس کا بہترین نقشہ انگریزی مورخ رچرڈ گرین (Richard Green) نے مندرجہ ذیل الفاظ میں پیش کیا ہے :

« فلورنس جو اب تک آزادی و صنعت کا مرکز رہا تھا اب علمی تجدید کا بھی مرکز بن گیا ۔ ہومر کی شاعری و سوفوکلیس (Sophocles) کا ڈراما اور ارسطو و افلاطون کا فلسفہ ، اس عظیم‌الشان گنبد کے سائے میں پھر جاگ اُٹھا جسے برونیلشی (Brunelleshi) نے حال ہی میں دریاے آرنو (Arno) کے قریب فلورنس میں تیار کیا تھا اور جو تمام شہروں کی عمارتوں کا سرتاج تھا ۔ فلورنس نے اب اپنی تمام قوت علم کی حمایت میں لگا دی تھی ۔ اِس کے سوداگروں کے جہاز مشرق سے قلمی کتابیں لاتے تھے اور ان کے تمام ذخائر میں یہی کتابیں سب سے زیادہ قیمتی ذخیرہ سمجھی جاتی تھیں ۔ اسکے امراء کے محلات میں گرالاندیوں (Ghirlandajo) کی پچےکاری کئے طاقچوں (frescoes) کے اندر زمانۂ قدیم کے مجسمات کے ٹکڑے سجائے جاتے تھے ۔ سسرو (Cicero) کی کوئی کتاب، سیلسٹ (Salleist) کا کوئی رسالہ کسی خانقاہ میں دبا دبایا مل جایا کرتا تھا تو فلورنس کے مدبرو اہل فن ، روچیلائی (Rucellai) کے باغات میں جمع ہوکر نہایت جوش کے ساتھ اس کا خیر مقدم کرتے تھے » ۔

اس طرح اطالویوں کی علم نوازی اور یونانی علماء کی قدر و سرپرستی سے مغربی یورپ کے لئے علوم و فنون اور شعرو سخن کے وہ خزانے کھل گئے جو صدیوں سے مسدود تھے ۔ اب یونان کی علمی کتب کا براہ راست مطالعہ شروع ہوگیا ۔ اور اس کی قطعی ضرورت نہ رہی تھی کہ افلاطون اور ارسطو کی تعلیمات کو ترجموں اور حاشیوں کی مدد سے پڑھا جائے ۔ یونان کے علم کی قدر و منزلت کا اندازہ ہمیں

اریسمس (Erasmus) کے اس خط سے بخوبی ہوسکتا ہے جس میں اُس نے پیرس سے لکھا تھا کہ «میں نے یونانی علوم کے حاصل کرنے میں اپنی جان تک کھپادی ہے اور جس وقت بھی کچھ روپیہ میرے ہاتھ آئیگا میں پہلے یونانی کتابیں خریدوں گا بعد میں اپنے لئے کوئی کپڑا لونگا» ۔ اور بقول گرین «طلبہ، یونانی علم و ادب حاصل کرنے کے لئے راتوں کا جاگنا، بھوکا رہنا، اور ہر طرح کی محنت گوارا کرتے تھے» - اس نئی تحریک کا اثر صرف تعلیمی اداروں کی دیواروں یا روشن دماغ حضرات کی مجلسوں تک ہی محدود نہ تھا - چھاپہ خانوں کی وجہ سے نصف صدی کی قلیل مدت میں یعنی سنہ ۱٤٧٠ع سے سنہ ۱۵۲۰ع تک تمام قابل قدر لاطینی اور یونانی مصنفین کی کتابیں شائع ہوکر علوم و فنون کے قدر دانوں کے ہاتھوں میں پہنچ گئی تھیں - اس طرح عہد قدیم کے وہ بیش بہا مخطوطات جو اب تک پڑے سڑتے تھے شائقین علوم و فنون کے ہاتھوں تک پہنچ گئے اور ادبیات عالیہ کے درس کا رواج عام ہوگیا ۔ کلاسکی ادب و تاریخ کے مطالعے نے اقوام یورپ کو یونان و روم کے محیر العقول کارناموں اور اُن کی تہذیب و تمدن سے روشناس کرایا ۔ اور بالخصوص اتھینز (Athens) کی متمدن سیاست اور اس کے ان قوانین، رسم و رواج اور سیاسی نظریات و فلسفہ سے از سر نو کماحقہ روشناس کرایا جن کی بنا پر اهل یونان اپنے ماسوا جملہ اقوام عالم کو غیر متمدن اور وحشی گردانتے تھے اور «ایتھنز یونان کی تعلیم گاہ» بنا ہوا تھا ۔ ایتھنز جس کی ملٹن جیسے پیورٹین شاعر نے بھی مدح سرائی کی تھی اور جسے «یونان کی آنکھ» کہکر سراہا تھا اور جسے سوئنبرن (Swinburne) نے مندرجۂ ذیل الفاظ میں خراج عقیدت پیش کیا :

> سرسبز غیر فانی، مقدس، قابلِ پرستش اور ہردلعزیز شہر جو کسی سردار یا حکمران کا باجگزار نہیں ہے ۔ آزاد آدمیوں کا خوبصورت قلعہ اور جائے پناہ، ایسے آزاد جو دنیا میں کسی کی رعایا نہیں ۔ دنیا کا ایک عجیب و غریب مقام جو پہاڑوں کے تخت پر ہے اور جس کے سر پر ایک ایسی عظمت کا تاج ہے جسے کوئی شخص اس کے معزز و مفتخر سر سے اتار نہیں سکتا ۔ نیلی پیلی پتیاں، خوشنما اور گنجان درخت اس کی شہرت کے افسانہ گو ہیں ۔ اس کے دلفریب پھول سردی سے مرجھا نہیں سکتے دنیا میں سورج کی طرح روشنی پھیلانے والا اِسم بامسمیٰ ایتھنز، غیر محدود صفات اور خوبیوں والا " ۔

یونانی اور لاطینی مفکروں کی تعلیمات اور کلاسکی ادبیات کے مطالعے نے ذہنی قوتوں کو از سرِ نو بیدار کرکے فکر و نظر کو ایک نئی وسعت بخشی اور لوگوں کو مظاہر فطرت کے مطالعے کی طرف متوجہ کیا اور روشن دماغ اشخاص اس بات پر زور دینے لگے کہ فطرت اور مظاہرِ فطرت کا زیادہ سے زیادہ مطالعہ کیا جائے ۔ کیونکہ بقول روجر بیکن (Roger Bacon) « اس طریق سے انسان ، فطرت کی باریکیوں اور کارفرمائیوں کے اسرار سے کماحقہ واقف ہوسکتا ہے ۔ اور ان رازوں سے واقف ہوکر ہی انسان فطرت کا مقابلہ کرسکتا ہے » ۔ تحقیق و تجسس کے اس نئے جذبے نے یورپ کی تاریخ میں ایک عظیم الشان اور زریں باب کا اضافہ کیا ۔ احیاء علمی کے دور میں تحقیق و تفتیش کا جو ذوق و شوق پیدا ہوا تھا اس کا غالباً سب سے بہترین اظہار فرانسس بیکن (Fancis Bacon) کی معرکۃ الآرا تصنیف ، « فلسفہ کی تجدید عظیم » کے سرورق سے ہوتا ہے ۔ سرورق پر ایک جہاز کی تصویر دی ہوئی ہے جو اپنے بادبان اُٹھائے ، آبنائے جبل الطارق میں سے گذر کر مغربی سمندروں کی طرف تحقیق کے لئے جارہا ہے ۔ قدیم ادبیات کے عظیم‌الشان اثرات کی تصویر موسیوٹین نے ان مختصر مگر جامع الفاظ میں کھینچی « لوگوں نے پہلی بار آنکھیں کھولیں اور دیکھا جو دیکھا » ۔

تحریک احیاءالعلوم کے زیر اثر افراد میں آزادانہ مطالعہ اور مظاہر فطرت کی تحقیق و تجسس کا جو ذوق و شوق پیدا ہوا اُس نے انفرادی آزادی کا مطالبہ کیا ۔ لیکن بقول پروفیسر کلیمنٹ ویب (Clement Webb) « اُس وقت وہ گذشتہ زمانہ کی طرح اس لئے آزادی کا طالب نہ تھا کہ اپنے باطن کی طرف نظر ڈالے اور اپنے دل کے رازوں پر غور کرے بلکہ اس لئے آزادی کا طالب تھا کہ گرد و پیش کی چیزوں پر نظر ڈالے اور ان ' طیبات ' سے بہرہ اندوز ہو جو قدرت نے اس کے لئے مہیا کی ہیں ۔ کیونکہ اس وقت جدید یورپ کے سن بلوغ کے زمانے میں اِس کے سامنے ایسی دنیا آرہی تھی جو اس کے عالم طفولیت کی دنیا کے مقابلہ میں وسیع ترافق اور بیشتر اسباب عیش رکھتی تھی ۔ اُس وقت اُس میں شریک عمل ہونا اور اُس کے خیرو شر کے خطرات کو برداشت کرنا ہر انسان کا فرض معلوم ہوتا تھا ۔ اور اِس سے اعراض و گریز کرکے خانقاہ کے حجرے میں پناہ لینا بزدلی اور ناشکری معلوم ہوتی تھی » ۔

نشاۃ ثانیہ کا اثر صرف علماء اور علمی دنیا تک ہی محدود و مخصوص نہ تھا ۔ بلکہ یہ ایک ہمہ گیر تحریک تھی جس نے نہ صرف یورپ کے سیاسی حالات اور ذہنی رجحانات کی

کایا پلٹ کی بلکہ عوام کی روز مرہ زندگی کو ایک نئی وسعت اور اُن کے تخیل کو ایک نئی رفعت بخشی ۔ افلاطون اور ارسطو کی تعلیمات ، کلاسیکی ادب کے مطالعہ اور اہل یونان و روما کے شاندار سیاسی کارناموں کی واقفیت سیاسی خیال‌آرایوں کی ترغیب و تحریک کا باعث ہوئی اور انسانی زندگی کی حقیقی قدر و قیمت کا اب اُنھیں صحیح اندازہ ہوا ۔ قرون وسطیٰ میں یہ نظریہ بلکہ عقیدہ عام تھا کہ حقیقی معنوں میں دنیا کی تاریخ حضرت عیسیٰ کی پیدائش اور بعثت سے شروع ہوتی ہے ۔ اس سے قبل جاہلیت کا دور دورہ تھا ۔ اور مسیحی دنیا کی سبق آموزی اور منفعت کے لئے یونانیوں اور رومیوں کی عظمت کا زمانہ لایعنی اور عملاً بے‌کار ہے کیونکہ خدائی الہام سے فیضیاب ہونے کی وجہ سے وہ لوگ صحیح معرفت و بصیرت سے محروم رہے تھے ۔ تحریک احیاء نے اس نظرئے کی تردید کی اور اقوام یورپ کو یونانیوں اور رومیوں کی محیر العقول عظمت گذشتہ سے از سرنو روشناس کرایا۔وہ اب اِس پر مجبور ہوئے کہ مملکت کی حقیقت، حکومت کے کاروبار اور ملکی و قومی فرائض و حقوق کے مسئلوں پر غور و فکر کریں ۔ مملکت کی تشریح اور اُس کا نصب‌العین متعین کرنے کے سلسلے میں یہ ناممکن تھا کہ جدید یورپ اس سیاسی نصب العین اور ان اخلاقی اقدار سے متاثر نہوتا جو قدیم یونان اور بالخصوص ایتھنز کی شہری زندگی کا طرۂ امتیاز تھے اور جنکی بنا پر سقراط نے ایتھنز کی آغوش لحد کو جلاوطنی کی زندگی پر ترجیح دی تھی اور جنکی وضاحت فارقلیس (Pericles) نے اپنی اُس معرکۃ الآرا تقریر میں کی تھی جو اُس نے خطبۂ موت (Funeral Oration) کے سلسلے میں سرامیکس (Ceramicus) کے گورستان میں کی تھی۔ یہ تقریر نہ صرف خطابت کا ایک اعلیٰ شاہکار ہے بلکہ مملکت کی تشریح، حکومت کے فرائض اور جمہوری نصب‌العین کی جو تعریف اور وضاحت اس تقریر میں ہے وہ عدیم المثال ہے ۔ جرأت و بلند حوصلگی اور انسانی زندگی کی عظمت و وقعت کا جو نظریہ فارقلیس نے اس تقریر میں پیش کیا ہے اس سے ہم آج بھی بہت کچھ سیکھ سکتے ہیں ۔ اس لئے اگر فارقلیس کی تقریر کے کچھ اقتباسات یہاں پیش کئے جائیں تو غالباً بے‌محل نہ ہوگا کیونکہ بقول فارقلیس ان اصول کار اور آئین عمل ، ان قواعد و قوانین اور رسم و رواج کے ذکر سے « جنھوں نے ہماری سلطنت کو آج اس پایۂ عروج کو پہنچایا ہے » نہ صرف ان لوگوں کی تعریف و توصیف ہوگی « جنھوں نے اس شہر عزیز (ایتھنز) پر جانیں نثار کی ہیں بلکہ سب لوگ خواہ وہ اپنے ہوں یا غیر، ضرور متاثر و مستفید ہوں گے ۔

« ہمارے آئین و قوانین ، ہماری سیاسی مجلسیں اور انجمیں ایسی نہیں ہیں جو دوسروں کی نقل ہوں - وہ ہماری اپنی ہیں - اور مدبران ایتھنز کی خاص ایجاد ہیں - موجودہ مصطلحات سیاست میں ہمارے طرز حکومت کو « ڈیمو کریسی » یعنی جمہوریت کہا جاتا ہے - یہ نام صحیح بھی ہے اور غلط بھی - صحیح اس معنی میں کہ ہمارے شہر اور سلطنت کا تمام انتظام عوام کے ہاتھ میں ہے - اس میں امیر ہو یا غریب ہمارے یہاں سب کے لئے ایک ہی قانون ہے - غلط اس معنی میں کہ تمام متعلقہ ریاستوں پر عوام کو ایک فضیلت و سرداری کا دعویٰ ہے - اس معنی میں ہماری حکومت « ایرسٹوکریسی » (حکومت شرفا یا امراء) ہے - لیکن اس « ایرسٹو کریسی » کے ارکان یعنی شرفا یا امراء جو کچھ اختیارات و حقوق رکھتے ہیں اس وجہ سے نہیں رکھتے کہ وہ عالی نسب ہیں کیونکہ ہم، نسبی مراعات و حقوق کو جائز نہیں سمجھتے - اور نہ ان امراء کو یہ حقوق و اختیارات اس لئے حاصل ہیں کہ وہ بڑے دولت مند ہیں کیونکہ مفلسی ہمارے یہاں حقوق و اختیارات میں مانع نہیں ہے - بلکہ وہ امراء اس لئے کہے گئے کہ اُن کی امارت محض اُن کی ذاتی لیاقت پر منحصر ہے اس لئے ہماری ایرسٹوکریسی وہ ہے جس میں ہر شخص اپنی سلطنت کو فائدہ پہنچانے کی قابلیت رکھتا ہے اور وہ اس کا مستحق سمجھا جاتا ہے کہ بلا مزاحمت اپنی سلطنت کو فائدہ پہنچائے -

« یہی اصلی آزادی و حقیقی حُریت ہماری سیاسی زندگی کی ہے - اور اس طرح ہم اپنی معاشرت اور سوسائٹی میں قیدوں سے آزاد ہیں- ہر شخص آزاد ہے کہ جو کام یا پیشہ چاہے اختیار کرے - اس میں نہ اُس کی کوئی ذلت سمجھی گئی ہے اور نہ کوئی بدگمانی اُس کی جانب سے پیدا ہوسکتی ہے - ہماری عادت کے خلاف ہے کہ کسی ایک ہی طریقہ کے غلام ہوجائیں- یا پھر اپنے ارد گرد ایک حلقہ تیار کرلیں جس میں کسی دوسرے کو

نہ آنے دیں - ہم کسی شخص کو اس وجہ سے کہ اُس کا طریق کار ہم سے جدا ہے اپنے حلقۂ صحبت سے جدا نہیں رکھتے - ہم اپنے بزرگوں کا پاس ادب اور ہر متبرک شئے کو تعظیم کی نظر سے دیکھنے کا بے پناہ جذبہ رکھتے ہیں - اور یہی وہ چیز ہے جو ہمارے ہر فعل و عمل میں جاری و ساری ہے - ہماری ہر تقریب و انجمن میں ہماری شہری زندگی کا جزو اعظم پوشیدہ ہے - حاکم کی حکومت کے سامنے ہماری گردنیں خم رہتی ہیں - قانون کی پابندی کو اپنے اوپر لازم سمجھتے ہیں، سزا کے خوف سے نہیں بلکہ اُس کو اپنی زندگی کا اصول سمجھ کر، تمام احکام میں سب سے بڑھ کر جس حکم کی وقعت ہمارے دل میں ہے وہ یہ ہے کہ ایسے زیردستوں کو پناہ دیں جو زبردستوں کا مقابلہ کرنے سے معذور ہیں - ہمارے یہاں ایسے قوانین بھی ہیں جو کبھی ضبط تحریر میں نہیں آئے اور نہ کسی قانونی سزا یا تدارک کے ساتھ نافذ ہوئے مگر باوجود اس کے جو شخص بھی اس کی خلاف ورزی کرتا ہے وہ مستوجب ملامت و نفریں سمجھا جاتا ہے» -

«ہم لوگ ارادہ بھی رکھتے ہیں اور عمل بھی - ملک کے لئے زندگی وقف کر کے جینا ہماری اصلی زندگی ہے، ہم ایک ایسی زندگی حاصل کرنا چاہتے ہیں جو اپنی تمام دلفریبیوں کے باوجود اسراف سے پاک ہو - ہم غور و خوض کا مادہ پیدا کرنا چاہتے ہیں - لیکن انسانیت سے باہر نہیں ہونا چاہتے - ہماری نگاہ میں دولت ظاہری آرائش کے لئے نہیں ہے بلکہ معقول استعمال کے لئے، غربت کا اعتراف کرنا ہمارے لئے ذلت نہیں ہے لیکن اس کے دفعیے کی کوشش نہ کرنا بیشک ذلت ہے» -

یونان اور روما کے مفکرین کے مطالعہ اور کلاسکی ادبیات کی درس و تدریس نے پندرھویں اور سولھویں صدی کے یورپ کو پرانی سیاسی قدروں مثلاً انفرادی آزادی، حب الوطنی و قومی آزادی، متمدن سیاست سے روشناس کرایا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان کی آزاد خیالی اور اخلاقیات میں دوبارہ وہ لچک پیدا ہوئی جو یونان اور روم کی غیر مذہبی تمدن کا طرۂ امتیاز تھی - کیونکہ جہاں تک مفکرین یونان

اور روم کے غور و فکر اور نقطۂ نگاہ کا تعلق ہے وہ خالص غیر مذہبانہ (Secular) ہے - اُن کے فلسفہ اور آئین و قوانین کے مطابق انسان سے مافوق اور اس دنیا سے ماوراء کوئی ایسا علم و ہدایت کا منبع اور سر چشمہ نہیں جس سے وہ اپنی تہذیب و تمدن، اپنی سوسائٹی اور اپنی سیاست کے لئے کوئی قانون یا ہدایت حاصل کرسکتے - صحیح اور غلط، مفید اور مضر کا فیصلہ اعمال کے ان نتائج سے ہی اخذ کیا جاسکتا ہے جو دنیا میں ظاہر ہوتے ہیں - خدا کے ہونے یا نہونے کا انسان کی عملی زندگی سے کوئی تعلق نہیں اور اس لئے اپنی خواہشات کی تکمیل کے لئے انسان آزاد ہے کہ وہ اپنی سمجھ اور بساط کے مطابق ذرائع اور طریقے اختیار کرے -

« بابر به عیش کوش که عالم دوباره نیست »

الغرض تحریک احیاءالعلوم نے یورپ کے فکرو نظر کو جو نئی وسعت اور آزادی بخشی اُس نے قرون وسطیٰ کے تہذیب و تمدن پر بہت گہرا اثر ڈالا - اور ان خیالات و تعلقات زندگی میں انقلاب پیدا کردیا جو قرون وسطیٰ کی سیاسی اور معاشرتی زندگی میں سنگ بنیاد کی حیثیت رکھتے تھے - نشاۃ جدید نے یونان کے اور روم کے علوم و فنون سے پھر دلچسپی پیدا کردی اور ان میں خوش و خرم زندگی بسر کرنے کا جذبہ ابھارا - صرف یہی نہیں بلکہ عالم فطرت کے تصور کو تبدیل کردیا - یورپ کو ایک نیا سیاسی نظریہ دیا جو انفرادیت اور قومیت کے تصورات پر مبنی تھا - ایک نئی معاشرتی زندگی کو جنم دیا جس میں ربط و ضبط کی نئی صورتیں مثلاً شہری زندگی، دعوتیں اور جلسے اور رقص و سرود کی محفلیں وجود میں آئیں جن کا سلسلہ آج تک باقی ہے -

سیاسی و معاشرتی تغیرات کے ساتھ ساتھ اس تحریک نے اخلاق و مذہب اور اعمال و اعتقادات میں بھی تغیرات پیدا کئے - نئی تعلیمات اور نئی زندگی کے نئے تقاضوں کے زیراثر کلیسا اور اس کے عائد کردہ مذہبی قیود کا احترام اٹھ گیا اور کلیسا کے بلند دعووں اور اس کے معتقدات کے خلاف اعتراضات اور اس کی طرف سے لاپروائی کی وبا عام ہوگئی - بقول جانسن « صورت اور رنگ کی حسی مسرت نے بعض لوگوں کو شہوات نفسانی میں مبتلا کردیا - دنیاوی اشیاء کے ساتھ نامناسب دلبستگی نے ایک دنیادارانہ غیر مسیحی روح پیدا کردی اور انتقاد نے تشکیک و بےدینی » -

نشاۃِ جدید کے خیالات و اثرات سے پوپ بھی محفوظ و مامون نہ رہ سکے تھے - اعمال و افعال اور سیرت و کردار کے لحاظ سے حضرت عیسیٰ کے جانشین اور کلیسا کے

سربراہ اور دوسرے دنیاوی حکمرانوں میں کوئی خاص فرق و امتیاز باقی نہ رہ گیا تھا۔ وہ اسی شان و شوکت سے رہتے، فوجیں رکھتے اور اپنے دشمنوں کے خلاف اسی طرح سے جنگ کرتے جس طرح کوئی دوسرا دنیاوی حکمراں، جنگ و جدال میں مصروف رہنے کی وجہ سے میکیاویلی کے دو ہمعصر پوپ، الگزینڈر ششم (۱۴۹۲۔۱۵۰۳) اور جولیس دوم (۱۵۰۳۔۱۵۱۳) جنگی پوپ ھی کے لقب سے مشہور تھے۔ سیاست اور سیاسی سازشوں میں دلچسپی اور عملی حصہ لینے کا یہ نتیجہ ہوا کہ ایک طرف تو پوپ اور اھل کلیسا سے مذہبی فرائض کی ادائیگی میں کوتاھی ہونے لگی تھی اور دوسری طرف سیاسی مخاصمت نے ان کے مذہبی اقتدار کی مخالفت کے خیال و جذبہ کو اور ھوا دی۔ اور اس طرح کلیسا کی اصلاح کا مطالبہ اُٹھ کھڑا ہوا۔ منصب پوپ اور اقتدار کلیسا کی طرف سے جو ایک عام بےچینی اور بد دلی پیدا ہوگئی تھی اسے اولیور تھیچر اور فرڈیننڈ شیول نے ان الفاظ میں بیان کیا ھے۔ «پوپ کے دربار میں ایک بہت بڑی تعداد معتمدوں، محرروں، خادموں اور ملازموں کی رہتی تھی۔ مستقل فوج قائم تھی۔ عالیشان عمارتیں بن رہی تھیں۔ نقش و نگار، مجسمے اور دوسرے پسند خاطر نفیس کاموں کا سلسلہ جاری تھا۔ قلمی مسودے اور کتابیں خریدی جارھی تھیں...... حکومت کے اخراجات بھی بڑھتے ہوئے تھے کیونکہ تمام حکومتوں سے پوپ کے تعلقات قائم تھے۔ ان سب ضروریات کے لئے ہر سال بے اندازہ رقم کی حاجت ہوتی تھی۔ پاپاؤں نے مختلف طریقوں اور مختلف ناموں سے ساری دنیا پر محصول لگا رکھا تھا» اور «روم کی طرف سونے چاندی کا سیلاب بہا چلا جا رہا تھا..... جرمنی، فرانس اور انگلستان کے لوگ یہ سوال کرنے لگے تھے کہ پوپ کے اس سامان تعیش کے فراہم کرنے، اسکی فوج کو میدان جنگ میں قائم رکھنے اور اس کے صنعتی کاموں کے اخراجات ادا کرنے کے لئے ہم لوگوں پر کیوں محصول لگایا جائے»۔

پاپاؤں اور پادریوں کے عیش و عشرت اور دنیاداری میں منہمک ہونے کی شکایت صرف «عوام و خواص» تک ھی محدود نہ تھی بلکہ خود کلیسا کے باکمال علماء اور سنجیدہ دماغوں کو بھی اس بات کا شدید احساس تھا کہ پوپ اور پادریوں کا طرز زندگی ان کی اخلاقی پستی اور ان کی اپنے فرائض کی طرف سے عدم توجہی کی وجہ سے کلیسا کے احترام اور مذہب کے وقار کو زبردست ٹھیس پہنچ رہی تھی۔ بے دینی بڑھتی جا رہی تھی اور اس لئے ضروری تھا کہ اُن کے اخلاق اور طرز حیات کے ساتھ ساتھ ان کے

لغو اور مہمل عقیدوں کی بھی اصلاح کی جائے ۔ پادریوں کی ایک مجلس کو مخاطب کرتے ہوئے کالٹ (Colet) نے بجا طور پر کہا تھا کہ «کاش آپ لوگ زرا اپنے نام اور اپنے کام کا پاس کرتے اور کلیسا کی اصلاح کی طرف متوجہ ہوجاتے ۔ اس وقت سے زیادہ کبھی اصلاح کی ضرورت نہیں ہوئی تھی اور اس سے قبل کبھی کلیسا کی حالت پُر زور جدوجہد کی محتاج نہیں تھی . . . . . ہمیں مرتدوں سے مشکلات پیش آرہی ہیں مگر اُن کی مرتدانہ کار روائیوں میں کوئی کار روائی بھی ہمارے لئے اور تمام قوم کے لئے اس سے زیادہ نقصان دہ نہیں جسقدر خود اہل کلیسا کے فاسقانہ اور مبتذل اطوار ہمیں نقصان پہنچا رہے ہیں» ۔

غرض کہ مذہب کی اصلاح بلکہ اصلاح کلیسا کی ضرورت کا ہر اُس شخص کو احساس تھا جسکے دل میں کچھ بھی مذہب کا پاس تھا ۔ مارٹن لوتھر (Martin Luther) سے قبل جان وائی کلف (John Wycliffe) نے انگلینڈ میں ، جان ہس (John Huss) نے بوھیمیا میں ، اور سیونرولا (Savanarola) نے اٹلی میں ، پادریوں کی اخلاقی زبون حالی اور دنیا پرستی کے خلاف آواز اٹھائی تھی مگر قبل از وقت ہونے کی وجہ سے وہ صدا بصحرا ثابت ہوئی ۔ لیکن نشاۃ ثانیہ نے یورپ کے فکر و نظر کو اصلاح کلیسا کے لئے ہموار کردیا تھا ۔ اس لئے جب مارٹن لوتھر نے پوپ کی سیادت و اقتدار اور کلیسا کی خامیوں و کوتاھیوں کے خلاف آواز اٹھائی تو اسے نہایت ھی وسیع تائید اور ھردلعزیزی حاصل ہوئی ، « مرتدانہ خیالات » پھر سے ایک بار زندہ ہوگئے لیکن برخلاف تحریک احیاء ، یہ ایک خالص مذہبی تحریک تھی ۔ مذہب کی مخالفت اور مذہبیت سے اسکو دور کا بھی واسطہ نہ تھا ۔ لوتھر ، زونگ لی (Zwingli) اور کالون (Calvin) کے رگ و پے میں جذبۂ مذہبیت جاگزیں تھا ۔ وہ نشۂ مذہب سے سرشار تھے اور ان کا دلی منشأ عوام الناس کو اصولاً مذہب کا پابند بنانا تھا ۔ وہ اہل کلیسا کی ان کوتاھیوں اور بدکاریوں کو رفع کرنا چاھتے تھے جنکی وجہ سے عوام کے دلوں سے مذہب و مذہبی احکام کی عظمت و وقعت جاتی رہی تھی ۔ مگر اس تحریک کے زیر اثر سولھویں صدی کے اوائل میں یورپ کی مذہبی وحدت ختم ہوگئی ۔ انگلستان ، اسکاٹ لینڈ ، سوئیڈن ، ناروے ، سوٹزرلینڈ اور جرمنی کے بعض علاقوں میں یورپ کی سیادت کے بجائے قومی کلیساؤں کا دور دورہ ہوگیا ۔

احیاءالعلوم اور تجدید دین کی تحریکوں نے اس طرح سے یورپ کے سیاسی اور ذہنی حالات و رجحانات میں ایک زبردست انقلاب پیدا کیا ۔ مملکت ، معاشرت ، فطرت ، علوم و فنون وغیرہ کے متعلق قرون وسطیٰ کے مسلمات و معتقدات ، تصورات و نظریات کو

پایۂ اعتبار سے ساقط کردیا اور فکرو نظر کے حدود کو وسعت دیکر اخلاقی آزادی اور حصول علم کے ذوق و شوق کو ترقی دی - اس انقلاب نے یورپ کی تمدنی اور سیاسی تاریخ میں ایک نئے باب کا اضافہ کیا - جس طرح مذہبیات میں لوتھر تحریک اصلاح کا پیشرو اور علمبردار ھے اسی طرح سیاسیات میں میکیاویلی تحریک احیاء کا ترجمان اور نمائندہ ھے -

میکیاویلی کا طریق کار اور سیاسی طرز فکر :

میکیاویلی کو عام طور سے عصر جدید کا پہلا سیاسی مفکر کہا جاتا ھے اور یہ کسی حد تک صحیح بھی ھے کیونکہ اس کی تصنیفات میں بعض ایسے نظریات ملتے ھیں اور اس کے طرز فکر میں ایسی جدت و ندرت جنکا قرون وسطیٰ میں پتہ بھی نہ تھا اور جو آج بھی فلسفۂ سیاسیات کا اھم و قیمتی عنصر ھیں - اس میں شک نہیں کہ ارسطو کے بعد وہ پہلا عالم ھے جس نے متجسس دماغ پایا تھا اور جس نے تاریخ و تجربہ کی روشنی میں سیاست کے اصول و مقاصد کی توضیح و تعیین کرنے کی کوشش کی اور مملکت کی بقا و استقلال کے مسئلہ پر خالص ذہنی و فنی تحقیق کی - اپنی مشہور کتاب «حکمراں» (The Prince) کے ذکر میں وہ لکھتا ھے کہ «میں نے اس مبحث پر غور کرنے میں اپنی انتہائی قابلیت صرف کردی ھے کہ حکومت کی حقیقت کیا ھے، اس کے اقسام و حصول کی تدابیر کیا ھیں اور ان اسباب و علل سے بحث کی ھے جن سے وہ قائم رہتی ھے اور جن سے وہ فنا ھوجاتی ھے» -

۱۰ دسمبر سنہ ۱۵۱۳ع کو میکیاویلی نے اپنے دوست فرانسسکو و تیوری کے نام جو خط لکھا تھا وہ اس کے طرز فکر اور مقصد کو بخوبی واضح کرتا ھے - اس نے لکھا کہ «ادھر شام ھوئی اور میں گھر واپس آیا اور مطالعہ کے کمرہ میں داخل ھوگیا - داخل ھونے سے پہلے میں گرد و غبار سے اٹے ھوئے دھقانی کپڑے اتار ڈالتا ھوں اور شریفانہ درباری لباس پہن لیتا ھوں - جب اس طرح مناسب لباس پہن کر قدیم درباروں میں حاضری دیتا ھوں تو یہاں لوگ مجھ سے اخلاق سے پیش آتے ھیں اور مجھے وہ غذا نصیب ھوتی ھے جو مجھے بہت مرغوب ھے - میں ان سے اپنے دل کی باتیں کہنے میں ذرا بھی نہیں جھجکتا - انھوں نے اپنی زندگیوں میں جو کچھ کیا میں ان سے اس کا سبب دریافت کرتا ھوں اور وہ مجھ پر ایسے مہربان ھیں کہ مجھے سب کچھ بتا دیتے ھیں - اس طرح چار گھنٹے گذر جاتے ھیں اور تکان ھے کہ مجھے چھو بھی نہیں جاتا - اتنی

دیر کے لئے میں اپنی ساری مصیبتیں بھول جاتا ہوں ۔ افلاس کا خیال مجھے پریشان نہیں کرتا ۔ موت کے خیال سے بھی مجھے زرا وحشت نہیں ہوتی ۔ اتنی دیر بس اِن عظیم الشان ہستیوں کا دھیان میرے ذہن پر پوری طرح چھایا ہوا ہوتا ہے ۔ دانتے (Dante) نے کیا خوب کہا ہے « علم کا انحصار اُن معلومات پر ہے جو انسان محفوظ رکھ سکے ۔ باقی فضول ہیں » چنانچہ ان عالی مرتبت اشخاص کے ساتھ مکالمہ سے مجھے جو کچھ حاصل ہوا وہ میں نے سپرد قلم کر ڈالا ہے اوز اس طرح مملکتوں (Principalaties) پر ایک تصنیف تیار کی ہے ۔ اس کتاب میں، میں نے موضوع کے ہر پہلو سے بحث کی ہے ، مملکت کیا ہے ؟ اس کی کتنی اقسام ہیں ؟ ۔ وہ کس طرح برقرار رکھی جاسکتی ہے ۔؟ وہ کیونکر ضائع ہوتی ہے ؟ اگر اس سے پہلے کبھی بھی تم نے میرے خیالات کو پسندیدگی کی نظر سے دیکھا ہوگا تو یقین ہے کہ یہ کتاب تمہیں ناپسند نہ ہوگی ۔ رہے بادشاہ، خاصکر نئے باشاہ تو انہیں اس کتاب کا خیر مقدم کرنا چاہئے ۔ یہی وجہ ہے کہ میں اس کتاب کو ڑیو لیانو کے نام معنون کررہا ہوں . . . . . اس مختصر سی کتاب کے پڑھنے سے تمہیں معلوم ہوگا کہ یہ پندرہ برس جو میں نے آئین جہانبانی کے مطالعہ میں صرف کئے وہ رائگاں نہیں گئے ۔ میں نے اپنا ایک لمحہ بھی ضائع نہیں کیا . . . . میرا افلاس میری ایمانداری کا سب سے بڑا ثبوت ہے ۔ »

میکیاویلی کے فلسفہ کا طریق اور اس کا نقطۂ نظر مندرجہ بالا اقتباس سے بخوبی عیاں ہوتا ہے ۔ اس خط سے اس الزام کی حقیقت بھی ظاہر ہوجاتی ہے کہ اس کا منشاء « لورنزو ڈی میڈیچی » (Lorenzo De Medici) کی بے جا خوشامد کے ذریعہ اس کی نظر التفات و کرم کو اپنی جانب متوجہ کرنا تھا ۔ اس نے شروع میں کتاب کا نام « مملکت » تجویز کیا تھا لیکن حالات کی تبدیلی اور ناساز گاری نے « حکمراں » رکھنے پر مجبور کیا ۔ جس طرح کتاب کے نام میں تبدیلی ہوئی اُسی طرح انتساب بھی بدلا یعنی ژیولیانو کے بجائے لورنزو ڈی میڈیچی کے نام سے معنون ہوئی ۔

غالباً نامناسب نہ ہوگا اگر اس موقع پر « حکمراں » کی بعض ان خوبیوں کا بھی ذکر کردیا جائے جنکی وجہ سے پڑھے لکھے حلقوں میں اور خاصکر سیاست دانوں اور سیاسیات سے دلچسپی رکھنے والوں کے لئے « حکمراں » آج بھی ایک خاص کشش رکھتی ہے ۔ پہلی خوبی اس کتاب کا اختصار ہے لیکن مختصر ہونے کے باوجود اس میں ان تمام مسائل پر تبصرہ و تنقید ہے جو آج بھی موضوع گفتگو و بحث ہیں مثلاً شہریت اور شہری

کے قومی و ملی فرائض (Citizenship) ، اصول جہانبانی اور حکمت عملی (Statecraft) ، اور سیاسی اقتدار (Political Power) وغیرہ وغیرہ ۔ مختصر لیکن ساتھ ھی بین‌الاقوامی سیاست کی اچھی ھینڈبک ھونے کے علاوہ « حکمراں » کا اسلوب نہایت ھی صاف ، شستہ اور رواں ھے ۔

میکیاویلی کے طرز فکر کے سلسلہ میں دو باتیں یاد رکھنا ضروری ھیں اول یہ کہ اس کے سیاسی نظریات اور طریق فکر نے قرون وسطیٰ کے سیاسی نظام اور نظریات کو بالکل ختم نہیں کردیا ۔ وہ اُس دور کے سیاسی اور ذھنی طرز فکر سے باغی تھا اور اپنی بغاوت میں کامیاب بھی ھوا لیکن وہ نظریات اور طرز فکر جنکا ٹامس اکوی‌ناس (Thomas Acquinas) نمائندہ اور ترجمان ھے وہ اب بھی کلیسا اور کیتھولک مفکرین کے فلسفہ کی روح ھیں اور اس لحاظ سے یورپ کی موجودہ تہذیب کا اسی طرح ایک اھم جز ھیں جس طرح میکیاویلی کا نکتۂ نگاہ اور طریق فکر ۔ دوم یہ کہ میکیاویلی احیاء و اصلاح کی اُن دو تحریکوں میں سے صرف ایک کا نمائندہ ھے جو عصر جدید کی تہذیب و تمدن ، علوم و فنون اور سیاسی اور معاشی نظام کا سنگ بنیاد ھیں ۔

میکیاولی نہ صرف اپنے ماحول کی پیداوار تھا بلکہ اسکا حقیقی ترجمان بھی تھا ، سولھویں صدی کے سیاسی و ذھنی رجحانات کی جو جیتی جاگتی تصویر ھمیں اسکی تصنیفات میں ملتی ھے اور قرون‌وسطیٰ کے سیاسی عقائد اور نظریات کو جس عدم توجہی سے وہ بیک قلم رد کردیتا ھے وہ لاجواب اور عدیم‌المثال ھے بقول لارڈ برائس (Lord Bryce) قرون‌وسطیٰ میں سیاسیات کا قطعی وجود نہ تھا ۔ سلطنت مقدونیہ کے زوال اور یونان کی خود مختاری سلب ھوجانے کے بعد اھل روم نے ایک عظیم‌الشان سلطنت کی داغ بیل ڈالی تھی اور رفتہ رفتہ یونان سے لیکر انگلستان تک ساری « مہذب دنیا » کو اپنے میں جذب کرلیا تھا ۔ لیکن جب جمہوریۂ روم میں نظام شاھی قائم ھوا تو اس تبدیلی کا اثر روم کے مقبوضات اور باجگزار علاقوں کی نہ صرف سیاسی زندگی پر بلکہ سیاسیات پر بھی بہت گہرا اور دیر پذیر ھوا تھا ۔ رومن سلطنت میں آزادانہ سیاسی زندگی فنا ھوگئی اور گو کہ شہری قانون اور نظم و نسق میں کافی ترقی ھوئی لیکن نظری سیاسیات میں کسی اضافہ یا ترقی کا ثبوت نہیں ملتا ۔ بقول پولک (Sir Frederic Pollock) « رومن بہت بڑے حکمران اور مدبر تھے ۔ انھوں نے باضابطہ قوانین بھی بنائے لیکن فلسفہ میں یہ صرف یونانیوں کے شاگرد اور ان کی نقل کرنے والے تھے . . . . . . (کیونکہ) جس روشن خیالی کی

فضا میں یونانی خیالات کی نشو و نما ہوئی تھی اور جسے ارسطو ایک معمولی شہری کی سیاسی زندگی کی تکمیل کیلئے ضروری سمجھتا تھا وہ اس زمانہ میں بالکل معدوم ہوگئی تھی اور اسکی ازسرنو تعمیر کی ضرورت تھی » ۔ قرون‌وسطیٰ میں سیاسی زندگی کے ساتھ روشن خیالی بھی مفقود ہوگئی تھی اور بقول ڈننگ (William Archbold Dunning) « یورپ مایوسانہ عقیدہ اور شرمناک وہم پرستی میں مبتلا ہوگیا تھا »

قرون‌وسطیٰ کا سب سے اہم مسئلہ کلیسا اور مملکت کا قضیہ تھا ۔ جن لوگون کو سیاست سے دلچسپی تھی یا جن میں غور و فکر کا مادہ تھا ان کی ساری کاوش و توجہ اس مسئلہ پر مرکوز تھی کہ دنیاوی اور دینی حکومت میں کیا رابطہ و رشتہ ہونا چاہئے ۔ اپنی اپنی پسند و رجحان کے مطابق وہ پوپ یا شہنشاہ کے بلند دعووں کی تائید یا تردید کرتے تھے ۔ دماغی تجسس اور خالص ذہنی فکر جو فلاسفۂ یونان کا طرۂ امتیاز تھا اور جو عصر جدید کے مفکرین کا خاصہ ھے قرون وسطیٰ میں اسکا قطعی فقدان تھا اور اسی لئے فلسفہ اور سیاست کے نقطۂ نظر سے قرون‌وسطیٰ کو یورپ کا « تاریک دور » کہا جاتا ھے ۔ دانتے (Dante) اور ٹامس اکوئی ناس (Thomas Acquinas) قرون وسطیٰ کے بہترین دماغ ھیں ۔ لیکن فلسفۂ سیاسیات کی قلمرو میں وہ مناظرین سے زیادہ اہمیت نہیں رکھتے ۔ ان کی تصانیف کا مبحث وہی قرون وسطیٰ کا فرسودہ مسئلہ ھے کہ پوپ اور شہنشاہ میں کون افضل اور بر تر ھے ؟ ان کی تصنیفات میں نہ تو کوئی مکمل سیاسی نظریہ ملتا ھے اور نہ کوئی نیا خیال ھی ۔ استدلال کے بجاے شوکت الفاظ اور ادیبانہ بلند پروازیون سے کام لیا گیا ھے اور لطف تو یہ ھے کہ ایک طرف تو « ڈی مونارکیا » (De Monarchia) میں دانتے نے یہ ثابت کیا ھے کہ رومن قوم کو دنیا فتح کرنے کا اعزاز اور فرمان، خداے بزرگ و برتر کی طرف سے عطا ہوا ھے اور مزید برآن یہ کہ مملکت کے اختیارات براہ راست خدا کی طرف سے تفویض ہوئے ھیں اور حکومت کے معاملات میں پوپ یا کلیسا کو مداخلت کا کوئی حق نہیں ۔ مگر دوسری طرف وہی دانتے فریڈریک ثانی کو ملحدین کے ساتھ اپنی « دوزخ » میں جگہ دیتا ھے حالانکہ بظاھر دانتے کو اسکا شکرگزار ہونا چاہئے تھا کیونکہ فریڈریک ثانی مرتے دم تک پوپ کے خلاف برسر پیکار رہا کیونکہ اس کے نزدیک پوپ ایک ایسا شخص تھا « جو زندگی کے اہم فرائض کو چھوڑکر غیر ضروری عبادات میں پڑ گیا ھے ۔ مساوات یا انصاف کا اسے بالکل پاس نہیں ۔ حضرت عیسی کا جھوٹا خلیفہ اور مار آستین ھے اور محض

حکومت کی خوشحالی اور عظمت کے رشک سے دنیاوی معاملات میں خواہ مخواہ دخل دیتا ہے » ۔

دنیوی اور دینی طاقتوں کے درمیان تصادم اس وجہ سے تھا کہ قرون وسطیٰ میں مذہب اور سیاست کا چولی دامن کا ساتھ تھا بلکہ یہ کہنا زیادہ مناسب ہوگا کہ سیاست کو مذہبیات کا تابع تصور کیا جاتا تھا ، اگرچہ عملی سیاست اور اخلاقیات میں کوئی خاص رابطہ نہ تھا ۔ اس لئے میکیاویلی کے نظریات اور طرز فکر میں جو بات سب سے زیادہ نمایاں نظر آتی ہے وہ اسکی سیاست میں مذہبیات کے عمل و دخل کے خلاف بغاوت ہے ۔ اس دور کا مسلمہ نظریہ یہ تھا کہ انسان حیوانیت اور روحانیت سے مرکب ہے اور اسکی زندگی کی اصلی و حقیقی منزل آخرت ہے ۔ یہ دنیا عیش و عشرت کا مقام نہیں بلکہ دارالمحن ہے ۔ جتنا ہی انسان اس دنیا اور اسکی لذات و خواہشات سے تعلق رکھے گا اتنا ہی وہ گندگی سے آلودہ ہوگا اور اسی قدر وہ مزید عذاب کا مستحق ہو جائے گا ۔ یہ خیال عام تھا کہ انسان دنیا میں کام کرنے اور یہاں کے معاملات کو چلانے نہیں آیا بلکہ ایک گندگی اور نجاست میں پھینک دیا گیا ہے جس سے اسے بچنا اور دور بھاگنا چاہئے ۔ اگرچہ انسان فطری طور سے مدنی‌الطبع اور آرام و آسائش کی زندگی کا خواہشمند ہے لیکن اس کا حقیقی مقصد اور اصلی خواہش نجات اُخروی حاصل کرنا ہے ۔ چونکہ انسانی زندگی کے دو پہلو اور مقصد ہیں اس لیے دو قسم کے قوانین — الٰہی اور انسانی — کی ضرورت ہے جو اسکے لئے دنیوی فلاح اور اُخروی نجات کا ذریعہ بنیں ۔ انسانی قانون کا منشا اس کی دنیاوی ضرورت کو پورا کرنا ہے تاکہ وہ آرام و اطمینان کی زندگی بسر کرسکے ۔ اور قانون الٰہی اس کی رشد و ہدایت کے لئے ناگزیر ہے تاکہ وہ اپنی روحانی اصلاح کرکے نجات دارین حاصل کرے ۔ چونکہ روحانی اصلاح اور نجات اخروی کو مادی فلاح اور دنیاوی راحت پر ترجیح ہے اس لئے قانون الٰہی کو انسانی قانون پر فوقیت حاصل ہے اور چونکہ قانون الٰہیٰ کا محافظ و ترجمان کلیسا ہے اسلئے کلیسا کو ہر دنیاوی ادارہ پر فوقیت اور ترجیح حاصل ہونی چاہئے ، دوسرے لفظوں میں مملکت اور عمال حکومت کو کلیسا اور کلیسا کے عاملوں کا مطیع و معتقد ہونا چاہئے ۔ جان سالسبری کے الفاظ میں « حکمراں در حقیقت قسیسوں کا خادم ہے اور ان مقدس فرائض کو انجام دیتا ہے جن کا قسیسوں کے ہاتھ سے انجام پانا ان کے شایانِ شان نہیں ہے ۔ ربانی قانون کا ہر ایک فرض اگرچہ مذہبی و مقدس ہے تاہم جرائم

کی سزا دینا پست درجہ کا کام ہے اور ایک طرح پر جلاد کے کام کے مشابہ معلوم ہوتا ہے »۔

جرأت رندانہ سے کام لیتے ہوئے میکیاویلی نے حشر و نشر اوو نجات اُخروی کو سیاسی اور معاشرتی زندگی کے محرکات کے زمرہ سے خارج قرار دیا اور دنیوی راحت اور مادی فلاح کو سیاست کا موضوع اور مملکت کا منشا و مقصد بتایا ۔ اس طرح قانون الہیٰ اور انسانی قانون کی تعریف اور کلیسا یا مملکت کی برتری کے سوال کو خارج از بحث کردیا ۔ لیکن اسکے معنی یہ ھرگز نہیں کہ وہ مذھب کی تذلیل کرنا چاھتا تھا۔ « مقالات » اور حکمراں » دونوں میں وہ مذھب کی افادیت و اھمیت کا اعتراف کرتا ھے اور اس امر پر زور دیتا ھے کہ شہری زندگی کے معیار کو بلند اور برقرار رکھنے کے لئے مذھب کا وجود مفید اور ضروری ھے ۔

وہ اھل مدرسہ (Schoolmen) کی طرح مقلد اور مذھبی نہیں ھے بلکہ تاریخ اور تجربہ کی روشنی میں اس نے اپنے نظریات قائم کئے ۔ « پندرہ برس جو میں نے آئین جہانبانی کے مطالعہ میں صرف کئے وہ رائگاں نہیں گئے» اور اسی لئے اسکی تصانیف میں جذبات کی روانی اور گرمجوشی کے بجائے عقل و دماغ کی سنجیدگی اور متانت حاوی ھیں۔ وہ « اشیا کی واقعی صداقت » کا قائل اور متجسس ھے اور اسی لئے ارسطو کی طرح اپنے نظریات کی تائید میں خشک واقعات اور دلیلوں کا ان گنت انبار لگا دیتا ھے ۔ یہ وہ طریق فکر ھے جو قرون وسطیٰ میں مفقود تھا ۔ اسکا موضوع « مملکت » تھا اور مملکت کی اقسام ، بقا اور استقلال پر اس نے خالص ذھنی و فنی تحقیق کی اور اسی کہے ذیل میں سیاست کے مقاصد اور سیاسی زندگی کے محرکات کی تشریح بھی کی ۔

«حکمراں»

« حکمراں » اور « حکمراں » کے مصنف کی حیثیت سے میکیاویلی کو تاریخ و سیاسیات میں جو غیر معمولی حیثیت حاصل ھے اس کے پیش نظر یہ مناسب بلکہ مفید ہوگا کہ ہم « حکمراں » کے مطالب پر ایک طائرانہ نظر ڈالیں ۔ اس طرح سے ہم نہ صرف « حکمراں » کی مقبولیت کے راز سے آگاہ ھوسکیں گے بلکہ میکیاویلی کے سیاسی نظریات کے بارے میں بھی زیادہ متوازن رائے قائم کرسکیں گے ۔

« حکمراں » کی ابتدا ھی میں وہ کہتا ھے کہ حکومتیں دو قسم کی ھوتی ھیں ،

جمہوری طرز کی اور بادشاہت ، بادشاہی حکومتیں موروثی ہوتی ہیں یا نئی نئی قائم شدہ (باب — ۱)۔ لیکن « اس وقت میں جمہوریتوں کا ذکر نہیں کرتا » کیونکہ اس سے قبل « مقالات » میں وہ ان پر تفصیل سے اظہار خیال کرچکا ہے ۔ اس وقت « میں صرف بادشاہتوں کے بارے میں لکھنا چاہتا ہوں » اور اس سلسلہ میں موضوع بحث یہ ہے کہ . . . . شاہی حکومتوں کی تقسیم میں نے کی ہے ان کے مطابق ان پر کیونکر حکومت کی جائے اور انہیں کیسے برقرار رکھا جائے »۔ نئی حکومتوں کی نسبت موروثی حکومتوں کو چلانا زیادہ آسان ہے کیونکہ « لوگ ایک خاص خاندان کی حکومت کے عادی ہوجاتے ہیں » (باب — ۲)۔ لیکن نئی حاصل کی ہوئی حکومتوں میں خاص طور سے دقتیں پیش آتی ہیں۔ « ایسی بادشاہتوں میں گڑ بڑ اور انقلابوں کا سبب وہ قدرتی پیچیدگیاں اور مشکلات ہوتی ہیں جو نئی فتوحات کے لوازم میں سے ہیں»۔ (باب — ۳)۔ نئی فتح کی ہوئی سلطنتیں اگر آزادی کی خوگر ہوں اور خود ساختہ قوانین کے تحت رہ چکی ہوں تو انہیں قابو میں کرنے کے لئے تین صورتیں ہیں ۔ اول یہ کہ انہیں بالکل تباہ و برباد کردیا جائے ۔ دوم یہ کہ فاتح حکمراں وہاں بود و باش اختیار کرے اور سوم یہ کہ وہ خراج پر قناعت کرے اور وہاں کے پرانے قوانین باقی و جاری رہنے دے اور وہاں اپنی پسند کے امراء کی حکومت (Oligarchy) قائم کردے جو اُس فاتح کے مفاد و مصالح کا خیال اور رعایا کو خوش و تابعدار رکھے (باب — ۵)۔ حکومت کا حاصل کرنا اتنا مشکل نہیں جتنا بادشاہت کا قایم رکھنا ۔ فرانسسکو اسفورزا (Francesco Sforza) اور سیزر بورجیا (Cesare Borgia) کے حالات زندگی سے میکیاویلی نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ « جو سلطنتیں یکایک وجود میں آتی ہیں اُن کی جڑیں کھوکھلی اور ان کے تعلقات غیر مستحکم ہوتے ہیں ۔ وہ آندھی کے ایک جھونکے کی بھی تاب نہیں لاسکتیں ۔ یہ اور بات ہے کہ جنھیں قسمت سے اچانک بادشاہت ملے ان میں یہ بھی صلاحیت ہو کہ وہ یہ جلد سیکھ لیں کہ اپنی بادشاہت کو کیونکرقایم و استوار رکھیں » (باب — ۷)۔ بادشاہت کو قائم رکھنے میں بڑی مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا ہے اور خصوصاً ایک حکمراں کو اپنی نئی فتوحات کو اپنے قبضہ و قابو میں رکھنے کے لئے بہت سے جتن کرنے پڑتے ہیں اور بعض اوقات اس کے لئے یہ ناگزیر ہوجاتا ہے کہ رعایا کے دلوں میں خوف و محبت کا سکہ جمانے کے لئے وہ اولیویرتو (Oliverotto) کی طرح ظلم ، جورو ستم اور چالبازی سے کام لے ۔ ایسی صورت میں یہ طے کرنا ضروری ہے کہ کون کون سے مظالم ناگزیر ہیں « نقصان پہنچانا ہو تو چاہئے

که ایک دفعہ پہنچادے ، بدمزگی دیر تک نہ رہے گی تو غصہ کی آگ بھی زیادہ نہ بھڑکنے پائے گی اور لطف و کرم سے کام لینا ہو تو تدریجاً ، تاکہ لطف و اکرام کا ذائقہ دیر تک باقی رہے » (باب — ۸) ۔

حکمران کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ سلطنت کی بنیادوں کو استوار و مضبوط کرے ۔ اس امر کے لئے اس بات کی ضرورت ہے کہ اچھے قوانین وضع و جاری کئے جائیں اور ایک اچھی فوج رکھی جائے لیکن یہ فوج خود اسی کی اپنی ہونی چاہئے کیونکہ « زر آشنا (Mercenary) اور اِمدادی افواج بیکار بھی ہوتی ہیں اور خطرناک بھی » ۔ « ان کو بادشاہ سے کوئی ایسا دلی تعلق تو ہوتا نہیں کہ اس کے لئے اپنی جانیں کھپادیں ، بھلا کوئی دو چار ٹکے کے لئے اپنی جان قربان کیا کرتا ہے ؟» (باب — ۱۲) ۔ جب تک ریاست کی اپنی قومی فوج نہ ہوگی اس کی طاقت و حفاظت کا انحصار اس کے زور بازو پر نہ ہوگا بلکہ قسمت پر ۔ « ممکن ہے کہ امدادی سپاہ بہترین سپاہ ہو اور بذات خود کار آمد بھی ہو مگر جو کوئی انہیں مدد کے لئے بلاتا ہے وہ عموماً نقصان ہی میں رہتا ہے اس لئے اگر انہیں شکست ہوتی ہے تو وہ مارا جاتا ہے اور اگر فتح ہوتی ہے تو وہ ان کا قیدی ہوجاتا ہے » (باب — ۱۳) ۔

حکمران کے لئے یہ اشد ضروری ہے کہ وہ لہو و لعب کے بجائے فن جنگ میں مہارت حاصل کرے ۔ حکمران کو یہ بھی چاہئے کہ وہ اپنے کو اُن تمام اوصاف سے مزین کرے جن سے وہ مقبول عوام و خواص ہو سکے ۔ لیکن یہ ممکن نہیں ، اس لئے حتی‌الامکان ایسی باتوں سے بچنا چاہئے جن سے سلطنت کے خطرے میں پڑنے کا اندیشہ ہو لیکن « اگر اس کی بدنامی ایسی برائیوں کی وجہ سے ہو جن کے بغیر حکومت قائم نہ رہ سکتی ہو تو اس کی اسے ذرا پروا نہیں کرنی چاہئے » (باب — ۱۵) ۔ رعایا کا دل موہ لینے کے لئے مناسب اور بعض اوقات یہ ضروری ہوتا ہے کہ حکمراں فیاض و فراخدل ہو ۔ لیکن اتنا کشادہ دست ہونا اچھا نہیں کہ اپنی ساری دولت اسی میں صرف کردے کیونکہ ایسی صورت میں اس کے بغیر چارہ نہیں رہتا کہ رعایا پر غیر معمولی محصول لگائے ۔ ان کی جائدادیں ضبط کرے ۔ طرح طرح کی ترکیبوں سے روپیہ وصول کرے اور پھر رعایا اس سے نفرت کرنے لگے ۔ کشادہ دستی کی بہ‌نسبت کفایت شعاری بہتر اور انسب ہے ۔ اگر لوگ اسے کنجوس بھی کہیں تو اسے کچھ پروا نہیں کرنی چاہئے کیونکہ « اگر حکمراں اس کی بدولت رعایا کو لوٹنے سے بے نیاز ہوجائے ، اپنی حفاظت اور

مدافعت کرسکے ، اور اسے اس کی ضرورت نہ رہے کہ رعایا پر غیر معمولی محصول لگائے تو اسے اس الزام کی بالکل پروا نہ کرنی چاھئے کیونکہ یہ کفایت شعاری یا کنجوسی ایسی برائی ھے جس سے حکومت کرنے میں مدد ملتی ھے » ۔ (باب — ۱۶)

حکمراں کے لئے یہ بہتر ھے کہ « لوگ اسے سنگدل خیال نہ کریں بلکہ رحمدل سمجھیں ۔ مگر اس خصلت کے غلط استعمال سے اسے بچنا چاھئے » ۔ لیکن اسے اسکی پروا نہیں ھونی چاھئے کہ عوام‌الناس میں وہ سنگدل مشہور ھو ۔ « اگر اس طرح وہ اپنی رعایا کو متحد ، مطیع و فرمانبردار رکھ سکے ۔ دو ایک دفعہ سختیاں کرکے جو حکمراں فتنہ و فساد کا خاتمہ کر سکے وہ بالآخر ایسے حکمراں سے زیادہ رحمدل ثابت ھوگا جو رحمدلی کی وجہ سے ڈھیل دئے چلا جائے اور جسکی وجہ سے لوٹ مار اور خون خرابہ ھوتا رھے ، ایسی رحمدلی سے پورے ملک کو نقصان پہنچتا ھے ۔ برخلاف اسکے سختیوں اور سزاؤں کا اثر صرف چند افراد پر پڑتا ھے » « سیزر بورجیا سنگدل مشہور تھا ۔ مگر یہ سنگدلی ھی تو تھی کہ روماناا کو پھر سے اتحاد نصیب ھوا ۔ وھاں امن و امان کا دور دورہ ھوا اور اس کی اطاعت کی گئی » ۔ یہ سوال اکثر اُٹھایا جاتا ھے کہ حکمران کے لئے یہ بہتر ھے کہ لوگ اس سے محبت کریں یا یہ کہ لوگ اس سے ڈریں ؟ میکیاویلی نے اس سلسلہ میں جو اظہار خیال کیا ھے وہ کافی غور طلب ھے ، اس کا کہنا ھے کہ حکمراں سے محبت کا دار و مدار رعایا پر ھے اور دھشت کا انحصار خود اسکی ذات پر ، اسلئے حکمران کو چاھئے کہ اپنی عمارت (حکومت) ایسی بنیادوں پر کھڑا کرے جو اسی کے اختیار میں ھوں نہ ان پر جن پر دوسروں کا اختیار ھو » ۔ (باب — ۱۷)

حکمراں کے لئے یہ بھی ضروری ھے کہ وہ اچھی صفات کا حامل ھو مگر ضرورت اس بات کی بھی ھے کہ سلطنت کی خیر و بقا کے لئے وہ ھر ممکن قدم اُٹھانے اور ھر وسیلہ اختیار کرنے کے لئے تیار رھے ۔ اپنے رویہ میں تبدیلی کے لئے اسے ھمیشہ آمادہ رھنا چاھئے » ۔ « حکمراں لومڑی کی طرح چالاک ھو تو کامیابی اس کے قدم چومیگی ۔ (باب — ۱۸) ۔ البتہ حقارت و نفرت سے بچنے کے لئے اسے ھر ممکن کوشش کرنی چاھئے (باب — ۱۹) ۔ ناموری حاصل کرنے اور اپنی ھردلعزیزی بڑھانے کے لئے حکمراں کو چاھئے کہ اھل علم و فن کی قدردانی و عزت افزائی کرے ۔ اپنی رعایا اور خاص کر اھل حرفہ و پیشہ کی ھر طرح ھمت افزائی کرے ۔ جشنوں اور نمائشوں کے ذریعہ اپنی خوش خلقی اور سخاوت کا سب پر اظہار کرے ۔ (باب — ۲۱)

اپنے وزیروں اور معتمدوں کے انتخاب میں اسے بہت محتاط ہونا چاہئے (باب ــــ ۲۲) مگر چاپلوسوں کی صحبت سے بچنا چاہئے ۔ (باب ــــ ۲۳) اگر ہم ان اسباب کا بغور مطالعہ و تجربہ کریں جسکی وجہ سے اطالیہ کے رؤسا نے اپنی ریاستیں گنوائیں تو پتہ چلتا ھے کہ ان کی ناکامی، شکست یا جلا وطنی کا راز شرفاء کی خودسری و خود مختاری یا عوام کی ان سے بدظنی و نفرت یا ان کے ناقص فوجی نظام میں مضمر ھے ۔ « یہ خرابیاں نہ ہوں تو فوجوں کے ھوتے ھوئے سلطنتیں مغلوب نہیں ھو سکتیں » ۔ (باب ــــ ۲٤)

انسانی معاملات میں قسمت کو دخل ھے۔ مگر وہ بالکل لاچار نہیں ھے اپنی عقل اور جد و جہد سے وہ نامساعد حالات اور قسمت کی کار فرمائیوں کا مقابلہ کر سکتا ھے ۔ « جو حکمران صرف قسمت پر بھروسا کرتا ھے وہ قسمت پلٹنے پر کیوں کر تباہ نہ ھو ؟ وھی حکمران بہت کامیاب ھوتے ھیں جو اپنے اعمال کو زمانے کے مزاج کے مطابق ڈھال سکتے ھیں » ۔ « پوپ جولیس دوم کے تمام کاموں سے بے چینی عیاں ھے ۔ زمانہ اور حالات کا تقاضا بھی یہی تھا کہ وہ آندھی کی چال چلے ۔ چنانچہ وہ ھمیشہ کامیاب ھوتا رھا » ۔ (باب ــــ ۲۵)

چھبیسویں اور آخری باب میں اطالیہ کے قومی اتحاد اور سیاسی آزادی کی نہایت ھی پرجوش اپیل ھے ۔ دراصل « حکمراں » کا محرک اطالوی ریاستوں کی باھمی چپقلش اور خانہ جنگی ، بین‌الاقوامی سیاست میں ھسپانیہ (Spain) اور فرانس کے مقابلہ میں اطالیہ کی زبوں حالی اور میکیاویلی کا جذبۂ حب‌الوطنی تھا ، اور ان سب باتوں کے پیش نظر اسکی یہ خواھش تھی کہ اطالیہ کو ایک متحد، آزاد اور طاقتور ملک کی حیثیت سے یورپ کی سیاست میں وھی مرتبہ اور اھمیت حاصل ھو جو اسکی شاندار تاریخ اور زریں تمدن کے شایانِ شان ھو ۔

« حکمراں » کے سرسری مطالعہ سے یہ بات بخوبی واضح ھو جاتی ھے کہ میکیاویلی کا منشاء نہ کسی فلسفہ کی تنقیص و تنقید تھا اور نہ کسی سیاسی نظریہ کی جرح و قدح ۔ جس مسئلہ سے اسے غرض و دلچسپی تھی وہ بحث و مباحثہ یا فکر و نظر سے حل نہیں کیا جا سکتا تھا ۔ اس کے حل کرنے کےلئے ضرورت تھی عزم کی، عمل کی اور سعی پیہم کی ، کیونکہ اس مسئلہ کا تعلق عملی سیاست سے تھا ، یعنی اطالیہ کی قومی آزادی و اتحاد کے نصب‌العین سے ۔ غالباً یہی وجہ تھی کہ میکیاویلی نے اس کتاب کو اپنی زندگی میں شائع نہیں کرایا ۔ اور یہ کتاب اسکے انتقال کے پانچ برس بعد شائع ھوئی ۔

«حکمراں» ایک مختصر مگر جامع بیاض یا ہینڈ بک ہے ۔ اس سے وہ لوگ استفادہ کر سکتے ہیں جو سیاسی اقتدار حاصل کرنا چاہتے ہیں یا اپنے اقتدار کو مزید مستحکم یا وسیع کرنے کے درپے ہیں ۔ اور یہی وجہ ہے کہ گذشتہ چارسو برس میں یورپ کی تاریخ میں کوئی دور ایسا نہیں گذرا جس میں یورپ کے ممتاز مدبروں اور سیاستدانوں نے «حکمراں» کا غائر مطالعہ نہ کیا ہو ۔ اس سلسلہ میں فرانسیسی مدبر رشلیو (Richlieu)، سوئیڈن کی ملکہ کرسٹینا (Queen Christina) ، پروشیا کے فریڈرک اعظم (Frederic the Great)، جرمنی کے بسمارک (Bismarck)، اٹلی کے مسولینی (Mussolini) اور سوویٹ روس کے لینن (Lenin) اور اسٹالن (Stalin) کے نام خاص طور سے قابل ذکر ہیں ۔ اس ضمن میں یہ بات البتہ کچھ کھٹکتی ہے کہ حکمراں» کو اپنی ہینڈبک یا مشعل راہ بنانے والوں میں اکثریت اُن مدبروں اور سیاستدانوں کی ہے جو ظالم و جابر یا ڈکٹیٹر تھے ۔ لیکن اسکے لئے میکیاویلی موردالزام نہیں کیونکہ جس طرح سائنسی ایجادات کو تعمیر و تخریب دونوں کے لئے کام میں لایا جا سکتا ہے اسی طرح مملکت اور سیاسی اقتدار فلاح و بہبود کا بھی موجب ہو سکتے ہیں اور ہلاکت و مصیبت کا بھی ۔ اگر ایک طرف مملکت انسان کو متمدن اور اسکی زندگی کو مکمل بنا سکتی ہے تو دوسری طرف یہی مملکت اسکے لئے لعنت بھی ثابت ہو سکتی ہے ۔ اس کا انحصار اسی بات پر ہے کہ حکومت یا حکمراں طبقہ ایسے وسیع اختیارات کو کس طرح اور کن اغراض و مقاصد کے حصول کے لئے استعمال میں لاتا ہے ۔ دنیا میں پائدار اور مستحکم امن، ہر ملک کی آزادی اور سالمیت کے احترام کی خاطر؟ یا بین‌الاقوامی رسہ کشی (Power Politics) انقلاب اور سامراجیت کے لئے؟

فلاسفۂ یونان کا نظریہ تھا کہ مملکت ایک معاشرتی تنظیم اور ادارہ ہے جو سوسائٹی اور افراد کی ذہنی ترقی کے لئے ضروری ہے اور اس لئے وجود میں آتی ہے کہ شہریوں کی زندگی کو بہتر سے بہتر بنائے ۔ قرون وسطیٰ کے عالموں کا عام عقیدہ تھا کہ ابدی نجات حاصل کرنے کے لئے سوسائٹی اور سماج کا وجود ضروری ہے ۔ سینٹ آگسٹائن (St. Augustine) جو افلاطون سے بہت متاثر تھا اور ٹامس اکوئی‌ناس (Thomas Acquinas) جو ارسطو کا شیفتہ تھا ان دونوں کے نظریات کی بنیاد دینیات پر ہے اور ان کی تعلیمات کا لب لباب یہ تھا کہ انسان کی سب سے بڑی سعادت یہ ہے کہ وہ خدا کی معرفت حاصل کرے اور اس کے لئے مدنیت کی زندگی معین و مفید ہے ۔ ان دونوں

نظریات کے مطابق گھوم پھر کر مملکت کی غرض و غایت صرف ایک ہے اور وہ سیاسی زندگی کے مناسب تنظیم کے ذریعہ افراد کی اخلاقی و ذہنی تربیت و اصلاح ہے۔

عصر جدید کے مفکرین میں میکیاویلی سب سے پہلا مصنف ہے جس نے مادیت اور مادی فلاح کو سیاسی زندگی کا سنگ بنیاد قرار دیا۔ ٹامس ہابز (Thomas Hobbes) کی طرح اس نے فطرت انسانی کا نفسیاتی مطالعہ کیا اور ان اسباب و علل کا تجزیہ کیا جو انسان کی معاشرتی و سیاسی زندگی کے محرکات ہوتے ہیں۔ ہابز کی طرح وہ بھی انسانی فطرت سے بدظن تھا۔ اس کے خیال میں انسان عام طور سے ناشکرگزار، کمزور طبع، دغاباز، بزدل اور حریص ہوتا ہے۔ حریص ہونے کی وجہ سے اس کی خواہشات لامحدود ہوتی ہیں اور اس کی عملی زندگی خود غرضی پر مبنی ہوتی ہے۔ کمزور اور بزدل ہونے کی وجہ سے وہ دغاباز اور بےایمان ہوتا ہے۔ «انسان ہمیشہ بد نظر آئیں گے یہاں تک کہ وہ نیک ہونے پر مجبور کئے جائیں»۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان میں شخصی ملک کی بےانتہا ہوس ہوتی ہے۔ «حکمراں» میں وہ کہتا ہے کہ «لوگ باپ کی موت کو آسانی سے بھول جاتے ہیں لیکن وراثت سے محرومی کا غم وہ کبھی نہیں بھولتے» اور اس لئے وہ مشورہ دیتا ہے کہ امن و انتظام کی خاطر «سزائے قتل معقول حد تک کم ہونی چاہئے۔ مگر جائداد کی ضبطی بالکل نہ ہونا چاہئے»۔ عامۃ الناس صرف عزت و جائداد کی حفاظت چاہتے ہیں۔ «مقالات» میں میکیاویلی نے اپنے نظریۂ مادیت کی کچھ زیادہ تشریح کی ہے۔ اس کا قول ہے کہ عوام میں جمہوریت اور قومی آزادی کی خواہش صرف اس بنا پر ہوتی ہے کہ محکوم ہونے کی حالت میں ملک و قوم کی دولت و ذرائع سے صرف حاکم قوم مستفید ہوتی ہے اور شخصی حکومت کے زیر تحت قوم کی اکثریت اپنے حق سے محروم رہتی ہے اور صرف امرا اور ان کے مصاحبین ہی قومی ذخائر و خزائن سے منافع حاصل کرتے ہیں۔ آزاد قوموں کی مالی اور معاشرتی حالت بہتر اور بلند ہوتی ہے۔ حکومت کی مختلف شکلوں کے سلسلہ میں بحث کرتے ہوئے وہ سیاسی زندگی کے اقتصادی محرکات ہی پر زور دیتا ہے۔ میکیاویلی کا دعویٰ ہے کہ اقتصادی حالات پر اس امر کا دار و مدار ہے کہ ایک ملک کے لئے کونسی حکومت بہتر ہے۔ اور ارسطو کی طرح وہ اس کو تسلیم کرتا ہے کہ مختلف مقامات اور اوقات میں مختلف نظام حکومت زیادہ پائدار اور سود مند ثابت ہوں گے۔ اس کے قول کے مطابق جمہوریت اور اقتصادی مساوات کا چولی دامن کا ساتھ ہے۔ «جہاں جاگیردار ہوں وہاں دولت عامہ قائم نہیں ہوسکتی اور جہاں

مساوات نہیں وہاں دولت عامه نہیں ہوسکتی » ۔ اس لحاظ سے میکیاویلی پہلا مفکر ہے جو اس امر پر زور دیتا ہے کہ معاشیات سیاسی زندگی کا سنگ بنیاد ہے اور مادی فلاح و کامرانی کی خواہش ہی ایسا جذبہ ہے جو اقوام و ملل کے سیاسی مد و جزر کا محرک بنتا ہے اور اسی وجه سے بقول میکیاویلی غلام ملکوں اور مفتوح قوموں کے حق میں فاتح جمہوریت کی حکمرانی ایک مطلق العنان فاتح کی حکمرانی سے زیادہ تباہ کن ہے ۔ وہ زنجیریں زیادہ سخت اور مضبوط ہوتی ہیں جن سے ایک فاتح قوم اپنے منافع اور مفاد کی خاطر مفتوحه ممالک کو مقید رکھ سکتی ہے کیونکه ایسی صورت میں مغلوب و مفتوح قوم کو اپنی جنگ آزادی میں فاتحین سے من حیث القوم نبرد آزما ہونا پڑتا ہے ۔ برخلاف اس کے مطلق العنان بادشاہی کی مخالفت میں انہیں فاتح قوم کی اخلاقی ہمدردی حاصل ہوتی ہے ۔ مختصر یه که میکیاویلی کے نظریات کے مطابق سیاسی زندگی کا محرک مادی خوشی ہی ہے اور اس بات کے کہنے یا ثابت کرنے کی کوئی خاص ضرورت نہیں رہتی که یه تصور قرون وسطی کے اِس نظریه سے که سلطنت کی غرض و غایت انسان کی ابدی نجات کا راسته صاف کرنا ہے ، کسقدر مختلف ہے ۔

مذہب و اخلاقیات :

میکیاویلی نے اخلاقیات و مذہب کے متعلق جو روش اختیار کی وہ بقول ڈننگ (Dunuing) « عملی حیثیت سے اسکے اختیار کردہ طریق سے کم اہم نه تھی اور اسکی شہرت (یا بدنامی ؟) کے قائم کرنے میں اس سے بدرجہا زیادہ موثر تھی ۔ . . . . . وہ قانون فطرت جسے فلسفۂ قدیم اور فلسفۂ قرون وسطیٰ نے علم السیاست کا منبع قرار دیا تھا اور جس میں اسکے حدود معین کئے تھے میکیاویلی کے یہاں اسکا سرسری اشارہ بھی نہیں ملتا اور خدا کا قانون جہاں تک اسکا اظہار انسان پر براہ راست بذریعۂ الہام ہو ، اسے میکیاویلی نے اپنے تخیل کی جولانگاہ بنانے اور اپنے فلسفه کی بحث سے یکقلم خارج کر دیا تھا ۔» مگر وہ مذہب کا مخالف نہیں اور نه اسکی افادیت و اہمیت کا منکر ہی ہے ۔ وہ مملکت کی صحت و بقا کے لئے اخلاقی قوانین اور مذہب کے وجود کو ضروری سمجھتا ہے ۔ اسکو اس امر کا بخوبی احساس ہے که وہ مملکت کبھی پھل پھول نہیں سکتی جسکی بنیاد و تشکیل صرف خوف و جبر پر ہو ۔ شہریوں کی اخلاقی اصلاح اور ان کو سیاسی فرائض اور معاشرتی ذمه‌داریوں سے بخوبی عہدہ برآ ہونے کے لئے خوف و جبر سے زیادہ

ایسے لطیف محرکات کی ضرورت ہے جو ان کے احساس اطاعت اور ان کے جذبۂ ایثار کو جلا دیں ۔ اور اس نکتۂ نگاہ کے تحت مملکت کی بہبودی و استحکام کے لئے مذہب کا وجود نہایت اہم اور مفید ہے مگر اسی مفروضہ کے مطابق مذہب اور اخلاق کی اصلیت و اہمیت بظاہر اسکے سوا کچھ نہیں رہ جاتی کہ وہ مملکت اور حکومت کے رہبر اور حاکم ہونے کے بجائے ان کے آلۂ کار رہیں اور اس لحاظ سے کلیسا کا مرتبہ حکومت کے ایک شعبہ سے زیادہ نہیں ۔ لیکن یہ عام خیال غلط ہے کہ میکیاویلی اخلاقیات یا حق و ناحق اور حسن‌وقبح کی تعریف کا قائل نہ تھا ۔ «حکمراں» اور «مقالات» کے سرسری مطالعہ سے یہ بات عیاں ہو جاتی ہے کہ وہ اخلاقی قدروں کو تسلیم کرتا تھا اور فی نفسہ اسکو مکر و فریب، ظلم اور نا انصافی سے کوئی لگاؤ یا رغبت نہ تھی ۔ «حکمراں» میں وہ بار بار اور صاف صاف کہتا ہے «ساتھی شہریوں کو قتل کرنا، دوستوں کو دھوکا دینا، اپنا اعتبار کھو بیٹھنا، رحم نہ کرنا اور مذہب کو خیرباد کہنا کوئی تعریف کی بات نہیں ۔ ان ذرائع سے سلطنت ملجائے تو ملجائے لیکن ناموری حاصل نہیں ہوا کرتی» ۔ آگاتھوکلیز (Agathocles) کے عزم و استقلال اور ہوشمندی اور سیاسی تدبر کی تعریف کرنے کے باوجود میکیاویلی کا قول ہے کہ اسکی انتہائی ظلم و بے رحمی اور اسکے بے شمار جرائم اس بات کی اجازت نہیں دیتے کہ اسکا شمار عظیم ترین شخصیتوں میں کیا جائے» اخلاقی اُصولوں کو مدنظر رکھتے ہوئے وہ باب ۱۸ میں کہتا ہے کہ «بادشاہ کے لئے عہد و پیمان پر قائم رہنا، راست بازی اختیار کرنا اور دغا فریب سے کنارہ کشی کرنا بہت ہی قابل تعریف ہے» ۔

مندرجہ بالا اقتباسات سے یہ صاف ظاہر ہوتا ہے کہ میکیاویلی مذہب و اخلاق کا منکر یا باغی نہ تھا اور اسکی تعلیمات کو سلطنت کے مترادف قرار دینا ناانصافی ہے ۔ اس سلسلے میں اگر اس امر کا بھی لحاظ رکھا جائے کہ میکیاویلی حب وطن اور اطالوی اتحاد کا دل و جان سے قائل تھا اور کلیسا کا مذہبی اقتدار، پوپ کی سیاسی سیادت اور کلیسا کے مقبوضات، تحریک اتحاد و آزادی کی راہ میں اس وقت سب سے بڑی رکاوٹ بنے ہوئے تھے تو میکیاویلی کا نکتۂ نگاہ بآسانی سمجھ میں آجاتا ہے ۔ وہ مذہب کو نہیں، کلیسا کے اقتدار کو مٹانا چاھتا تھا ۔ وہ اخلاقیات کا منکر نہیں بلکہ پوپ کی سیاسی قیادت کا مخالف تھا ۔ اور اس ضمن میں یہ امر بھی قابل غور ہے کہ جس ماحول میں میکیاویلی نے پرورش پائی اور جن سیاسی حالات و حادثات سے اسکا سابقہ پڑا، وہ کیا تھے ۔

اطالیہ کی پندرھویں صدی کی عمرانی تاریخ کا مطالعہ کرتے ہوئے ہم پر بقول جانسن « دو حقیقتیں ظاہر ہوتی ہیں ۔ اولاً آزادی و حریت کے مٹ جانے اور سیاسی فرقہ بندیوں سے قوم کی اخلاقی زندگی پر مہلک اثرات کا پھیلنا ، ثانیاً عیش و عشرت اور ایسے علوم و فنون میں منہمک ہو جانے کے نتائج جن میں مذہب کا پاکیزہ عنصر موجود نہ ہو . . . اُصول کی پابندی اور احکام کی بجاآوری کی جگہ کامیابی کی پرستش ہونے لگی اور نیک افعال کی جگہ سفاکی اور خود غرضی نے لے لی . . . میلان اور نیپلس جیسی ریاستوں میں جہاں تمام سیاسی حریت فنا ہو چکی تھی ، مظلوموں کے ہاتھوں میں صرف وہی سازش اور کشت و خون کے حربے رہ گئے تھے جن کے سبق اُنھوں نے اپنے جابر حکمرانوں سے سیکھے تھے . . . . ہر شخص ہر وقت اس دھن میں غلطاں و پیچاں رہتا کہ خفیہ سازشوں اور اعلانیہ بغاوتوں سے یا جس طرح بنے اپنے دشمنوں اور حریفوں کی بیخ کنی کرے » ۔

مفکرین یونان کی طرح وہ اس نظریہ کا قائل تھا کہ افراد کے بہبود کے لئے سلطنت کا وجود لازمی ہے کیونکہ باہمی اور باضابطہ اتحاد عمل ہی سے انسانی اور عمرانی زندگی کی تکمیل ہو سکتی ہے ۔ مشہور مفکر و مدبر ایڈمنڈ برک (Edmund Burke) کے الفاظ میں « سلطنت صرف ان اشیاء میں شرکت کا نام نہیں جو ایک عارضی اور فانی نوعیت کے ساتھ محض خالص حیوانی وجود کے ماتحت ہیں ۔ بلکہ تمام علوم میں شرکت ، تمام فنون میں شرکت اور ہر نیکی میں شرکت اور ہر کمال میں شرکت کا نام سلطنت ہے » ۔ وہ سلطنت کی اہمیت اور افادیت کو بالذات تسلیم کرتا ہے اور اسلئے سیاسی مصلحت (Reason of State) کو اخلاقی اصولوں سے کمتر تسلیم کرنیکو تیار نہیں ۔ اسکی رائے میں فرد کو مملکت کا مترادف قرار نہیں دیا جا سکتا کیونکہ فرد عام طور پر ناشکرگزار ، کمزور طبع ، دغاباز ، بزدل اور حریص ہونے کی وجہ سے ذاتی منفعت کا طالب ہوتا ہے ۔ لیکن مملکت کا منشاء عام لوگوں کی فلاح و بہبود ہے ۔ مملکت کے اپنے کوئی نہ جداگانہ اغراض ہوتے ہیں نہ مقاصد ۔ اسلئے سیاسی زندگی مین مملکت کو ان اخلاقی اُصولوں اور قوانین کا تابع و پابند نہیں کیا جا سکتا جو روز مرہ کی زندگی میں عامۃالناس کے درمیان رائج ہیں ۔ اصلی چیز مقصد ہے اور جائز مقصد کے لئے ہر طریقہ اور ہر ہتھیار استعمال کیا جا سکتا ہے ۔ قومی مفاد یا مقاصد کی برتری یا حفاظت کے لئے اگر اسکی نوبت آجائے کہ حکمراں یا سیاست‌داں کو

اخلاقی ضابطوں کو خیرباد کہنا ناگزیر ہوجائے تو اس کیلئے یہ مناسب اور جائز ہے کہ وہ مفاد عامہ کی خاطر اخلاقیات کو پس پشت ڈال دے ۔ « جب تک ممکن ہو نیکی کا دامن ھاتھ سے نہ چھوڑے مگر جب اسے ترک کرنا ضروری ہو تو یہ بھی بے باکی کے ساتھ کرے » ۔ یہ ہے وہ اُصول اور نظریہ جسکی بنا پر میکیا ویلی مورد لعن و طعن اور آماجگاہِ دشنام ہوا ۔

ایک غیر ذمہ‌دار فلسفی کی حیثیت سے فریڈرک اعظم نے عالم نوجوانی میں « حکمراں » کی تردید اور مخالفت میں « رد میکیا ویلی » (Anti-Machiavelli) لکھا لیکن جب تاج و تخت ملا اور سیاسی گرداب میں پھنسی ہوئی کشتی سلطنت کی ناخدائی کرنی پڑی تو اس نے بے قیل و قال میکیاویلی کے نظریات کو اپنایا اور دنیاے سیاست نے اسکو خراج عقیدت پیش کیا ۔ مورخین نے اسکے کارناموں کو سراھا اور اسے « فریڈرک اعظم » کے لقب سے نوازا ۔ کاؤنٹ کیور (Count Cavour) کا شمار بجا طور پر معماران اٹلی میں ہوتا ہے ۔ لیکن اسکی حکمت عملی کا سنگ بنیاد وھی نظریہ تھا جو میکیاویلی نے سولھویں صدی میں پیش کیا تھا اور جسکی بنا پر وہ موردالزام قرار پایا ۔ اس سلسلہ میں یہ بات ذرا غور طلب ہے کہ اُنیسویں اور بیسویں صدی کے بعض نہایت ھی مؤقر اور متبحر مورخین و مفکرین نے میکیاویلی کا مطالعہ بہ نظر غائر کیا اور اس کے معاصرین کے برعکس اسکی فکر و نظر کو سراھا اور میکیاویلی کو اس طرح سے « خراج عقیدت » پیش کرنے والوں میں لارڈ ایکٹن (Lord Acton) ، رانکے (Ranke) ، مائینکے (Friedrich Meinecke) اور کاؤنٹ اسفورزا (Count Carlo Sforza) ایسی مؤقر ہستیاں ہیں جن کے بارے میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ عملی سیاست میں ان کا نقطۂ نظر فاشستی (Fascist) ہے ۔ ایکٹن کے لبرل اور ترقی پسند ہونے میں کسی کو کلام نہیں اور مائینکے اور اسفورزا کا شمار ان واجب‌التعظیم ہستیوں میں ہے جنھوں نے ھٹلر اور مسولینی کے جابرانہ نظام حکومت کے سامنے سر تسلیم خم نہیں کیا ۔

« ھماری زندگی کا انداز جیسا ہے اور جیسا ہونا چاہئے ، ان دونوں میں زمین آسمان کا فرق ہے اور جو بھی دوسرے کو اختیار کرنے کی خاطر پہلے کو چھوڑ دیتا ہے وہ نجات کے بجاے اپنی تباھی کی صورت پیدا کر لیتا ہے ۔ اس لئے کہ ایسی دنیا میں جہاں تمام انسان نیک نہ ہوں ، ہر معاملہ میں کامل نیکی کو اپنا معیار بنانا اپنے پاؤں پر آپ کلھاڑی مارنا ہے ۔ جس حکمراں کا حکومت سے جی کھٹا نہ ہو گیا ہو اسکے لئے

ضروری ہے کہ وہ نیکی کے علاوہ اور بھی کچھ سیکھے اور نیکی کا استعمال موقع محل کے لحاظ سے کرے » ۔ « لوگ تو اکثر بے ایمان ہوتے ہیں ۔ وہ اپنی بات پر قائم نہیں رہتے تو حکمراں کیوں سختی کے ساتھ عہد کی پابندی کرے » ۔ یہ ہیں وہ وجوہ جن کی بنا پر میکیاویلی سیاسی اور نجی زندگی کے اخلاقی معیاروں میں تفریق کا قائل ہے ۔ وہ فطرت انسانی سے بدظن تھا اور اسی لئے بار بار اسکا اعادہ کرتا ہے کہ ایک سیاست داں « ان تمام اصولوں پر عمل پیرا نہیں ہوسکتا جو انسان کو نیک خصلت سمجھ کر وضع کئے گئے ہیں ۔ مملکت کو برقرار رکھنے کے لئے وہ اکثر مجبور ہو جاتا ہے کہ ایفاے عہد، نیکوکاری اور دین‌داری کو خیرباد کہے ، اسلئے اپنے رویہ میں تبدیلی کے لئے اسے ہمیشہ تیار رہنا چاہئے » ۔ اس نظریہ کو اس نے « مقالات » میں زیادہ وضاحت سے یوں پیش کیا ہے کہ « جب ملک کے تحفظ کا مسئلہ پیش آجائے تو پھر اسکا لحاظ نہ ہونا چاہئے کہ کون امر جائز ہے اور کون ناجائز ، کون رحیمانہ ہے اور کون ظالمانہ ، کون شاندار اور کون شرمناک ۔ اس موقع پر سوائے اس روش کے جو ملک کی زندگی بچا سکے اور اسکی خود مختاری قائم رکھ سکے اور تمام امور کو ساقط کر دینا چاہئے » ۔ مملکت کا قیام اور قومی آزادی مقصود بالذات ہیں اور اسلئے سیاست داں کو چاہئے « اپنے کو اخلاص ، صداقت ، انسانیت اور مذہب کا مجسمہ ظاہر کرے اور واقعی ہو بھی ایسا ۔ مگر اسے اپنے دل کو اس طرح قابو میں کر لینا چاہئے کہ جب مملکت کو بچانے کی ضرورت ہو تو وہ ان سب سے بے پروا ہوکر عمل کر سکے » ۔ « حکمراں » کے آخری باب میں اٹلی کی آزادی اور قومی اتحاد کے لئے پُرجوش نعرہ لگاتے ہوئے اخلاقیات کا ہی سہارا ڈھونڈھتا ہے ۔ « ہمارا مقصد انصاف پر مبنی ہے اسکے لئے جو جنگ ضروری ہو اسکی بنا انصاف پر ہے اور جن اسلحہ سے ساری امیدیں وابستہ ہوں وہ متبرک ہیں » ۔

مادر وطن کی آزادی اور عملی مفاد کی خاطر ہر محب وطن بڑی سے بڑی قربانی کے لئے تیار رہتا ہے ۔ بین‌الاقوامی سیاست کا یہ پہلا اور سب سے اہم اُصول ہے کہ قوم و ملک کا مفاد ہر شے پر مقدم ہے اور ہر بیدار حکومت بلا تخصیص مذہب و ملت، رنگ و نسل اپنے قومی مفادات کا حتی‌الامکان تحفظ کرتی ہے ، امن کے زمانہ میں بذریعہ ڈپلومیسی اور جنگ کے دوران بذریعہ کشت و خون ۔ یہی وہ جذبہ و جوش ہے کہ جس کے زیر تحت میکیاویلی قومی آزادی اور ملی مفاد کو ہر قسم کے قیود و ضوابط پر ترجیح دیتا ہے ۔ یہ خیال غلط ہے کہ اسکے نزدیک حق و ناحق ،

حسن و قبح ، ظلم و انصاف کوئی معنی نہیں رکھتے ، اسکے مفروضہ کے مطابق ہر مقصد جائز نہیں اور نہ ہر جائز مقصد کے لئے ہر ہتھیار ۔ اسکی تشریح کے مطابق جائز مقصد کو حاصل کرنے کے لئے ہر وہ طریقہ یا حربہ جسکا استعمال ناگزیر ہو اور جس سے کامیابی یقینی ہو ، جائز ہے اور وہ مقاصد صرف قومی آزادی اور مفاد عامہ ہیں جن کی حفاظت اور حصول کیلئے ہر طریقہ اور ہر ہتھیار استعمال کیا جا سکتا ہے ۔

قومیت اور اطالوی اتحاد :

پندرھویں اور سولھویں صدی میں یورپ کے مغربی ممالک میں طاقتور مرکزی حکومتیں قائم ہو رہی تھیں ۔ انگلستان میں ہینری ہفتم اور ہشتم نے ، فرانس میں لوئی یازدھم نے اسپین میں فرڈیننڈ اور آئزبیلا نے اپنی حکمت عملی اور چابک دستیوں سے جاگیردارانہ نظام کو ختم اور طبقۂ امرا کے اثر و اقتدار کو کم کر دیا تھا اور ایک بادشاہ کی بادشاہی کو اصولاً اور عملاً رائج کر دیا تھا ۔ سیاسی وحدت نے جذبۂ قومی کی داغ بیل ڈالی کیونکہ ایک ہی مملکت کی وفاداری ، ایک ہی قانون کی اطاعت اور ایک ہی فرمانروا کی فرمانبرداری نے ملک اور ملک کے تمام باشندوں کو ایک مشترک نظم و نسق کے رشتہ میں منسلک کر دیا تھا ۔ مشترک زبان کا استعمال ، مشترک ادب سے دلچسپی ، مشترک رسم و رواج ، زمانہ ماضی کے مشترک قومی کارنامے اور مشترک مقاصد ایسے رابطے ہیں جو احساسِ جمعیت پیدا کرتے ہیں اور افراد میں تعامل و تعاون کا جذبہ بیدار کرکے انہیں اپنی جداگانہ تمدنی و سیاسی ہستی کا احساس دلاتے ہیں ۔ عہد وسطیٰ کے جاگیردارانہ نظام اور پوپ کے روحانی اور سیاسی اقتدار نے یورپ کی قوموں اور نسلوں کو خلط ملط کر دیا تھا اور تمام مسیحی دنیا میں یگانگت اور یکسانیت کا دور دورہ تھا ۔ پوپ کا سیاسی مطمح نظر آفاقیت تھا لیکن جیسا کہ اوپر کہا جاچکا ہے تحریک احیا نے قومی کلچر اور تحریک تجدید نے قومی تہذیب کی آبیاری کی اور سیاسی و تمدنی امتیاز نےمسیحی دنیا کے نظام وحدت کو پارہ پارہ کر دیا ۔

قدیمی یونان اور جمہوری روم کی تاریخ کے مطالعہ سے مغربی یورپ میں حب الوطنی کا جذبہ بیدار ہوا تھا لیکن سیاسی ماحول اور اقتضاے وقت کی وجہ سے اس جذبہ نے قومیت کا رنگ روپ اختیار کرلیا ۔ زمانۂ قدیم میں ریاستیں شہری ہوتی تھیں اسلئے یہ جذبہ محدود ہوتا تھا مگر احیا اور تجدید کی تحریکوں کے دور عروج میں

مملکتیں ملکی اور قومی (National and Territorial) ہونے لگی تھیں اور اسی لئے اس جذبہ کی نوعیت میں تبدیلی اور وسعت ہوئی - افکار و خیالات، زبان و ادب ، اخلاق و معاشرت اور تاریخ و روایات کی یکسانیت کی بنا پر «أفراد» ایک «قوم» متصور ہونے لگے اور ان کے لئے یہ ضروری خیال کیا جانے لگا کہ وہ سیاسی حیثیت سے اپنی آزاد مملکت بھی رکھتے ہوں -

دانتے اور میزینی کی طرح میکیاویلی میں بھی حب الوطنی کا جذبہ موجزن تھا - اس نے اس قوم کی پراگندگی ، احساس کمتری اور تباہ حالی وغیرہ کے مناظر دیکھے تھے جو اسکے خیال کے مطابق فطرت کی طرف سے کامیاب ، سر براہ اور فاتح ہونے کے لئے مخصوص تھی - اور اسکی حساس طبیعت کو یہ امر نہایت ناگوار تھا کہ اٹلی جو تحریک احیاءالعلوم کا مخزن اور سرچشمہ ہونے کی حیثیت سے یورپ کا رہبر تھا سیاسی طور سے قعر مذلت میں‌جا پڑا تھا اور جغرافیائی اصطلاح سے زیادہ اہمیت نہ رکھتا تھا - بقول ویکمن (Wakeman) «اطالیہ کا ان دنوں وجود ہی نہ تھا» - اسوقت اطالیہ چھوٹی چھوٹی کمزور اور آزاد ریاستوں میں بٹا ہوا تھا جو قدیمی یونان کی طرح عام طور سے شہری ریاستیں (City States) تھیں اور جن کے وسائل محدود تھے - ان ریاستوں میں میلان (Milan) ، وینس (Venice)، فلورنس (Filorence)، نیپلس (Naples) اور ریاستہاے کلیسا (Papal States) خاص طور پر قابل ذکر ہیں - فلورنس اور وینس کی طرح بعض ریاستوں کا نظام‌حکومت جمہوری تھا اور بعضوں میں شخصی مطلق‌العنانی کی رسم جاری تھی - ان ریاستوں میں تعاون اور اتحاد نام کو بھی نہ تھا - ملک گیری کی ہوس اور سیاسی اختلافات کی وجہ سے باہمی رقابت اور سازشوں کا میدان گرم تھا - لیکن ان ریاستوں میں کوئی بھی اتنی طاقتور اور ممتاز نہ تھی کہ دوسری کو زیر کرکے کل جزیرہ نما میں ایک وحدانی حکومت قائم کر سکے یا اسکی سر کردگی میں سب ریاستیں وفاقی نظام کے ذریعہ شیر و شکر ہوکر ایسا متحدہ محاذ قائم کرسکیں جو اٹلی کو بیرونی مداخلت اور «وحشی حملہ آوروں کی دست‌برد سے محفوظ و مامون رکھے - جانس کے الفاظ میں «ان کی قوتوں کا توازن اسقدر مساوی تھا کہ کسی ایک کا پلہ بھاری نہ ہونے پاتا تھا - ان کا باہمی رشک و حسد اتنا قوی ، ان کے باشندوں کے اوضاع و اطوار ایک دوسرے سے ایسے متضاد اور انکی حکومتوں کی تشکیل باہمدگر ایسی متغائر تھی کہ عہد و میثاق کا کوئی رشتہ ان کو متحد کر ہی نہ سکتا تھا اور مشترکہ مفاد قومی کا احساس دلوں سے مٹ چکا تھا» قومی اتحاد

کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ پوپ کا دنیاوی اعزاز و اقتدار تھا ۔ نکولس پنجم، سیکٹس چہارم، الگزینڈر ششم اور جولیس دوم کی انتھک کوششوں اور حکمت عملی کی بدولت پوپ کا بھی شمار اٹلی کے ملوک‌الطوائف میں ہونے لگا تھا ۔

دانتے اور میزینی کی طرح میکیاویلی بھی محب وطن تھا ۔ اسکی دلی خواہش تھی کہ انگلستان، فرانس اور اسپین کی طرح اٹلی میں بھی ایک طاقتور مرکزی حکومت وجود میں آئے جو اٹلی کی دیرینہ اور گمشدہ عظمت کو دوبارہ زندہ کرے، اسکی خوابیدہ روح کو بیدار کرے اور اقوام یورپ میں اٹلی کو صف اول میں ممتاز جگہ دلائے ۔ جسطرح دانتے نے اطالوی ادب میں قومی رنگ پیدا کر کے ملی احساس کو بیدار کرنے کی کوشش کی تھی اسی طرح میکیاویلی نے سیاسی وحدت اور فرمانروا کی اطاعت کے نقطۂ نظر کو پیش کرکے قومیت کے جذبہ کو ابھارنا چاھا تھا ۔ جن پُرجوش اور پُرخلوص الفاظ میں وہ اٹلی کے سیاسی و ملی اتحاد کیلئے فریاد کرتا ھے وہ اپنی فصاحت و بلاغت یا گھن گرج میں میزینی اور دانتے کے پُرزور الفاظ سے کم نہیں ۔ «حکمراں» کے آخری باب کا عنوان «اٹلی کو وحشیوں سے آزاد کراؤ» اس امر کی طرف انسان کرتا ھے کہ اس کا حقیقی منشا و مقصد کیا تھا ۔ اگر «حضرت موسیٰ کی قابلیت کے اظہار کیلئے بنی اسرائیل کا اھل مصر کی غلامی میں گرفتار ہونا اور سائروس (Cyrus) کی روحانی عظمت کا پتہ لگانے کے لئے اھل فارس کا میدیوں کا مورد جور و ستم ہونا اور تھیسیوس (Theseus) کی صلاحیتوں کو منظر عام پر لانے کے لئے اھل ایتھنز کا منتشر ہونا ضروری تھا، تو پھر کسی اطالوی کی خوبی آشکارا ہونے کی صورت یہی تھی کہ اٹلی بے طرح مصیبتوں کا شکار ہو جیسا کہ اب ھے اور وہاں کے باشندے یہودیوں سے بدتر غلام، اھل فارس سے بڑھکر مظلوم اور اھل ایتھنز سے زیادہ غیر متحد ہوں ۔ نہ ان کا کوئی سردار ہو نہ وہاں کسی قسم کا نظام، اس پر بری طرح مار پڑے، اسے خوب لوٹا جائے، اسکے ٹکڑے ٹکڑے کئے جائیں، وہ ایک سرے سے دوسرے سرے تک تاخت و تاراج کیا جائے اور اسے ہر قسم کی مصیبت سہنا پڑے ۔

«اب صورت یہ ھے کہ اٹلی کے جسم میں جیسے جان ھی نہیں ۔ وہ اسکا منتظر ھے کہ کوئی آئے اور اسکے مرض کا علاج کرے ۔ لمباردی (Lombardy) کی تباھی اور لوٹ کھسوٹ کو بند کرے ۔ تسکانی (Tuscany) کی دھوکا بازیوں اور زیادتیوں کا

خاتمہ کرے اور ان زخموں کی مرہم پٹی کرے جو مدتوں سے سڑ رہے ہیں ۔ وہ کسی طرح خدا سے التجا کررہا ہے کہ اے مالک تو کسی ایسے شخص کو بھیج جو ان مصیبتوں اور وحشیانہ ظلم و ستم سے چھٹکارا دلائے ۔ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایک جھنڈے تلے جمع ہونے پر راضی ہے بشرطیکہ کوئی جھنڈا بلند کرنے والا ہو ۔

« لہذا اس موقعہ کو ہاتھ سے نہ جانے دینا چاہئے اور چاہئے کہ اطالیہ اپنی رہائی دلانیوالے کی بالآخر زیارت کرے ۔ اسوقت جو کیفیت ہوگی اس کا نقشہ الفاظ کھینچنے سے قاصر ہیں ۔ جہاں بیرونی حملہ آوروں کی ریل پیل رہی ہے وہاں اس کا کس جوش سے خیرمقدم ہوگا ، کس شدت سے انتقام کی آگ بھڑکے گی ، کیسی جانثاری ہوگی اور آنسو ہونگے کے بس امنڈے چاہیں آئیں گے ۔ کون ہے جو اس کے لئے اپنا دروازہ نہ کھولےگا ؟ کس کو اسکی اطاعت سے گریز کی مجال ہوگی ؟ کسکا حسد اسکی راہ میں حائل ہوسکے گا ؟ اٹلی کا کون ایسا فرزند ہوگا جو اس کے سامنے سرتسلیم خم نہ کریگا ؟ »

میکیاویلی اور میکیاویلیت :

جو « مقبولیت » اور شہرت « حکمراں » کو حاصل ہوئی وہ میکیاویلی کی کسی اور تصنیف کو نصیب نہیں ہوئی لیکن اسکی ذمہ داری میکیا ویلی پر نہیں بلکہ ان خادمان قوم و ملک پر ہے جنھوں نے اپنے ذاتی اغراض اور سیاسی اقتدار کے حصول اور استحکام کے لئے « حکمراں » سے استفادہ کیا ۔ اگرچہ یہ کتاب خاص حالات میں یعنی سولہویں صدی میں اطالیہ کی سیاسی زبوں حالی ، اطالوی ریاستوں کی باھمی چپقلش اور خانہ جنگی— اور ایک خاص مقصد و نظریہ یعنی اطالیہ کے قومی اتحاد اور آزادی کے نصب‌العین کے تحت لکھی گئی تھی لیکن پھر بھی یہ خیال درست نہیں کہ « حکمراں » اسکے سیاسی نظریات کا صحیح ترجمان ہے کیونکہ اگر اس کی جملہ تصانیف اور خاصکر « مقالات » کو ہم پیش نظر رکھیں تو « حکمراں » کی حیثیت صرف ایک باب یا ضمیمہ کی رہ جاتی ہے ۔ « مقالات » اور اسکی زندگی کے حالات کی روشنی میں یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ وہ مطلق العنانی کا دل سے ہرگز مداح نہ تھا بلکہ جمہوریت کا شیدائی اور قومی آزادی کا نقیب و علمبردار تھا ۔

میکیا ویلی سے قبل فلسفۂ سیاسیات میں قوم من حیث القوم کسی خاص توجہ یا فکر کا موضوع نہ رہی تھی - اگرچہ میکیا ویلی کے دیکھتے دیکھتے فرانس اور انگلستان میں قومی یکجہتی اور قومی اتحاد کی تحریکیں روز بروز زور پکڑ رہی تھیں لیکن اسکے باوجود جہاں تک عملی سیاست کا تعلق تھا اقتدار اعلیٰ موروثی حکمرانوں ھی کی ذات سے وابستہ تھا - یہ نظریہ کافی عرصہ تک مقبول رہا کہ مملکت خدا کا بنایا ھوا ایک ادارہ ھے اور حقوق فرمانروائی اسی کی طرف سے عطا کردہ ھیں جنھیں حکمرانوں سے چھینا نہیں جا سکتا - سترھویں صدی کے آغاز میں جیمس اول نے اپنی تصنیف « آزاد شاھی کا قانون » (Law of Free Monarchy) میں اس نظریہ کی وضاحت مندرجہ ذیل الفاظ میں کی تھی :

« اگرچہ ایک اچھے بادشاہ کے لئے ضروری ھے کہ وہ اپنے افعال کو قانون کے مطابق رکھے مگر ایسا کرنے پر وہ مجبور نہیں - وہ اپنی مرضی کا مختار ھے اور اسے اپنے افعال سے اپنی رعایا کے لئے مثال قائم کرنی چاھئے . . . . بادشاھت ایک موروثی حق ھے اور بادشاہ کے حکم کی بےچون وچرا اطاعت مذھبی فرائض میں داخل ھے . . . . جس طرح اس امر میں بحث کرنا کہ خدا کیا کر سکتا ھے اور کیا نہیں کر سکتا ، دھریت اور سوء ادب ھے اسی طرح اس امر میں بحث کرنا کہ بادشاہ فلاں کام کرسکتا ھے اور فلاں کام نہیں کرسکتا ، رعایا کی گستاخی اور بادشاہ کی سخت توھین ھے »

موروثی حکمرانی کے نظریہ اور حکمرانوں کے وسیع اقتدار واختیار کا اندازہ اس سے کیاجا سکتا ھے کہ «جنگ سی سالہ» (Thirty Years' War) کے اختتام پر صلح ویسٹ فیلیا (Peace of West Phalia) نے حکمرانوں کے اس حق کو تسلیم کیا تھا کہ انھیں اپنی رعایا کے مذھبی اور ملکی معاملات پر کامل اختیار ھے - مزید براں سترھویں اور اٹھارھویں صدی میں انگلستان اور فرانس کی داخلی سیاسی کشمکش اور نظریاتی بحث و مباحثوں میں بھی قومی انفرادیت (Nationality) اور قومی حقوق (Rights of Nations) پر زیادہ توجہ نہیں دی گئی تھی بلکہ موضوع بحث یہ تھا کہ اگر فرمانروا اپنے اختیارات سے تجاوز کرے یا ان کا صحیح استعمال نہ کرے تو ایسی صورت میں شہری اپنے مفاد اور حقوق کی حفاظت کے لئے کیا ذرائع اور وسائل اختیار کریں - انقلاب فرانس اور امریکہ کی جنگ آزادی کے

نعروں اور منشوروں کے سرسری مطالعہ سے بھی یہ بات عیاں ہوتی ہے کہ قومی انفرادیت کا جذبہ یا نظریہ اٹھارھویں صدی کی نظری اور عملی سیاست میں کارفرما نہ تھا ۔ قوم من حیث القوم نہیں بلکہ ابھی تک حقوق انسانی (Rights of Man) یعنی آزادی، اخوت، مساوات اور جستجوے مسرت توجہ و فکر کا موضوع تھے ۔ بقول ڈیلایل برنس (Delisle Burns) « نشأة جدید کے بعد کئی صدیاں گزریں اور جب تک نپولین کا زمانہ نہیں آیا قومیت کا خیال محض جذبہ ہی کی شکل میں موجود تھا ۔ اس کو عملی جامہ نہیں پہنایا گیا لیکن یہ جذبہ تھا نہایت زبردست » ۔ اور یہی وہ جذبہ تھا جس نے نپولین کے خلاف اہل ہسپانیہ کی جد و جہد (۱۸۰٦ سے ۱۸۱۳ء) کو تقویت بخشی تھی ۔ یہ جذبۂ قومیت ہی کی کارفرمائی تھی جس کے سبب نپولین کو بالآخر شکست ہوئی اور جرمنی کو از سر نو زندگی حاصل ہوئی ۔ اسی کے تحت اُنیسویں صدی میں اقتدار اعلیٰ اور قانون سازی کے مسئلوں پر باقاعدہ توجہ دی گئی اور مبصرین و مفکرینِ سیاسیات نے اپنے اپنے نقطۂ نگاہ کے مطابق قوم، مملکت اور قومی حقوق کی توضیح و توجیہ کی ۔ اس لحاظ سے یہ میکیاویلی کا طرۂ امتیاز ہے کہ عصر جدید کا وہ پہلا سیاسی مفکر ہے جس نے نہ صرف قوم کی افادیت کو تسلیم کیا بلکہ قومی اتحاد و آزادی کو بجاے خود ایک ایسا اہم اور بلند پایہ نصب العین قرار دیا کہ جسکے حصول کی خاطر ہر قسم کا حیلہ و حربہ جائز اور جسکے لئے ایک بیدار مغز شہری کو ہر قسم کی قربانی دینے کے لئے تیار رہنا چاہئے ۔ صرف جان و مال کی قربانی نہیں بلکہ اُصول و اخلاق کی بھی:

ٹکرائے اگر جذبۂ مردان خدا سے
باطل ہی نہیں حق بھی اگر ہو تو مٹا دو

اس میں شک نہیں کہ میکیاویلی کا یہ نظریہ کہ عملی سیاست میں اخلاقیات کے بجاے سیاسی مصالح زیادہ اہمیت رکھتے ہیں اور قومی آزادی برقرار رکھنے کے لئے ہر ممکن حیلہ و حربہ سے کام لینا چاہئے اور اس بنا پر حکمراں مذہبی یا اخلاقی قیود کو پس پشت ڈالنے میں حق بجانب ہے، بظاہر بہت ہی عجیب بلکہ قابل نفرت و حقارت معلوم ہوتا ہے مگر اس سلسلہ میں ہمیں اس بات کا بھی خیال رکھنا چاہئے کہ دانتے اور میزینی کی طرح میکیاویلی بھی ایک محب وطن تھا جسکے دل و دماغ پر مادر وطن کی ابتری و بدحالی کے نقوش بہت گہرے تھے ۔ اطالیہ کے اتحاد کا وہ دل و جان سے خواہش‌مند تھا مگر اس اتحاد کے لئے ضرورت تھی ایک ایسے لیڈر یا حکمران کی

جو اپنی طاقت اور سیاست سے اطالیہ کی طوائف الملوکی کا قلع و قمع کرے ، غیر ملکیوں کو اطالیہ چھوڑنے پر مجبور کرے اور مختلف چھوٹی چھوٹی ریاستوں کو ایک دوسرے سے منسلک و متحد کر کے اطالیہ میں جمہوری حکومت کی داغ بیل ڈالے ۔ میکیا ویلی کے نزدیک یہ ایک ایسا بلند اور اہم نصب العین تھا کہ جسکے حصول کے سلسلہ میں یہ خیال نہ ہونا چاہئے کہ اسے کن طریقوں سے حاصل کیا جارہا ہے ۔ اصل چیز مقصد ہے اور قومی آزادی اور ملکی فلاح و بہبود کے لئے جو بھی حیلہ و حربہ استعمال میں لایا جائے وہ جائز ہے ۔

جو نظریہ میکیا ویلی نے پیش کیا ہے اس سلسلہ میں ہمیں دو باتیں یاد رکھنا چاہئیں، اول تو یہ کہ مملکت کوئی معمولی اور مصنوعی ادارہ نہیں ، مملکت دراصل انسانوں کے اتحاد عملی کا نام ہے جسکا نصب العین نہ صرف مادی فلاح بلکہ انسانی اور عمرانی زندگی کی تکمیل ہے اور اس لئے یہ سوال بہت اہم ہے کہ جب مملکت کا مستقبل خطرہ میں ہو اور قومی آزادی پر آنچ آرہی ہو تو ایک محب وطن اور ایک قومی حکومت کیا کرے ۔ بین الاقوامی سیاست کی یہ ایک تلخ حقیقت ہے کہ سیاسی آزادی، قومی ترقی اور ملک کی حفاظت ایسے نصب العین ہیں جن کی حفاظت و حصول کی خاطر حکومت خواہ شخصی ہو یا جمہوری، اشتراکی ہو یا جاگیر دارانہ، اس کی خارجہ پالیسی کا یہ آفاقی اُصول ہے کہ « صرف قوم خواہ وہ غلطی پر ہی کیوں نہ ہو اور اپنا حلیف خواہ وہ ظالموں کا سرغنہ ہی کیوں نہ ہو »۔ نرمی و صلح جوئی کو کمزوری پر محمول کیا جاتا ہے اور انہیں ملکوں کے سیاسی تعلقات زیادہ استوار اور مستحکم ہوتے ہیں جنکی حکومتوں کو اس بات کا اطمینان ہوتاہے کہ وقت ضرورت وہ ایک دوسرے کی ہر ممکن طریقہ سے مدد کریں گے۔ بین الاقوامی پیچیدگیوں اور جغرافیائی اور تاریخی اتفاقات و حادثات کے باعث جو اختلافات پیدا ہوئے ہیں اگر انہیں خوبصورت الفاظ کے استعمال سے حل کیا جا سکتا ہوتا تو آج ہم لوگ ایک ایسی فردوس ارضی کے شہری ہوتے جہاں نہ فوجیں ہوتیں اور نہ اسلحہ جات پر مفت اربوں روپیہ ضائع کیا جاتا ۔

دو عالمی جنگوں کی تباہ کاریوں ' اقوام متحدہ کے قیام ، بین الاقوامی قانون اور بین الاقوامی سیاست کے بلند بانگ دعوؤں اور اخلاقی اصولوں کی تعلیم و ترغیب کے باوجود آج بھی ہم مسائل و مشکلات کی ایسی پہاڑی پر چڑھ رہے ہیں جو بقول لیسٹر پیرسن (Lester Pearson) بلند سے بلند تر ہوتی جارہی ہے ۔ سیاسی مسائل کی تعداد اور وسعت

میں اضافہ کے ساتھ ساتھ ہمارے دور کی حیرت انگیز ٹیکنیکل اور سائنٹفک ترقیوں نے جنگ اور آلاتِ جنگ کی تباہ کاری کی اس قوت میں (جو مملکتیں اپنی پالیسی کے وسیلہ کے طور پر استعمال کرتی رہی ہیں) بے اندازہ اضافہ کر دیا ہے۔ جوہری ہتھیاروں نے جغرافیائی سیاست میں ایک نیا موڑ پیدا کر کے انسان اور انسانیت کو موت و زیست کے دوراہے پر کھڑا کردیا ہے اور اقوام عالم کو اسی قسم کی سیاسی، معاشرتی، اقتصادی اور ذہنی و روحانی مسائل سے سابقہ ہے جنکا اٹلی والوں کو سولہویں صدی میں مقابلہ کرنا پڑا تھا۔ ہم ایک عجیب و غریب دور سے گذر رہے ہیں۔ ایک طرف تو مصنوعی سیارے فلک پیمائی کی خدمت انجام دے رہے ہیں اور تسخیر خلا کے پروگرام بنائے جارہے ہیں، دوسری طرف آج کی متمدن و مہذب حکومتیں جن اصولوں پر عمل پیرا ہیں وہ وہی نظریات ہیں جنھیں میکیاویلی سے معنون کیا جاتا ہے لیکن جو سیکڑوں برس قبل مسیح سے دنیا میں رائج ہیں یعنی «جن کے پاس قوت ہے وہی چیزوں کو حاصل کریں گے اور جو انہیں رکھ سکتے ہیں وہی رکھ سکیں گے»۔

اس سلسلہ میں ہمیں اس بات کا بھی خیال رکھنا چاہئے کہ میکیاویلی سے بہت پہلے مشرق کے بعض مفکرین نے بھی اخلاقیات اور سیاست کے تضاد کو محسوس کیا تھا۔ کوٹلیا نے اپنی مشہور و معروف تصنیف «ارتھ شاستر» میں، امیر کیکاؤس نے «قابوس نامہ» میں، ابنِ طقطقیٰ نے اپنی کتاب «الفخری» میں اور ضیاءالدین برنی نے «فتاویٰ جہانداری» میں اپنی اپنی سمجھ اور ماحول کے مطابق ان عملی مسائل و مشکلات کو موضوع بحث بنایا جن سے حکمرانوں کو دو چار ہونا پڑتا ہے اور وہ سب کے سب اس نتیجہ پر پہنچے کہ مذہب و اخلاقیات کے مطالبات اور سیاست کے تقاضوں میں بنیادی تضاد ہے جسے رفع کرنا بظاہر ممکن نہیں۔ بقول ضیاءالدین برنی «حکومت دنیا داری کی آخری منزل ہے اور دینداری کے ساتھ نہیں چل سکتی»

میکیاویلی کی رگوں میں جو جوش و جذبہ موجزن تھا غالباً اسکی بہترین عکاسی ہمیں جوش اور فیض کے انقلابی کلام میں ملتی ہے اور اسی طرح سے نشۂ وطنیت کے جس اعلیٰ نصب العین سے وہ سرشار تھا اسکی جھلک ہمیں اقبال (نیا شوالہ، ہندوستانی بچوں کا قومی گیت) کے یہاں بخوبی پائی جاتی ہے۔ اس لئے کیا یہ ضروری نہیں کہ میکیاویلی کی شخصیت اور اسکی فکر و نظر کو مذموم یا شیطنت کے مترادف قرار دینے سے قبل ہم مندرجہ بالا امور کو بھی پیش نظر رکھیں؟ بین الاقوامی سیاست کی گندگیوں

اور اُلجھنوں کی ذمہ‌داری میکیاویلی کے سر تھوپنا کیا سراسر زیادتی اور ناانصافی نہیں ؟ یہ کیا ضروری ہے کہ میکیاویلی کے مطالعہ سے ہم قومیت اور قومی مطلق‌العنانی ہی کا سبق سیکھیں ؟ کیا یہ ممکن نہیں کہ سولہویں صدی میں اطالیہ کی سیاسی ابتری اور زبوں حالی کا ہم موجودہ آفاقی سیاسی کشمکش اور بین‌الاقوامی رسہ کشی سے موازنہ کریں اور یہ نتیجہ اخذ کریں کہ جس طرح اُس دور میں اٹلی والوں کی مشکلات کا حل اطالیہ کی سیاسی آزادی و قومی اتحاد میں مضمر تھا اسی طرح جن مسائل و معاملات کی وجہ سے آج اقوام عالم حیران و پریشان ہیں ان کا علاج قومیت کے بجاے بین‌الاقوامیت کو عالمی نصب‌العین بنانے اور اقوام عالم کو ایک ایسے مضبوط اور متحدہ وفاقی رشتہ میں منسلک کرنے میں ہے جو زبان و رنگ کے اختلافات کو خیرباد کہنے میں معاون ہو اور پھر ہم «بنی آدم اعضاے یک دیگراند» کے عظیم تخیل کو مشعل راہ بنا کر عالمی بھائی چارے اور مکمل انسانیت کے اصولوں کو اپنا سکیں ۔

★ ★ ★

سماج اور شعر

از

ڈاکٹر مسعود حسین ، مسلم یونیورسٹی ، علی گڑھ

بحث و تاریخ :

شعر اور سماج کے صحیح رشتے کو سمجھنے کے لئے ضرورت اس بات کی ہے کہ ہم ادب کی دورنگی ماہیت پر غور کریں ۔ بحیثیت فن ، شعر کا تعلق فنون لطیفہ سے ہے ، دوسری طرف چونکہ اس کی تخلیق زندگی ، خاص طور پر سماجی زندگی کی گردشوں میں ہوتی ہے اسلئے یہ انسانی معاشرہ سے بھی گہرا رشتہ رکھتا ہے ۔ اس کی حیثیت ایک ایسی کمانی کی سی ہے جسکا ایک سرا جمال اور دوسرا اعمال حیات پر قائم ہو ۔ ادب اور شعر کی اِسی دورنگی کی بدولت تنقید کی وہ تند و تیز بحثیں پیدا ہوتی رہی ہیں جن کا حل آج تک نہیں مل سکا ہے ۔

اگر انسانی تجربے کو موضوعی اور معروضی دو حصوں میں تقسیم کیا جائے تو جمالیاتی اقدار کا تعلق اول الذکر سے ہوگا اور افادی اقدار کا موخرالذکر سے ، ہر چند اِس قسم کی کوئی تقسیم قطعی یا مکمل نہیں کہی جاسکتی اسلئے کہ جمال خود اعمال و احساسات حیات سے تخلیق ہوتا ہے ۔تنقید اور نظریات ادب ان دو اقدار کے درمیان خط فاصل کھینچ کر صدیوں سے کشمکش میں مبتلا ہیں ۔ خالص جمالیاتی اقدار کے پرستار شعر کو « ادب برائے ادب » کے نظریے تک پہونچا دیتے ہیں جہاں شعر کا واحد مقصد مسرت اور انبساط فراہم کرنا ہے اور جسے ہر قسم کی افادیت سے مبرا اور پاک ہونا چاہئے ۔ شعر کی لطافت سخن فہم کو اس بات پر مائل کرتی ہے کہ وہ اس کو شعر محض کے معیار پر پرکھے اور کسی قسم کے خارجی مقاصد سے ملوث نہ ہونے دے ۔ اس طرح اس نظریے کی رو سے صرف وہی تنقید مستحسن اور معقول سمجھی جائے گی جو اس کے تاثراتی اور حسیاتی پہلوؤں کی تفسیر کرے ۔ دوسرے الفاظ میں تخلیق ، اظہار اور تنقید

تاثر کے دوسرے نام ہو جاتے ہیں - فلسفہ کی سطح پر جمال اور حیات کی طلاق کا نتیجہ «جمالیات محض» کے نقطۂ نظر میں ظہور پاتا ہے - اس انداز فکر کے حامی اس حقیقت کو فراموش کر دیتے ہیں کہ جمالیاتی تجربہ عام اعمال حیات کی ضمنی پیداوار کے طور پر ظاہر ہوتا ہے -

اُنیسویں صدی میں آرنلڈ کے اخلاقی نقطۂ نظر کے ردِ عمل کے طور پر اس انداز فکر کی کافی ترویج ہوئی، لیکن اس فکر کی بنیاد میں کانٹ کے وہ افکار ہیں جن میں حسن کی اصل غایت دیگر اقدار سے قطع نظر، محض مسرت و انبساط کو تسلیم کیا گیا ہے - شعر و ادب میں کانٹ کے فلسفیانہ خیالات کا اطلاق شدت کے ساتھ پہلی بار امریکی شاعر پو (Poe) کی تنقیدات میں ملتا ہے - پو نے خیر و صداقت کے عناصر کا گاہے گاہے شعر میں داخلہ جائز قرار دیا ہے لیکن اس کا بنیادی تصور یہ ہے کہ صداقت کا تعلق خالصة اسلوب اور طرز بیان سے ہوتا ہے ورنہ جمالیاتی تاثرات فن کی جان اور ایمان ہیں - فن بالذات قائم و دائم ہے : اس کا جواز دیگر اقدار کے حوالے سے تلاش کرنا نادانی ہے - فرانس کے عظیم شاعر اور نقاد بودلیر نے اپنی تحریروں میں پو کے ان خیالات کی مزید وضاحت اور توسیع کی اور بالآخر فن و ادب کے دیوانے والٹرپیٹر نے ۱۸۷۳ اور ۱۸۸۹ء کے درمیان اس کو نقد ادب کے مباحث کا مستقل موضوع بنا دیا - پیٹر کا قلم کافی حد تک محتاط تھا اور وہ شدت و غلو سے کم کام لیتا تھا لیکن اسکے مقلدین انتہا پسندی کا شکار ہوگئے - اسکی سب سے نمایاں مثال آسکروائلڈ کی تنقیدی تحریرات ہیں - پیٹر کے نقطۂ خیال کی صداقت بالآخر غالی آسکر وائلڈ کے اس قسم کے قولِ محال کا شکار ہوگئی -

«فن کار حسن کا خالق ہے . . .

«فن کار کا اخلاق سے سروکار نہیں . . .

«تمام فن بیکار محض ہے . . .

بیسویں صدی میں عمرانیاتی تنقید کی چوطرفہ یلغار اسی قسم کے قولِ محال کے خلاف رہی ہے - بنردآزمائی کے شوق نے بعض اوقات اس کا بھی علم نہ ہونے دیا کہ مقابلہ ساحل سے ہے یا خس و خاشاک سے ! اس قسم کی انتہاپسندی کے خلاف عمرانیاتی تنقید کا ریلا ہنوز جاری ہے - پیٹر اور آسکروائلڈ کے تصورات کے ناگزیر اثرات کو اب کسی طرح رد نہیں کیا جاسکتا لیکن سماجی تنقید کی بحث کا نقطۂ آغاز غیرضروری طور پر یہی خیالات بنے ہوئے ہیں !

پیٹر کی حسیاتی جمالیات دراصل جمالیاتی لطف‌اندوزی کو زندگی کے عام دھارے سے علیحدہ کرکے ایک مجرد تصور کی شکل میں دیکھنا چاہتی تھی جسکے نتیجے کے طور پر اہم، ضمنی اور ضمنی، اہم تر بن جاتا ہے ۔ تاثراتی نقاد کے لئے ضروری نہیں وہ شعری قدروں کو سماجی اقدار سے مربوط کرکے دیکھنے کی کوشش کرے ۔ اس طرح وہ فن کو سماج کی بندشوں، تقاضوں اور اخلاقی ذمہ‌داریوں سے آزاد تصور کرنے لگتا ہے اور عمرانی یا سماجی مباحث خارج از بحث ہوجاتے ہیں ۔

شعر و فن کا یہ نقطۂ نظر ہمیشہ ادبی امارت‌پسندوں کے حلقوں میں مقبول رہا ۔ اس کا حامل شاعر اظہار کی نزاکتوں اور فن کے آداب پر نظر رکھتا تھا ۔ اکثر اوقات « کمالِ شعر » کی مینا کاری شاعری سے اس تازگی اور زندگی کو سلب کرلیتی ہے جس سے عظیم شاعری کا دل پڑا دھڑکتا ہے اور شاعری یا تو تکنیک میں الجھ کر رہ جاتی ہے یا « صفا » کا شکار ہوجاتی ہے ۔ یہ شاعری کتنی ہی حسین کیوں نہ ہو، متحرک نہیں بن پاتی ۔

عہد جدید کی صنعتی اور میکانیکی ترقی نے جمالیاتی تجربے کی نوعیت کو اور زیادہ داخلی بنادیا ہے ۔ حیات اور جمال کے درمیان ایک فاصلہ قائم ہوگیا ہے جس کی وجہ سے ادیب اور شاعر میں ایک قسم کی « جمالیاتی انفرادیت پسندی » آگئی ہے ۔ وہ زندگی کے عام تجربات سے علیحدہ ہوکر فن کی تخلیق میں مصروف ہے اور اپنی اس « خود بینی » کا جواز مخصوص قسم کے ادبی نظریے میں دیکھنا چاہتا ہے ۔ امریکی مفکر جان ڈیوی کا یہ خیال صحیح ہے کہ « آرٹ عام زندگی سے دور ہوتا جا رہا ہے اور وہ دن دور نہیں جب وہ عجائب گھر کی شئے بن کر رہ جائے » ۔ شاعر اور فنکار اب محفل میں ہوتے ہوئے تنہائی کی شدت کو محسوس کر رہا ہے ۔ وہ انسانیت دوستی کا علمبردار ہے لیکن انسان سے بہت دور خود میں ڈوبا رہتا ہے ۔ شعر و ادب کی وہ تمام تحریکیں جو ابہام کی طرف لیجاتی ہیں اسی « بے ہمہ خودی » کی ذہنی کیفیات کی مظہر ہیں ۔ ڈیوی نے شدت کے ساتھ اس حقیقت کو بھی محسوس کیا ہے کہ شاعر کی سماج میں « بحالی » ضروری ہے ۔ اسلئے اہل فن کے پیش نظر اہم مسئلہ یہ ہے کہ جمالیاتی تجربے کے تسلسل کو عام زندگی کے اعمال سے کس طرح مربوط کیاجائے ۔

شعر محض، یا ادب برائے ادب کا تصور، تصویر کا ایک رخ تھا ۔ دوسرا رخ وہ بھی ہے جب جمالیاتی اقدار کو پس پشت ڈال کر شاعر اور ادیب سے توقع کی جاتی

ہے کہ وہ یا تو بعض اخلاقی اقدار کا مبلغ بن جائے یا کسی سیاسی تحریک کا ڈھنڈورچی۔ دوسرے الفاظ میں شعر مقصدی ہو تا آنکہ مقصد پروپیگنڈے میں تبدیل ہو جائے ۔ از منۂ وسطیٰ میں رومن کیتھولک چرچ نے اس قسم کے شاعروں اور شاعری کو بڑھاوا دیا تھا ، مشرق میں بیشتر مذہبی اور درباری شاعری اسکے تحت آجاتی ہے ۔ موجودہ زمانے میں مقصدی یا تبلیغی شاعری کی سب سے اچھی مثال سویٹ روس میں پائی جاتی ہے ۔ تبلیغی شاعری کا اسقدر وسیع پیمانے پر تجربہ کسی عہد میں نہیں ہوا ہے ۔ یہ تجربہ اپنے نشیب و فراز کے لحاظ سے دلچسپ بھی ہے اور عبرتناک بھی اور چونکہ تاریخی تسلسل اور ناقدانہ نقطۂ نظر سے ابھی تک اردو میں اس کا جائزہ نہیں لیا گیا ہے اسلئے ہمارے مضمون کا بیشتر حصہ اسی کی تاریخ اور تنقید کے لئے وقف ہوگا ۔ موجودہ دنیا کئی لحاظ سے دو گروہوں میں تقسیم ہے ۔ سماج اور شعر کے رشتے واضح طور پر اسی وقت سمجھ میں آسکیں گے جب ہم شاعر کو اشتراکی اور جمہوری دونوں سماجوں میں کار فرما دیکھیں اور ضمناً آن زیریں افکار کو سمجھنے کی کوشش کریں جنکی بنا پر ادیب ایک سماج میں ریاست کے «حربے» کے طور پر استعمال کیا جا رہا ہے اور اور دوسرے سماج میں وہ ریاست کے بے پناہ نقاد کی حیثیت سے اپنی انفرادیت اور سر بلندی کو قائم کئے ہوئے ہے ۔

اشتراکی سماج اور شعر :

اشتراکی فلسفۂ ادب کی بنیاد مارکس اور اینگلز کی ادب سے متعلق وہ منتشر تحریریں ہیں جن میں فن و ادب کو جدلیاتی مادیت کے پس منظر میں سمجھنے کی کوشش کی گئی ہے ۔ مارکس اور اینگلز دونوں مفکر ہونے کے باوجود ادب کے شائقین میں تھے ۔ عنفوان شباب میں دونوں نے بت شعر سے چھیڑ چھاڑ بھی کی تھی ۔ مارکس کا ادب سے شغف مرتے دم تک رہا ۔ ادیب و شاعر کے لئے اسکے دل میں کئی نرم و نازک گوشے تھے ۔ دونوں مفکروں کے خیال میں ہر ملک و دور کا سماجی ڈھانچہ اس عہد کے ذرائع پیداوار کے زیراثر تشکیل پاتا ہے اور معاشی روابط کی انھیں بنیادوں پر اقدار کی اس «بالائی پرت» کی تعمیر ہوتی ہے جو مذہب ، قانون، فلسفہ اور فنون لطیفہ سے عبارت ہے ۔ لیکن مارکس کے ایک مشہور قول کے مطابق یہ اقدارِ بالا (نہ کہ اعلیٰ) معاشیات کی ہمیشہ تابع نہیں ہوتیں ۔ یونانی فنون لطیفہ کے سلسلے میں رقم طراز ہے :

« یہ امر واقعہ ہے کہ فنون لطیفہ کے اعلیٰ ترین ارتقا کے بعض ادوار کا نہ تو اس عہد کے سماجی ارتقا سے بلا واسطہ رشتہ ہوتا ہے اور نہ اس عہد کی مادی بنیاد یا معاشرتی ڈھانچے سے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ »

اس کے بعد وہ یونانی فنون لطیفہ کی مثال دیتے ہوئے بتاتا ہے کہ ان کی تہ میں کسی مادی یا معاشی بنیاد کی بجائے یونانیوں کا وہ مخصوص انداز فکر ہے جو دیومالا کے تصورات سے ماخوذ ہے ۔ دوسرے الفاظ میں مارکس سائنسی ایمانداری کے ساتھ فنون لطیفہ کے خارجی وجود کو تسلیم کرتا ہے ۔ مارکس اور اینگلز دونوں نے معاشرتی تعمیر کے ان « حصص بالا » کے ، معاشی بنیادوں پر اثرانداز ہونے کا ذکر کیا ہے ۔ ان مستثنیات کے باوجود دونوں کے خیال میں معاشی بنیاد اصل حقیقت ہے ۔ اینگلز نے اس نکتہ کی وضاحت ان الفاظ میں کی ہے :

« یہ شعبے (اقدار بالا) باہم اثرانداز ہوتے ہوئے معاشی بنیاد کو متاثر کرتے ہیں ۔ ایسا نہیں کہ معاشی حالات واحد متحرک سبب ہوئے اور دوسری تمام چیزیں محض ان کے انفعالی اثرات ۔ بلکہ عمل اور رد عمل کا ایک سلسلہ ہے جو معاشی لزوم میں واقع پذیر ہوتا ہے ۔ یہ معاشی لزوم آخرکار ہمیشہ اثرانداز ہوتے ہیں »

اس اقتباس سے بھی مارکس کے مستثنیات کی تصدیق ہوتی ہے ۔ بعض اوقات « بالائی پرت » کے اثرات معاشی بنیادوں تک اس درجہ نفوذ کرجاتے ہیں کہ وہ معاشی بنیاد سے رہائی حاصل کرلیتے ہیں ۔ در اصل معاشی اور فنی اقدار کے اثرات ایک دائرہ کی شکل میں مرتب ہوتے ہیں اور یہ مختلف ادوار کی اپنی اپنی توانائی اور بصیرت پر منحصر ہے کہ وہ کس درجہ خود کو حیاتِ معاشی کی بندشوں سے آزاد کرسکتے ہیں ۔ مارکس اور اینگلز دونوں نے اپنی تحریرات میں فنون لطیفہ کے سلسلے میں کوئی ایسا قطعی فکری سانچہ پیش نہیں کیا ہے جیسا کہ بعد کے مارکسی اہل فکر نے سمجھ لیا ہے ۔ اینگلز کے اس خط سے اس بات کی شہادت ملتی ہے :

« اس بات کے لئے مارکس اور میں کسی حد تک ذمہ دار ہیں کہ نوجوان مصنفین معاشی پہلو پر ضرورت سے زیادہ زور دینے لگے ہیں ۔ ہمیں اس اصول پر خاص زور ان مخالفین کی وجہ سے دینا پڑا جو اس کے منکر تھے اور ہمارے پاس نہ تو اس قدر وقت تھا اور نہ

اسکا موقع و محل کہ عمل متقابل میں دیگر لازمی عناصر کو مناسب جگہ دے سکیں - جہاں تک تاریخ کا تعلق تھا یعنی جہاں تک اس کے عملی اطلاق کی بات تھی ، صورت حال دیگر تھی اور کسی قسم کی غلطی کا امکان نہیں تھا - بدقسمتی سے جیسا کہ اکثر پیش آتا ہے ، لوگ کسی نظریہ کی تہ تک پہونچے بغیر اور صرف اپنی دانست کے مطابق اسکے اصولوں کا احاطہ کرتے ہوئے شدومد کے ساتھ اطلاق شروع کر دیتے ہیں - اور اس الزام سے میں حال کے اکثر مارکسیوں کو بھی بری الذمہ قرار نہیں دے سکتا ، کیوں کہ سب سے زیادہ حیرت ناک مہملات اسی حلقے سے بر آمد ہوئی ہیں »

مارکس اور اینگلز کی تحریروں میں ادب کو « آلۂ کار » یا « حربہ » کے طور پر استعمال کرنے کا تصور بھی نہیں ملتا - دراصل دونوں نشأۃالثانیہ کے « انسان کامل » کے تصور سے اس قدر متاثر تھے کہ انسان کی یک طرفہ معاشی زندگی کو سب کچھ سمجھنا ان کے لئے ممکن نہیں تھا - اسی لئے ان کی فکر میں مستثنیات اور جملۂ معترضہ کے بے شمار دائرے ملتے ہیں - شعر و ادب کو « حربہ » بنانے کا تصور دراصل لینن نے پیش کیا ہے جو خود تمام عمر ایک عملی اور سیاسی انسان رہا اور جس نے پارٹی کی تنظیم کے لئے اس موثر حربہ کا استعمال ضروری سمجھا - جب ادب کے اس نئے منصب و مسلک کے پیش نظر « پرولتاری ادب » اور « پرولتاری کاچر » کے نعرے بلند ہونے لگے تو ٹراٹسکی نے جس کی ادبی و تنقیدی نظر اپنے دیگر رفقاء کی بہ نسبت کہیں زیادہ وسیع تھی اس طرح آگاہ کیا :

« پرولتاری ادب اور پرولتاری کلچر کی اصطلاحیں سخت خطرناک ہیں اس لئے کہ یہ غلط طور پر مستقبل کے کلچر کو حال کے تنگنائے میں مقید کرتی ہیں » -

ٹراٹسکی کے خیال میں کمیونزم اس وقت تک کسی « فنی کلچر » کا مالک نہیں بنا تھا ، صرف ایک « سیاسی کلچر » کا حامل تھا اسلئے اس کی رائے میں :

« فن کے کسی شہ پارے کے رد و قبول کا فیصلہ صرف مارکسزم کے اُصولوں سے نہیں کیا جا سکتا - اس پر حکم خود فن کے قوانین کی روشنی میں لگانا چاہئے » -

ادب اور معاشیات کا باھمی رابطہ خط مستقیم کی شکل میں قائم نہیں کیا جاسکتا - در حقیقت اس قسم کی کوئی « سادہ بیانی » خود مارکسی نقطۂ نظر کے متضاد ہوگی - لینن جو اپنے سیاسی مقاصد اور سرگرمیوں کے باوجود ایک ھمہ جہت شخصیت کا مالک تھا ، انقلاب روس کے فوراً بعد ادب کے صحیح مقام کا تعین ان الفاظ میں کرتا ھے - ایک جگہہ گورکی سے مخاطب ھے :

« میرے خیال میں فن‌کار ھر نظام فلسفہ سے اپنے لئے مفید مطلب باتیں نکال سکتا ھے » -

لینن کی محتاط پالیسی اور ٹراٹسکی کے واضح تصورات ادب کے باوجود (مثلاً « پارٹی کا کام یہ نہیں کہ وہ ادب کی بلاواسطہ رھبری کرے ») جو اس نے اپنی معرکۃالآرا تصنیف « ادب اور انقلاب » (١٩٢٤ء) میں پیش کئے ھیں ، اسٹالن کی آمریت کے ابتدائی دور ھی سے حکومت ادب کو اپنے پروپیگنڈے کا آلۂکار بنا لیتی ھے - پہلی پنج سالہ منصوبہ بندی (١٩٢٣ء تا ١٩٢٨ء) میں ادیب اور شاعر کو ایک خاص پارٹ ادا کرنا تھا یعنی برسراقتدار پارٹی کے مقاصد میں عوام کو « مبتلا » کرنا- چنانچہ Averbakh کی قیادت میں یہ تحریک زور شور سے شروع ھوئی کہ « ادب کو پنج سالہ منصوبہ بندی میں شامل کر لینا چاھئے » - ادیبوں کے اس گروہ نے RAPP پر پہلے قبضہ کیا ، اسکے بعد سرکاری رسائل و جرائد کے ذریعے ادبی احکامات صادر ھونا شروع ھوئے - وہ ادیب جنھوں نے مارکسی فلسفے کو ابھی تک اپنی فکر کا جزولاینفک نہیں بنایا تھا اور جن کی حیثیت ٹراٹسکی کے الفاظ میں « فیلوٹریولر » کی تھی ، ان کی نئے سرے سے تربیت اور تہذیب کا مسئلہ درپیش تھا - مایاکوفسکی نے اپنے سرِ بلند کو شاعروں میں سب سے پہلے ان ادبی احکامات کے سامنے جھکایا اور اپنی غیر معمولی صلاحیتوں کو پروپیگنڈے کے لئے وقف کر دیا - اس سلسلے میں اسکا یہ قول قابل ذکر ھے :

« شاعر کا یہ منصب نہیں کہ وہ گھنگریالے بالوں والے میمنے کی طرح عشقیہ موضوعات پر ممیاتا رھے - اسکا فرض یہ ھے کہ وہ اپنا قلم پرولتاریت کے سلاح خانہ کے لئے وقف کردے ، کسی قسم کے فریضہ اور محنت سے آنکھیں نہ چرائے - اسے انقلاب کے ھر موضوع پر نظمیں لکھنا چاھئے ، چاھے ان کا تعلق زراعت کے انتظامی امور سے ھو یا کسی دوسرے قسم کے پروپیگنڈے سے » -

مایا کوفسکی کے مذکورۂ بالا تصورات اس عہد کے روس کا مقیاس ادب ہیں۔ شاعر اب «سوشل کمانڈ» کا منتظر رہنے لگا تھا:

«مجھے یقین ہے کہ بہترین شعری کارنامے اب کمیونسٹ انٹر نیشنل کی دی ہوئی «سوشل کمانڈ» کے مطابق لکھے جائیں گے، یہی پرولتاریت کی فتح کی ضمانت کریں گے۔ ان کی تخلیق اسی لمحے کی جائے گی جب کہ ان کی ضرورت ہوگی اور وہ مدیروں کو ایکسپریس ہوائی سروس سے بھیجے جائیں گے۔ میں اس آخر نکتہ پر پھر زور دوں گا اس لئے کہ شاعر کا زندگی بسر کرنے کا طریقہ ہماری پیداوار کے لئے زبردست اہمیت رکھتا ہے»۔

یہ تھا کمیونزم کے شاعر اعظم کا نظریۂ شعر۔ شاعر اب الفاظ کا مارشل تھا اور وہ اپنے احکامات کے لئے اسی طرح مسلح اور منتظر رہتا تھا جس طرح کہ سرخ فوج کا سپاہی!

۱۹۳۰ء کی Kharkov کی ادیبوں کی کانفرنس نے ادب کے جو اصول متفقہ طور پر تسلیم کئے ان میں سے چند ذیل میں درج کئے جاتے ہیں:

(۱) آرٹ ایک طبقاتی حربہ ہے۔

(۲) ترکِ انفرادیت یا قواعد و ضوابط کی پابندی سے خائف ہونا «چھوٹے بورژوا» کی نشانی ہے۔

(۳) فنی تخلیقات کو ایک مرکزی تنظیم کی نگرانی میں «مجتمع» کرنا ضروری ہے۔

(۴) پرولتاری ادیب کے لئے ضروری ہے کہ وہ جدلیاتی مادہ پرستی اختیار کرے اس لئے کہ فنی تخلیق کا طریق کار جدلیاتی مادیت کا طریق ہے۔

(۵) پرولتاری ادب کی تخلیق بورژوا ادیب بھی کرسکتے ہیں لیکن اسکے لئے ان کی از سر نو تہذیب و تربیت کی ضرورت ہے۔

غرض کہ اس وقت RAPP کے پلیٹ فارم سے ادب کی رہبری کی جارہی تھی۔ «انقلاب کا باغی» قرار دے کر جس ادیب کی چاہے ٹوپی اچھالی جا سکتی تھی۔ ایسے ادیب و شاعر بھی جن کی ادبی حیثیت مسلم تھی RAPP اور اس کے معتمد کے دشنہ و خنجر کی تاب نہیں لاسکے اور اس کی بے پناہ گرفت کو محسوس کرنے لگے۔ اس کے خلاف بالآخر

شکایات اسٹالن اور سنٹرل کمیٹی کے ممبران کے کانوں تک پہونچنے لگیں - گورکی جیسا مرنجا مرنج ادیب تک باہمی سازشوں اور ادبی فضا کی گھٹن کو محسوس کرنے لگا - چنانچہ ۱۹۳۲ع میں اسٹالن نے ایک حکم کے ذریعہ ادبی پارٹی بندیوں کو ختم کرکے ایک عظیم «سویت ادیبوں کی انجمن» کے قائم ہونے کا اعلان کیا :

«چونکہ اب پرولتاری ادب خاصا منظم ہوچکا ہے اور نئے ادیب اور فنکار کارخانوں ، ملوں ، اور اجتماعی فارموں سے جوق در جوق برآمد ہونے لگے ہیں ، اس بات کو محسوس کیا جانے لگا ہے کہ موجودہ پرولتاری ادبی اور فنی حلقے بہت زیادہ محدود ہوگئے ہیں اور اس سے ادب کی نشو و نما میں رکاوٹ پڑ رہی ہے - اس بات کی ضرورت کا احساس بھی ہورہا ہے کہ ادیبوں اور فنکاروں کو اب مجتمع طور پر اشتراکی تعمیر کے کام پر لگانا چاہئے »

اس بڑی انجمن کے پہلے جلسے میں (۱۹۳۲ع) گورکی اور Zhdanov کی قیادت میں «اشتراکی واقعیت پسندی » اشتراکی ادب کا نصب العین قرار پایا - Zhdanov نے اس کی تشریح ذیل کے الفاظ میں کی ہے :

«فنی شہ پاروں میں حقیقت اور تاریخی واقعیت محنت کش طبقے کے اشتراکی مقاصد سے مدغم ہونا چاہئے . . . ہمارے ادب کو رومانیت سے کنارہ کشی نہیں کرنی چاہئے لیکن ایک نئے طرز کی رومانیت ہونی چاہئے ایک انقلابی رومانیت »

سویٹ ادیبوں کی اس انجمن کے قیام سے ہر چند داخلی گروہ بندی اور چپقلش کسی حد تک ختم ہوگئی لیکن مرکزی حکومت کا اختیار ادبی وشعری تخلیقات پر بڑھ گیا - ۱۹۳۴ع تا ۱۹۳۹ع روس کی ادبی مشین مختلف معاشی منصوبہ بندیوں اور کمیونسٹ پارٹی کے سیاسی مقاصد کی ترویج کرتی رہی اور اس قسم کے نعرے ادب میں بلند ہوتے رہے : «شاعری میں پنج سالہ منصوبہ بندی » ، «شاعری ایک ذمہ دار معاشرتی مزدوری ہے» ، «بالشویک تخلیقی محاذ» ، « شاعرانہ شاک ٹروپ »

Ily Selvinsky جیسا ذہین شاعر اپنے رفیقوں سے یوں خطاب کرتا ہے :

ایک لمحۂ فرصت اور مرمتِ اعصاب کے بعد
کسی کارخانے کے مانند پھر آغازِ کار ہو !

«کار گاہ شعر و ادب» (لٹریری ورکشاب) کے منصوبے بنائے جانے لگے جہاں تقسیم کار دیگر کارخانوں کی طرح ہونی چاہئے۔ یہ تجویز کی جانے لگی کہ کتابوں کی «پیداوار» کپڑے اور آہن کی پیداوار کی طرح ایک منصوبہ کے تحت ہونی چاہئے۔

اسٹالن کے عہد کی ادبی تاریخ شاعروں اور ادیبوں کی بربادی اور خودکشی کی ایک طویل داستان ہے۔ صرف وہ فنکار آبرودار رہے جنھوں نے کمیونزم کو مکمل طور پر قبول کرلیا تھا اور A. Fadeev کے الفاظ میں یہ کہہ سکتے تھے۔

«ہمارے یہاں پارٹی اور ادب دونوں ایک اور صرف ایک مقصد کے تابع ہیں»

۱۹۴۰ع کے قریب جب روس دوسری عالمی جنگ کے شعلوں میں کودتا ہے تو پہلی بار ہمیں مختلف اور سچے ادبی شاہکار عرصہ کے بعد ملتے ہیں۔ جنگ نے روسی قومیت کے جذبہ کو دل کی گہرائیوں سے طلب کیا اور شاعر نے پھر ایک بار خود میں ڈوب کر تخلیق کی کوشش کی۔

مارکسی نظریۂ ادب کا وہ عملی مظہر جو ۱۹۲۰ء تا ۱۹۵۳ء کے روس میں ملتا ہے سخن نگاری کے دو پہلوؤں کو اجاگر کرتا ہے: پہلا یہ کہ تخلیق شعر مقصدی ہونی چاہئے، اور دوسرا یہ کہ شعر نگاری کو ریاست کے ایک حربے کے طور پر استعمال کرنا جائز ہے۔ علمی نقطۂ نظر سے یہاں کئی دقتوں کا سامنا پڑتا ہے۔ جس طرح جمالیاتی اقدار کے پرستار «شعر محض» کی تخلیق پر زور دیتے ہوئے شاعر کو سماج سے کسی قدر بے نیاز کردینا چاہتے ہیں، مارکسی نقطۂ نظر شاعر کو دوسری سمت میں ڈھکیل کر لے جانا چاہتا ہے۔ یہ کشمکش بعض اوقات المناک حزنیہ پر ختم ہوتی ہے۔ مذکورۂ بالا دور میں جسقدر روسی شاعروں اور ادیبوں نے خودکشی کی ہے اس کی نظیر کسی دوسرے ملک کے ادب میں مشکل سے ملے گی۔ ایک اور تضاد جس سے روسی شاعر اس وقت دوچار ہے یہ ہے کہ اشتمالی نظام ابھی تک خود روس میں قائم نہیں ہوا ہے اور خاص طور پر سرخ انقلاب کے فوری بعد تو ادبی فورم پر ہر قسم کے نقطۂ خیال کے ادیب جمع تھے اسلئے اکثر ادیبوں کی ازسرنو تہذیب و تربیت ضروری تھی۔ سوویت نظام حکومت کی طرح ادب کی دنیا میں بھی ڈکٹیٹر تھے۔ شاعر جو فطرتاً آزاد مرد ہوتا ہے باوجود سیاسی عقائد کے، زنجیر کی گرانباری کو محسوس کرتا رہا۔ اسمیں شک نہیں کہ آج سوویت یونین میں ادیبوں کو جسقدر مراعات حاصل ہیں اور حکومت جس طرح ان کی دیکھ بھال کرتی ہے کسی جمہوری ریاست میں نہیں پائی جاتی۔ لیکن اس میں شک ہے

کہ شاعر ہر لحظہ کے قدغن کو محسوس نہیں کرتا ہوگا اور بالخصوص اس کا سابقہ اس ازلی دشمن سے نہ رہتا ہوگا جسکا نام نقاد ہے اور جو فکری سطح پر ایک مخصوص عقیدے سے مسلح ہوکر شدت کرسکتا ہے ۔ چنانچہ اس عہد کے روسی ادب میں اس قسم کی کشمکش کی کئی داستانیں ملتی ہیں جہاں صاحب سیف و قلم نقاد نے شاعر کی شخصیت اور شہرت کو تہ تیغ کر ڈالا ہے ۔

شاعر یقیناً ایک « سیاسی جانور » ہوتا ہے لیکن وہ سماج کے تقاضوں کو اپنے انداز میں پورا کرنا چاہتا ہے ۔ وہ اپنا ہدایت نامہ خود مرتب کرتا ہے ۔ وہ کسی خاص تصورحیات کو خون میں حل کرکے تخلیق شعر کرسکتا ہے لیکن اگر کیمیائے شعر کے اس عمل میں ایک تاؤ کی بھی کمی رہ گئی تو مس خام کے سوا کچھ حاصل نہیں ہوتا ۔ روسی سیاسی نظام اس دور میں سرکاری منتظمین اور سیاسی اہلکاروں کے شکنجے میں آچکا تھا ۔ ایک «نیا طبقہ» نئے قسم کے حقوق کا مالک بن بیٹھا تھا ۔ مارکسزم کی ، مصالح اور وقت کے لحاظ سے مختلف تعبیریں کی جاتی رہی ہیں ، ایسی صورت میں ظاہر ہے « مرکزی ہدایت » کا پابند ہوکر شاعر کس طرح اعلی ادب کی تخلیق کرسکتا تھا ۔ مقام مجبوری ایک ایسا بھی آتا ہے جب کہ مایاکوفسکی جیسا شاعر پروپیگنڈے کو فخریہ انداز میں شاعری کا نام دیتا ہے اور اپنی بیشتر صلاحیت اور وقت ، اشتہار بازی میں صرف کر دیتا ہے ۔

جمالیاتی اقدار بلا شبہ عمرانیات کے عمل اور ردعمل سے پیدا ہوتی ہیں لیکن ضروری نہیں کہ یہ ہمیشہ ان کے تابع ہوں ۔ مارکس نے بھی اس کا اپنی تحریروں میں ایک بار ذکر کیا ہے ؛ لیکن تاریخ شعر بارہا اس قسم کی مستثنیات سے گزر چکی ہے ۔ اس لئے تاریخ شعر اور تاریخ معیشت وسیاست کے فرق کو ہمیشہ ملحوظ رکھنا چاہئے ۔ جدید تنقید اس فرق کو بھول جاتی ہے کہ عمرانی اور سیاسی زندگی کی تاریخ زبردست دھارا ہے لیکن اسی کے بطون میں تاریخ فن و شعر کی وہ رو بہتی ہے جو باہمہ ہوکر بے ہمہ رہتی ہے ۔ اسلئے کسی فن‌پارے پر تنقید کرتے وقت فنی اقدار کا استنباط اور استخراج اسی دھارے اور اسکی روایات کی روشنی میں کرنا چاہئے ۔

عمرانی نقطۂ نظر سے شعر ، سماج سے چار قسم کے رشتے استوار کر سکتا ہے :

(۱) ہم آہنگی (۲) علیحدگی (۳) مخالفت (۴) مطابقت یا تابعداری

سویت نظام حکومت میں مقصد ہم‌آہنگی ہے لیکن درحقیقت شکل تابعداری کی ہے ۔ استالن کے عہد میں مخالفت ناممکن تھی ، علیحدگی ناقابل برداشت ۔ اسلئے مطابقت اور

تابعداری انجام کار رہی - تابعداری کی یہ داستان کئی لحاظ سے افادیت سے مملو، مگر فنی لحاظ سے عبرتناک رہی ہے - یہ بات ابھی تک یقین سے نہیں کہی جا سکتی کہ اشتراکی سماج میں شعر «ہم آہنگی» کی منزل تک پہونچ چکا ہے - خروشچیف کی آزاد خیالی سے اسکی توقع تھی لیکن اگر ایسا ہوتا تو شاید پیسٹرناک کے آخری ایام ذہنی کرب و آلام میں بسر نہ ہوتے -

جمہوری سماج اور شعر :

اشتراکی معاشرہ کے برعکس سماجی تنظیم کی دوسری قسم جو آج دنیا کے نصف سے زائد ممالک میں پائی جاتی ہے جمہوری نظام حکومت و معاشرت ہے، جس کے دائرے میں امریکی سرمایہ داری کے دوش بدوش برطانیہ، ناروے، سویڈن اور ہندوستان کی فلاحی ریاستیں پائی جاتی ہیں - نظام معاشی کے اختلافات کے باوجود جمہوری سماج میں شاعرانہ انفرادیت اور فنکار کی، ریاست کے کنٹرول سے آزادی کے تصورات دنیا کے اس حصے میں عام اور مشترک ہیں - ہر صورت میں شاعر کو ریاست اپنے ہاتھوں میں «حربہ» کے طور پر استعمال نہ کرنا چاہتی ہے اور نہ کر سکتی ہے - شاید اسی لئے شاعر کی وہ اسقدر پاسداری بھی نہیں کرتی جسقدر اشتراکی سماج میں کی جاتی ہے - شاعر اس پُرپیچ نظام میں اپنا مقام اور منصب خود متعین کرتا ہے اسی وجہ سے ادب اور سماج کے باہمی روابط اس معاشرہ میں مخالفت کے بھی ہو سکتے ہیں، علیحدگی کے بھی اور ہم آہنگی کے بھی - ہندوستان ہی کی مثال کو سامنے رکھئے تو شاعر اور ریاست کے باہمی روابط میں ایک دلچسپ بوقلمونی نظر آئے گی - ترقی پسندی کے پلیٹ فارم سے «کانگریسی سوشلزم» اور جمہوریت کو کسقدر مشتبہ نگاہوں سے دیکھا گیا ہے اور ہمارے بیشتر ادیبوں نے ایک مخالفانہ رویہ اختیار کیا ہے - کچھ حساس شاعروں نے علیحدگی کو ترجیح دی ہے : بعض ایسے بھی ہیں جنھوں نے کانگریس کے نصب العین کا پرچار اپنی شاعری میں کیا ہے - اکثر اوقات ریاست نے ان کے وظائف بھی مقرر کئے ہیں - یہ تنوع براہ راست جمہوریت اور اسکے قائم کردہ جمہوری معاشرہ کی دین ہے ورنہ ہندوستانی ادیبوں کا اسقدر بڑا گروہ غیر جمہوری حکومت کے مقابلے میں مخالفانہ نقطۂ نظر اختیار نہیں کرسکتا تھا - جمہوری سماج میں دو خدشے ہمیشہ رہتے ہیں اور اس معاشرہ میں تقریباً ہر زبان کا ادب ان راہوں سے گزرا ہے - پہلا خدشہ اس شدید

انفرادیت پسندی کا ہوتا ہے جو بدترین قسم کی سرمایہ داری کو جنم دیتی ہے۔ اسکی سب سے اچھی مثال انیسویں صدی کے رُبع آخر کی امریکی سرمایہ داری ہے جسکے نام سے خود آج کی امریکی نسل بیزار ہے اور وہاں کے بہترین دماغوں کی یہ کوشش مسلسل جاری ہے کہ امریکی سرمایہ داری کو انسانیت دوستی سے آشنا کیا جائے۔ ادبی سطح پر یہ غالی انفرادیت جنسیات یا ابہام کے پیرایۂ اظہار میں الجھ کر رہ جاتی ہے۔ فرانسیسی، انگریزی اور امریکی ادب کے قافلے اس صدی کے آغاز میں ان رہ‌گزاروں سے بھی گزر چکے ہیں۔ دنیائے شعر میں اجتہاد و تقلید کی یہ دلچسپ داستان بھی باربار دھرائی گئی ہے کہ جب ایک قسم کی طرز سخن یا ادبی تحریک پیرس میں ختم ہو چکتی ہے تو لندن میں اُس کا آغاز ہوتا ہے اور جب لندن میں وہ خاتمہ پر ہوتی ہے تو ہندوستان اسکا علم اٹھاتا ہے اور میراجی جیسے شاعر اپنی انفرادیت کے لئے اس میں راہ فرار ڈھونڈتے ہیں۔ اردو شاعری میں «تلوار کی دھار چلی» یا «رم‌جھم رم‌چھم» کے لاشعوری استعاروں اور لفظی جھنکار کا بھی ایک دور رہا ہے لیکن بہت جلد لوگ اس سے بدمزہ ہوکر «ہم آج یلغار کر رہے ہیں» اور «مارا‌ے ساتھی جانے نہ پائے» سے لطف اندوز ہونے لگتے ہیں: حالاں‌کہ سچی شاعری نہ جنسیاتی دلدل میں پنپتی ہے، نہ چیستاں گوئی میں اور نہ نعرہ بازی میں۔

دنیائے شعر میں جمہوری سماج کے امتیازی نشانات، شاعر کی آزادی، اس کی انفرادیت اور تنقیدی بصیرت ہے۔ وہ موضوع و ہیئت دونوں پر اختیار رکھتا ہے۔ سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ وہ سیاست اور پارٹی بندیوں سے اوپر اٹھ کر اور علیحدہ ہوکر اپنے شخصی اور ذاتی تاثرات کا فنی پیرایہ میں اظہار کرسکتا ہے۔ یہ علیحدگی اس کی تخلیقات میں خلوص اور شدت تاثر بن کر نمودار ہوتی ہے جس سے اختلافات ممکن ہے لیکن جس سے غیرمتاثر رہنا ناممکن ہے۔ چنانچہ برطانیہ، امریکہ یا فرانس میں شاعر پر سیاسی جماعتوں کے چپے چسپاں نہیں کئے جاسکتے۔ اگر وہ کسی پارٹی سے تعلق رکھتا بھی ہے تب بھی اس کا اسکے پروگرام سے مکمل طور پر ہم‌آہنگ ہونا ممکن نہیں۔ اس کی حیثیت ہمیشہ ایک نقاد کی رہتی ہے۔ وہ اپنی آزادی کو ضمیر و اخلاق کی سیکڑوں بندشوں میں جکڑا ہوا پاتا ہے۔ اس کی اخلاقی‌جرأت محض اقبال جرم یا اعتراف کی شکل اختیار نہیں کرتی بلکہ سماج کے نازیبا پہلوؤں پر ایک وار بن جاتی ہے۔

یہ دلچسپ حقیقت ہے، جب کہ اشتراکی سماج کی تاریخ شعر و ادب، مارکس، اینگلز اور لینن کے ارشادات، پارٹی کی ہدایات، ادبی انجمنوں کی تجاویز یا سیاسی لیڈروں کے

خطبات استقبالیہ پر مشتمل ھے، جمہوری معاشرہ کی تاریخ شعر اپنے تنوع اور گونا گوں فکری سطحات کی وجہ سے سربرآوردہ ادبی اشخاص کی کارگزاریوں کی سرگزشت کے طور پر ھمارے سامنے آتی ھے - اشتراکی معاشرہ کی تاریخ شعر اگر صرف ایک تحریک کی داستاں ھے تو جمہوری سماج کی تاریخ ادب میں بے شمار تحریکات کے سررشتے گتھے ہوئے ملتے ھیں - یہ روایت اور بغاوت کے مسلسل عمل اور رد عمل سے ترتیب پاتی ھے اور اس میں فکر و فن کے تمام تجربات ملتے ھیں -

اشتراکی اور جمہوری معاشرہ کی فنی تخلیقات کا موازنہ کرتے وقت ان کے اثرات کا جائزہ لینا بھی ضروری ھے - ھر انقلاب ایک خاص مطمح نظر لے کر اٹھتا ھے اور قبل اس کے کہ اس کا سیل ختم ھو وہ نئی راھوں پر بھٹک جاتا ھے، مثالاً انقلاب فرانس نے نپولین کی آمریت کو جنم دیا - برطانوی جمہوریت نے استعماریت کو استحکام پہونچایا، بعینہ اسٹالن کی پرولتاری آمریت ایک حد تک انقلاب روس کے بنیادی تصورات کی شکست پیش کرتی ھے - در اصل انسانی مساوات محض معاشی مساوات پر قائم نہیں کی جاسکتی - سیاسی مساوات (جس کی ضمانت صرف جمہوری سماج کرتا ھے) اس کے لیے اسی قدر ضروری ھے جس قدر کہ معاشی آزادی - اسی لئے انسانیت کو تلاش در حقیقت اس نقطۂ توازن کی ھے جہاں مساوی تقسیم دولت کے دوش بدوش مساوی تقسیم طاقت بھی ھو - امریکی اھل فکر اپنی سرمایہ‌داری کو مسلسل انسان دوست بنانے کی کوشش کررھے ھیں - جب کہ خروشچف کے، آمریت کے خلاف رد عمل سے توقع کی جاسکتی ھے کہ وہ روسی آمرانہ نظام کو جمہوریت سے آشنا کرائے گا - مقاصد کے لحاظ سے دونوں معاشروں میں انسان کی فلاح و بہبودی پیش نظر ھے - دونوں میں قومیت کا محدود جذبہ پوشیدہ خطرہ ھے - دونوں کو کالے پیلے کے فرق سے بلند ھوکر سیاست کو عالمی سطح پر لے جانا ھے - دونوں کو اس حقیقت تلخ کا مقابلہ کرنا ھوگا کہ عالمی سطح پر سفید قوم کا اقتدار ختم ھوکر رھے گا -

اگر جمہوری سماج بعض اوقات بدترین قسم کی معاشی تفریق اور استعماریت کو پیش کرتا ھے تو اشتراکی سماج کی ریاستی تنظیم میں بھی سیاسی مساوات کا تصور عنقا ھوجاتا ھے - خروشچف کی رپورٹ کے مطابق اسٹالن کی جابرانہ آمریت میں روس پر یہ دور گزر چکا ھے - اشتراکی سماج شاعر کو اعلیٰ منصب عطا کرتا ھے، ھر ممکن طریقے سے اس کی کفالت کرتا ھے لیکن یہ سماج شاعر سے مطابقت کا خواستگار رھتا ھے - جمہوری معاشرہ میں خوش قسمتی سے کوئی ادیب یا شاعر سرمایہ‌دار نہیں ھوتا، اس کا

تعلق عام طور پر متوسط طبقات سے ہوتا ہے اس لئے وہ بیشتر سماج کے نقاد کی شکل میں سامنے آتا ہے ۔ امریکہ کے این دین کے سماج میں ہر چند شاعر یا اہل علم کو بہت زیادہ فارغ البالی یا اہمیت حاصل نہیں لیکن خالص انسانی یا عالمی نقطۂ نظر سے انہیں لوگوں میں دنیا کے بعض بہترین دماغ اور حساس ترین دل مل جاتے ہیں ۔ اسکے برعکس اشتراکی سماج میں جہاں شاعر کے منصب کی ضمانت ریاست کرتی ہے اور معاشی اعتبار سے بھی اسکی جیبیں آس پاس کے رینگتے ہوئے انسانوں کی نسبت زیادہ پُر ہوتی ہیں ؛ جہاں ان کی نوآبادیاں قائم کردی گئی ہیں، دیہی آرام گاہیں میسر ہیں تاکہ ہنگامۂ شہر سے دور جاکر مصروف فن ہو سکیں ، مختصر یہ کہ جہاں وہ یقیناً کارخانہ کے مینیجروں، پارٹی کے کارکنوں اور سائنس اور ٹیکنالوجی کے ماہرین کے مانند خوشحال طبقہ سے تعلق رکھتے ہیں، وہ ریاست کے حربے کے طور پر استعمال کیے جانے پر مجبور ہیں ۔ یہ استفسار طلب ہے کہ موجودہ روسی شاعر نے کہاں تک اپنے سماج سے ہم آہنگی حاصل کرلی ہے ۔ شب و روز ادبی عروج و زوال کی جو داستانیں بیرونی دنیا تک پہونچتی رہتی ہیں ان سے بعض اوقات یہ شبہ ہوتا ہے کہ عام مطابقت کے ماحول میں کوئی خلش، کوئی کھٹک جہاں تہاں باقی رہ جاتی ہے ۔ ادبی انجمنوں کا کنٹرول ، اہل سیاست کے استقبالیہ خطبے اور ادب میں ان کا تداخل اس امر کی جانب مزید اشارہ کرتے ہیں ۔

خلاصہ :

جیسا کہ اس باب کے شروع میں ہم اشارہ کر چکے ہیں شعر و فن کی سماجی بنیاد مسلم ہے ۔ امریکی فلسفی ڈیوی کی معرکۃالآرا تصنیف « فن بحیثیت تجربہ » کا لب لباب یہی ہے کہ فن کو زندگی سے قریب تر لایا جائے ۔ اسلئے جمہوری سماج کی تخلیقات یا فکر پر « آرٹ برائے آرٹ » اب محض تہمت رہ گئی ہے ۔ عمرانیات کے بڑے فرانسیسی عالم سی ۔ لالو نے بھی اس بات پر زور دیا ہے کہ فن کا کلی تصور صرف اس وقت قائم کیا جاسکتا ہے جب کہ اسکی اقدار منزل بہ منزل زندگی کے عام تجربات سے مرتب کی جائیں ۔ چونکہ ابتدائی تجربہ سماجی زندگی سے شروع ہوتا ہے اسلئے لالو کے خیال میں نظریۂ شعر مرتب کرتے وقت ہمیں شاعر کے نفسیاتی اور عمرانی حالات پر نظر رکھنی پڑے گی ۔ یہ حالات سیاسی ، مذہبی ، خاندانی اور تعلیمی ہر قسم کے مواد پر حاوی ہوتے ہیں ۔ لیکن ہماری تحقیق فن کے حدود میں قدم اسوقت رکھتی ہے جب ہم

جمالیاتی اقدار اور فنی تکنیک کا جائزہ لیں - ادبی نقاد کی نظر مذکورۂ بالا بنیادی دائروں سے گزرتی ہوئی جب جمالیاتی اقدار کے دائروں میں داخل ہوتی ہے تو اسکا اصل میدان شروع ہوتا ہے - اس طرح جمہوری سماج کے دو بڑے مفکرین اور ماہرین جمالیات اس بات پر متفق ہیں کہ شعر کو زندگی اور سماج سے مفر نہیں - اس بارے میں اشتراکی سماج کے مفکرین میں اور ان میں تطابق پایا جاتا ہے - سوال صرف یہ رہ جاتا ہے کہ کون سا سماج ؟

شعر و فن کے بارے میں مذکورۂ بالا اشارات «شعر محض» کے پُرفریب اور خطرناک تصور کے برعکس سماج اور جمال کا ایک ایسا توازن پیش کرتے ہیں جس میں عمرانی اثرات کی گنجائش رہتی ہے - مزید براں شاعر کی ذات اور سیاسی تقاضوں کے درمیان حدبندی بھی ہوجاتی ہے - تخلیق کے لئے شاعر کی انفرادیت اور آزادی ازبس ضروری ہے - لیکن یہ آزادی سماجی ذمہ‌داریوں اور تقاضوں کے پیش نظر بے مہار نہیں ہوسکتی - حقیقت یہ ہے کہ جسطرح مطلق انفرادیت کا تصور نا ممکن ہے اسی طرح مطلق اشتراکیت بھی ناممکنات میں سے ہے - فرد و جماعت دونوں ایک دوسرے پر اثرانداز ہوتے ہوئے ایک دوسرے کا سہارا اور ضمیر بن جاتے ہیں اور انہیں کے عمل و رد عمل سے تمام اقتدار مطلقہ کا تعین ہوتا ہے - جس طرح شدید انفرادیت خودبینی میں تبدیلی ہو جاتی ہے اشتراکیت کا انجام بھی سپاٹ یکسانیت ہو سکتا ہے - شاعر کو ہر صورت میں سماج کا ذمہ‌دار فرد بننا پڑے گا - اس کا یہ بھی فرض ہوگا کہ وہ اپنے فن کے ذریعے سماج کی آرزؤں کی توسیع کرے - لیکن شاعر یہ اسی وقت کرسکتا ہے جب وہ سماجی فرائض کو اپنے ضمیر کا جزو بنالے اور اپنی نظر کے تیکھے‌پن کی حفاظت کرسکے - یہ فرائض اسکے ضمیر کا جزو کسی قسم کے دباؤ یا سیاسی جماعتوں کے ہدایت‌ناموں سے نہیں بن سکتے ، بلکہ سماج کے ان زبردست تعلیمی ، اخلاقی اور مذہبی روایات و اداروں سے بنتے ہیں جن سے کسی فرد بشر کو مفر نہیں - اگر شاعر محسوس کرتا ہے کہ انسان کو انسان کے ساتھ انصاف کرنا چاہئے ، وہ اگر اس بات کا احساس رکھتا ہے کہ ناانصافی، معاشی غارت گری ، اقوام غالب کی تجارتی لوٹ کھسوٹ، نسل پرستی ، غلامی ، ظلم غرضکہ ہر قسم کے شر کے خلاف احتجاج کرتا ہے تو وہ ایسا کرے گا اور فن کی اقدار کے ساتھ کرے گا - لیکن اگر ان اقدار کے لئے خود اسکے دل میں ایک موج موجزن نہیں تو وہ سراسر خطابت اور نعرہ بازی کی شاعری کرے گا ، لفاظی کرے گا. ایک ایسے زہرناک قسم کے

طنز کا شکار ہو جائے گا جو اسکی متضاد اور دو نیم شخصیت کی سب سے بڑی علت بن جاتی ہے۔

مذکورۂ بالا کی تلخیص کرتے ہوئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ معاشیاتی تاریخ کی رو میں کئی قسم کی تاریخوں کے سلسلے رواں دواں ہیں۔ من جملہ ان کے تاریخ فن بھی ہے جو اس بڑے سیل میں اپنی روایات کے تسلسل کو قائم رکھتی ہے۔ یہ کوتاہ نظری ہوگی اگر اسکی تجرید کی جائے لیکن دوسری طرف اسکے وجود سے انکار کرنا یا ہر لحظہ اسے معاشیاتی تاریخ کی رو کے تابع سمجھنا اس سے بھی بڑی غلطی ہوگی۔ تاریخ فن کی یہ رو کسی حد تک مجبور ہے۔ لیکن اسکو فاعل مختار بنانا عین عظمت انسانی ہے۔ جمہوری سماج انفرادیت کا احترام اور اسکی تہذیب کرتے ہوئے اسی بات کے لئے کوشاں ہے۔ اسکے ارتقا کے چند اپنے اُصول ہیں۔ تاریخ انسانی میں اکثر ایسے مقامات آتے ہیں جب صاحبان فن سماج سے اُکتا کر ایک قسم کے جمالیاتی فلسفے میں پناہ لیتے ہیں اور حقایق زندگی کی جانب سے شترمرغ کی مانند آنکھیں بند کر لیتے ہیں۔ پیٹر اسکی سب سے اچھی مثال ہے۔ اسکے برخلاف ایسے دور بھی آئے ہیں جب فن لطیف کو محدود اور وقتی اغراض کا آلۂکار بنادیا گیا ہے۔ ازمنۂ وسطیٰ کی بعض مذہبی تحریکات نے ایسا کیا ہے۔ آج سویت روس اور دیگر اشتراکی ریاستوں میں شاعر کو پارٹی کا مبلغ بنا دیا گیا ہے۔ شاعر حاجت مند ہوتا ہے، وہ اپنی حاجت روا کرنے کے لئے کبھی ذوق کی طرح بے جان قصائد لکھتا ہے اور کبھی «بے دماغ» میر ہونے کے باوجود «چوما چاٹی» کے اشعار تصنیف کرتا ہے۔ وہ شہرت کا بھوکا ہوتا ہے اسلئے ہر انقلاب کا نقیب بننا چاہتا ہے اسلئے کہ وہ انقلاب سے ذاتی شہرت حاصل کرتا ہے۔ (اُردو میں جوش اسکی اچھی مثال ہیں)۔ لیکن ایسا کرتے وقت وہ اپنے اس منصب کو بھول جاتا ہے کہ اسکی ذات تاریخ فن کے سلسلے کی ایک کڑی بھی ہے اور اس کے تقاضوں کو پورا کرنا اس کا فرض ہے۔ وہ اپنے اس منصب کو فراموش کر دیتا ہے جس کی جانب اشارہ کارل شاپیرو نے ان الفاظ میں کیا ہے:

> «..... لیکن ایک شاعر، ایک سچے شاعر کا قدم ایک مہاتما کی طرح تاریخ سے باہر ہونا چاہئے۔ یہ امر واقعہ ہے، اسلئے کہ اگر وہ تاریخ کو شرف قبولیت بخشتا ہے تو اسکی زبان اس صداقت کے اظہار سے محروم کردی جائے گی جو اسکے سینے مین پوشیدہ ہے۔»

٭ ٭ ٭

اسلام میں اخلاقی فکر کی ابتدا

از

پروفیسر عمرالدین ، صدر شعبۂ فلسفہ و نفسیات ،
مسلم یونیورسٹی ، علی گڑھ

اسلام کی عمارت اخلاقی اصولوں پر قائم ہے ، اور اخلاقی روح اسلامی نظام حیات کے ہر ہر شعبہ میں جاری و ساری ہے ۔ اسلامی فقہ زندگی کے ہر پہلو پر حاوی اور اخلاقی قدروں کی حامل ہے ۔ اسلام حقیقت میں ایک اخلاقی دین ہے ، مگر اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ قرآن و سنت نے اخلاقی فلسفہ بھی دیا ہے ۔ اخلاقی بصیرت اور عملی اخلاق اور شے ہے اور اخلاقی فلسفہ سے دیگر اسلامی تاریخ میں اخلاقی فکر کی ابتداء شروع کی چند صدیوں کے گذر جانے پر ہوتی ہے اور ایک ساتھ سارے ہی بنیادی اور اہم مسائل اخلاقیات زیر بحث نہیں آتے ، بلکہ آہستہ آہستہ یکے بعد دیگرے مختلف مسائل پیدا ہوتے ہیں جن پر مفکرین اور فلاسفۂ اسلام نے غور و فکر کیا ہے اور اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے ۔ چوتھی صدی ہجری کے اختتام تک اسلامی اخلاقیات کے تینوں مکاتیب ، کلامی ، فلسفیانہ اور صوفیانہ اخلاق کے بنیادی تصورات مرتب ہو چکے تھے ، بعد کے آنے والوں نے ان بنیادوں پر اپنی اپنی عمارتیں تعمیر کی ہیں ۔ ذیل میں اسلامی اخلاقیات کا جو جائزہ پیش کیا جا رہا ہے وہ انہیں ابتدائی صدیوں تک محدود ہے ۔

اخلاق قبل اسلام :

اسلامی اخلاقیات کی ابتداء دوسرے علوم اسلامیہ کی طرح قرآن و سنت سے ہوتی ہے ۔ اہل عرب جن میں قرآن مجید اول اول نازل ہوا تھا تہذیب و تمدن کے ابتدائی مراحل میں تھے ، جن کے اخلاقی فضائل و مکارم کا تذکرہ یا تو ان کے اشعار میں ملتا ہے یا ان کے حکماء کے مختصر اور جامع کلمات میں ۔ ان فضائل کے تحفظ و اشاعت اور ان مکارم کی تعلیم و ترویج کا کام یا تو شاعر و خطیب انجام دیتے یا سردار قبیلہ اور

بزرگِ خاندان - اور یہ کام عرب معاشرہ میں کچھ اس طرح ہو رہا تھا کہ ہر نووارد فرد ان قدروں کا انتہائی معتقد، عاشق اور علمبردار بن جاتا - کسی کو ان پر نہ نظرثانی کی ضرورت محسوس ہوتی اور نہ اس کے لئے فضا ہی سازگار تھی - قبائلی عصبیت کی عظیم قوت ہر خیر و شر اور ہر صحیح و غلط کی یکساں حمایت کرتی تھی - ایک سادہ اور تمدن کے برے اثرات سے محفوظ قوم اپنے اخلاقی اقدار پر عمل کرنا جانتی تھی، ان کی بنیادوں پر سوچنا، انکے لوازمات اور مضمرات پر غور کرنا اور اپنے پیمانوں کی صحت اور عدم صحت پر تدبر کرنا اس کے حاشیۂ خیال میں بھی نہیں آیا -

قرآن مجید کا اخلاق :

یوں تو قرآن مجید کے نزول سے کچھ پہلے ان قدروں کی طرف سے چند سنجیدہ افراد میں ایک بے اطمینانی پیدا ہو رہی تھی لیکن ان کا کوئی اثر معاشرہ پر مرتب نہیں ہو سکا تھا - قرآن مجید نے پہلی بار اس پرسکون سمندر میں تموج پیدا کیا، انفرادی اور اجتماعی اخلاق کا جائزہ لیا اور ایک نئے فکر کی روشنی میں ان پر تنقید کی، عرب کے مجموعۂ اخلاق میں جو بات درست تھی اس کی تائید اور تاکید کی، اور جو غلط نظر آئی اس کی تردید فرمائی اور اس سے احتراز کو لازم قرار دیا، اور جن باتوں کی کمی تھی اُن کا اضافہ کیا اور انہیں واجب ٹھہرایا - پروفیسر مارگولیتھ نے لکھا ہے کہ قرآن مجید نے مسلمانوں میں دو خوبیوں کو پروان چڑھایا ہے، ایک شجاعت اور دوسرے نظم اور ڈسپلن، اسی طرح میرز (Mayers) نے اسلامی اخلاق کو فوجی اخلاق قرار دیا ہے، مگر ان باتوں میں صداقت کا صرف ایک جز ہے - ان حضرات نے حقیقت کے ایک ہی پہلو کا مشاہدہ کیا ہے - اس تصور کے بالکل بر عکس گرونوبائم (Grunebaum) نے اسلام کے انسانی آئیڈیل اور اسکے اخلاقی مکارم و فضائل کو شہری (civilian) تسلیم کیا ہے -

حقیقت یہ ہے کہ قرآن مجید نے اخلاقی نظام پر گہرے، وسیع اور دیرپا اثرات مرتب کئے ہیں - اس کا یہ کارنامہ ہے کہ اس نے اخلاق کو قبائلی پابندیوں سے آزاد کرکے صحیح معنی میں عالمی اور آفاقی بنایا اور یہ کام خیال و تصور کی دنیا میں نہیں بلکہ واقعات کی دنیا میں انجام پایا - عرب کی اخلاقی قدروں کے پیچھے یا معاشرتی تحسین و تقبیح کی قوت کارفرما تھی یا ضمیر کی آواز - اسلام نے ان قوتوں سے بلند تر ایک نئے احساسِ ذمہ‌داری، ایک جاندار خوف آخرت اور ایک قوی جذبۂ محبت الٰہی کو اُبھارا - اس نے

اخلاقی زندگی کو تعلق باللہ کے ساتھ ایسا وابستہ کیا کہ ساری زندگی عبادت بن گئی - اخلاق و مذہب ایک دوسرے کے معاون اور شریک ہوگئے - توحید اور آخرت کے تصور نے نگاہ کو خوردبینی کی وہ صلاحیت بخشی جو نفس کی تاویلات کے پردوں کو چاک کرتی ہوئی دل کی گہرائیوں میں اُتر جاتی - اسلام نے اخلاق کو پوری زندگی پر وسیع کردیا - کوئی شعبۂ زندگی ایسا نہ رہا، خواہ وہ انفرادی ہو یا اجتماعی، ملکی ہو یا بین الاقوامی جس میں اسکی اخلاقی اسپرٹ یکساں طور پر جاری و ساری نہ ہوگئی ہو - قرآن مجید اور بالخصوص سنت نے احسان کے مدارج کو ایسا بلند کیا اور مکارم و فضائل کی سطح کو اتنا اونچا اُٹھایا جو عام انسانی اخلاق کے تصور میں بھی بمشکل آسکتا - خیر و شر کا ایک ایسا متوازن تصور پیش کیا جس میں احساس، ہر جذبہ اور ہر خواہش کی یکساں رعایت تھی، لذت و مسرت کے ساتھ فضائل و مکارم کی فی نفسہ مطلوبیت اور توقیر و احترام کا شدید احساس بھی اس میں داخل تھا اور جذبۂ کمال کی تسکین کے ساتھ فرض و ذمہ داری کا گہرا شعور بھی شامل تھا - اس میں آخرت کی سعادت کے ساتھ دنیا کی کامیابی اور تعمیر بھی مضمر تھی -

قرآن مجید نے جو اخلاقی نظام دیا ہے اسکی مکمل تشریح تو یہاں ممکن نہیں البتہ اسکے اخلاقی اُصولوں میں سے چند مثال کے لئے بیان کئے جاتے ہیں، « والدین کے ساتھ حسن سلوک سے پیش آؤ اور اعزہ و اقارب، یتیم و محتاج، پڑوسی اور رفیق سفر، مسافر اور غلام کے ساتھ اچھا برتاو کرو » - « اہل ایمان کی صفت یہ ہے کہ جب وہ خرچ کرتے ہیں تو نہ تو اسراف کرتے ہیں اور نہ بخل، بلکہ درمیانی راہ اختیار کرتے ہیں » - « اللہ تعالیٰ عدل اور احسان کا حکم دیتا ہے اعزہ اور اقارب پر خرچ کرنے کی تاکید فرماتا ہے اور فحش، منکر اور زیادتی سے منع کرتا ہے » - « جو لوگ خوشحالی اور تنگی دونوں میں انفاق کرتے ہیں، غصہ کو ضبط کرتے ہیں، عفو و درگذر سے کام لیتے ہیں انہیں اللہ تعالیٰ محبوب رکھتا ہے » - « ایمان لانے والوں کو حکم دو کہ وہ اپنی نظریں نیچی رکھیں اور عفت اختیار کریں » - « کسی قوم سے عناد تمہیں عدل کی راہ سے نہ بھٹکا دے » - « قسط و عدل پر قائم رہو » - « سارے مسلمان بھائی ہیں، اس لئے ان میں صلح و آشتی پیدا کرو اور اگر کوئی دو گروہ آپس میں جھگڑا کرلیں تو ان میں صلح کرادو » - « تم میں سے خدا کی نگاہ میں افضل وہ ہے جو سب سے زیادہ متقی ہے » - پورا قرآن مجید ایسی ہی بلند اخلاقی تعلیمات سے پُر ہے -

سنت کا اخلاق :

قرآن مجید نے اخلاق کے جو تصورات دئے ان کی تفصیل حدیث نے پیش کی۔ سنت نے قرآن مجید کے اشاروں کی وضاحت، اس کے کلیات کی تصریح، اسکے اُصولوں کا عملی انطباق اور اسکے احکامات کی تشریح کی خدمت انجام دی۔ محمد رسول اللہ (اللہ کی رحمت ہو اس مبارک ذات پر) کی ذات ان تصورات کی واضح مثال اور ان مکارم و فضائل کی زندہ مجسمہ تھی، جس نے آپ کی صحبت سے فیض اُٹھایا وہ انہیں اقدار کے رنگ میں رنگ گیا، مزدور اور کسان سے لے کر پولیس اور فوج، قاضی اور امیر سبھی ان فضائل کے علمبردار بن گئے۔

اس انسان عظیم کی زندگی کی ایک اچھی تصویر امام غزالی نے «احیاءالعلوم» میں کھینچی ہے، یہ وہ آئیڈیل ہے جسکی قرآن مجید نے ان الفاظ میں تصدیق کی ہے: «بیشک تم عظیم اخلاق کے مالک ہو»۔

خدا کے رسول گہرے احساس بندگی اور بڑے ہی عجز و انکسار کے ساتھ اللہ تعالیٰ کے عظیم دربار میں مکارم و فضائل کی دعا کیا کرتے تھے وہ بڑے ہی نرم‌دل، خاشع اور متواضع تھے، اس کے باوجود شیر کی طرح دلیر اور بلند حوصلے تھے، فرمایا کرتے کہ میں مکارم اخلاق کی تکمیل کے لئے بھیجا گیا ہوں، اور آپکی پوری زندگی اس دعوے کی تصدیق تھی۔ خود انتہائی خدا ترس اور انصاف پسند تھے اور اپنے پیروؤں کو خوف خدا، بنی نوع انسان کی خیرخواہی، ہمدردی و محبت، صدق و امانت، ایفاے عہد و تکمیل پیمان کی تلقین کرتے اور آخرت سے ڈراتے، اعمال کے احتساب پر اُبھارتے، ذمہ‌داری کے احساس کو بیدار کرتے، پڑوسیوں کے حق کی ادائیگی، یتیموں سے محبت، کمزوروں کی امداد، مظلوموں کی دادرسی، فقیروں کے اطعام پر ترغیب اور خوشی اور غم، رضا اور ناراضی میں انصاف پر ثابت قدم رہنے کی تاکید کرتے، اسلام کی تعلیمات کو دوسرے انسانوں تک پہنچانے کی ہدایت فرماتے اور خود ہر کام میں اپنی مثال پہلے پیش کرتے۔

آپ کی زندگی سادہ تھی، بڑے قانع اور غنی‌القلب تھے، غذا معمولی ہوتی، جو کی روٹی، کدو کا سالن یا چھوارے۔ مگر اچھے کھانوں سے پرہیز نہ تھا، کسی چیز کو جسے کتاب اللہ نے جائز قرار دیا ہو اسے ترک نہ کرتے اور نہ حرام ٹھہراتے، ٹھنڈے

پانی کو اللہ کی نعمت سمجھتے ، عطر و خوشبو کا بھی اکثر استعمال کرتے ، اپنے جوتے اپنے ھاتھوں گانٹھ لیتے اور کپڑوں میں پیوند خود لگاتے ۔

ہر شخص سے مساوات کا سلوک کرتے ، کسی کو حقارت سے نہ دیکھتے ، آزاد ھو یا غلام ھر ایک سے یکساں محبت سے پیش آتے ، سلام کرتے ، تحفہ دیتے اور ربط پیدا کرنے میں دوسروں پر سبقت کرتے ، ہر امیر و غریب کی دعوت یکساں قبول کرتے ۔ ہر شخص سے خندہ پیشانی سے ملتے ، تکبر اور خودبینی کا آپ کی سیرت میں شائبہ نہ تھا ۔ لوگوں کی زیادتیاں انگیز کرتے ، مگر کسی سے ذاتی معاملہ میں کبھی انتقام نہ لیتے ۔ انتہائی عالی ظرف تھے ، ظلم کا بدلہ عفو سے اور زیادتی کی جزا احسان سے دیتے ، پس ماندوں کی امداد کرتے ، بیواؤں کی خدمت کرتے اور ضرورت کا سامان بازار سے لا دیتے ، مہمانوں کی ضیافت اور مریضوں کی عیادت کرتے اور ھر شخص کے دکھ درد میں شریک ھوتے ، انسان کی خیر خواھی کو دین قرار دیتے ۔ فرمایا کہ تم میں سے کوئی اس وقت تک سچا مومن نہیں ھو سکتا جب تک کہ وہ اپنے بھائی کے لئے وھی نہ چاھے جو اپنے لئے پسند کرتا ھے ، یہ اُصول اسلامی اخلاق کا سنگ بنیاد ھے ۔

خدا کی نصرت میں کامل یقین رکھتے ، ھر آزمائش میں صابر اور ثابت قدم رھتے ، اپنے اُصولوں کی صداقت پر ایسا اذعان تھا کہ کسی بھی سمجھوتے کے لئے تیار نہ ھوئے ، اگرچہ بارھا اس کی نوبت آئی ۔ باطل کے مقابلہ میں ھمیشہ سینہ سپر رھے اور ظلم کے مقابلہ میں کبھی ھمت نہ ھاری ۔ مظلوم کی حمایت اپنا فرض اور ظالم سے انصاف طلبی اپنا شعار سمجھتے ۔

آپ بیک وقت ایک شفیق باپ ، ایک محب خاوند ، ایک بہترین معلم ، ایک بصیرت مند مربی ، ایک پُرجوش داعی ، ایک عظیم قائد ، ایک پُرھیبت امیر ، ایک ماھر سیاست داں ، ایک تجربہ کار سپہ سالار ، ایک بلند حوصلہ فاتح ، ایک انصاف پسند قاضی ، ایک دیانت دار مفتی ، ایک فصیح و بلیغ خطیب ، ایک بصیر و مستبصر حکیم ، ایک فقیر بے نوا اور ایک شاہ پرجلال تھے ، غرضکہ آپ اپنی ذات میں ایک امت تھے ،

اسلام نے جو آئیڈیل پیش کیا یہ بیان اس کی ایک غیر مکمل تصویر ھے ، آپ کی ذات بہت بلند اور بڑی مثالی تھی ، اس نمونہ اور اس مثال کے علاوہ قرآن و سنت نے دو چیزیں اور دیں ، ایک اخلاق کا ایک مکمل ضابطہ جو آیات قرآنی یا احادیث نبوی کی شکل میں مکتوب یا غیر مکتوب تھا ، دوسری چیز وہ اخلاقی بصیرت تھی جو رسول اللہ کی

نگرانی اور قرآن مجید کی تیئیس سالہ تربیت کے نتیجہ میں مسلمانوں میں پیدا ہوگئی تھی۔ زمانے کے گذرنے کے ساتھ اخلاقی ضوابط کا وہ جز جو غیر مکتوب تھا قلمبند ہو رہا تھا اور اخلاقی بصیرت صحابہ کے زیر تربیت افراد اور جماعتوں میں پیدا ہورہی تھی۔ انہیں دونوں چیزوں سے کام لے کر بعد میں جتنے مسائل مسلمانوں کو پیش آئے ان کا حل اُنہوں نے تلاش کیا۔ ابتدائی دو صدیوں کے فقہاء نے انہیں دونوں چیزوں کی مدد سے اسلامی معاشرہ اور افراد کے لئے زندگی کے مختلف مسائل میں بروقت رہنمائی کی۔

قرآن و سنت نے ایک ضابطۂ اخلاق دیا لیکن کوئی فلسفۂ اخلاق نہیں دیا مگر فلسفہ اخلاق کی بنیادیں قرآن و سنت میں ملتی ہیں، ان بنیادوں پر اخلاق کی تعمیر کا کام زمانہ کی ضروریات کے تحت ہوتا رہا لیکن موجودہ دور میں چند صدیوں سے ان بنیادوں اور اُصولوں کو دور حاضر کی اصطلاحات اور تصورات کے مطابق سمجھنے اور سمجھانے کا کام نہیں ہوا ہے۔

اخلاقی فکر کا پس منظر:

صحابہ کے دور میں جب اسلام عرب سے نکل کر ایران، عراق، شام اور مصر میں پہنچا تو مختلف اسباب نے اخلاقی فکر کو حرکت دی۔ جو لوگ نئے نئے اسلام میں داخل ہورہے تھے وہ ان اخلاقی سوالات کا اسلام میں جواب تلاش کرنا چاہتے تھے جنھوں نے صدیوں ان کے اور ان کے آباء کے ذہنوں کو پریشان کر رکھا تھا، پھر اپنے دین میں خلوص اور اپنے عقائد میں یقین پیدا کرنے کے لئے یہ بھی ضروری تھا کہ یہ نئے افراد دین کو اور اسکے اخلاقی ضوابط اور ہدایات کو سمجھنے کی کوشش کریں۔ جو مذاہب اسلامی آبادی میں مامون تھے وہ اپنا تشخص برقرار رکھنے کے لئے مدافعتی جدوجہد کررہے تھے اور اس کوشش میں اسلام کی اخلاقی ہدایات کے بارے میں سوالات اور شبہات پیدا کر رہے تھے۔ بنی امیہ کے دور کے اختتام اور عباسی دور کے شروع میں یونانی فلسفہ اور علوم کی جو اشاعت ہوئی اس نے اخلاقی مسائل بھی اُٹھائے اور ان پر سوچنے کی تحریک بھی کی، مگر فوری طور پر جن حالات نے ایک اخلاقی مسئلہ پیدا کر دیا اور سارے سوچنے والے ذہنوں کو متوجہ کر لیا وہ سیاسی تھے۔ نبی امیہ نے اپنا اقتدار مستحکم کرنے، بغاوتوں کو سختی سے فرو کرنے اور مخالفت کا خاتمہ کرنے کے لئے جس ظلم و سفاکی کا ثبوت دیا اس نے دلوں کو لرزا دیا اور نفرت و مذمت کے جذبات

بھڑکا دئیے - بنی امیہ نے ان اعمال کی ذمہ‌داری سے سبکدوش ہونے اور غالباً اپنے ضمیر کی ملامت سے بچنے کے لئے جبریت کا عقیدہ عام کرنا شروع کیا یعنی یہ خیال پھیلانا شروع کیا کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت ہر شے، ہر فعل و عمل پر حاوی ہے - جو کچھ ہوتا ہے برا ہو یا بھلا وہ سب اسی کی طرف سے ہوتا ہے، انسان اسکے ہاتھ میں ایک کٹھ پتلی ہے، اعمال کی ذمہ‌داری اس پر عائد نہیں ہوتی -

یہ خیال جب بصرہ میں پہنچا اور لوگوں نے حضرت حسن بصری سے اس کے بارے میں سوال کیا تو اُنھوں‌نے جواب میں کہا - « ظلم و تشدد خدا کی طرف سے نہیں ہوتا، وہ منکرات و خواہش کا حکم نہیں دیتا، اس کی ذات ہدایت کا سرچشمہ ہے - خطاکاری کی ذمہ‌داری انسان کی اپنی ذات پر ہے » - قدریت کے اس تصور کو عام کرنے کا کام معبد الجہنی اور اُسکے شاگردوں نے انجام دیا اور بنی امیہ کے عتاب کے شکار ہوئے -

جبریت اور قدریت کے دونوں داعی اپنے خیال کی تائید کے لئے قران و حدیث پیش کرتے، اگرچہ یہ مسئلہ کوئی نیا مسئلہ نہ تھا لیکن حالات نے اسے از سر نو زندہ کیا اور اس کو اہم بنا دیا، خود قرآن مجید نے مشرکین کا وہ استدلال نقل کیا ہے جو وہ اپنے شرک پر ثابت قدم رہنے اور تحلیل و تحریم کے آبائی ضابطہ کی پابندی کے لئے بطور جواز پیش کرتے، وہ کہا کرتے اگر اللہ تعالی چاہتا تو نہ ہم شرک کرتے اور نہ ہمارے باپ دادا، اور نہ ہم کسی چیز کو حرام ہی ٹھراتے، مگر قرآن مجید نے خدا کی مشیت اور قدرت مطلقہ سے یہ استدلال صحیح قرار دیا اور جواب میں فرمایا کہ « ایسی ہی باتیں بنا کر ان سے پہلے کے لوگوں نے بھی حق کو جھٹلایا ہے، یہاں تک کہ آخرکار ہمارے عذاب کا مزا انہوں نے چکھ لیا - ان سے کہو کہ کیا تمہارے پاس کوئی علم ہے جسے ہمارے سامنے پیش کرسکو، تم تو محض گمان پر چلتے اور نری قیاس آرائیاں کرتے ہو » (سورہ انعام)

قدر و جبر کے دونوں ہی فریقوں کو اس مسئلہ کے حل میں دشواری کا سامنا کرنا پڑا - اگر انسان اپنے اعمال کا ذمہ دار ہے تو اسے اپنے اعمال کے ارادہ اور کرنے کی آزادی ہونی چاہیے - لیکن کیا پھر اس سے قدرت خداوندی کی تحدید لازم نہیں آتی؟ اور اگر قدرت خداوندی کو محدود نہ کیا جائے اور سارے افعال، خیروشر کو اللہ تعالی کے ارادہ کی طرف منسوب کردیا جاے تو کیا اس صورت میں انسان کی ذمہ داری ختم نہیں

ہوجاتی؟ اور کیا اعمال پر آخرت کی باز پرس خلاف عدل نہیں قرار پاتا؟ درانحالیکہ اللہ تعالی کوئی کام عدل کے خلاف نہیں کرتا۔

اللہ تعالی کی قدرت مطلقہ کو اس کے عدل و انصاف سے ہم آہنگ کرنے کا سوال ایک اور مسئلہ میں پیدا ہوا۔ ایک فریق نے کہا کہ اللہ تعالی معصوموں کو عذاب نہیں دیتا اس لئے کہ وہ عادل ہے۔ دوسرے گروہ نے کہا کہ یہ بات کہ بہت سے معصوم مختلف مصائب اور آلام کے شکار ہوتے ہیں، مشاہدے کی چیز ہے اور یہ آلام خدا کی قدرت اور اس کے ارادہ کے تحت ہوتے ہیں، نتیجہ یہ نکلا کہ اللہ تعالی معصوموں کو بھی عذاب میں مبتلا کرتا ہے۔ اس سلسلے میں یہ شبہہ پیدا ہوا کہ کیا یہ اللہ تعالی کے عدل کے خلاف نہیں؟ اس گروہ نے جواب دیا کہ نہیں یہ ظلم نہیں ہے، اللہ تعالی جو کچھ کرتا ہے وہ سراسر عدل ہوتا ہے بلکہ عدل اس کا نام ہے جو وہ کرتا ہے یا کہتا ہے۔ پہلا گروہ اسلامی تاریخ میں معتزلہ کے نام سے مشہور ہے اور دوسرا اشاعرہ کے نام سے، معتزلہ جو پہلے مسئلے میں قدر کے قائل تھے انہوں نے یہ کہا کہ عدل و انصاف تو وہ ہے جو عقل بتاتی ہے، اور اللہ تعالی عقل کے فیصلوں کا پابند ہے، اس کے افعال کو عقل کی روشنی میں پرکھا جاسکتا ہے۔

اس طرح دو نئے سوالات پیدا ہوئے، ایک یہ کہ خیر و شر اور صحیح و غلط کو جاننے کا ذریعہ کیا ہے، عقل یا شرع؟ اس کے ساتھ یہ بات بھی متعلق تھی کہ صحیح و غلط کو پرکھنے کا معیار کیا ہے؟ جس طرح سے یہ سوال اٹھایا گیا اس میں ان دونوں باتوں کو ایک دوسرے سے تمیز نہیں کیا گیا۔ دوسرا سوال یہ تھا کہ اخلاقی وجوب عقلی ہے یا شرعی؟ یعنی یہ کہ اگر معلوم بھی ہوجائے کہ سچ بولنا (مثال کے طور پر) صحیح ہے تو یہ بات کہ سچ بولنا لازمی اور واجب ہے کہاں سے آئی؟ کیا عقل نے واجب قرار دیا یا شرع نے؟

کلامی اخلاقیات:

اخلاقی اقدار کے علم اور وجوب کے یہ دو مسائل ایسے تھے جن پر متکلمین اسلام نے نہایت نفیس بحثیں کی ہیں، خصوصیت سے وجوب کا مسئلہ تو ایسا ہے جو اخلاقی فکر کی تاریخ میں نیا مسئلہ تھا۔ اسلام میں یہ مسئلہ اسلئے پیدا ہوا کہ اسلام نے اخلاق کا ایک ضابطہ دیا اور اس کو خدا کا فرمان بتایا اور اسی کی اتھارٹی کو ان ضوابط کا

سرچشمہ قرار دیا ۔ اس کے سامنے ذمہ‌داری اور جوابدہی کا احساس اسی اتھارٹی سے پیدا ہوتا ہے۔ جو لوگ اخلاقی وجوب کو شرعی قرار دے رہے تھے انہیں اسی اتھارٹی اور اُسی جوابدہی کا تحفظ مد نظر تھا اور یہ بات صرف اخلاقی ضوابط تک محدود نہ تھی بلکہ اس کا تعلق سارے ضابطۂ تحلیل و تحریم اور پورے اسلامی قانون سے تھا ۔ اور جو گروہ اسے عقلی قرار دے رہا تھا وہ ہر ضابطہ اور قانون کو عقل کے ماتحت کرنا چاہتا تھا اور جو بات بھی اس کے تصور عقل کے مطابق صحیح نہیں اُترتی اُسے وہ بغیر نتائج و عواقب کا لحاظ کئے رد کردینے کے لئے تیار تھا ۔ اس گروہ کی زحمت یہ تھی کہ اسے اپنی عقل کے حدود کی خبر نہ تھی ، اس کا بنیادی مفروضہ یہ تھا کہ عقل حقیقت اور صداقت کے ہر پہلو کو سمجھنے کے لئے کافی ہے ۔

پہلا سوال کہ کیا انسان اپنے اعمال کا ذمہ‌دار ہے اور کیا خدا کی قدرت مطلقہ کے تصور کے ساتھ انسان کے ، آزادی ارادہ و عمل کو ہم آہنگ کیا جا سکتا ہے ؟ دراصل اخلاقیات کا براہ راست سوال نہیں بلکہ اس کا تعلق اخلاقی مابعدالطبعییات سے ہے ۔ لیکن خیر و شر کے علم اور اخلاقی وجوب کے دوسرے اور تیسرے سوالات حقیقی معنی میں اخلاقیات کے مسائل ہیں ۔

معتزلہ :

پہلے سوال سے متعلق معتزلہ کا خیال یہ تھا کہ انسان اپنے اعمال کا ذمہ‌دار بھی ہے اور ان کا خالق بھی ۔ ان کا خیال تھا کہ ایسی صورت میں وہ خدا کے عدل و انصاف کو برقرار رکھ سکتے ہیں ۔ اس تصور کے نتیجہ میں وہ اللہ تعالیٰ کی قدرت کو محدود کرنے کے لئے تیار تھے ، قدرت خداوندی ان کے نزدیک غیر محدود اور مطلق نہ تھی ۔ خیر و شر کے علم کے بارے میں ان کی زیادہ سوچی اور سمجھی رائے یہ تھی کہ حَسن اور قبیح (جو متکلمین کی بول چال میں خیر و شر کے لئے مستعمل ہوتے) تین طرح کے ہوتے ہیں ، ایک مفید اور مضر کے معنی میں دوسرے قابل اجر اور تعذیب کے معنی میں اور تیسرے عام اخلاقی خیر و شر کے معنی میں ۔ وہ حَسن اور قبیح کو شرعی مانتے لیکن بقیہ دونوں معنی میں عقل کو علم کا کافی ذریعہ سمجھتے ، اخلاقی حُسن اور قبح کا علم عقل سے ہوتا ہے اور شرع صرف اس علم کی تصدیق کرتی ہے ، اس بات کو وہ اس طرح پیش کرتے کہ حُسن اور قبح اشیاء کے ذاتی صفات ہیں اور عقل ان صفات ذاتیہ کا

ادراک کرتی ھے، شرع کسی چیز میں حسن یا قبح پیدا نہیں کرتی۔ تیسرے سوال یعنی اخلاقی وجوب کے بارے میں ان کا خیال تھا کہ وہ بھی عقلی ھے یعنی یہ کہ عقل ھی فعل حَسن کے کرنے اور فعل قبیح سے بچنے کا حکم دیتی ھے۔ عقل ھی حاکم اور موجب ھے۔

دوسرے اور تیسرے مسئلہ میں ان کی دلیل یہ تھی کہ عام اخلاق کا علم ھر انسان کو ھوتا ھے۔ مثلاً یہ بات کہ شکرحسن ھے ھم کو عقل سے ضرورۃً معلوم ھوتی ھے، ھر انسان، خواہ وہ کسی مذھب کا ماننے والا ھو یا نہ ھو اس کے حسن ھونے کو جانتا ھے۔ ایسے مواقع پر جب کہ سچ اور جھوٹ دونوں سے یکساں طور پر مقصد حاصل ھو، انسان سچ بولنا ضروری سمجھتا ھے۔ اگر اخلاقی فضائل و رذائل کا علم عقل سے نہ ھوتا تو انسان نبی اور متنبی میں فرق نہ کر پاتے۔ حقیقت میں شرعی ذمہ‌داری بھی آخری طور پر عقلی ذمہ‌دلری ھے۔

اشاعرہ:

پہلے سوال کے سلسلے میں اشاعرہ نے کسب کا نظریہ پیش کیا۔ ان کے خیال کے مطابق انسان اپنے اعمال کا خالق نہیں کاسب ھے۔ خلق تو تنہا اللہ کا کام ھے، انسان صرف کسب کرتا ھے۔ یہ تصور قرآن مجید کی اس طرح کی آیات سے لیا گیا تھا۔ « لہا ما کتسبت و علیہا ما اکتسبت ». اشاعرہ کے خیال میں اسی کسب کی وجہ سے انسان اپنے اعمال کا ذمہ‌دار ھوتا ھے۔ کسب انسان کے ارادہ کرنے میں ھوتا ھے۔ وہ صرف ارادہ کا مالک ھے۔ فعل انجام دینے کی جو قدرت وہ رکھتا ھے وہ اللہ کا عطیہ ھے۔ حقیقی فاعل اللہ تعالیٰ ھے، انسان محض کاسبِ ارادہ ھے۔

دوسرے سوال سے متعلق ان کی رائے یہ تھی کہ افعال اور اشیاء بجائے خود حَسن اور قبیح نہیں ھوتے۔ حُسن اور قبح ان کی ذاتی صفات نہیں ھیں۔ شرع جن چیزوں کو حسن قرار دیتی ھے وہ حسن ھیں اور جنہیں قبیح ٹھہراتی ھے وہ قبیح ھیں۔ وہ اس کی اطلاع سے پہلے نہ حَسن تھے اور نہ قبیح۔ دوسرے الفاظ میں شرع افعال اور اشیاء کو حَسن اور قبیح بناتی ھے۔ اخلاق وجوب کے بارے میں ان کا خیال یہ تھا کہ وہ بھی شرعی ھے۔ مثلاً سچ بولنا شرع ھی واجب قرار دیتی ھے اور جھوٹ بولنا حرام بتاتی ھے۔

ابوبکر باقلانی (متوفی ۴۰۳ھ۔۱۰۱۲ء) نے معتزلہ کے مذکورہ بالا رسائل کی تردید اس طرح سے کی ھے ۔ حسن اور قبیح کا علم نہ تو ضروری ھے اور نہ بدیہی ۔ بدیہی اس لئے نہیں کہ ہزاروں انسان اختلاف رکھتے ھیں ۔ جس کو ایک حَسن قرار دیتا ھے دوسرا اسے قبیح سمجھتا ھے اور ضروری اسلئے نہیں کہ حُسن و قبح کا علم مبادی اولیہ سے مستنبط نہیں کیا جا سکتا ۔ در حقیقت انسان اگر سچ بولنا ضروری سمجھتے ھیں تو اس کی وجہ یہ نہیں ھے کہ ان کی عقل کا فیصلہ ھے بلکہ وہ ایسا یا تو معاشرہ کی زجر و توبیخ سے بچنے کے لئے کرتے ھیں، یا اس کی تحسین و تعریف کی خاطر ۔ یا اس کے زیراثر ان تصورات کو اپنا لیتے ھیں ۔ معتزلہ کی آخری دلیل کے بارے میں باقلانی کا خیال یہ ھے کہ پیغمبر کی پہچان معجزہ سے ہوتی ھے ۔

ماتریدیہ :

معتزلہ اور اشاعرہ کے درمیان کلام کا وہ مکتب فکر ھے جو امام ابو حنیفہ اور ان کے شارع ابو منصور ماتریدی کی طرف منسوب ھے ۔ اخلاقی فضائل و رذائل، حَسن اور قبیح کے علم میں تو وہ معتزلہ کے ساتھ ھیں یعنی یہ کہ حُسن و قبح عقلی ھیں ۔ اشاعرہ کے ناقدین میں امام ابن تیمیہ اور ان کے شاگردِ رشید امام ابن قیم بھی ھیں اور اس مسئلہ میں ان کی رائے معتزلہ اور ماتریدیہ کے ساتھ ھے ۔ لیکن اخلاقی وجوب کے تصور میں ماتریدیہ مکتب فکر کی رائے اشاعرہ کے ساتھ ھے یعنی یہ کہ اخلاقی وجوب شرعی ہوتا ھے، ان کے خیال میں ان دونوں مسائل کو الگ کیا جا سکتا ھے اور ایک کو عقلی ماننے سے دوسرے کا عقلی ماننا لازم نہیں آتا ۔

فلسفیانہ اخلاقیات :

جب ہم کلام سے فلسفہ کا رخ کرتے ھیں تو وہاں نہ صرف سوالات بدلے ہوئے ملتے ھیں بلکہ اصطلاحات بھی تبدیل ہوجاتی ھیں، کلامی حلقہ میں حسن و قبح اور وجوب کے الفاظ مستعمل تھے مگر فلسفیانہ بحثوں میں خیر و شر، سعادت و فضیلت جیسی اصطلاحات ملتی ھیں ۔ فلاسفہ کے نزدیک انسانی ارادہ کی آزادی اور انسانی اعمال کی ذمہ‌داری ایک بنیادی مفروضہ ھے جس کے، قدرت الٰہی کے تصور سے ہم آہنگ ہونے کے مسئلہ میں وہ پڑنا نہیں چاھتے ۔ اسی طرح ان کے یہاں یہ بات بھی مسلمات میں تھی کہ عقل خیر و شر

اور فضیلت و سعادت کا علم حاصل کر سکتی ھے اور اس کام میں وحی سے بے نیاز ھے ۔ جہاں تک اخلاقی وجوب کا سوال ھے تو یہ بات ان کے یہاں سرے سے زیر بحث ھی نہیں آتی ۔

کندی (ف ۲۵۹ھ۔۸۷۳ء) :

اسلام میں فلسفہ کا بانی ابواسحق کندی ھے ۔ اس کی توجہ زیادہ تر مابعدالطبعییات اور نفسیات پر مرکوز رھی ۔ عملی اخلاقیات میں اس نے ایک مختصر سی کتاب «دفع الاحزان» کے نام سے لکھی ھے ۔ مگر کندی نے نظری اخلاقیات پر کوئی رسالہ تحریر نہیں کیا ۔ البتہ اس نے نفس یا روح کا جو تصور پیش کیا وہ بعد میں فلسفیانہ اخلاق کا جز بن گیا ۔ کندی نے نفس کے اس تصور پر فضیلت و سعادت کے بارے میں نتائج نکالے ھیں ۔ اس کے خیال میں انسانی روح کے دو ماخذ ھیں ، اسی کا ایک جز جسم کے ساتھ ارتقاء پاتا ھے اور دوسرا جز خدا کی ذات سے آتا ھے ۔ چونکہ انسانی روح کا تعلق بدن سے بہت گہرا ھے اس لئے جب تک اس کا قیام بدن میں رھتا ھے اس وقت تک روح علت و اسباب کے سلسلے سے آزاد نہیں ہو سکتی ۔ لیکن دوسری طرف چونکہ انسانی روح عالم روحانی سے تعلق رکھتی ھے اس لئے اس اعتبار سے اسے آزادی اور بقاے سرمدی حاصل ھے ۔ انسان تقوی و پرھیزگاری اور علم و حکمت کی تحصیل سے ھی مادی قیود سے بلند ھو سکتا ھے ۔ لیکن مادی قیود سے مکمل آزادی بعد موت ھی نصیب ھو سکتی ھے ۔ کندی کے نزدیک سعادت قصوی کے لئے اخلاق کے ساتھ ساتھ علم و دانش ناگزیر ھیں بلکہ اخلاق علم و حکمت کے حصول کے لئے ابتدائی مرحلہ ھے ۔

فارابی (ف ۳۳۹ھ۔۹۵۰ء) :

کندی کے بعد فارابی نے فلسفۂ اخلاق کو آگے بڑھایا لیکن اس نے فلسفۂ اخلاق کو سماجی اور سیاسی فلسفے سے الگ کرکے نہیں دیکھا ، افلاطوں اور ارسطو کی طرح اخلاق فارابی کے نزدیک بھی سیاست کا ایک جز رھا ۔

فارابی کے خیال میں صرف فلاسفہ کو نظم حکومت چلانے اور لوگوں کی زندگیوں کی تشکیل و تعمیر کا حق پہنچتا ھے ۔ کیونکہ حقیقت کا علم انہیں کو حاصل ھوتا ھے اور وھی انسانوں کو حیات دنیا کی کشمکش میں مبداء اول کی طرف رجوع کی

صحیح راہ کی رہنمائی کرسکتے ھیں - پوری کائنات ایک وحدت ھے اور خدا اس کا حاکم ھے - اسی طرح انسانی جسم بھی ایک اکائی ھے جس کی حکومت دل کے سپرد ھے پھر اسی طرح ریاست بھی ایک عضویاتی وحدت ھے جس کا حاکم ایک ایسے شخص کو ہونا چاھئے جو ذھن و دل کی ساری خوبیوں کا مالک ھو جسکے عزائم بلند، جس کی فکر رسا، جس کا قلب حقیقت آشنا، جسکی سیرت مکارم و فضائل سے آراستہ اور جس کا ذھن حکمت و دانش کے نور سے منور ھو - فارابی نے اپنی مثالی ریاست کی تشریح اپنی ایک مشہور کتاب میں کی ھے -

انسان دو طرح کی قوتوں کا مجموعہ ھے - حیوانی اور عقلی، عقل ھی صحیح کو غلط سے اور خیر کو شر سے ممتاز کرتی ھے اور اسی سے حقیقت کے اسرار پنہاں سے آگاھی ھوتی ھے - حقیقت کی معرفت ھی انسان کا اصل کمال ھے اور ساری چیزیں اسی ایک مقصد کی خادم اور تابع ھیں - انسان میں صرف اس غایت کی معرفت کی صلاحیت ھی نہیں ھے بلکہ اس میں ایک جذبہ بھی ھے جو اسے ھمیشہ برتر اور بہتر کی طرف سرگرم عمل رکھتا ھے - کمال کے حصول کا یہ جذبہ ھی ساری سعادتوں کا سرچشمہ ھے - انسان کو کامل آزادی اور مکمل سعادت اُس وقت تک حاصل نہیں ھو سکتی جب تک کہ وہ مادی علائق سے نجات نہیں پا لیتا - فارابی کی مثالی ریاست کا حاکم فلسفی ھے جس کی خصوصیات کی تشریح فارابی نے اس طرح کی ھے جس سے اسکے فکر و کردار کی معصومیت کا تصور پیدا ھونے لگتا ھے - یہ فارابی کا مثالی انسان ھے جو افلاطون کی حکمت اور غالباً حضرت علی کی سیاست اور اخلاق کا پیکر ھے - ریاست عام انسانوں کے لئے اخلاقی فضائل کی تکمیل کے لئے ناگزیر ھے - اخلاق کی تربیت، تشکیل و ترقی ریاست سے باھر انجام نہیں پا سکتی -

ابن سینا (ف ٤٢٨ھ - ١٠٣٦ء):

ابن سینا کی توجیہات کا مرکز بھی مابعدالطبعییات اور طبعییات ھی کے مسائل رھے - اخلاقیات میں اس نے زیادہ دلچسپی کا اظہار نہیں کیا - اس کے اخلاقی نظریات اس کی دو کتابوں میں ملتے ھیں، ایک «کتاب السیاسۃ» اور دوسرے «کتاب البروالاثم»

ابن سینا کا خیال تھا کہ انسان خیر و شر اور صحیح و غلط میں تمیز کی صلاحیت رکھتا ھے - اخلاقی اصولوں اور فضائل پر ابن سینا نے کوئی تفصیلی بحث نہیں کی، عام

انسانوں کے لئے وہ اس نظام اخلاق کی پابندی کی ہدایت کرتا ہے جو ان کے معاشرہ میں مقبول و رائج ہوں، لیکن جو لوگ اونچی ذہنی اور فکری صلاحیتوں کے مالک ہوں اور بہتر سیرت و کردار رکھتے ہوں ان کے لئے ابن سینا نے دوسرا آئیڈیل تجویز کیا ہے اور یہ آئیڈیل اس کے فلسفۂ مابعدالطبعییات سے ماخوذ ہے، ساری کائنات عشق کی قوت کی محکوم ہے - عشق پوری کائنات میں جاری اور ساری ہے - وہی ارتقاء اور ہر تغیر کا سبب اور زندگی کی اصل روح ہے' اس عشق کا مقصود اللہ تعالیٰ کی ذات ہے، جو اس دنیا کا خالق ہے اور جو کمال حسن اور غایت اول ہے - اسی حسن ازلی کی محبت انسان اور ساری کائنات کی زندگی کا راز ہے اور اس کی طرف رجوع اور اسی سے اتحاد و قرب انسان کی غایت کمال اور سعادت تامہ ہے - مگر جب تک انسان ان مادی علائق میں رہتا ہے اس وقت تک مقصود ازلی کا کماحقہ حصول نہیں ہو سکتا - فلسفی اور حکیم ہی اس غایت قصوی تک پہنچ سکتے ہیں، یا نبی اور اولیاء - عام انسانوں کو حرمان و ناکامی کے علاوہ کچھ اور نہیں حاصل ہوتا -

اخوان‌الصفاء :

اخوان‌الصفاء ایک جماعت تھی جو چوتھی صدی ہجری کے اواخر میں بغداد میں ظہور میں آئی جس کا مقصد شریعت اسلامیہ کو فلسفہ کے ذریعہ پاک کرنا تھا - مگر اس زمانہ کے حالات اور ان کے رسائل کے مطالعہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ شریعت اور حکمت میں تطبیق کا یہ دعوی ایک مدافعتی تدبیر تھی - اخوان‌الصفاء نے باطنی طرز کی تاویلات سے کام لے کر نماز، روزہ اور دوسری عبادات، آخرت، رسالت اور دوسرے ایمانیات کی ایسی توجیہات پیش کیں جن سے دین بالکل مسخ ہوکر رہ گیا - وہ حقیقت میں جیسا کہ انھوں نے اپنے رسائل میں ایک جگہ پر خود لکھا ہے' نہ کسی مذہب کے وفادار تھے اور نہ کسی فلسفہ کے پابند - ان کے فاسفہ میں ہر طرح کے عناصر اسلامی اور غیراسلامی، یونانی اور ایرانی' یہودی اور نصرانی، شیعی اور سنی اور بت‌پرستوں اور مجوسیوں کی مختلف باتیں شامل تھیں - مگر ان کا غالب رجحان شعیت کی طرف تھا -

ان کا زیادہ زور اخلاق پر تھا اور انھوں نے اپنی ایک خفیہ جماعت بھی منظم کی تھی جس میں کئی مدارج تھے، ایک نووارد کو ان مدارج سے گزرے بغیر اس جماعت کے اصل اسرار و رموز سے واقفیت نہیں ہوتی تھی - جو رسائل انھوں نے

ترتیب دئے وہ اپنے فکر کو عام ممبروں تک پہنچانے اور ان کے ذہن میں اپنے خیالات اتارنے کے لئے لکھے گئے تھے ، اور اسی سبب سے ان کے بیانات میں بسا اوقات تضاد ملتا ھے ۔

ان کا فلسفۂ اخلاق انکے عام فلسفہ کی طرح مختلف نظریات کا مجموعہ تھا ، جو مختلف فرقوں اور مکاتیب فکر سے ماخوذ تھے ۔ انسانی روح اصلاً خدا کی ذات سے صادر ہوئی ، اگرچہ یہ صدور درمیان کے کئی واسطوں سے ہوا ۔ روح کا تعلق مادہ کے ساتھ عارضی ھے ۔ علم و دانش اور ایمان و یقین ، اخلاق و کردار کے ذریعہ انسانی روح اس مادی تعلق سے اپنے کو آزاد کرنے کی سعی کرتی ھے ۔ انسانی زندگی کی غایت اسی مادی چکر سے نجات حاصل کرنا اور مبداء اول میں جذب ہوجانا ھے ۔ ان کا اخلاقی ضابطہ زہد و ورع کی تعلیم دیتا ھے اور ایک روحانی نظام ھے ۔ انسان کا فعل قابل تحسین اس وقت ہوتا ھے جب کہ وہ اپنی فطرت کے قانون کی پابندی کرتا ھے ۔ یہ قانون فطرت عقل کی ارتقاء اور اسکی حکمرانی کا قانون ھے ۔ عقل کی نشو و نما علوم و حقائق کے حصول میں ھے اور روح کے دوسرے اجزا پر اسکی حکمرانی سے آداب و فضائل اور مکارم کا وجود ہوتا ھے ۔

انسان کو خدا سے ایک فطری محبت ھے اس لئے جذبۂ فطرت کو ابھارنا ، ترقی دینا اور تکمیل تک پہنچانا انسان پر فرض ھے ۔ سب سے اعلی اخلاق محبت اور عشق ھے اس لئے کہ عشق و محبت ہی سے انسان کو مبداء اول سے وابستگی کی سعادت حاصل ہوتی ھے ۔

اخلاق کی تکمیل معاشرہ میں ہوتی ھے ۔ یہ معاشرہ فارابی کی ریاست نہیں بلکہ ایک روحانی معاشرہ ھے جو جماعت اخوان کے ہم معنی ھے ۔ بغیر اس تنظیم میں منسلک ہوئے اور بغیر اس روحانی ریاست میں داخل ہوئے انسان سعادت تامہ سے محروم ہی رہے گا ۔

کندی سے لے کر اخوان الصفاء تک میں اخلاقیات کو عام فلسفہ سے الگ ایک مضمون کی حیثیت حاصل نہیں ہوئی ۔ فلاسفہ نے نظری اخلاقیات پر جو کچھ لکھا وہ نفسیاتی مباحث کے تکملہ کے طور پر یا سیاسی نظریات کے جزء اور ضمیمہ کی حیثیت سے لکھا ، کلامی حلقوں میں بھی اخلاقی نظریات کی حیثیت ثانوی تھی ، یہ مسائل عقائد اور ایمانیات کی بحثوں میں ضمناً آجاتے تھے ۔

مسکویہ (ف۴۲۱ھ - ۱۰۳۰ع):

وہ پہلا فلسفی ہے جس نے اخلاقیات کو اپنے فکر کا مرکز بنایا اور اس موضوع پر مستقل کتاب لکھی، جو «تہذیب الاخلاق» کے نام سے مشہور ہے، یہ کتاب اپنے موضوع پر جامع اور مانع ہے اس کا اسلوب سلیس اور بیان واضح ہے اور طریقۂ بحث منظم و مربوط اور فلسفیانہ ہے۔

مسکویہ بحث کا آغاز نفس کی روحانی حقیقت کے اثبات سے کرتا ہے۔ مختلف دلائل کی روشنی میں اس نے یہ ثابت کیا ہے کہ نفس انسانی بسیط، با شعور، ایک روحانی وجود ہے جو اپنے مبداء و منتہا سے آشنا ہے۔ اخلاق نام ہے نفس کی اس حالت کا جس کی وجہ سے اعمال و افعال بغیر فکر و تدبیر کے سرزد ہونے لگتے ہیں، خُلق بار بار کی مشق و تربیت کے نتیجہ میں پیدا ہوتا ہے۔ بچوں میں خُلق کی تشکیل غیر شعوری ہوتی ہے، لیکن بڑے ہو کر انسان کا ارادہ اور اس کا فکر خود خلق کی تشکیل کرتا ہے۔ اس منزل پر پہنچ کر ہی عادات و اطوار پر خلق کے لفظ کا صحیح اطلاق ہوتا ہے۔

مگر خلق کی تشکیل خلاء میں نہیں ہوتی بلکہ فطرت میں جو صلاحتیں ہوتی ہیں اُنہیں کو مشق و تربیت اور فکر و ارادہ کی قوت ایک خاص ڈھنگ پر ڈال دیتی ہے، اور اسی کا نام خلق ہے۔ خلق نہ تو خلاف فطرت ہوتا ہے اور نہ فطرت سے بنا بنایا ہی ملتا ہے۔ انسان کی فطری صلاحیتوں میں اختلاف ہوتا ہے اسی لئے لوگوں کے اخلاق مختلف ہوتے ہیں۔ کسی کو زیادہ اور بہتر صلاحیتیں ملتی ہیں اور کسی کو کم اور گھٹیا۔ مگر اس کے باوجود اخلاق میں تغیر ہوتا ہے اور تبدیلی ممکن ہے۔ اخلاق چونکہ انسان ماں کے پیٹ سے لے کر نہیں آتا بلکہ معاشرہ اور فرد کی کوششوں سے بنتا ہے اس لئے متغیر ہوسکتا ہے۔ انبیاء کی تعلیم، اساتذہ و والدین کی تربیت، سزا اور جزا کا قانون، ترغیب اور ترہیب کے ذرائع یہ سب چیزیں عبث قرار پاتیں اگر اخلاق اٹل اور فطری ہوتے اور ان میں کوئی تبدیلی ممکن نہ ہوتی۔

خلق دو طرح کے ہوتے ہیں۔ اچھے اور برے، اچھے اخلاق فضائل کہلاتے ہیں اور برے رذائل۔ اچھے اور برے کا معیار کیا ہے۔ اس کے لئے نفس انسانی کے نفسیاتی مطالعہ کی ضرورت ہے۔ انسانی نفس کے تین اجزاء یا اس کی تین قوتیں ہوتی ہیں، عقل، غضب اور شہوت، غضبی اور شہوانی نفس جب عقل کی حکمرانی قبول کرلیتے ہیں اور ان کا ہر فعل عقل کے فیصلوں کے مطابق ہوتا ہے تو ان سے فضائل پیدا ہوتے ہیں،

نفس غضبیہ کی فضیلت شجاعت اور نفس شہوانیہ کی عفت ہے ، اور عقل جب اپنی روشنی میں ترقی کرتی جاتی ہے اور افعال کی تنظیم اور قوتوں پر حکمرانی میں کامیاب ہوتی جاتی ہے تو ایک تیسری فضلیت پیدا ہوتی ہے جسے حکمت کہتے ہیں ، یہ عقل کی فضیلت ہے ۔ در اصل یہی حکمت وہ اصل فضیلت ہے جس کی وجہ سے شجاعت شجاعت ہے اور عفت عفت ۔ مگر شجاعت ، عفت اور حکمت اس وقت تک نہیں پیدا ہوسکتے جب تک کہ ان میں باہمی ہم آہنگی نہ ہو ، اور سب کا فعل توازن سے انجام نہ پائے ۔ یہ توازن اور اعتدال راس الفضیلت ہے اور یہ ان ساری قوتوں کے باہمی تعامل اور توافق سے وجود میں آتی ہے ۔ اس فضیلت کو عدالت کہتے ہیں ۔

غرضیکہ روح انسانی کے نفسیاتی مطالعہ سے چار فضائل کا اثبات ہوا ۔ لیکن اگر نفوس ثلاثہ کا فعل مخالف سمت میں ہو ، اور عقل کی حکمرانی نہ ہو تو پھر رذائل پیدا ہوتے ہیں ۔ نفوس ثلاثہ کی یہ مخالفت دو طرح کی ہوتی ہے ، ایک افراط اور دوسرے تفریط کی جانب ۔ اس طرح چار امہات فضائل کے مقابلہ میں آٹھ بنیادی رذائل وجود میں آتے ہیں ۔ مسکویہ نے بڑی تفصیل سے ہر ہر فضیلت اور اس کے مخالف رذائل کا ذکر کیا ہے ۔

انسان کی سعادت جو فی نفسہ خیر ہے انہیں فضائل کے حصول میں مضمر ہے ، سعادت کوئی خارجی شے نہیں بلکہ عقل کی روشنی میں ارتقاء و تکمیل کا دوسرا نام ہے اسی سعادت میں انسان کی بہترین مسرت پنہاں ہے ۔

یہ سارے فضائل عقل عملی کے مظاہر اور پیداوار ہیں ۔ لیکن انسان کی عقل کا ایک جز نظری بھی ہے ، اس کا مقصد حقیقت کی معرفت ، اور علوم کا حصول ہے ۔ اور اسی میں نظری عقل کا کمال اور سعادت مضمر ہے ۔ انسانی سعادت دونوں عقلوں ، نظری اور عملی کی تکمیل کا نام ہے ، لیکن عقل نظری کو عقل عملی پر ترجیح حاصل ہے ، اس لئے سعادت علمی و نظری سعادت عملی کے مقابلہ میں برتر اور بلند تر ہے ، بلکہ سعادت علمی سعادت عملی کی غایت اور مقصود ہے ، اخلاق فلسفہ و حکمت کا خادم ہے ۔

یہ سعادت ظاہر ہے کہ چند انسانوں کے نصیب میں آسکتی ہے مگر عام انسان باہمی تعاون اور مشارکت سے اس سعادت میں ایک حد تک حصہ لے سکتے ہیں ، اور اپنی انفرادیت کو مکمل کرسکتے ہیں ، معاشرۂ انسانی کی بنیاد انسانی محبت اور ہمدردی پر قائم ہے ۔ انسان ، انس (یعنی محبت) سے مشتق ہے ۔ یہ انس اس کی فطرت میں داخل ہے ، اس لئے مواخات اور ہمدردی ، دوستی اور خیر خواہی ذاتی اغراض کے تکمیل کے ذرائع نہیں ،

بلکه فطرت انسانی کی پکار، اس کے داعیہ کی تکمیل کا نام ھیں۔ معاشرہ اسی جذبۂ انس کو ترقی دیتا اور منظم کرتا ہے۔ ریاست اس کی مکمل ترین شکل ھے، اور فرد کی طرح معاشرہ اور ریاست کا مقصد بھی سعادت کا حصول ھے۔ معاشرتی اور ریاستی زندگی ھر انسان کے لئے ضروری ھے۔ عزلت و گوشہ نشینی، نفس کی قوتوں کا اھمال اور جذبۂ انس کا قتل اور اجتماعی ذمہ داری سے فرار کا دوسرا نام ھے۔ معاشرہ اور ریاست کو شریعت اور قانون الٰہی کا پابند ھونا چاھئے بغیر اس کے نہ خواص سعادت حاصل کرسکتے ھیں اور نہ عوام۔

صوفیانہ اخلاق:

مسکویہ کی اخلاقیات کے ساتھ فلسفیانہ اخلاق کا پہلا دور ختم ھوجاتا ھے۔ کندی، فارابی، ابن سینا اور مسکویہ کے دور میں فلسفہ کے ساتھ ساتھ تصوف کا ارتقاء بھی ھورھاتھا۔ ابتدائی دور کے صوفیہ میں خوف وخشیت کا غلبہ تھا، اور اس بعد کے صوفیہ میں محبت و عشق کا، بلکہ حقیقی معنی میں تصوف اسی محبت و عشق والے دور سے شروع ھوتا ھے۔ شروع شروع میں صوفیہ نے اخلاق کی جو تعلیم دی اور ان کی زندگیوں نے جس کی ترجمانی کی اس میں زھد، دنیا سے کنارہ کشی، صبر و توکل، تسلیم و رضا، محبت الٰہی اور رویت باری کو خصوصی اھمیت حاصل ھے۔ بعد کے آنے والوں نے انھیں کی تعلیمات کو منظم کیا اور ان کو ترقی دی، چنانچہ ابوطالب مکی نے ایک مشہور کتاب «قوت القلوب» کے نام سے لکھی جس میں تعلق باللہ کے ان مدارج کا تفصیلی تذکرہ کیا۔ تصوف کے نظریات پر سب سے اچھی کتاب کلاباذی کی «التعرف لمذھب التصوف» ھے۔ کلامی اخلاقیات میں جن جن مسائل کا ذکر اوپر کیاگیا ھے ان مسائل کے بارے میں صوفیہ نے انھیں خیالات کو اپنایا ھے جنھیں اشاعرہ نے پیش کیا۔ صوفیانہ اخلاق اعمال کے باطن کی اھمیت، نیت کے اخلاص اور داخل کی صفائی اور قلب کی تطہیر پر زیادہ زور دیتا ھے۔ اس کا مقصد خدا کی ھمہ وقتی یاد، اس کے ساتھ قلبی وابستگی و محبت اور اس کی ذات میں فنا ھو جانا ھے، مگر اس فنائیت میں فرد کی شخصیت کی علحدہ حیثیت ختم نہیں ھوتی، باقی رھتی ھے۔

اسلام کے ابتدائی چار صدیوں میں اخلاقی فکر کا یہ ایک ھلکا سا جائزہ ھے، اس دور میں تینوں مکاتیب الگ الگ ترقی پارھے تھے، ان کو ملا کر ایک جامع نظام اخلاق کی شکل دینا امام غزالی کا کام تھا، اور ان کی ذات سے اخلاقی فکر کا دوسرا دور شروع ھوتا ھے۔

عرفی شیرازی

از

ڈاکٹر سید نبی ہادی، شعبۂ فارسی، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

عرفی کی زندگی کا رزمیہ ایک شاندار شکست سے شروع ہوتا ہے۔ عنفوان شباب کی شوریدگی عرفی کو شیراز سے کھینچ کر نجف کی طرف لے گئی، وہاں ایک تازہ واقعہ رونما ہوا تھا جس کی ان دنوں بڑی شہرت تھی۔ جناب امیر کے روضے میں کوئی شخص شمع جلانے کی خدمت کرتا تھا اور ٹوٹی پھوٹی شاعری سے بھی شوق رکھتا تھا۔ شماعی نے منقبت میں قصیدہ کہا، اور خواب میں بشارت ہوئی کہ تیری مدح مقبول ہوئی فلاں تاجر کے پاس جا اور ہمارا نام لے کر صلے کی رقم وصول کرلے۔ تاجر نے مشکل کشا کی نذر مانی تھی، اس کو صلے کی رقم شماعی کے حوالے کرنے کا حکم ہوگیا۔ اس واقعے نے ہرایک کے دل میں خواجہ حافظ کا تذکرہ تازہ کردیا، «مستحق بودم و اینہابہ زکواتم دادند»۔ یہ چرچا عرفی نے بھی سنا، اور سنتے ہی سمند ناز تازیانہ کھا گیا، فوراً قصیدہ نظم کیا اور ضریح کو پکڑ کر ایسی اونچی اور سریلی آواز سے پڑھا کہ ہجوم اکھٹا کرلیا:

این بارگاہ کیست کہ گویند بے ہراس　　　اے اوجِ چرخ سطح حضیضِ تو را مماس

اور رات کو کامل امید لیکر سویا کہ ضرور بشارت ہوگی، دوسری رات کو بھی تھوڑی سی توقع رہی، مگر تیسرے دن قطعی مایوسی کے بعد روضے میں پہنچا اور ضریح کے پاس جاکر کہا سبحان اللہ یا امیرالمومنین! شماعی کی مہمل بکواس کی قدر اور میرے قصیدے کا یہ حشر، یا باب العلوم! امامت اور خلافت کے رموز و اسرار کچھ اور ہیں مگر یہ شعر فہمی کا معاملہ ہے، «شاعری چیزے دیگر است»۔ اسی رات کو خواب میں دیکھا کہ ایک بزرگ نہایت رعب و جلال کے ساتھ تشریف لائے ہیں اور غضبناک ہوکر فرماتے ہیں کہ خیریت چاہتا ہے تو نجف سے بھاگ جا ورنہ ہڈیاں توڑ دوں گا۔ عرفی علی الصباح نجف سے فرار ہوگیا اور ایسا خوفزدہ ہوا کہ عراق میں نہ رکا، خراسان میں نہ ٹھرا، ترکستان نہ گیا، بلکہ سمندر کو درمیان میں کیا اور دکن میں آکر دم لیا۔

یہ داستان عرفی کے اہل وطن میں اس وقت عام تھی جب عرفی کے کمالات کا جوہر ہندوستان میں رفتہ رفتہ کھلتا جا رہا تھا، جب مغل دربار کی دیو نژاد ہستیاں جو مغربی ایشیا کے گوشے گوشے سے آکر جمع ہوئیں تھیں عرفی کی شخصیت کے حُسنِ قبول سے حیرت میں مبتلا تھیں، جب اعیان حکومت مولانا عرفی سے ملاقات کا شوق ظاہر کرتے تھے اور مولانا عرفی کی شرط یہ ہوتی تھی کہ ملاقات کے دوران میں تعظیم و کورنش کی پابندی نہ ہوگی اور درباری نشست و برخاست کے آداب لازم نہ کئے جائیں گے، جب ابوالفضل یہ کہہ رہا تھا کہ « شایستگی از ناصیۂ گفتار او می‌تابد » ۔ اس داستان کے غلط ہونے میں کوئی شک نہیں ۔ بالعموم اس قسم کی داستانیں خوش اعتقادی کا نتیجہ ہوتی ہیں ۔ مگر عبرت کی بات تو یہ ہے کہ تاریخ بھی کسقدر عیار اور غماز واقع ہوئی ہے ۔ انتہائی بیش قیمت حقایق دفن ہوجاتے ہیں اور کمزور واقعات کے ثبوت میں شواهد کا مسالہ اگا رہ جاتا ہے ۔ مثلاً مندرجۂ بالا داستان صاحب « خزانۂ عامرہ » حسن کاشی نام کے شاعر کی طرف منسوب کرتا ہے اور وہاں قصیدے کا مطلع بھی موجود ہے :

اے ز بدو آفرینش پیشوای اهل دین   وے ز عزت مادح بازوی تو روح الامین

بلکہ تاجر کا نام بھی دیاہے ۔ یہاں اطلاع کا سلسلہ رک جاتا ہے اور عرفی کی طرف نہیں بڑھتا ۔ حالانکہ عام داستان میں شماعی کے قصیدے کا مطلع اس طرح مشہور ہے :

شمع می ریزم برایت یا امیرالمومنین   هم قد گلدستهایت یا امیرالمومنین

صاحب « میخانہ » کہتا ہے کہ مجھے عرفی کی پیدائش سے لیکر بیس برس تک کے حالات اس کے خالو شمس الانام شیرازی کے ذریعہ معلوم ہوئے ہیں ۔ مگر یہ معلومات نہایت سرسری اور اجمالی ہیں مثلاً یہ کہ عرفی کا باپ، خواجہ بلوی، شیراز کے شاہی دفتر خانے کا حاکم تھا ۔ اس کے بیٹے کا نام محمد حسین تھا اور لوگ مولانا صیدی کے لقب سے یاد کرتے تھے ۔ ابتداے جوانی میں شاعری کی وادی میں قدم رکھا تو اہل شیراز کی طرف سے عرفی تخلص مل گیا ۔ دوسری بات یہ کہ چودہ پندرہ برس کی عمر میں نہایت خوبصورت تھا، جوانی آتش فشاں بنکر نمودار ہوئی اور چہرے کی ساری دلکشی مہاسوں نے تباہ کردی « چون سال عمرش بہ بیست رسید آبلۂ سرشاری بر آورد » ۔ محض یہی بات مناسب آب و ہوا کی جستجو کا باعث ہوئی اور عرفی شیراز سے نکل کر کچھ دن یہاں وہاں گھومتا پھرا، اس کے بعد « غرور جہل » کی بنا پر ہندوستان چلا آیا ۔

شیراز میں مولانا حسین درویش ایک صاحب کمال بزرگ تھے جو فقرو قناعت کے عالم میں بسر کرتے تھے مگر ان کی دانشمندی اور معنی شناسی مسلم تھی۔ شہر کے اکثر اهل ذوق ان کو استاد مانتے تھے، بہت سے علما ان کی فضیلت کے معترف تھے۔ مولانا حسین کی ذات سے عرفی کو بھی اعتقاد پیدا ہوا اور ان کے حلقۂ ارادت میں داخل ہوگیا۔ یہ وابستگی کافی دنوں تک قائم رہی۔ تقی اوحدی جو چار برس تک شیراز میں عرفی کے ساتھہ رہا ھے، یہ لکھتا ھے کہ میں نے لوگوں کو یہ کہتے سنا ھے کہ عرفی کا سارا کمال محض مولانا حسین کی تربیت کا فیض ھے۔

عرفی ایران سے روانگی کے وقت بندر جرون سے جہاز پر سوار ہوا۔ تقریباً انتیس یا تیس سال کے عمر تھی اور دکن کے دیار غربت میں وارد ہوگیا۔ شمالی ھند کو چھوڑ کر دکن کی طرف رخ کرنے کے بظاہر کئی وجوہ سمجھ میں آتے ھیں۔ شاہان دکن کی فیاضیوں کے قصے ایران میں اس وقت پہنچ چکے تھے جب مغلوں نے پانی پت کی لڑائیاں بھی نہیں لڑی تھیں۔ دکن کی حکومتوں کا تمام دفتری کاروبار ایرانیوں کے ھاتھ میں تھا۔ شمالی ھند میں اهل ایران کو «رفض» کے الزام کا خطرہ رہتا تھا۔ دکن میں حکومتیں باقاعدہ «دیندار» تھیں۔ ایرانی شاعروں پر اهل دکن کی نوازش اور فارسی شعر و ادب کی قدردانی عرفی سے پہلے دو نسلوں کو مسلسل دعوت دیتی آرھی تھی۔ شہیدی قمی کا مشہور واقعہ عرفی کی پیدائش سے تقریباً تیس سال پہلے پیش آچکا تھا۔ شہیدی شاعر سلطان یعقوب والئی تبریز کے دربار میں ملک الشعرا تھا اور خاص عادت یہ تھی کہ اپنے علاوہ کسی کو شاعر نہ سمجھتا تھا۔ «ہیچ شاعر را بمیزان اعتبار نمی سنجید»۔ سلطان یعقوب کے مرنے کے بعد جان اور آبرو کو خطرے میں دیکھ کر ایران سے بھاگا اور گجرات سے ہوتا ہوا ٹھیک اس موقعے پر دکن میں وارد ہوا جب اسمعیل عادلشاہ نے قلعۂ بیدر میں سلاطین بہمنیہ کے خزانے پر قبضہ کیا تھا۔ اهل دربار شاعر کے ساتھ نہایت تواضع اور تکریم سے پیش آئے اور سلطان تک رسائی کرائی۔ سلطان نے حکم دیا کہ مولانا شہیدی خزانے میں تشریف لےجائیں اور جتنی اشرفیاں آپ اُٹھا سکتے ہوں باندھ لیں۔ شہیدی کی نیت نے حیلۂ شاعرانہ تراشا، کہنے لگا کہ سفر کی تکان سے نیم جاں ہوگیا ہوں، صرف آدھا دم رہ گیا ھے۔ جب گجرات سے درگاہ سلطان کی طرف چلا تھا تو دوگنی طاقت تھی، اگر کچھ دن کے لئے حکم سلطانی بحال رھے تو آرام کرلوں تاکہ وھی توانائی واپس آجائے۔ سلطان یہ سنکر مسکرایا

اور حکم دیا کہ اچھا مولانا دو پھیرے کرسکتے ہیں، شہیدی نے دو پھیروں میں خزانے سے پچیس ہزار ہون طلائی کا صفایا کردیا۔ ایسے اسباب اور ان حالات کی بنا پر یہ تعجب کی بات نہیں کہ عرفی نے قسمت آزمائی کے لئے شمالی ہند کے بجائے دکن کو ترجیح دی۔ مگر دکن کی سر زمین عرفی کے لئے غریب نواز ثابت نہ ہوئی اور اس کو شمالی ہند کی طرف دیکھنا پڑا۔

شمالی ہند میں پہنچ کر عرفی کو ایک انوکھی دریافت ہوئی جس کا انکشاف ابھی دوسروں پر اسقدر نہ ہوا تھا، مغل معاشرے کی تمام قوتیں سیاسی استحکام کے بعد تہذیبی سرگرمیوں کے اندر لگ گئی تھیں۔ تہذیب اپنی نشو و نما کے لئے تین شعبے متعین کر چکی تھی۔ اول اہل دولت یعنی «اخوان و اقربا و امرا و وزرا و کافۂ سپاہیان»، یہ طایفہ جب تک مددگار نہ ہو دولت و اقبال کا عروج میسر نہیں آتا۔ دوسرے اہل سعادت یعنی «حکما و علما و صدور و سادات و مشایخ و قضاۃ و شعرا و سایر فضلا و اشراف»، یہ جماعت اپنے فیضان اور مصاحبت کی برکت سے سعادت ابدی کا باعث بنتی ہے۔ تیسرے اہل مراد یعنی «ارباب بیوتات و اصحاب حسن صوری و اہل نغمہ‌وساز»، یہ گروہ جمہور عالم کی مراد اور تمنا کا مرکز اور ہر خاص و عام کے لئے نشاط و طرب کا وسیلہ ہے۔ مغل دربار علوم و فنون کی تحریک کا مرکز حیات تھا۔ مغربی ایشیا کا ہر صاحب ہنر اپنے کمال کی داد پانے کےلئے دلی کی طرف دیکھتا تھا۔ عراق سے میر عبداللطیف قزوینی اپنے بھائی اور بیٹے سمیت آیا۔ یہ شخص ایک جامع علوم و فضایل، ایک پختہ کار مدبر، ایک بے لاگ مشیر کار، ایک با وقار امیر کبیر کی حیثیت رکھتا تھا۔ ماوراءالنہر کے علاقے میں مولانا سعید ترکستانی کی ذات سب سے زیادہ برگزیدہ شمار ہوتی تھی۔ وہ بھی ہندوستان کو اپنی تشریف سے نوازتے ہیں۔ خواجہ عبیداللہ احرار کا خانوادہ تقدس میں شہرۂ آفاق تھا۔ خواجۂ مذکور کے پوتے خواجہ عبدالشہید بھی اکبر کے دربار میں نظر آتے ہیں۔ سعدی و حافظ کے دیار نے ان رنگین محفلوں کے لئے امیر فتح‌اللہ شیرازی کو علوم عقلیہ کا سرمایہ سپرد کرکے روانہ کیا۔ ابوالفضل کا قلم پورے ماحول کا منظر پیش کرتا ہے:

> «کار پردازان را بازار رایج گشت، دین را اساس بلند نہادہ آمد، بہار دنیا آراستہ تر شد، ارباب ملل را اعتقاد بہم رسید، اصحاب نحل را کساد برخاست، خلق پرستان را چشم بینا بدست‌افتاد، خدا پرستان را صبح سادت دمید، عالم معنی ظہور یافت، ملک صورت رونق گرفت»۔

مگر پوری تہذیب کا جوہر اعظم محض شاعری کے ذریعہ چمکا۔ عرفی کو یہاں آکر فارسی نغموں کی ایک تازہ گونج سنائی دی، اس نے شعر و ادب کی ایک نئی صبح کو طلوع ہوتے دیکھا، وہ بڑے تعجب سے یہ اظہار کرتا ہے کہ ہندوستان میں فارسی شاعری کا ایک نیا موسم بہار شروع ہو رہا ہے، حسب ذیل شعر حیرت اور مسرت کے جذبات کا روشن آئینہ ہے:

چمن آید بہ چمن بہر تماشاے جمال بلبل آید بر بلبل بہ تمناے غزل

عرفی یہاں آکر ابتدا میں بادشاہ کے ملک‌الشعرا کا مہمان ہوا، فیضی کا گھر ہر قسم کے علم و ہنر کا ایک نگارخانہ تھا، یہاں قرآنی رموز کی تفہیم و تحقیق کے لئے علماے دین کا مجمع ہوتا اور قدیم مفسرین کی تفسریں سامنے رکھکر «سواطع‌الالہام» کے لئے مواد تلاش کیا جاتا تھا۔ یہاں بہت سے تشنگان علم فیضی کے وسیع کتابخانے سے استفادہ کرنے کے لئے جمے رہتے تھے، یہاں ہر قسم کی آزاد خیالی کے لئے صلاے عام تھی، ان میں بعض اہل یونان کی معقولات کے قائل تھے بعض خالص طبعییات کے حامی تھے، بعض کے نزدیک آفتاب لائق پرستش تھا، بعض فرعون کے ایمان کو حق بجانب جانتے تھے، یہاں تشکیک اور دہریت کے عقائد کا اظہار بھی ممنوع نہ تھا، مگر یہاں سب سے زیادہ ہجوم شاعروں کا رہتا تھا، ملک‌الشعرا کو اپنے حسب معمول اور روزمرہ ذمےداری کے تحت اپنے گھر پر شعر و سخن کی بساط آراستہ کرنی ہونی تھی اور بالعموم یہ محفلیں شراب و ساغر کی تواضع کے بغیر ختم نہ ہوتی تھیں۔ شاعروں کو عام اجازت تھی کہ جی بھر کے ملاؤں کی ہنسی اڑائیں۔ ان موقعوں پر اکثر کبھی ایرانی اور کبھی ترکی لہجے میں ایک فقرہ گونجتا تھا۔ «بہ کوری ملایان میخوریم» یہاں اکثر وہ اہل دولت اور اہل منصب بھی نظر آتے تھے جن کو حصول مقاصد میں فیضی کی سفارش اور وسیلے کی ضرورت ہوتی تھی۔ ایسے ماحول میں عرفی کو اپنی صلاحیت کی نمود و نمائش کے لئے بہترین موقع ہاتھ آگیا۔ اس کی شناسائی کا حلقہ بہت جلد وسیع ہونے لگا۔ جو شخص بھی فیضی کے گھر آتا تھا عرفی کی ذہانت اور لیاقت کے تاثرات لئے ہوئے جاتا۔ عرفی نے تھوڑے ہی دنوں میں اپنا ایک مقام پیدا کر لیا۔ یہاں سے فیضی اور عرفی کے تعلقات کا زاویہ بدلنا شروع ہوتا ہے جس پر روشنی ڈالنے سے انسانی خصلت کے بعض دلچسپ عوامل سمجھ میں آتے ہیں۔ فیضی ایک غیر ملکی نو وارد اور شکستہ حال مسافر سے ہر طرح کی ہمدردی کرنے کو آمادہ تھا مگر

عرفی کی بڑھتی ہوئی شہرت کو دیکھکر ہمت افزائی کا جذبہ سرد پڑنے لگا، اسکی روزافزوں مقبولیت نے دوسرے اندیشے پیدا کر دیے جن کے نتیجے میں حریفانہ خلش لازمی بات تھی۔ فیضی کا شاعرانہ کردار شباب کی منزل سے گذر کر پختہ ہو چکا تھا، عرفی کی فکری نشو و نما کا ابتدائی دور تھا، فیضی کی علمی زندگی آدھی سے زیادہ بیت چکی تھی، عرفی کے لئے ابھی مشق و آزمائش کے بہت سے مرحلے باقی تھے۔ فیضی کو شہرت کی اس بلندی تک پہنچنے میں برسوں لگے تھے، عرفی آناً فاناً بڑھ رہا تھا، فیضی کو بڑی حسرت تھی کہ آیندہ نسلیں اس کا نام شاعر کے بجائے حکیم کی حیثیت سے یاد رکھیں۔ وہ بار بار تاکید کرتا ہے کہ مجھے شاعر نہ سمجھو، میں حکیم ہوں۔ میرے قلم کی آواز نے اس جہالت کی اندھیری رات میں سیکڑوں سوئے ہوئے مسائل و معانی کو جگایا ہے۔ عرفی کے تیور دیکھکر فیضی کی مایوسی اور خدشہ کچھ بیجا نہ تھا، اگر مستقبل نے یہ ستم ظریفی دکھائی کہ «فلسفی شاعر» اور حکیمِ سخندان کی مسند پر عرفی کو بٹھا دیا تو فیضی کی جگہ کہاں رہی۔ دونوں کے روابط کی اس مضحکہ خیز نوعیت نے بدایونی کو پھبتی کا موقعہ مہیا کر دیا ہے۔ کہتے ہیں کہ شیخ کی قدیم وضع یہی تھی کہ «ہر کس بہ ہفتۂ دوست نبود»۔ مگر ذہنی تاثرات کی کیفیت نے ہفتہ دو ہفتہ سے زیادہ دوستی قائم رکھنا ممکن ہی نہ چھوڑا تھا۔ دونوں کے اندرونی جذبات کا مزید نقشہ باہمی خط و کتابت کو دیکھنے سے واضح ہوکر سامنے آتا ہے۔ دوسری بات یہ کہ فیضی ملک‌الشعراء تھا، ہندوستان سے لیکر ایران تک ہر شاعر فیضی کی اُستادی کا دم بھرتا تھا، عرفی اس معاملے میں رسمی وضعداری اور ظاہری پاس خاطر کی حد تک بھی رعایت برتنے کو تیار نہ تھا، اُسکی انانیت یہ کبھی نہ گوارا کر سکتی تھی کہ اپنے علاوہ کسی دوسرے کی طرف نظر اُٹھاکر دیکھلے۔

غیرت روا نداشت کہ برقع برافگنیم　　تا جملہ بنگرند کہ جانانۂ خودیم
لب تر نکردہ ایم ز جام و سبوی کس　　جاوید مست جرعۂ پیمانۂ خودیم

عرفی نے فیضی سے علحدہ ہوکر ابوالفتح گیلانی سے وابستگی پیدا کی، یہ ملاقات ادبی تاریخ میں غیر معمولی اہمیت رکھتی ہے، عرفی کو اپنے مربی کی ذات کے آئینے میں پہلی دفعہ اپنی صفات و خصائل کا بھرپور جلوہ نظر آیا، اس کے لئے حکیم گیلانی کی صحبت خود شناسی اور خود نگری کا عجیب و غریب تجربہ ثابت ہوئی۔ ذاتی صلاحیت کے خفیہ کرشمے جن سے وہ خود بھی ناواقف تھا رفتہ رفتہ منکشف ہونے لگے۔ ابوالفتح کے

فیض تقرب نے شاعر کے اندر ان تمام معتقدات کو واضح اور روشن کردیا جو محض خواب و خیال یا سائے کی طرح گھومتے پھرتے تھے۔ حکیم ابوالفتح گیلان کے ایک علمی گھرانے کا چشم و چراغ تھا۔ باپ دادا طبیب ہوتے آئے تھے، حکیم کے باپ مولانا عبدالرزاق گیلانی کا شمار شہر کے اکابر و اشراف میں ہوتا تھا۔ عہد صفویہ کے انقلاب انگیز حادثات میں باپ کی جان جاتی رہی اور حکیم اپنے بھائیوں سمیت ہندوستان چلا آیا۔ یہاں اپنے کمالات کا وہ سکہ بٹھایا اور بادشاہ کے مزاج میں وہ درخور حاصل کیا کہ لوگ جعفر برمکی اور ہارون الرشید کی مثال دیتے تھے۔ علمی استعداد اور جامعیت کا یہ عالم کہ ابوالفضل بھی قائل تھا۔ حکیم کا سب سے بڑا کمال یہ ہے کہ وہ ادبی اصناف پر قلم اُٹھائے بغیر ہی اپنے دور کی ادبی تحریک کا سر براہ اور سالار کاروان بن گیا۔ اس کی نیرنگی طبع نے ایک نیا نظریہ ایجاد کیا، یعنی ادب کی قدیم راہیں پیش پا افتادہ ہوچکیں لہذا فنی کمالات کو ظاہر کرنے کے لئے پوشیدہ امکانات کی جستجو کیجائے۔ حکیم کی بڑی خوش قسمتی ہے کہ اس نے ایک شدید جذبۂ تجدید پیدا کرنے میں کامیابی حاصل کی۔ اس کی ندرت نے ہر صاحب سخن میں نادر افکار سے سیراب ہونے کی تشنگی پیدا کردی، ایجاد و ابداع کا یہ دشوار عمل پوری طرح کامیاب ہوا اور حکیم کے کارنامے سے تمام معاصرین متاثر ہوئے، «ماثر رحیمی» کا بیان سنئے:

«مستعدان و شعرسنجان این زمان را اعتقاد این است که تازه گوئی که در این زمان درمیانۂ شعرا مستحسن است و شیخ فیضی و مولانا عرفی به آن روش حرف زده اند به اشاره و تعلیم ایشان بوده، و آن دانشمند را حقے تمام بر سخن است»

شاعری کے معاملے میں حکیم کا ایک مخصوص نصب العین تھا جس کی بلندی کے آگے خاقانی، خسرو اور انوری کے مقامات بھی ادنی اور پست تھے۔ قدیم استادوں کی بابت جن کو دنیا پیغمبران سخن مانتی آئی تھی حکیم کے خیالات کو سن کر بڑے بڑے لوگ چونک پڑتے تھے، کہتا تھا کہ خسرو کی زندگی بھر کا سرمایہ زیادہ سے زیادہ کل بارہ شعر ہیں، اس سے زیادہ کچھ نہیں اور انوری جس کو قصیدے کی صنف کا صاحب کتاب کہا جاتا ہے اس کو شاعر سمجھنا بیکار ہے، اس کی بہت ہی رعایت منظور ہے تو اس کو مداح کہہ لیجئے، ورنہ میر بادنجان کی سطح کا آدمی ہے، خاقانی کی بابت حکیم کا قول تھا کہ اگر ہمارے زمانے میں ہوتا تو ممکن تھا کوئی شعر ٹھکانے کا کہہ ڈالتا اور شاید

ترقی کرلیتا، وہ بھی تازیانے کے بغیر اصلاح ممکن نہ تھی۔ حکیم کی صحبت نے عرفی کے ذہنی میلانات کو متاثر کیا اور یہ خیالات اس کے دل میں گہرے اتر گئے۔ خیال یہ ہے کہ حکیم اپنی رائے بے تکلف احباب کی محفل میں ظاہر کرتا ہوگا، ممکن ہے مذاق کے ماحول میں یا تفریحی گفتگو کے ضمن میں یہ باتیں کہی جاتی ہوں، مگر عرفی نے ان خیالات کو بلند آہنگ کے ساتھ شاعری کے قالب میں ڈھالنا شروع کردیا۔ عرفی کا تمام فخریہ کلام انہیں خیالات کی صدائے بازگشت ہے ابوالفضل اس بارے میں نہایت سختی سے گرفت کرتا ہے کہ «برپاستانیان زبان طنز کشود، غنچۂ زندگانیش نشگفتہ پژمرد»۔

عرفی کی رسائی خانخانان کے دربار میں حکیم ابوالفتح گیلانی کے ذریعے ہوئی۔ یہ اندازہ لگانا مشکل نہیں ہے کہ عرفی کے لئے خانخانان سے تعلق کتنا مفید اور سازگار ثابت ہوا۔ حکیم گیلانی کی وفات کے بعد عرفی کا مستقل تعلق خانخانان کے دربار سے ہوگیا، اس کا ذکر قطعۂ تعزیت میں کرتا ہے جو حکیم کی وفات پر خانخانان کے نام روانہ کیا ہے:

چہ احتیاج کہ گویم کہ مرد و عرفی را　　　چہ بر سراز ہوس مرگ ناگہاں آمد

عرفی کے روابط شاہی دربار سے بھی خاصے استوار تھے، شہزادہ سلیم سے شاعر کی ملاقات کا واقعہ ادبی تاریخ کا ایک مشہور لطیفہ بن گیا اور افسانہ پسند طبیعتوں نے معاشقے کا رنگ دینے کی کوشش کی ہے۔ حالانکہ بات صرف اتنی تھی کہ شہزادہ بذات خود مذاق شاعری میں ڈوبا ہوا تھا، ہر شاعر کو التفات عمیم سے نوازتا تھا، عرفی کے ساتھ لطف خاص سے پیش آیا۔ شاہی خاندان کے افراد بالعموم کسی شاعر کے استقبال میں کھڑے ہونے کا اخلاقی ضابطہ نہیں برتتے تھے۔ مگر شاہزادے نے عرفی کی خاص طریقے سے تعظیم کی:

مرا چو دوش بدوش ادب بدید استاد　　　بلطفِ خاص بدل کرد التفاتِ عمیم

اکبر کو شاعروں سے متاثر ہونیکی عادت نہ تھی، مگر عرفی کی ذات کی دلکشی اپنا اثر کئے بغیر نہ رہی۔ جب شاعر کی علالت کی خبر مشہور ہوئی تو بادشاہ نے اپنی جانب سے مزاج پرسی کے لئے میرزا نظام قزوینی کو لاہور بھیجا۔ شاہی قاصد نے اس کو بستر مرگ پر بیہوشی اور سرسام کی نازک حالت میں پایا، اور واپس جاکر یہ افسوسناک حالت بادشاہ سے عرض کردی۔

یہ دیکھکر عبرت ہوتی ہے کہ عرفی کی وفات پر اس کے حریفوں نے وقتی جذبات کے اظہار میں ذرا سے تحمل اور ضبط سے بھی کام نہ لیا۔ ان کی تسکین کے

لئے یہ بات کچھ کم نہ تھی کہ جس کو مغلوب کرنے میں ان کی مشترکہ کوششیں ناکام رهیں اس کو موت کے غالب هاتھ نے چھتیس برس سے زیادہ کی مہلت نہ دی، مگر بعض لوگ تنگ نظری سے مجبور تھے۔ ان کے نزدیک دربار سے تعلق رکھنے والا هر آدمی ملحد اور بیدین تھا، ان لوگوں نے جس طرح دو برس پہلے عرفی کے دوست اور مربی حکیم گیلانی کی وفات پر «خدایش سزا دهاد» (= ۹۹۷) کی تاریخ سے اپنا دل ٹھنڈا کیا تھا اسی حساب سے عرفی کی تاریخ وفات «دشمن خدا» (= ۹۹۹) قرار دی۔ دوسرا گروہ رشک و حسد سے بے قابو تھا۔ یہ وہ لوگ تھے جو زندگی بھر عرفی سے همسری کی جرأت نہ کرسکے اور اس کے بعد اپنے طنز و حسد کے اظہار کے لئے یہ بہانہ سامنے رکھا کہ استادوں کی شان میں بے ادبی کرتا تھا، «چون به استادان متقدمین و متاخرین خیلے سخنان بے ادبانه میگفت این تاریخ یافته شد که:

گفت عرفی جوانا مرگ شدی»

عرفی کے معاصرین کی یہ شکایت کہ وہ استادان سلف کو گستاخی کے ساتھ یاد کرتا تھا، دراصل عرفی کو مجرم ثابت کرنے کا ایک زبردست حربہ ھے حالانکہ شکایت کے اصل وجوہ کچھ اور هیں؛ اگر عرفی کا روے سخن محض استادان سلف کی طرف هی رهتا تو اس کا کچھ نہ بگڑتا اور ذرا سی بدنامی بھی اس کے دامن پر نہ آتی۔ اهل عجم انواع شاعری میں فخریہ کو ایک صنف مستقل مانتے هیں۔ فارسی ادب میں بیشمار شاعر ایسے ملتے هیں جنہوں نے کہیں زیادہ بڑھ کر فخریہ دعوے کئے اور کسی نے اعتراض میں ایک لفظ بھی نہ کہا۔ طالب آملی اپنے کو پیغمبر کہتا ھے، کلیم‌الله کا استعارہ استعمال کرتا ھے، سنائی اور خاقانی کو اپنی امت اور اولاد بتاتا ھے، مگر طالب آملی کی نخوت اور غرور پر کہیں کوئی اعتراض نہیں ملتا، عرفی سے ذراسی فروگذاشت یہ هوگئی کہ وہ اپنی انانیت کے جوش میں اپنے معاصرین کو بھی خاطر میں نہ لایا۔ وہ اپنے گرد و پیش همیشہ اپنے معاصرین پر اس طرح حقارت کی نظر ڈالتا ھے جیسے ایک دیو پہاڑ پر چڑھ کر بونوں کی بستی کا جائزہ لے رها هو۔ واقعہ یہ ھے کہ اپنی بابت ضرورت سے زیادہ حسن ظن عرفی کے لئے نقصان دہ ثابت هوا اور اس کے معاصرین نے بھر پور انتقام لیا، جس کے ثبوت میں بعض غیر جانبدار شہادتیں موجود هیں، مثلاً «ماثر رحیمی» میں ھے: «مستعدان این زمان بعضے از غایت رشک و برخی بجهت صغرسن و خامی که در طبیعتش بود، . . . در مجالس و محافل به کنایه و صریح اظهار رطب و یابسی که در کلامش بود میکردند»

عرفی کے کلام کا مطالعہ کرنے کے بعد چند اہم نکتے سامنے آتے ہیں۔ ایک بات تو یہ غور کرنیکے قابل ہے کہ پورے مغل شاعروں میں صرف عرفی ایسا شاعر ہے جو نعت اور منقبت کے میدان کی طرف باقاعدگی اور التزام کے ساتھ توجہ کرتا ہے حالانکہ عرفی کا عام میلان مذہبیات کی جانب کچھ ایسا زیادہ شدید نہ تھا۔ ایرانی شاعروں میں نعت و منقبت ایک دیرینہ روایت رہی ہے۔ مگر اکثر مغل شاعروں نے اس روایت کو محض سر سری طور سے برتا ہے، اور بعض سرسری پابندی بھی نہیں کرتے، نظیری نیشاپوری نے دوران حج میں تین چار نعتیہ قصیدے ضرور کہے تھے، شکیبی صفاہانی بھی حج کو گیا تھا مگر نعت کے خلوص کی جگہ شکیبی کا زور قلم سمندری طوفان، جہاز کی تباہی، نواح عدن کے قزاقوں کی غارتگری کے بیان میں ضایع ہوگیا۔ عرفی کے کلام میں سلسلےوار نعت اور منقبت کے بہترین نمونے ملتے ہیں، اس کی وجہ سمجھنے کے لئے ان حالات پر نظر ڈال لینا کافی ہوگا جو اکبر کی تخت نشینی کے دس سال بعد حکمت عملی کی تبدیلی سے پیدا ہوئے۔ در اصل تیموریوں کے دربار میں عجم کی تہذیب کا نشاۃ ثانیہ شروع ہوا تھا۔ اس احیاء کے ماتحت جہاں علوم و فنون کے تمام شعبوں میں تازگی اور تابندگی پیدا ہوئی وہاں ملوکیت کے تصور نے بھی ازسرنو استواری حاصل کی۔ اہل عجم کے نزدیک ملوکیت ہمیشہ خدائی سے وابستہ رہی ہے۔ عجمی شہنشاہ خدائی تمکنت کی دعویداری میں کبھی مصر کے فراعین یا رومۃ الکبری کے تاجداروں سے پیچھے نہیں رہے، مغلوں کے سیاسی نظام فکر میں حضرت شاہنشاہی کی ذات خلیفۂ الٰہی کا درجہ حاصل کرلیتی ہے، عظمت آدم کی مکمل قربانی کے لئے دربار میں سجدے کا رواج نافذ کیا جاتا ہے۔ مراتب چہارگانۂ اخلاص کا مطالبہ اس سے بھی زیادہ سخت ہے یعنی ترک جان، ترک مال، ترک ناموس ترک دین۔ یہ تمام حالات اپنا رد عمل پیدا کئے بغیر نہ رہ سکے اور مذہبی حلقوں میں جو ہنگامہ پیدا ہوا اس کی گونج پورے ملک میں سنائی دی، مگر عرفی ایک شاعر تھا، اور ساتھ ہی نہایت خود دار اور غیرت مند انسان بھی تھا۔ اس کا آزاد تخیل عزت نفس کو پامالی سے بچانے کے لئے ایک فوق البشر کی پناہ ڈھونڈتا ہے اور اس جائے پناہ میں محفوظ ہوجانے کے بعد بڑی بے فکری سے اعلان کرتا ہے کہ ارباب ہمت کی حوصلہ مندی کے سامنے اہل کرم کا طمطراق ہیچ ہے:

اقبال کرم می گزد ارباب همم را همت نخورد نیشتر لا و نعم را

عرفی کے نجف سے بھاگنے کی داستان بہت ممکن ہے غلط ہو مگر یہ

بالکل حقیقت ہے کہ اس شہر کا خیال شاعر کے ساتھ ہمیشہ پرچھائیں کی طرح پھرتا رہا ۔ نجف کا تصور اسکے دل میں دیار محبوب کی طرح دلکش اور عزیز تھا ۔ بالآخر یہی تعلق خاطر ہے جو ترجمةالشوق بن کر ظاہر ہوتا ہے ۔ یہ کہنا مبالغے کی بات نہ ہوگی کہ فارسی شاعروں نے قصیدے کی صنف میں زور قلم دکھانے کی حد کردی ہے ۔ مگر پورے فارسی ادب میں اعلی قصیدوں کی تعداد بہت زیادہ نہ ہوگی ۔ اعلی قصیدے کی تعریف یہ ہے کہ شدت اظہار کے ساتھ ساتھ بیان واقعہ میں خلوص اور دیانت کا دامن چھوٹنے نہ پائے اور وہ بے ساختہ پن بھی قائم رہے جو خالص دردمندی اور گداز قلب کے ماحول میں پیدا ہوتا ہے ۔ فارسی شاعروں کے جو قصیدے اس معیار پر پورے اُترتے ہیں ان کی تعداد انگشت شمار ہے ۔ مثلاً رودکی کا وہ گیت جو اس نے امیر نصر بن احمد کے سامنے بخارا کی یاد میں گایا تھا ۔ یا فرخی کا قصیدۂ داغگاہ؛ یا انوری کا قصیدہ « اشک خراسان » ، زیادہ سے زیادہ اسکے قصیدۂ لامیہ کو بھی گنتی میں رکھ لیجئے ۔ خاقانی کی ساری کائنات یا تو اسکے « قصیدۂ مداین » کو شمار کیا جاتا ہے ، یا محض وہ قصیدہ جس نے اس کو « حسان‌العجم » بنا دیا جس کا محل نزول یہ ہے کہ حج کے بعد پیغمبر کے روضۂ مبارک کی خاک لیکر چلتا ہے ۔ یا امیر معزی کا قصیدہ :

ای ساربان منزل مکن جز در دیار یارمن

« جس نے مرزا محمد قزوینی سے غیر معمولی خراج تحسین وصول کیا ، یا چند قصیدے عنصری اور منوچہری کے بھی اس میں شامل کرلیں ۔ شاہکار قصیدوں کی یہ گنتی عرفی کے قصیدۂ ترجمةالشوق پر ختم ہو جاتی ہے ۔ اسکے بعد فارسی قصیدے کی اتنی بڑی صنف میں شاید ہی کوئی نمونہ ملے جسکو مسلمہ قواعد کی میزان میں مذکورۂ بالا قصیدوں کا ہم وزن قرار دیا جاسکے ۔ ترجمةالشوق کی بابت عرفی کے ایک عقیدتمند کا قول سچ ہے کہ دعاء کا تیر تھا جو نشانے پہ لگ گیا ، حاصل مدعا کے طور پر شاعر نہایت خلوص اور دردمندی کے ساتھ ایک دعویٰ کرتا ہے کہ چاہے ہندوستان میں مر جاؤں یا کہیں تاتار میں پہنچ کر پیغام اجل آئے مگر پلکوں کے بل اپنی گور سے نجف تک پہنچ جاؤں گا :

بکاوش مژہ از گور تا نجف بروم اگر بہ ہند بمیرانم و گر بہ تتار

اس قصیدے کے قالب میں دراصل شاعر کے فن کی پوری روح بند تھی ۔ چنانچہ اس کی وفات کے اٹھائیس برس بعد روح فن نے اپنی طاقت کا حیرت خیز مظاہرہ کیا اور عرفی کی مشتِ خاک لاہور کے گورستان شاہی سے اُٹھکر نجف کی خاک سے جا ملی ۔

قصاید کے علاوہ عرفی کے باقی کلام اور بالخصوص غزلیات کے بارے میں دو امور قابل توجہ ہیں، ایک تو ان کی مقبولیت اور دوسرے ان کی اہمیت ۔ ادبی تاریخ میں یہ فیصلہ آج تک قطعی طور پر نہیں ہو سکا ہے کہ عہد مغلیہ کے ادبی مذاق کی رہنمائی کرنے میں سب سے آگے کون تھا ۔ مگر معاصرین کی متفقہ شہادتیں موجود ہیں کہ عرفی کا کلام گلی گلی میں بکتا تھا، بالخصوص اہل ولایت اور ترک و تاجیک زیادہ خریدار تھے ۔ یہ بھی معلوم ہے کہ ترک و تاجیک بیشتر عسکری درجے کے لوگ ہوتے تھے ۔ یہ خوش نصیبی دنیا کے بہت کم شاعروں کو حاصل ہوئی ہے کہ ان کا نام سپاہی پیشہ لوگوں تک پہنچا ہو ۔ ہومر کی بابت ضرور یہ کہا جاتا ہے کہ اس کے نغموں کا مجموعہ ہر یونانی سپاہی اپنے ساتھ رکھتا تھا ۔ عرفی بھی ادبی تاریخ کے ان منفرد شاعروں میں شمار ہوتا ہے جنھوں نے اپنے زمانے کے لوگوں کو اسقدر فیاضی اور فراوانی کے ساتھ انبساط اور لذت کی جوئے شیر سے سیراب کیا اور اہل قلم کے علاوہ اہل سیف سے بھی حسن قبول کی سند حاصل کی ۔

کسی شاعر کے کلام کی اہمیت کا اندازہ اس بات سے نہیں لگایا جاتا کہ وہ اپنے معاصرین میں کتنا مقبول تھا ۔ اس کے اشعار کتنے عام اور مشہور ہو چکے تھے ۔ وہ اپنے زمانے میں قافلہ سالار کہلایا یا تکبر اور خود پرستی کے الزام میں ذلیل کیا گیا ۔ بلکہ شاعر کے فن کی اہمیت کو جانچنے کا اصلی معیار یہ ہے کہ اس کے کلام سے بعد کی نسلوں نے کیا حاصل کیا اور کیا تاثرات قائم ہوئے ۔ جب ہم اس نقطۂ نظر سے کسی شاعر کے کلام کا محاسبہ کرتے ہیں تو ہم اس کو محض فنکار نہیں سمجھتے ۔ ہم جمالیاتی کیف اور انبساط کی مقدار کو بالکل نظر انداز کردیتے ہیں ۔ ہم یہ نہیں دیکھتے کہ وہ ہمارے مذاق کے عین مطابق ہے یا بالکل مخالف ۔ بلکہ ہم یہ جستجو کرتے ہیں کہ شاعر کے فن کی بدولت کیا پوشیدہ قوتیں ظہور میں آئیں ۔ کون سی نئی تحریکیں پیدا ہوئیں جن سے پورے معاشرے میں جنبش اور تبدیلی کے آثار جاگے ۔ تہذیبی قدروں کے ازسرنو تعین میں کیا مدد ملی ۔ ذہنی میلانات کی سمتیں کدھر کدھر کو بدلیں ۔ پوری جماعت کا دماغی نقشہ کس شکل کا بنا اور مجموعی طور پر داخلی زندگی میں کیا آراستگی اور نفاست پیدا ہوئی۔ جب ہم ان سوالات کو سامنے رکھ کر عرفی کا مطالعہ کرتے ہیں تو دیکھتے ہیں کہ اس کے فکر و فن نے بیک وقت ایشیا کی دو تہذیبوں کو متاثر کیا ہے ۔ ایک طرف ترکی ادب کی تعمیر نو میں عرفی کا تفکر کار فرما ہے جس کا صحیح احاطہ گو ہمارے علم

کی بساط سے باہر ہے مگر جس نے نفعی جیسے شاعر کو اپنا متبع بنایا۔ دوسری طرف اردو ادب عرفی کا منت پذیر ہے چنانچہ غالب کو یہ اعتراف ہے کہ برق چشم عرفی نے مجھے بے راہ روی سے بچا لیا اور اقبال نے بجا طور پر اس کے «محل تخیل» پر «حیرت خانۂ سینا و فارابی کو تصدق کر دیا۔ ہماری پوری تہذیب نے عرفی کے تفکر کی روشنی میں ایک خاصی بڑی منزل طے کی ہے اور آج بھی کم ازکم وہ مشعل ہدایت ضرور روشن ہے جو ہمارے حکیم نے ہمارے سامنے رکھی تھی:

نوا را تلخ ترمی زن چو ذوق نغمہ کم یابی
حدیٰ را تیز تر می خوان چو محفل را گراں بینی

معراج انسانیت

(سیرت خاتم الانبیا کی روشنی میں)

از

مولانا سید علی نقی صاحب، صدر شعبۂ دینیات، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

انسان کی رفعت و برتری تمام کائنات پر عقل و تدبر اور فرض شناسی میں ہے۔ یہی وہ تقوے ہے جسے قرآن نے معیار فضیلت بشری قرار دیا ہے: «ان اکرمکم عنداللہ اتقاکم» تم میں سب سے زیادہ صاحب عزت وہ ہے جو سب سے زیادہ پرہیزگار ہو یعنی فرائض کی اہمیت اور اُن کے حدود کو محفوظ رکھنے والا ہو۔

یہ فرائض ہمیشہ ایک ہی صورت اور شکل پر نہیں ہوتے۔ کوئی بڑے سے بڑا حکیم و دانشمند فرائض کی کوئی ایسی فہرست مرتب نہیں کر سکتا جو ہر شخص کے لئے ہر حال میں قابل ادائی ہوں۔ بلکہ فرائض باعتبار حالات و اوقات بدلتے رہتے ہیں۔ فرائض کی یہی نگہداشت جوہر انسانیت ہے۔

فرض شناس انسان کے افعال بتقضائے طبیعت نہیں ہوتے بلکہ بتقاضائے فرض ہوتے ہیں۔ اس کا عمل انتہا پسندی کے دو نقطوں کے درمیان ہوتا ہے۔ اسی کا نام عدل و اعتدال ہے جو معیار حسن اخلاق ہے۔ اور چونکہ عام افراد بشر عموماً طبعیتوں کے تقاضوں میں اسیر ہوتے ہیں اس لئے بلند افراد انسان کے خلاف عموماً دو طرف سے اعتراضات ہوتے ہیں ایک ادھر والے انتہاپسندوں کی طرف سے اور دوسرے اُدھر والے انتہا پسندوں کی جانب سے۔ مگر وہ کبھی ان اعتراضات کی پروا نہیں کرتے۔ اُنھیں تو فرائض کے ادا کرنے سے مطلب ہوتا ہے۔

انسان کامل کے اعمال سطحی نگاہ والوں کو بسا اوقات متضاد نظر آتے ہیں مگر ان میں حقیقۃً کوئی تضاد نہیں ہوتا بلکہ وہ مختلف حالات کے جداگانہ تقاضے ہوتے ہیں جو اُس کے افعال میں ظاہر ہوتے ہیں۔

سیرت حضرت محمد مصطفی صلی اللہ علیہ و سلم اس باب میں معیار کامل ہے۔

آپ چالیس برس کی عمر میں مبعوث برسالت ہوئے پھر ۱۳ سال ہجرت کے قبل مکہ کی زندگی ہے اور دس سال بعد ہجرت مدینہ کی زندگی۔

یہ تینوں دور بالکل الگ الگ کیفیت رکھتے ہیں جن میں سے ہر دور بالکل یک رنگ ہے۔ کسی تلون اور غیر مستقل مزاجی کا ظہور نہیں ہے۔ مگر وہ سب دور آپس میں بہت مختلف ہیں۔

پہلے چالیس برس کی مدت میں زبان بالکل خاموش اور کردار کے جوہر نمایاں۔ یہی آپ کی سچائی کا ایک بڑا نفسیاتی ثبوت ہے کیونکہ جو غلط دعویدار ہوتے ہیں اُن کے بیانات و اظہارات کی رفتار کو دیکھا جائے تو محسوس ہوگا کہ وہاں پہلے اُن کے دل و دماغ میں تصور آتا ہے کہ ہمیں کوئی دعویٰ کرنا چاہیے مگر ہمت نہیں ہوتی۔ اس لیے وہ کچھ مشتبہ الفاظ کہتے ہیں جن سے کبھی سننے والوں کو وحشت ہوتی ہے اور کبھی اطمینان۔ پھر وہ رفتہ رفتہ قدم آگے بڑھاتے ہیں۔ پہلے کوئی ایسا دعوی کرتے ہیں جس کو تاویلات کا لباس پہنا کر رائے عامہ کے مطابق بنایا جا سکے یا جسکی حقیقت کو صرف خاص خاص لوگ سمجھ سکیں اور عام افراد محسوس نہ کریں۔ جب جھجک نکل جاتی ہے تو پھر جی کڑا کرکے کھل کر دعویٰ کر دیتے ہیں۔

حضرت پیغمبرِ اسلام کی زبان سے چالیس برس تک کوئی لفظ ایسا نہیں نکلا جس سے لوگ ادعاے رسالت کا توہم بھی کرسکتے یا کوئی بےچینی اس حلقہ میں پیدا ہوتی۔ غلط سے غلط روایت بھی ایسی نہیں جو بتائے کہ کفار نے کبھی آپ کی لفظ سے کسی ایسے دعوے کا احساس کیا ہو جس پر اُن میں کوئی برھمی پیدا ہوئی ہو اور پھر آپ کو اُس کے متعلق کچھ صفائی پیش کرنے کی ضرورت ہوئی ہو بلکہ اس دور میں آپ کا کام صرف اپنی سیرتِ‌بلند کی عملی تصویر دکھانا تھی جس نے ایک مقناطیسی جذب کے ساتھ دلوں کو تسخیر کر لیا تھا اور آپ کی ہردلعزیزی ہمہ‌گیر حیثیت رکھتی تھی۔ اس کے بعد چالیس برس کی عمر میں جب دعواے رسالت کیا تو وہ بالکل وہی تھا جو آخر تک آپکا دعویٰ رہا۔ یہ نہیں ہوا کہ پہلے اس دعوے میں خفت ہو پھر شدت پیدا ہو اور پہلے دعویٰ کچھ ہو اور پھر رفتہ رفتہ اُس میں ترقی ہوئی ہو۔ اب اس دعواے رسالت کے بعد آپ کو کتنے مصائب و تکالیف برداشت کرنا پڑے وہ سب کو معلوم ہیں۔ یہ پُرآشوب دور وہ تھا کہ جب سر مبارک پر خس و خاشاک پھینکا جاتا تھا، جسم اقدس پر پتھروں کی بارش ہوتی تھی۔ تیرہ برس اسی طرح گزرے مگر ایک دفعہ بھی ایسا نہیں ہوا کہ آپ کا ھاتھ تلوار کی طرف چلا جائے اور ارادہ جہاد کا کیا جائے۔

اگر کوئی رسول کی زندگی کے صرف اُس دور ھی کو دیکھے تو یقین کرے گا کہ جیسے آپ مطلق عدم تشدد کے حامی ہیں۔ یہ مسلک اتنا مستقل ہے کہ کوئی

ایذا رسانی، کوئی دل‌آزاری اور کوئی طعن و تشنیع کی صورت آپ کو اس راستے سے نہیں ہٹا سکتی - پہلے چالیس برس ہی کی طرح اب یہ رنگ اتنا گہرا اور یہ مسلک اتنا راسخ ہے کہ اسکے درمیان میں کوئی ایک واقعہ بھی اس کے خلاف نمودار نہیں ہوتا ، حالانکہ کوئی بےبس اور بے کس بھی ہو تو کسی وقت تو اُسے جوش آ ہی جاتا ہے اور وہ جان دینے اور جان لینے کے لیے تیار ہو جاتا ہے پھر چاہے اُسے اور زیادہ ہی مصائب کیوں نہ برداشت کرنے پڑیں - مگر ایک دو برس نہیں تیرہ سال مسلسل اس غیر متزلزل صبروسکون کے ساتھ وہی زندگی گزار سکتا ہے جس کے سینہ میں وہ دل اور دل میں وہ جذبات ہی نہ ہوں جو جنگ پر آمادہ کرسکتے ہیں -

اس درمیان میں وہ وقت آتا ہے کہ مشرکین آپ کے چراغ زندگی کے خاموش کرنے کا فیصلہ کر لیتے ہیں اور ایک رات طے ہو جاتی ہے کہ اُس رات سب مل کر آپ کو شہید کر ڈالیں گے - اس وقت بھی رسول تلوار نیام سے باہر نہیں لاتے ، کسی مقاومت کے لیے کھڑے نہیں ہوتے بلکہ بحکم خدا شہر چھوڑ دیتے ہیں - جو معرفتِ محمد نہ رکھتا ہو وہ اس ہٹنے کو کیا سمجھے گا ؟ یہی تو کہ جان کے تحفظ کے لئے یہ انتظام تھا مگر فقط جان ہی نہیں بلکہ ان مقاصد کا تحفظ جو جان کے ساتھ وابستہ تھے - بہرحال اس اقدام یعنی ترک وطن کو کون کس لفظ سے تعبیر کرے - اُسے عام دنیا مظہر شجاعت تو نہیں سمجھے گی اور صرف اس عمل کو دیکھکر اگر کوئی شخص اس ذات کے بارے میں کوئی رائے قائم کرے تو وہ حقیقت کے مطابق نہیں ہو سکتی -

اب اس وقت ترپن برس کی عمر ہے اور آگے بڑھاپے کے بڑھتے ہوئے قدم ہیں - بچپنا اور جوانی کا اکثر حصہ خاموشی میں گزرا ہے - پھر جوانی سے لے کر ادھیڑ عمر کی منزلیں پتھر کھاتے اور مصائب برداشت کرتے گزری ہیں اور آخر میں اب جان کے تحفظ کے لیے شہر چھوڑ دیا - بھلا کیسے تصور ہوسکتا ہے کہ جو ایک وقت میں عافیت پسندی سے کام لیتے ہوئے شہر چھوڑ دیتا ہے وہ عنقریت فوجوں کی قیادت کرتا ہوا نظر آئے گا - مگر اب مکہ میں آنے کے بعد بدر ہے ، احد ہے ، خندق ہے ، خیبر ہے ، حنین ہے - پھر یہ نہیں کہ اپنے گھر میں بیٹھ کر فوجیں بھیجی جائیں اور فتوحات کا سہرا اپنے سر باندھا جائے بلکہ رسول خدا کا کردار یہ ہے کہ چھوٹے اور غیر اہم معرکوں میں تو کسی کو سردار بناکر بھیج دیتے ہیں مگر ہر اہم اور خطرناک موقع پر فوج کے سردار خود ہوتے ہیں اور یہ نہیں کہ اصحاب کو سپر بنائے ہوئے اُن کے حصار میں ہوں بلکہ اسلام کے سب

سے بڑے سپاہی حضرت علی بن ابی طالب کی گواہی ہے کہ جب جنگ کا ہنگامہ انتہائی شدت پر ہوتا تھا تو ہمیشہ رسول اللہ ہم سب سے زیادہ دشمن کے قریب ہوتے تھے - پھر یہ بھی نہیں کہ یہ قیام فوج کے سہارے پر ہو بلکہ احد میں یہ موقع بھی آگیا کہ سوا دو ایک کے باقی سب مسلمانوں سے میدان جنگ خالی ہوگیا مگر اس وقت وہ جو کچھ پہلے بظاہر جان کے تحفظ کے لئے شہر چھوڑ چکا تھا، اس وقت خطرہ کی اتنی شدت کے ہنگام میں جب آس پاس تقریباً کوئی بھی سہارا دینے والا نظر نہیں آتا اپنے موقف سے ایک گام بھی پیچھے نہیں ہٹتے، زخمی ہوجاتے ہیں، چہرہ خون سے تر ہوجاتا ہے، خود کی کڑیاں سر کے اندر پیوست ہوجاتی ہیں، دندان مبارک مجروح ہوجاتے ہیں مگر اپنی جگہ سے قدم نہیں ہٹاتے - اب کیا عقل و انصاف کے رو سے مکہ سے ہجرت کو خوف جان سے اُس معنی میں سمجھا جاسکتا ہے جس سے شجاعت پر دھبا آئے؟ ہرگز نہیں -

شجاعت رسول کی حقیقی معرفت شیر خدا حضرت علی مرتضیٰ کو تھی - جنگ احد میں «قتلِ محمد» کی آواز تھی جس نے تقریباً کل فوج اسلام کے قدم اکھاڑ دیئے اور اس تصور نے علی پر کیا اثر کیا اُسے خود آپ نے بعد میں بیان کیا ہے کہ میں نے نظر ڈالی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نظر نہ آئے - میں نے دل میں کہا کہ دو ہی صورتیں ہیں - یا آپ شہید ہوگئے یا اللہ نے عیسیٰ کی طرح آپ کو آسمان پر اُٹھالیا - دونوں صورتوں میں اب زندگی بیکار ہے - یہ سوچ کر نیام توڑ کر پھینک دیا اور تلوار لے کر فوج میں ڈوب گئے - جب فوج ہٹی تو رسول نظر آئے - دیکھنے کی یہ چیز ہے کہ حضرت علی بن ابی طالب کو صرف یہی دو تصور ہوئے، رسول شہید ہوگئے یا خدا نے آسمان پر اُٹھالیا - یہ توہم بھی نہیں ہوا کہ شاید رسول بھی میدان سے کسی گوشۂ عافیت کی طرف چلے گئے ہوں - یہ علی کا ایمان ہے رسول کی شجاعت پر -

عیسائیوں نے رسول کی تصویر صرف اسی دور جنگ آزمائی کی یوں کھینچی کہ ایک ہاتھ میں قرآن ہے اور ایک ہاتھ میں تلوار ہے مگر جس طرح رسول کی صرف اس زندگی کو سامنے رکھ کر وہ رائے قائم کرنا غلط تھا کہ آپ مطلق عدم تشدد کے حامی ہیں یا سینہ میں وہ دل ہی نہیں رکھتے جو معرکہ آرائی کرسکے - اسی طرح صرف اس دوسرے دور کو سامنے رکھ کر یہ تصویر کھینچنا بھی ظلم ہے کہ بس قرآن ہے اور تلوار - آخر یہ کس کی تصویر ہے؟ محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی نا؟ تو محمد نام تو اُس پوری سیرت کی مالک ذات کا ہے جس میں وہ چالیس برس بھی ہیں،

وہ تیرہ برس بھی ہیں اور اب یہ دس برس بھی ہیں - پھر اس ذات کی صحیح تصویر تو وہ ہوگی جو زندگی کے ان تمام پہلوؤں کو دکھا سکے - یہ صرف ایک پہلو کو نمایاں کرنے والی تصویر تو محمد مصطفیٰ کی نہیں سمجھی جاسکتی -

پھر اس دس برس میں بھی بدر و احد، خندق و خیبر سے آگے بڑھکر ذرا حدیبیہ تک بھی تو آؤ - یہاں پیغمبر کسی جنگ کے ارادہ سے نہیں بلکہ حج کی نیت سے مکۂ معظمہ کی جانب آرہے ہیں - ساتھ میں وہی بلند حوصلہ فتوحات حاصل کئے ہوئے سپاہی ہیں جو ہر میدان سر کرتے رہے ہیں اور سامنے مکہ میں وہی شکست خوردہ جماعت ہے جو میدان میں ہارتی رہی ہے اور اسوقت وہ بالکل غیر منظم اور غیر مرتب بھی ہے پھر بھی یہ اُن کی حرکت مذبوحی ہے کہ وہ سدّراہ ہوتے ہیں کہ ہم حج کرنے نہ دینگے - عرب کے بین قبائلی قانون کے رو سے حج کا حق کعبہ میں ہر ایک کو تھا - اُن کا رسول کے سدّراہ ہونا اصولی طور پر بنائے جنگ بننے کے لئے بالکل کافی تھا مگر پیغمبر نے اس موقع پر اپنے دامن کو چڑھائی کرکے جنگ کرنے کے الزام سے بری رکھتے ہوئے صلح فرماکر واپسی اختیار کی اور صلح بھی کیسے شرائط پر؟ ایسے شرائط پر جنھیں بہت سے ساتھ والے اپنی جماعت کے لئے باعث ذلت سمجھ رہے تھے اور جماعت اسلامی میں عام طور سے بے چینی پھیلی ہوئی تھی - ایسی شرطیں تھیں جیسی ایک فاتح کسی مفتوح سے منواتا ہے، اس وقت واپس جائیے، اس سال حج نہ کیجئے، آئندہ سال آئیے گا، صرف تین دن مکہ میں رہئیگا، چوتھے دن پھر آپ میں سے کوئی نظر نہ آئے، دوران سال میں ہم میں سے کوئی بھاگ کر آپ کے پاس جائے تو آپ کو واپس کرنا پڑے گا اور آپ میں سے کوئی بھاگ کر ہمارے پاس آئے تو واپس نہیں کریں گے -

آپ نے سب شرائط منظور کرلیے اور واپس تشریف لے گئے - اب دنیا بتائے کہ پیغمبر اسلام جنگ پسند تھے یا امن پسند - حقیقۃً ان کی جنگ یا صلح کوئی بھی جذبات کی بنا پر نہ تھی بلکہ فرائض کے ماتحت کام ہوتا تھا - جس وقت فرض کا تقاضا خاموشی اختیار کرنا تھا، خاموش رہے - جب حالات کے بدلنے سے ضرورت جنگ کی پڑ گئی، جنگ کرنےلگے - جب امکان صلح پیدا ہوگیا اور بلندی اخلاق کا تقاضا صلح کرنا ہوا، صلح کرلی -

یہ سب باختلاف حالات فرائض کی تبدیلیاں ہیں جو آپ کے کردار میں نمایاں ہوتی رہی ہیں - فرائض کی یہی پابندی طبیعت کے دباؤ سے جتنی آزاد ہو «معراج انسانیت ہے»

۞ ۞ ۞

کتابخانۂ حبیب گنج

از

ڈاکٹر نذیر احمد، صدر شعبۂ فارسی، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

حبیب گنج ضلع علی گڑھ میں ایک چھوٹا سا گاؤں ہے جو در اصل مولانا حبیب الرحمن خاں شروانی نواب صدر یار جنگ مرحوم کے کمال علم و فضل کی یادگار ہے۔ یہیں مرحوم نے ایک کتابخانہ قائم کیا جو عربی و فارسی و اُردو کے قلمی نوادر کے اعتبار سے نہایت درجہ اہم ہے۔ چونکہ اس کی کوئی فہرست اب تک شائع نہیں ہوسکی ہے اس لئے اس کا مختصر ذکر اور اس کے بعض نوادر کا تعارف بے محل نہ ہوگا۔

نواب صدر یار جنگ مرحوم کو قلمی کتابوں سے جس قدر دلچسپی تھی اور ہندوستان کے قلمی ذخائر کے جمع کرنے اور ان کو تلف ہونے سے بچانے کا جس قدر جذبہ ان کو تھا اس کا اندازہ ان کی اس اپیل[1] سے ہوجاتا ہے جو علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ (بابت ۱۲ مارچ ۱۹۱۹ء) میں شائع ہوئی تھی۔ ویسے قلمی کتابوں کی طرف ان کی توجہ بہت کم عمری ہی سے ہوگئی تھی۔ رسالۂ معارف اعظم گڑھ بابت اکتوبر ۱۹۳۱ میں ان کا ایک مضمون بعنوان «حبیب گنج کا کتابخانہ کس طرح جمع ہوا» شائع ہوا تھا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مولانا میں کتابوں کی جمع آوری کا شوق ایک کتب فروش عبدالرحیم نامی کے ذریعے پیدا ہوا جس کے نتیجے کے طور پر لڑکپن ہی سے انھوں نے کتابیں جمع کرنا شروع کردی تھیں پہلے درسی کتابیں اکٹھا کرتے، پھر اردو دواوین کا شوق ہوا، ۱۸۸۳ ع تک سو سواسو کتابیں جمع ہوگیں۔ ۱۸۸۵ ع میں پھر آگرہ بغرض تعلیم گئے۔ وہاں سب سے پہلے قاضی ابو زید مربوسی کا رسالۂ مساحت خریدا اور وہیں آگرہ یونیورسٹی کے نادر نسخۂ واقعات بابری کی نقل ۱۸۸۷ ع میں حاصل کی۔ اسی دوران میں علامۂ شبلی مرحوم سے ملاقات ہوئی۔ اور نظر میں وسعت پیدا ہوئی۔ انہیں ایام میں دہلی جانا ہوا۔ وہاں مولوی سلیم الدین خاں سے بعض کتابیں

---

۱ مولانا کے مرحوم کے سارے مضامین جن کا ذکر اس مقالے میں ہوا ہے «مقالات شروانی» (شروانی پرنٹنگ پریس علی گڑھ) میں شامل ہیں۔

خریدیں ۔ وہیں کچھ قطعات بھی خریدے اور رفتہ رفتہ قطعات کی خریداری کا شوق بھی غالب ہوگیا ۔ مولانا شبلی کے توسط سے لکھنؤ کے قلمی کتب فروشوں سے شناسائی اور قلمی کتابوں کا سرمایہ بڑھانے کی صورت پیدا ہوئی اور چند دنوں میں اتنا سرمایہ ہوگیا کہ رہنے کے کمرے میں چاروں طرف متعدد الماریاں قلمی کتابوں سے بھر گئیں ۔

مولانا سید محمد علی صاحب اور علامہ شبلی کی تشویق سے بیرونی ممالک یعنی مصر شام اور یورپ سے بھی کتابیں آنے لگیں ۔ ان کے علاوہ متفرق طور سے نادر کتابیں ہاتھ آتی رہیں مثلاً مباحث مشرقیۂ امام رازی کا نسخہ ایک بیوہ کے یہاں سے تین روپیہ کو ملا ۔ گلستان کا ایک نادر مصور نسخہ ایک صاحب کے توسط سے ایک دوسری خاتون سے حاصل ہوا ۔ نواب صاحب کے حیدرآباد سے متعلق ہونے پر عمدہ کتابیں وہاں سے ملیں اور کتابخانے میں روز افزوں اضافہ ہوتا رہا ۔ ان کے بعض بزرگوں کے خاندانی کتابخانے کا بھی سرمایہ مل گیا ۔ نواب مرحوم سفر حج کو گئے تو وہاں بھی کتابیں جمع ہوتی رہیں ۔ بعض اعزہ و احباب نے بھی ہدیۃً کتابیں بھیجیں ۔

حبیب گنج کے کتابخانے کے لئے کتابیں فراہم کرنے میں زیادہ توجہ قیمتی کتابوں کی طرف رہی ، معمولی کتابوں سے تعداد بڑھانے سے ہمیشہ احتراز کیا گیا ۔ اکتوبر ۱۹۳۲ تک کتابوں کی تعداد ۴۱۷۳ ہوگئی جن میں ۱۰۶۲ نادر قلمی کتابیں شامل تھیں ۔ مئی ۱۹۴۴تک تعداد ۶۰۹۰ ہو گئی ۔ اس وقت تعداد کہیں زیادہ ہے اور قلمی کتابیں ہزاروں کی تعداد میں ہیں ۔

کتابوں کی خریداری میں بعض دلچسپ واقعات پیش آئے ۔ ایک واقعہ کا ذکر مولانا نے اپنے ایک مقالے میں کیا ہے ۔ تذکرہ مخزن الغرائب کے ذیل[1] میں لکھتے ہیں کہ ملا احمد علی سندیلے کے باشندے ، گذشتہ صدی ہجری کی ابتدا کے فارسی اہل قلم میں سے ہیں ۔ مرزا قتیل کے شاگرد تھے ، خادم تخلص تھا ۔ انہوں نے فارسی کے شعرا کا ایک ضخیم اور حجیم تذکرہ لکھا ہے ۔ تین ہزار سے زائد شعرا کا کلام اور حال ہے ۔ ۱۲۱۸ ہجری میں ختم ہوا ، «ختم صحف» تاریخ اختتام ہے ۔ حال میں ایک عزیز کے ہاتھ آیا ہے ۔ خریداری لطیفہ ہے ۔ گفت و شنود کے بعد فی شاعر ایک پیسہ قیمت ٹھہری ۔ اس شرح سے کتاب تو چون روپے کی ہوگئی ، مگر شاعر بیچارے پیسہ اخبار کے اسٹاف میں بھرتی ہوگئے ۔

مولانا نے اس بات پر فخر کیا ہے کہ ان کے کتابخانے میں ایک نسخہ بھی ایسا نہیں جو سرقہ یا ناجائز طریقے پر حاصل کیا گیا ہو ۔ انہوں نے یاقوت مستعصمی کا لکھا ہوا

---

۱ رسالہ معارف مارچ ۱۹۲۴ ، مقالات شروانی ص ۲۴۷—۲۴۸

قرآن مجید جس پر ظفر خاں شاہجہانی کی یہ یاد داشت تھی «بقلم یاقوت مستعصمی کہ بہتر ازین ننوشتہ» جس طرح کھویا اس میں بقول مولانا شبلی ان کی شرافت ان کے شوق پر غالب آگئی تھی۔ بوستان سعدی کا ایک نسخہ غالباً مشہور خطاط اسحاق کا لکھا ہوا کئی مغل بادشاہوں کی مہروں اور دستی عبارتوں سے مزین تین سو روپے میں مل رہا تھا مگر وہ کسی وجہ سے نہ خریدا جاسکا۔ بعد میں ہرچند کوشش کی مگر جن کے توسط سے ملا تھا انھوں نے خرید لیا اور کسی طرح نواب صاحب کو نہ مل سکا۔

اس کتابخانے میں ہر قسم کی منتخب کتابیں موجود ہیں چنانچہ مولانا نے اپنے ذوق کے مطابق ایک گوشوارہ تیار کیا تھا جس کے محض عنوان ہی سے اس کتابخانے کی عظمت کا حال معلوم ہوگا۔

۱۔ الذہبیات: اس کے تحت ۹۹ وہ کتابیں ہیں جو طلائی کام کے لحاظ سے امتیاز رکھتی ہیں، ان کی مدد سے ماوراءالنہر، عرب، ایران، ترکی، کشمیر، ہندوستان وغیرہ ممالک کے ہنر کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔

۲۔ الخطاطیات: اس کے تحت بڑے خطاطوں کے قلم کی ۱۵ کتابیں درج ہیں مثلاً میر عماد، میر علی کاتب وغیرہ۔

۳۔ الخطیات: اس کے تحت ۳۵ وہ کتابیں ہیں جو اعیان ملک کی لکھی ہوئی ہیں مثلاً آصف خاں، شیخ عبدالحق دہلوی وغیرہ۔

٤۔ المجلدات: قدیم جلد سازی کے ۱٦ نمونے۔

٥۔ السلطانیات: جن ٤۱ کتابوں کا سلاطین اور وزرا سے خاص تعلق ہے وہ اس کے تحت درج ہیں۔ مثلاً ابراہیم عادل شاہ کے کتابخانے کی صحیح بخاری وغیرہ۔

٦۔ الفتوحیات: وہ دو کتابیں جو سلاطین کے کتابخانوں میں فتح کے مال غنیمت سے داخل ہوئیں مثلاً گوے و چوگان ملا عارفی نوشتۂ میر علی کاتب جو عالم گیر بادشاہ کے کتابخانے میں گول کنڈہ کی فتح کے مال غنیمت سے داخل ہوئی۔

۷۔ المقامیات: جن ۹٦ کتابوں پر مقام تحریر درج ہے۔

۸۔ الختمیات: ۲٦۳ جن کتابوں پر مہریں ہیں۔

۹۔ الاقاربیات: جن ۱٦ کتابوں کا تعلق نواب صاحب مرحوم کے رشتہ داروں سے تھا۔

۱۰۔ الاستاذیات: جو ۲٤ کتابیں نواب صاحب کے استادوں کے سلسلے میں سے کسی بزرگ کی لکھی ہوئی ہیں یا محشی بقلم خاص ہیں۔

(۱۱) الحسنیات : ان میں ٤۱ وہ کتابیں ھیں جو بلحاظ خط نادر ھیں (غیر خطاطیات) ۔

(۱۲) القرطاسیات : اس کے ذیل میں کاغذوں کے ۱۱ اقسام دکھائے گئے ھیں ۔

(۱۳) العتیقات : اس کے ذیل میں ۲۳ قدیم کتابیں درج ھیں خصوصاً نویں صدی ہجر یا اس سے قبل کی کتابیں، سب سے قدیم نسخہ پانچویں صدی ھجری کا ھے ۔

(١٤) الخطوط : اس میں ١٦ مختلف خطوں کی تشریح ھے ۔

(۱۵) المصنفیات : اس میں ۳۸ وہ نسخے ھیں جو بخط مصنف ھیں یا نسخۂ مصنف سے منقول یا مقابلہ شدہ مثلاً الاجوبہ والاسوالۂ امام قشیری خود مصنف کے ھاتھ کا نسخہ ھے، اور اسی طرح ارتیاح الاکباد مولفۂ حافظ سخاوی خود مولف کا لکھا ھوا مخطوطہ ھے ۔

اس فہرست سے ایک طرف تو نواب صاحب کے ذوق اور کثرت مطالعہ کا پتا چلتا ھے، دوسری طرف کتابخانے سے استفادہ کرنے کا کام آسان ھو جاتا ھے ۔ اس مختصر دستی فہرست کے علاوہ صدر یار جنگ مرحوم نے وقتاً فوقتاً اس کتابخانے کے نادر نسخوں کا جس طرح تعارف کرایا ھے اس سے ان کی بالغ نظری کا حال معلوم ھوتا ھے ۔ فارسی کے دو نایاب دیوان (دیوان عرفی مرتبۂ محمد قاسم سراجا شامل مقدمۂ عبدالباقی نہاوندی و دیوان طالب آملی جو مولف کی تحریروں سے مزین ھے) کا تعارف رسالہ معارف ومبر ۱۹۲۲، دسمبر ۱۹۲۲ کے ذریعہ کرایا ۔ اسی رسالے کے اکتوبر ۱۹۲۲ کے شمارے میں اتفاقات حسنہ کے عنوان سے شیخ عبدالحق محدث دھلوی کی قلمی تحریر کو روشناس کرایا ۔ فروری ۱۹۲۹ کے شمارے میں صحیح مسلم کے ایک قلمی نسخے کی تفصیل درج کی جو بلگرام کے ایک صاحب ذوق بزرگ روح الامین کا لکھا ھوا تھا ۔ یہ وھی نسخہ ھے جس کا ذکر علامۂ آزاد بلگرامی نے ماثرالکرام میں صاحب موصوف کے حالات کے ضمن میں کیا ھے ۔ معارف ۱۹۳۰ کے ذریعہ اپنے کتابخانے کے صحیح بخاری کے نسخے کو «صحیح بخاری کا ایک عتیق نسخہ» کے عنوان سے تعارف کرایا ۔ یہ نسخہ ابراھیم عادلشاہ بیجاپوری (م ۱۰۳۷ھ) کے کتابخانے کا تھا جس پر یہ یادداشت موجود ھے :

> «جلد اول صحیح بخاری بخط نسخ عرب در آخر کتاب خط حضرت شیخ المحدثین عفیف الدین گازرونی است، جلد سیاہ و ترنج سرخ و جدول طلا نوبستہ بابت فتح شہر محمدآباد المعروف بہ بیدرجمع کتابخانۂ معمورۂ عالم پناہ ابراھیم عادلشاہ خلد ملکہ شدہ ۹ شعبان ۱۰۲۸»[1]

---

۱ ـ مگر مقالات شروانی ص ۲۷۲ پر سنہ ۱۰۰۸ ھجری درج ھے ۔

معارف نومبر ۱۹۳۲ میں محی لاری کی فتوح الحرمین کے نسخے کا تعارف اور اس کے کلام پر تبصرہ لکھا - نومبر ۱۹۳۳ کے اورینٹل کالج میگزین لاہور میں شیخ جمالی دھلوی کی مثنوی مرأۃالمعانی اور دیوان کے ساتھ اس کے کلام پر تبصرہ شائع کیا - معارف دسمبر ۱۹۳۶ میں اپنے کتابخانے کے کلام سنائی کے ٦ نسخوں کا مختصراً ذکر کیا جن میں کلیات اور مکاتیب کے نسخے شامل تھے - پھر اسی رسالے کے واسطے سے رمضان ۱۳٦۵ھ میں دیوان عاشق دھلوی اور اس کے کلام کو روشناس کرایا - معارف اگست ۱۹۳۷ کے شمارے میں «شاھی کتابخانوں کی کتابیں (کتابخانۂ حبیب گنج میں)» کے عنوان سے ایک مضمون لکھا جس میں ۱٦ کتابوں کا تعارف تھا جن میں سے ۷ سلاطین تیموریۂ ھند، ایک شاھان صفوی، ایک شریف مکہ، دو سلاطین بھمنیۂ بیدر، تین قطب شاھی، ایک عادل شاھی، تین شاھان اودھ کے کتابخانوں سے متعلق رہ چکی تھیں - اس کے ضمیمہ کے طور پر ستمبر ۱۹۳۷ میں «تازہ فتوح» کے نام سے علامۂ تفتازانی کے نسخۂ مطول کا تذکرہ کیا جس کی کتابت ۸۳۹ ھجری میں ھوئی اور جس پر جہانگیر کی ۹ سطری تحریر ھے -

یہ ھے مختصر سا تذکرہ اُس کتابخانے کا جو ایک فاضل کے کمال ذوق کی نشانی ھے، جس کی زندگی کا ھر لمحہ اس کتابخانے کے سرمایہ کے بڑھانے میں صرف ھوا، جس نے کتابخانے کی ساری کتابوں کا غائر مطالعہ کیا اور اس کے تقریباً تمام مخطوطات پر یادداشتیں لکھیں -

بڑی خوشی کی بات ھے کہ یہ نایاب روزگار کتابخانہ ۵ دسمبر ۱۹٦۰ کو مسلم یونیورسٹی میں منتقل ھوگیا ھے اور آزاد لائبریری کے ایک حصے میں اس کو الگ محفوظ کر دیا گیا ھے - اس کے علی گڑھ منتقل کرانے کے ابتدائی مراحل ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب کے توسط سے طے ھوگئے تھے - البتہ اس تجویز کے عملی جامہ پہنانے میں کرنل بشیر حسین زیدی وائس چانسلر مسلم یونیورسٹی اور نواب صدر یار جنگ مرحوم کے علم دوست فرزند الحاج مولانا عبدالرحمن خاں شروانی ٹریزرر مسلم یونیورسٹی کی کوشش اور علم دوستی کو بڑا دخل ھے اور علمی دنیا ان حضرات کے اس مستحسن اقدام کے لئے ھمیشہ شکر گزار رھیگی -

غیر مناسب نہ ھوگا کہ ذیل میں اس کتابخانہ کے بعض نوادر کا تعارف کرا دیا جائے - لیکن فی الحال یہ کوشش صرف فارسی مخطوطات تک محدود رھے گی -

(۵/٤۸) کلیات سنائی :

اوراق ۳۰٤، پہلے ۳۳ ورق غائب ھیں، نسخہ ۳٤ الف سے شروع ھوتا ھے - یہ

نسخه کلیات سنائی کی ایک نئی ترتیب کی نشاندهی کرتا هے جو، کچھ مطالب کی یکسانیت اور کچھ اقسام نظم کے اعتبار سے مرتب هوا تھا - اس تربیت کے تین نسخے راقم کی نظر سے گذرے هیں - ایک یہی نسخه، دوسرا انڈیا آفس کا « اشعار سنائی[1] » (نمبر ۹۲۷) تیسرا عثمانیه یونیورسٹی کا نسخه - ان تینوں کے اجزا یه هیں :

مقدمه دیوان بقلم سنائی

قسم اول : درنامها و جوابها که وی نوشته است

قسم دوم : در توحید رب‌العالمین جل جلاله

قسم سوم : در نعت پیغمبر محمد مصطفی صلوات الله و سلامه

قسم چهارم : اندر موعظه و زهد و حکمت

قسم پنجم : در مدحیات و مراثی

قسم ششم : در غزلیات

قسم هشتم : رباعیات

قسم هفتم : فی‌المقطعات و المراثی و الهزلیات

قسم نهم : در مراتب حال انسانی که آنرا کنوزالرموز خوانند و سیرالعباد الی المعاد نیز خوانند

قسم دهم : در کار نامه که ببلخ نوشته بود و سنائی‌آباد فی الزهد و الموعظه والسلوک والعشق

اس میں بہت سا ایسا کلام هے جو کسی بھی مطبوعه نسخے میں شامل نہیں - اور جیسا که معلوم هے ایران کے مطبوعه نسخوں کی بنیاد نہایت قدیم قلمی نسخوں پر هے اس اعتبار سے کہا جاسکتا هے که نسخۂ زیرنظر کا زائد کلام کلیات کے عام نسخوں سے خارج هے اور اسی اعتبار سے اتنا هی[2] اهم هے - مزید بران ان تینوں نسخوں میں مقدمه کے علاوہ خطوط بھی شامل تھے جو نہایت درجه کمیاب هیں - نسخۂ زیرنظر کے اول ۳۳ صفحے انهیں مطالب کو حاوی تھے جو اب مفقود هیں -

حبیب گنج کا یه نسخه ۱۰۱۲ هجری میں آگرے میں نقل هوا - ترقیمه یه هے -

« تمام شد سنائی آباد[3] و حدیقة الحدیقه من کلام‌الشیخ الرئیس الحکیم الفاضل

---

۱ ایتھے کو اس نسخے کے مطالب کی توضیح کے سلسلے میں بڑا تسامح هوا هے -

۲ راقم نے ان زاید حصوں کو نقل کرکے انڈیا آفس کے نسخے سے مقابله بھی کر لیا هے - عنقریب یه شائع هوجائے گا -

۳ یه سنائی کی مثنوی عقل نامه هے -

خاتم الشعراء مفخر العلماء قطب الاولیاء ابوالمجد مجدود بن آدم السنائی روح روحه و نور ضریحه حامداً و مصلیاً و مسلماً بتاریخ شهر شوال سنه ۱۰۱۲[۱] روز سه شنبه وقت ظهر مقام دارالخلافه آگره»

بعینه یہی ترقیمه (بحذف تاریخ و مقام کتابت) انڈیا آفس اور عثمانیه یونیورسٹی کے نسخوں میں پایا جاتا ہے۔ مزید براں سارے مطالب یکساں ہیں۔ اس سے یه بات پوری طرح صاف ہو جاتی ہے که ایک وقت میں سنائی کے کلام کی یه ترتیب قائم ہوئی تھی (جو کلام شامل ہونے سے[۲] رہ گیا ہے، بظاہر اس کی علیحدگی کی توجیه نہیں ہو سکتی، سوائے اس کے که یه پورا حصه ابتدائی کلام سمجھا جائے) اور یه تینوں نسخے ایک ہی اصل یا اس کی نقل کی نقل ہوں گے۔

نسخۂ حبیب گنج میں دو جگه[۳] اوراق بے ترتیب اور ایک جگه چند ورق غائب ہیں۔ بہر حال اس نسخے کی دریافت سے سنائی کا بہت سا نیا کلام حاصل ہو گیا ہے جو یقیناً فارسی ادب میں گراں قدر اضافه ہے۔

(۴۸ / ۹) کلیات سعدی شیرازی :

سعدی شیرازی (متوفی ۶۹۲ ھ) کا یه کلیات متن اور حاشیے دونوں پر ہے۔ متن کے اجزا یه ہیں :

طیبات، بدائع، خواتیم، غزلیات قدیم، صاحبیه، مقطعات، رباعیات، فردیات، مراثی، ملمعات، ترجیعات، المجلس، حکایت۔

حاشیه پر یه حصے ہیں :

دیباچه، مجالس پنجگانه، رساله صاحب دیوان، رسالۂ عقل و عشق، نصیحت الملوک رسالۂ شمس الدین، گلستان، بوستان، قصائد، اس کے اول اور آخر کے صفحات غائب ہیں۔ کل موجود اوراق ۵۰۴ ہیں اور ہر صفحے پر متن میں ۱۹ سطریں ہیں۔

یه نسخه ۸۱۴ ہجری کا لکھا ہوا ہے اور اس لحاظ سے نہایت اہم ہے۔ ص ۴۷۲ پر یه تحریر درج ہے :

« تمام شد دیوان شیخ مصلح الدین سعدی علیه الرحمة و الغفران بعون الله الملک

---

۱ اصل نسخه ۱۰۰۱۲، ورق ۲۵۱ ب پر ۷ ذیقعده ۱۰۱۲ ہے۔

۲ مثلاً سنائی کی سب سے مشہور تصنیف حدیقه الحقیقه اس میں شامل نہیں۔

۳ مثلاً ورق ۲۹۰ ب : قسم دهم در مثنویات اول کنوز الرموز۔ حالانکه ۲۵۸ پر کارنامه شروع ہو چکی ہے جس کا بھی شماره دهم ہے اور وہی صحیح ہے۔

الدیان و الحمد لله رب‌العالمین علی ید العبد الاصغر الفقیر الحقیر جمال اسکافی الکاتب فی تاریخ اربعا عشرین محرم الحرام السنه ۸۱٤ » ۔

اور اس تاریخ کے پہلو میں کسی نے یہ عبارت لکھدی ہے :

« در هشتصد و چهارده از هجرت خیرالبشر این کتاب تحریر یافت و حالا نهصد نود هشت سال هجرت است که یک صدو هشتاد چهار سال است که نوشته یافته » ۔

دوسرے پہلو میں نواب صدر یار جنگ مرحوم نے ۱۳٦۹ میں لکھا ہے کہ یہ نسخہ ۵۵۵ سال قدیم ہے ۔

(٤۸ / ۱۲) کلیات عماد فقیہ :

یہ کلیات عماد (متوفی ۷۷۳ھ) کے جملہ کلام کو حاوی ہے ۔ دیباچۂ نثر ، پانچ مثنویاں ایک (بلا نام[1]) ، صفا نامہ، صحبت نامہ ، محبت نامہ ، طریقت نامہ) قصائد ، مقطعات ، مراثی، غزلیات ، مسمطات اور رباعیات ۔ ضخامت ۵۹٦ صفحہ اور ہر صفحے میں ۲۵ سطریں دیں۔اول اور آخر سے ایک ایک ورق غائب ہے ۔ اس بنا پر کتابت کا سال معلوم نہ ہوسکا ۔ البتہ مختلف اجزا کے خاتمے پر ، اُس حصے کے خاتمے سے متعلق تحریر موجود ہے مگر سنہ کہیں درج نہیں ۔ یہ نسخہ خاصہ قدیم ہے ، املا اور انشا دونوں اس کی قدامت کی دلیل ہیں ، دال اور ذال کا فرق ملحوظ رکھا گیا ہے ۔

اس نسخے پر بعد کی کئی تحریریں ہیں ۔ مثلاً ص ۱۷۰ پر دوبار یہ تحریر ہے :

«فی نوبت اضعف عباداللہ حیدر بن محمد الحسنی فی سنہ ثمان و ثمانین و ثمان مائة»

اور پھر تیسری بار ص ۳۰۰ پر یہی عبارت مع اسی سنہ کے درج ہے ۔ اس سے صاف طور پر واضح ہے کہ ۸۸۸ ہجری سے بہت پہلے یہ نسخہ تیار ہوچکا تھا ۔ ۹۲۷ ہجری سے ۹۲۹ ہجری تک اس نسخے کے حاشیہ میں ایک شخص نے جس کا غالباً نام با زید ملک خسرو ولی تھا اضافہ کیا ہے ۔ مثلاً ص ۱۷۲ پر اضافہ کنندہ کا نام اور سنہ ۹۲۷ صراحةً موجود ہے ، اسی طرح ص ۲۳۲ پر شوال سنہ سبع و عشرین و تسع (مائة) درج ہے ، ص ۲٦۳ ، ۳۷۳ ، ٤۳٦ پر صرف اضافہ کرنے والے کا نام ہے اور ص ۵٦۱ پر تاریخ ۹۲۹ ہجری (۹۰۲۹ ہجری) ملتی ہے ۔

---

۱ غالباً دہ نامہ نام ہوگا (فہرست کتابخانۂ مجلس شورای ملی ۳ : ۵۱۰) نیز دیکھئے فہرست آصفیہ ۳ : ۲٦۳

کئی جگہ اس کے مالک کا نام اس طرح درج ہے -
«این عواری الزمان عبده المذنب المحتاج الرحمة و الغفران سید حیدر حسین ابن میر محمد حسین خاں مرحوم اولاد نواب عمدة الملک موتمن الدوله اسلام خاں مشهدی»

ان دونوں باپ اور بیٹے کی مہروں کے علاوہ چند اور مہریں بھی پائی جاتی ہیں - بہر حال نہایت قدیم[1] نسخہ ہونے کی بنا پر بےحد اہم اور قابل توجہ ہے -

(۲٤/٤۸) دیوان شمس‌الدین طبسی :

چھٹی صدی کے اس فارسی شاعر کا تذکرہ لباب‌الالباب[2] (تالیف ٦۱۸) اور آثار البلاد (تالیف ٦۸٤ھ) میں پایا جاتا ہے، وہ رضی‌الدین نیشاپوری کا شاگرد اور خاقانی کا معاصر تھا اور مولف آثارالبلاد کے نزدیک اس کے اشعار خاقانی سے بہتر ہوتے تھے - سال وفات میں اختلاف ہے، بعضوں نے ٦۲٤ اور بعضوں نے ٦۲٦ ہجری لکھا ہے - لباب‌الالباب کے خاتمے کے وقت مرچکا تھا، اس بنا پر اس کی وفات ٦۱۸ کے قریب بھی قیاس کی جاسکتی ہے -

شمس نے سارے اصناف سخن میں طبع آزمائی کی ہے، لیکن پیش نظر نسخہ صرف اس کے قصائد اور کچھ رباعیات کو حاوی ہے - اس میں کل ورق ۳٤ ہیں اور ۲۳ سطری ہے، سنہ کتابت واضح طور پر احدی و عشرین و سبع مائة (= ۷۲۱ھ) ہے، گویا مصنف کی وفات کے سو سال کے اندر کا مخطوطہ ہے، خط نسخ ہے اور جا بجا کیڑوں نے نسخے کو بری طرح خراب کیا ہے - ۳۳ب ورق پر دفعةً قصیدہ ختم ہوکر ۳٤ الف پر رباعیاں شروع ہوجاتی ہیں اور ۳٤ ب تک صرف دس رباعیاں درج ہوسکی ہیں اور یہی آخری صفحہ ہے جس پر تاریخ ترقیمہ درج ہے - کاتب کا نام مٹا ہوا ہے - صرف لفظ الجیلانی پڑھا جاسکتا ہے جو کاتب کی نسبت معلوم ہوتی ہے - شروع میں ایک طلائی شمسہ کے اندر «دیوان شمس‌الدین طبسی» بڑے اہتمام سے ملتا ہے - حاشیہ میں

۱ کتابخانۂ مدرسۂ سپہ سالار میں دیوان عماد ایک ایسا نسخہ موجود ہے جس کی کتاب مصنف کی وفات کے دس سال قبل ہوئی تھی یعنی ۷٦۳ ہجری میں، اور اس پر خود مصنف کے دستخط موجود ہیں - (دیکھئے فہرست کتابخانہ ج ۲ ص ٦٤۳) اور دوسرا نسخہ بغیر تاریخ کا مجلس شوراو ملی کے کتابخانہ میں موجود ہے جو فہرست نگار کے قیاس کے مطابق خود مصنف کے ہاتھ کا ہے (فہرست ج ۳ ص ۳۵۹) - مدرسہ کے نسخے ہیں تقریباً ۵۰۰۰ بیت اور مجلس کے نسخے میں ٦۵۰۰ بیت ہیں - لیکن حبیب گنج کا نسخہ اس سے کہیں زیادہ ابیات کو حاوی ہے - یہ نسخہ مصنف کی وفات کے بعد مرتب ہوا اس لئے اس میں مصنف کو کلمۂ دعائیہ سے یاد کیا گیا ہے -

۲ ج ۲ ص ۲۰۵ - ۲۰٦ وغیرہ -

جابجا اضافه ہے جو مختلف موقعوں پر ہوا ہے ۔ ایک صفحه پر « احدی الف سنه » تاریخ بھی ملتی ہے ۔

اس نسخے کی ایک خصوصیت یه ہے که علاوہ قدیم ہونے کے قطب شاہی کتابخانوں کی زینت رہا ہے ، چنانچه ابراہیم قطب شاہ (۹۵۷ ۔ ۹۸۰) محمد قلی (۹۸۸ - ۱۰۲۰) محمد قطب شاہ (۱۰۲۰ ۔ ۱۰۳۵) تینوں بادشاہوں کی مہریں صرف سرورق پر ملتی ہیں ۔

اوپر ابراہیم قطب کی مہر ہے جس کا سجع یه ہے جو بڑی دقت سے پڑھا جا سکا ہے :

شہے که[1] نقش نگیں ساخت مہر آل مقیم
بود سپہر کرم قطب شاہ ابراہیم

اس کے نیچے ایک بڑی مہر محمد قلی قطب شاہ کی ہے جس کا سجع یه ہے :

ملکِ جہاں مرا که بزیر نگین شده
از حکم بادشاہ جہاں آفرین شده

اس کے درمیان « العبد محمد قلی قطب شاہ » درج ہے ۔ تیسری مہر پڑھی نہیں جا سکی ہے ۔

نواب صدر یار جنگ کے شاہی کتابخانے والے مضمون میں یه نسخه شامل نه ہو سکا ، یه نسخه ٦ ذی‌الحجه ١٣٤٦ھ کو شصت روپیه (٦٠ روپیه) حالی میں حیدرآباد میں خریدا گیا ۔

(۴۸ / ۲۵) دیوان خواجه آصفی :

خواجه آصفی بن مقیم‌الدین قہستانی مولانا جامی کا شاگرد اور میرعلی شیر نوائی کے دربار سے متعلق تھا ، ملاہانفی سے اسکو بڑا خلوص تھا جس کا ذکر تذکرۂ میخانه (ص٤٥) میں پایا جاتا ہے ۔ وہ ٩٢٨ھ میں فوت ہوا (واله داغستانی) ۔ اس کے دیوان کے نسخے عام طور پر پائے جاتے ہیں ۔ مسلم یونیورسٹی کے کتابخانے میں بھی کئی نسخے ہیں ، ان میں سے ایک کا سال کتابت ۱۰۰۱ ہجری ہے ۔ نسخۂ زیر نظر ایرانی قلم کا ہے جدول مطلا و مذہب ، بین‌السطور مطلا ، پہلے دو صفحے طلائی کار لاجورد ۔ اس پر حسب ذیل عبارت پائی جاتی ہے :

---

۱ ـ معارف اگست ۱۹۳۷ میں : کسے که ساخت نقش نگین الخ لیکن نذرمحمد قلی قطب شاہ (ص ١٦٨) میں ابراہیم کی مہر کا طغرا یه دیا ہے : شہے که نقش نگیں مہر حب آل مقیم بود سپہر کرم قطب شاہ ابراہیم

« کتب خانۂ مبارک سلطان محمد صفوی ملقب بسلطان محمد خدا بندہ دام ملکہم و حشمتہم در ۹۴۵ قمری فقیر اسمعیل ترکان تحویلدار » ۔

اس کتاب پر سرگوراوسلے کے انگریزی خط میں دستخط ہیں :

(۴۸ / ۳۰) کلیات طالب آملی :

یہ نسخہ لکھنؤ سے دستیاب ہوا ، اس کی تفصیل نواب صدر یار جنگ نے اپنے مضمون میں درج کردی ہے ، اسکے چند جملے ہدیۂ ناظرین ہیں ۔

اہتمام تحریر کے لحاظ سے نادر ہے ۔ علامۂ شبلی نے طلب فرماکر عرصے تک زیر مطالعہ رکھا ، واپس فرمایا تو لکھا کہ یہ نسخہ خود طالب کی تحریروں سے مزین ہے ۔ میں نے بھی علامہ کی رائے کو صحیح پایا ۔ کاتب نے اپنا نام میرزاجان اجمیری لکھا ہے ۔ عموماً قصائد وغیرہ کے عنوان اصلی کاتب نے نہیں لکھے ۔ جابجا متن میں ایک غزل دو غزل کے انداز سے جگہ چھوٹی ہوئی ہے ۔ کاتب ممدوح کا ہم عصر اور متوسل ہے ۔ مثلاً طالب کے مربی میرزا غازی ترخاں کی شان میں جو قصائد ہیں ان کے عنوان میں ہے « در مدح مرحومی میرزا غازی ترخان » ۔ جہانگیر کی مدح کے ایک قصیدے کا عنوان ہے « در مدح حضرت ظل اللہ مداللہ ظلہ » ۔ ایک اور قصیدے کا عنوان « بمدح ظلہ » ۔ اعتمادالدولہ کے قصیدے کا عنوان « قبلہ گاھی ام اعتمادالدولۃ العلیہ مدظلہ » ہے ، دوسرے کا « بمدح ظلہ » ۔ نورجہاں کے قصیدے کا عنوان « در مدح مہد علیا نورمحل بیگم گفتہ شد » ۔ تمام عبارتیں سرخ قلم سے ایک ہاتھ کی (غیر کاتب) لکھی ہوئی ہیں ۔ بعض غزلوں کی تکمیل اسی قلم سے خالی جگہ میں ہوئی ہے اور جابجا « لراقمہ طالب » ملتا ہے ، اس سے قائل کلام اور راقم کلام ایک ہی ہے ۔ معلوم ہوا کہ خود طالب نے اپنے کلام میں اصلاحیں نظر ثانی کے وقت کی ہیں ۔

(۴۸ / ۴۵) کلیات عرفی :

عرفی شیرازی کے کلیات کا یہ نسخہ کئی اعتبار سے نہایت قابل توجہ ہے ۔ اول خاصہ قدیم نسخہ ہے جس کے اجز یہ ہیں :

دیباچہ عبدالباقی[1]	۱۵ صفحہ
رسالہ نفسیہ[2]	۱۲ ,,

۱ــــ اس کے نسخے کمیاب ہیں ۔ اب تک صرف دو نسخوں کا پتہ چل سکا ہے ۔

۲ــــ اس کے نسخے کمیاب ہیں ۔

مثنوی مجمع الابکار	۵۸ صفحه	
مثنوی فرہادوشیرین[1]	۲۸	,,
قصائد	٦٢	,,
ترکیب بند	ایک	
ترجیع بند	ایک	
قطعات	۳۲	
ساقی نامه	ایک	
غزلیات	۵۱۹	
رباعیات	۲۳۲ ان میں بعض ناقص ھیں ۔	

دوم اس میں دیباچه عبدالباقی نہاوندی بھی شامل ھے ، جس میں عرفی کے حالات کے علاوہ عام فارسی شعر کی اجمالی تاریخ اور دیوان کے جمع و تدوین کا مفصل بیان ھے ۔ اس دیباچه کا ذکر دیباچه نگار کی مشہور تصیف « ماثر رحیمی » میں ھے ۔ اور لطف یه که اس دیباچه میں خود « ماثر رحیمی » کا ذکر عرفی کے حالات کے حواله سے آیا ھے ۔ اس سے ظاھر ھے که بعد میں ان ناموں کا اضافه ھوا ھے ۔ اتفاق سے میرے مطالعے میں کلیات عرفی کا ایک ایسا ھی نسخه اور آیا جس میں یه دیباچه شامل ھے اور اس میں بھی « ماثر رحیمی » کا ذکر عرفی کے حوالے سے آیا ھے ۔ وہ نسخه مجاس شورائے ملی تہران کے کتابخانے میں ھے (شماره ۱۰۲٦) ۔ مگر دونوں کی ترتیب میں بڑا فرق ھے ۔ اس بنا پر بالیقین نہیں کہا جا سکتا که دونوں میں کس کی ترتیب سراجا کی خود ترتیب ھے ۔ بہر حال دیباچۂ عبدالباقی[2] کی دریافت سے علامه شبلی مرحوم کی آرزو[3] پوری ھوئی ۔ « افسوس یه نسخه آج نایاب ھے ورنه بہت سی دلچسپ باتیں معلوم ھوتیں » ۔

کاتب محب علی بن حاجی یوسف شیرازی ھے جس نے ۱۰۷۰ھجری میں اس کی کتابت کی ، ترقیمه کے الفاظ یه ھیں :

«تمت فی کتاب دیوان ملا عرفی شیرازی غفرالله ذنوبه من تاریخ یوم الجمعه

---

۱ ـــ خاتمے میں اس کا نام خسرو و شیریں لکھا ھے ۔

۲ ـــ راقم حروف نے اپنے قیام ایران کے زمانے میں اسی مقدمے کو نقل کر ایا تھا اور اب ان دونوں نسخوں سے مقابله کرکے عنقریب شائع کرنے کا اراده ھے ۔

۳ ـــ شعرالعجم ۳ : ۷۷

هشتم شہر محرم الحرام سنه سبعین الف (۱۰۰۷) کتبه الفقیر الحقیر کمترین
خلائق محب علی بن حاجی یوسف شیرازی بتوفیق الله الملک المنان»

(۴۸ / ۱۹، ۲۰، ۲۱) دیوان فیضی :

فیضی کے کلیات کا یہ نسخہ تین حصوں میں ہے، تقطیع چھوٹی، قلم باریک، خط نستعلیق بہت دلکش ہے، جدول طلائی اور ۱۷ سطری ہے۔ تاریخ کتابت ۹۹۵ ھجری آخری حصے کے خاتمے پر واضح طور پر درج ہے۔ اس طرح صاف ظاہر ہے کہ فیضی کی وفات سے ۹ سال پہلے مکمل ہوا۔ مخطوطہ حسن ظاہر و باطن دونوں اعتبار سے بہت اہم اور قابل توجہ ہے۔

(۴۸ / ۴۲) دیوان شاہی :

امیر آقا ملک شاہی سبزواری فیروزکوھی متوفی ۸۵۷ ھجری کا یہ دیوان نہایت خوش[1] خط، جلی قلم اور کاتب فتح چند ہے۔ سنہ کتابت درج نہیں۔ البتہ اودھ کے شاہی کتابخانے کا نسخہ ہے۔ اس پر تین مہریں ہیں، ایک مربع کلاں نواب آصف الدولہ بہادر کی، دوسری نصیرالدین حیدر کی، تیسری امجد علی شاہ کی۔ آصف الدولہ کی مہر عبارت «یحیی' خان بہادر ھزبر جنگ آصف الدولہ» اور نصیرالدین حیدر کی :

خوش ست مہر کتب خانۂ سلیمان جاہ   بہر کتاب مزین چو نقش بسم‌الله

اور امجد علی شاہ کی مہر :

ناسخ ہر مہر شد چوں شد مزین بر کتاب   خاتم امجد علی شاہ زمان عالی جناب

(۴۹ / ۹) غزلیات سعدی :

یہ نسخہ غزلیات سعدی کے تین اجزا یعنی خواتیم، بدائع اور طیبات کو حاوی ہے، جدول و عنوان طلائی۔ متن میں ۲۱ سطر، حاشیہ میں ۱۶ سطر، نہایت پختہ خط ہے۔ کتابت کا سنہ ۷۷۵ھ اور کاتب احمد بن ابوسعید ہے، ترقیمہ اس طرح ہے :

«تمت الکتاب الخواتیم بحمدالله و حسن توفیقه و صلی الله علی خیر خلقه محمد
و آله اجمعین و سلم تسلیماً ۷۷۵»

---

۱ امیر شاہی کے دیوان کے چار نسخے مدرسۂ سپہسالار تہران میں ہیں جن میں تین خاصے اہم ہیں۔ ایک نمبر ۱۲۰۸ میر علی ھروی کے ہاتھ کا ہے، نمبر ۱۲۰۹ اس قدر اعلی نہیں ہے مگر میر علی ہی کا خط معلوم ہوتا ہے، پہلے صفحہ اور جلد پر صراحۃً میر علی کا نام لکھا ہے۔ تیسرا نمبر ۱۲۱۰، ۹۸۳ھ میں لکھا گیا، فہرست نگار کا کچھ خیال ہے کہ شاید میر عماد کا خط ہو۔

اس کے نیچے ذرا موٹے خط میں کاتب کا نام اس طرح آیا ہے :

مشقه العبد احمد بن ابو سعید

اس کتابخانے کا نہایت اعلی درجے کا نسخہ ہے ۔

(۱۳۱/٤۹) دیوان جمالی :

ناقص الاول و الآخر ، خط پختہ جلی ، جدول طلائی شنگرفی و لاجوردی ، تقطیع اوسط ، صفحات ۱٤۹ ، ۱۵ سطری ، شروع کے چند صفحات کے غائب ہونے کا خیال ہوتا ہے ۔ پہلے صفحۂ موجود پر ۳ کا ہندسہ ظاہر کرتا ہے کہ ایک ورق کم ہے ۔ حمد کے تین قصیدے مکمل ہیں ، پہلا قصیدہ بسم اللہ سے شروع ہوتا ہے ۔ ۵ نعتیہ قصیدے ، ۱۲ مدح پیر (سماء الدین) ، ۷ مدح سکندرلودی ، چھ در مدح بابر ، چھ در مدح ہمایوں ، جملہ ۳۹ قصائد ، ترجیع بند نعتیہ ایک ، عارفانہ ایک ، ترکیب بند مراثی : مرثیۂ سلطان سکندر ایک ، مرثیۂ پیر خود ایک ، مرثیۂ فرزند پیر دو ، مرثیۂ فرزند ایک ، آخر میں ایک ترکیب بند عارفانہ ہے جو ناقص ہے اور اسی پر نسخہ تمام ہو جاتا ہے ، آخری ابیات یہ ہیں :

ما مست شراب لایزالی در میکدۂ خراب حالی

در دیر مغاں چو ما کسی نیست میخوارہ و رند لا ابالی

دیوان جمالی کے نسخے نہایت درجہ کمیاب ہیں ۔ بعض لوگوں نے اس کو جمالی اردستانی سے التباس کر دیا ہے مگر یہ سراسر غلط ہے ۔

(۵۰ / ۱٦) مثنوی نہ سپہر :

امیر خسرو کی مثنوی کا یہ نسخہ اعلی درجے کا ہے ۔ جدول طلائی ، خط نستعلیق ، ۱۹ سطری ، دو کالم ، ہر صفحے میں ۳۸ ابیات ، اوراق ۵۵ ۔ ورق ۵۵ الف پر یہ ترقیمہ ہے :

« تمت الکتاب بعون الملک الوهاب من کلام قائل معنوی امیر خسرو دهلوی فی شهر صفر ختم بالخیر و الظفر سنه ۸۸۷ » ۔

(۵۰ / ۷۸) مثنوی مجمع البحرین :

اس کا اصل نام قصۂ ناظر و منظور اور مصنف کاتبی نیشاپوری متوفی ۸۳۸ ھجری ہے ، مثنوی ذو قافتین و ذو بحرین ہے اور اسی بنا پر مجمع البحرین کہلاتی ہے ۔ تقطیع خورد ، خوشخط ، خط سمرقندی قدیم ، کاتب و سنہ کتابت ندارد ، یہ نسخہ قطب شاہی سلاطین کے کتابخانے کا ہے ۔ چنانچہ حسب ذیل تین بادشاہوں کی مہریں موجود ہیں ۔

۱ــ ابراهیم قطب شاہ (م : ۹۸۸ھ)

شہے کہ[1] نقش نگین ساخت مہر آل مقیم
بود سپہر کرم قطب شاہ ابراهیم

۲ــ محمد قلی قطب شاہ (م : ۱۰۲۰ھ)

ملکِ جہاں مرا کہ بزیر نگین شدہ
از حکم بادشاہ جہان آفرین شدہ

اور درمیان میں «العبد محمد قلی قطب شاہ» ہے -

۳ــ محمد قطب شاہ (م : ۱۰۳۵)

مہر سلیمان ز حق گشتہ میسر مرا
نقش نگین دل است حیدر[2] صفدر مرا

درمیان میں «العبد قطب شاہ» ہے اور سنہ ۱۰۲۱ھ (۱۰۱۲۱) ہے -

کاتبی کی دو[3] اور مثنویوں کا ذکر میر علی شیرنوائی نے «مجالس النفائس» میں کیا[4] ہے، مگر یہ مثنویاں کمیاب ہیں - اس بنا پر نسخۂ زیر نظر اور بھی اہم ہو[5] جاتا ہے -

(۱۶۲/۵۰) خلاصۃ الکلام :

مشہور تذکرہ نویس علی ابراهیم خاں خلیل نے ۱۱۹۸ ہجری میں ۷۸ مثنوی گو شعرا کے حالات مع تفصیلی انتخاب کے اس میں درج کیے ہیں - اتفاق یہ ہے کہ اس کے نسخے عام طور پر کم ملتے ہیں - بانکی پور میں دو[6] نسخے ہیں (ایک اشعار سے خالی)، ایک آکسفورڈ (باڈلین ۳۹۰)، ایک Lindesiana ۱۷۷۵ (نمبر ۳۱۸) پر ہے - پیش نظر نسخہ گو بہت ضخیم ہے مگر ناقص ہے - اس میں

۱ــ معارف اگست ۳۷ع میں طغرا یہ ہے : کسے کہ ساخت نقش نگیں الخ اور نذر محمد قلی قطب شاہ (ص ۱۶۸) میں : شہے کہ نقش نگیں مہر حب آل مقیم

۲ــ معارف میں : صفدر حیدر ہے، نذر محمد قلی قطب شاہ (ص۱۶۹) : کذا در متن، یہ تینوں مہریں مدور ہیں - ایک چوتھی مہر مستطیل نما ہے جو پڑھی نہیں گئی -

۳ــ ان کے نام حسن و عشق اور بہرام و گل اندام تھے،

٤ــ براؤن نے مجالس کے بعض مطالب کا ترجمہ دے دیا ہے (۳ : ٤۸۷)

٥ــ کل اوراق ٤۰ ہیں اور ۱۵ سطری ہے -

٦ــ فہرست ج ۸ ص ۷۰٤ــ۷۰۵، بڑے نسخے میں حروف دال، ذال نہیں ہیں -

صرف ذیل کے ۱۴ شاعروں کا ذکر ہے : قدسی، قاسم، کاتبی، کلیم، کریم، مسیحا، مسکین، منت، منیر، مکتبی، مہری، مسیح کاشی، مولوی رومی، مولانا نظامی (حالات کی چند سطریں)

(۵۰/ ۲۵۱) مثنوی معماء قاسم کاھی :

کاھی عہد ھمایونی و اکبری کا قابل توجہ شاعر ہے ۔ اس کا پورا کلام ڈاکٹر ھادی حسن صاحب کی غیر معمولی توجہ سے مدون اور منتشر ہو چکا ہے ۔ مگر یہ مثنوی ڈاکٹر صاحب موصوف کو نہیں مل سکی تھی ۔ ایک ناقص مجموعہ ان معمیات کا اختر میاں جوناگڑھی (مرحوم) کے کتابخانے میں تھا جو رسالہ اردو بابت جولائی ۱۹۵۴ع میں جناب غضنفر صاحب (اردو کالج کراچی) کے توسط سے چھپ گیا ۔ ناقص الطرفین ہونے کی بنا پر موصوف کو اس کے صحت انتساب کے سلسلے میں پورا یقین نہیں ہو رہا تھا ۔ حبیب گنج کے اس کامل نسخے کی دریافت سے اس کی نسبت میں کوئی شک باقی نہیں رہ گیا ۔ راقم نے ان دونوں نسخوں کی مدد سے پوری مثنوی اورنٹیل کالج میگزین بابت نومبر ۱۹۵۸ میں شائع کردی ہے ۔

حبیب گنج کا زیر نظر نسخہ کامل ہے، ترقیمہ کے الفاظ یہ ہیں :

« تمام شد نسخہ معمای من تصنیف مولانای قاسم کاھی بروز چهارشنبه بتاریخ بیست و نہم شہر شوال سنہ ۴۶ جلوس بادشاہ اورنگزیب عالمگیر غازی مطابق ۱۱۱۳ھ ...... در قصبہ سوجہت بدست احقر العباد محمد ظریف ولد محمد حیات متوطن قصبہ تحارہ صورت تحریر پذیرفت » ۔

(۲۱/ ۱۹) منتخب مثنوی مسمی بہ باغ گلبن :

محمد سعد نے ۱۱۰۵ھ میں یہ انتخاب کیا اور ۱۱۰۶ھ میں یہ نسخہ خوش حال خاں کے قلم سے مکمل ھوا ۔ اس میں مختلف مہریں اور عرض دیدے ھیں ۔ آخر میں دو مہریں سلاطین اودھ کی ھیں ۔ امجد علی شاہ کی مہر کا سجع یہ ہے :

ناسخ ہر مہر شد چو شد مزین بر کتاب   خاتم امجد علی شاہ زمان عالی جناب

اور نصیر الدین حیدر کی مہر اس طرح ہے :

خوش است مہر کتب خانۂ سلیمان جاہ   بہر کتاب مزین چو نقش بسم اللہ

یہ کتاب نواب صدر یار جنگ کے شاہی کتابخانے والے مضمون میں شامل نہیں ہے ۔

(۲۱/۷۹) لوائح جامی:

عنوان طلائی لاجوردی، مطّلا مذّہب، کاغذ دفتی زر افشاں، حاشیہ زر افشاں، خط استادانہ، کاتب محمد محسن الہروی، تاریخ کتابت ذی‌قعدہ ۱۰۰۳ھ، لوح کتاب پر حسب ذیل عبارت درج ہے:

«لوائح بابۃ گذرایندہ میر معز، چہار دہم ربیع الثانی ۱۰۹۶ھ داخل کتابخانۂ سرکار عالی شد».

اس عبارت کے اوپر «قابل خان خانہ زاد عالمگیر بادشاہ» کی مہر ہے، اور ایک اندراج سے معلوم ہوتا ہے کہ شائستہ خاں کے اموال کی بابت ٤١ جلوس میں داخل ہو کر محمد باقر کی تحویل میں سپرد ہوئی۔ ۱۰۹٦ (۲۷ جلوس) میں امیرالامرا شائستہ خاں کو مرحمت ہوئی، ٤١ جلوس میں مکرر کتابخانۂ شاہی میں داخل ہوئی اور ایک اندراج سے ۲۳ سال جلوس کتابخانے میں داخل ہونا واضح ہوتا ہے۔

(۲۱/۱۳۷) مرأۃالمعانی:

مولانا جمالی دہلوی فارسی کے بڑے قابل توجہ شاعر گذرے ہیں، ان کے کلام کے مجموعے نہایت درجہ کمیاب ہیں۔ حبیب گنج میں ایک مثنوی اس نام کی موجود ہے جو یقینی طور پر جمالی دہلوی ہی کی تصنیف ہے، افسوس یہ ہے کہ اس نسخے کے کاتب اور سنہ کتابت کا پتا نہیں ہے، البتہ اس شاعر کے کلام کی کمیابی کے پیش نظر یہ نسخہ نہایت ہی اہم ہو جاتا ہے۔ ضخامت ۲٤ ورق، ۱۵ سطری، تقریباً سات سو شعر ہوں گے۔ یہ مثنوی عارفانہ ہے اور اس سے خود مصنف کے ذوق کا حال معلوم ہوتا ہے۔

(۲۱/۱٤۵) مکاتیب سنائی:

تقطیع خورد، خوشخط، نسخ خفی، کاتب و سنہ کتابت ندارد، طرز خط و کاغذ قدیم، اوراق ۵۲۔

مکاتیب سنائی کے چار نسخوں کا اب تک پتا چل سکا ہے، ایک تو یہی نسخہ ہے، دوسرا کابل میں آقاے سرور گویا نے دریافت کیا تھا، اس کے جو حصے وہ پڑھ سکے ہیں انکو رسالہ آریانا کابل میں چھاپ دیا ہے۔ تیسرے اور چوتھے مجموعے، کلیات سنائی مخطوطۂ دانشگاہ عثمانیہ و دیوان ہند لندن میں شامل ہیں، الگ نہیں، ان دونوں نسخوں میں یہ خطوط مقدمہ کے بعد اور منظومات سے پہلے ملتے ہیں۔ اور جیسا کلیات سنائی کے ذیل میں عرض ہو چکا ہے، یہ دونوں نسخے سنائی کے کلام کی نئی ترتیب کی

نشاندھی کرتے ھیں - حسن اتفاق سے مکاتیب کا یہ نسخہ نہ صرف ترتیب خطوط کے اعتبار سے ان دونوں نسخوں کے ھو بہو مشابہ ھے (نسخۂ کابل بالکل الگ طور پر مرتب ھوا) بلکہ غلطیوں کے اعتبار سے یہ تینوں نسخے بہت ملتے جلتے ھیں - اس سے قیاس ھوتا ھے کہ یہ مجموعہ بھی کسی وقت کلیات میں شامل رہا ھوگا - یہ بات بھی قابل ذکر ھے کہ اس نئی ترتیب کا جو نسخہ حبیب گنج میں موجود ھے اس میں پہلے ۳۳ ورق نہیں ھیں اور یہ اوراق یقیناً صرف مقدمے اور خطوط کو حاوی رہے ھوں گے - لیکن یہ مکاتیب کا مجموعہ، نسخۂ کلیات کا جز نہیں ھے کیونکہ دونوں کی تقطیع مختلف ھے اور کلیات کے ۳۳ ورق غائب ھیں جب کہ یہ نسخہ صرف ۲۶ ورق پر مشتمل ھے - مگر کئی جگہ سے اس میں اوراق غائب بھی ھیں -

بہر حال نسخوں کی اس کمیابی کے اعتبار سے مکاتیب سنائی کا یہ نسخہ حد درجہ اھم[1] اور قابل توجہ ھے -

مثنوی گوے وچوگاں ملاعارفی[2] :

مثنوی کا یہ نسخہ جس درجہ اھم ھے اس کا اندازہ اس سے ھو سکتا ھے کہ پوری کتاب استاد ملا میر علی کاتب[3] کے ھاتھ کی بمقام ھرات، ۹۲۶ھ میں لکھی ھوئی ھے - اوّل یہ کتاب قطب شاھیوں کے کتابخانے میں رھی - جب عالم گیر بادشاہ نے گول کنڈہ فتح کیا تو تیموری کتابخانے میں داخل ھوئی - اس وقت کی قیمت کا اندراج دو ھزار روپیہ ھے، ۱۱۹۷ھ میں دوسو روپے میں فروخت ھوئی، ۱۲٦٤ھ میں قطب الدولہ نے ڈھائی سو روپے میں خریدی - ۱۳۲۱ھ میں حبیب گنج کے کتابخانے کے لئے ایک سو ستر روپے میں خریدی گئی - ترقیمہ یہ ھے :

«کتبہ العبد الفقیر المذنب علی الحسینی الکاتب غفر اللہ ذنوبہ و ستر عیوبہ فی اوایل شہر ربیع الاول سنہ ست و عشرین و تسعمائۃ بمدینۃ الھراۃ»

مختلف تحریریں ھیں، ان میں ایک تحریر ملاحظہ ھو :

«کتاب گوے و چوگان بخط ایام کمال استاد الکتاب ملا میر علی بابت فتح گول کنڈہ غرہ ذی الحجہ سال سی و یکم جلوس اقبال تحویل سہیل

۱ راقم حروف مکاتیب سنائی کو مقدمہ، تعلیقات اور حواشی کے ساتھ شائع کر رھا ھے -

۲ بہارستان : عارفی ھروی است صاحب کتاب گوی وچوگان وآن نظم سرآمد وے ست -

۳ میر علی کاتب بابر بادشاہ کے عہد میں ماوراءالنہر میں تھا، ۹۵۱ میں ۷۰ سال کی عمر میں وفات پائی۔ تفصیل کے لئے ملاحظہ تذکرہ مذکر احباب) -

نموده شد، عدد اوراق سه وسی و قیمت دو هزار روپیه، چهار صد و نود و دو اشعار[1] »

(٢١/٢١٦، ٢١٧) مثنوی مولانا روم :

٧١٢ھ کا لکھا ہوا یہ نسخہ نہایت درجہ اہم ہے ۔ مولانا کی وفات ٦٧٢ھ میں ہوئی، اس حساب سے وفات کے ٤٠ سال بعد کا لکھا ہوا ہے ۔ اس کا شمار مثنوی کے قدیم ترین[2] نسخوں میں ہوگا ۔ کتابخانۂ حبیب گنج کا یہ نسخہ علاوہ قدیم ہونے کے عالم گیر بادشاہ کے کتابخانے کی زینت رہ چکا ہے چنانچہ بادشاہ ممدوح کی چار مہریں اس پر ثبت ہیں جن میں محمد اورنگزیب بادشاہ صاف طور پر پڑھا جاتا ہے ۔ ترقیمہ یہ ہے :

« بعون الخالق القوی فی ثانی عشرین شهر ربیع الثانی سنه اثنی عشر وسبع مائة »

یہ ترقیمہ دفتر سوم کے آخر میں پایا جاتا ہے ۔

حاشیہ میں دوسرے قلم کے حواشی پائے جاتے ہیں اور کتاب میں تین جگہ ان کی کتابت کی تین منظوم تاریخیں ملتی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ ٨٥٣ھ میں یہ حواشی چڑھائے گئے تھے :

دفتر اول کے اختتام پر :

اگر تاریخ این داری تو اُمید   « رخ احمد » ببیں مانند خورشید (٨٥٣ھ)

دفتر دوم کے اختتام پر:

گر همی خواهی تو تاریخ کتاب   هست « رمز مثنوی » اندر حساب (٨٥٣ھ)

دفتر سوم کے اختتام پر:

اگر تاریخ این مکتوب خواهی   فرو خوانی تو از « ذوق الهی » (٨٥٣)

اورنگ زیب کی ایک مہر دیباچۂ دفتر اول کے اختتام پر محو شدہ اور تین دفتر ششم کے آخر میں کسی قدر صاف ہیں ۔

---

١ یہ نسخہ فہرست میں شامل نہیں ہے ۔

٢ قدیم نسخے مثنوی کے یہ ہیں : میونخ اسٹیٹ بیلوتھیک نمبر ٤٥ بخط موسی بن یحیی بن حمزه الحولادی فی تاریخ ٤ شعبان ٧٠٦ھ (صرف دفتر دوم) ۔
میونخ نمبر ٣٥ بخط محمد بن الحاج دولت شاه بن یوسف الشیرازی فی تاریخ ١٥ ذی حجه ٧٤٤ھ ۔
برٹش میوزیم (٥٠٠٢) بخط علی بن محمد فی تاریخ ٧١٨ھ ۔
پرفیسر نکلسن مکتوبہ ٧ ربیع الآخر ٨٤٣ھ ۔
یہ اطلاعات نسخۂ هذا کے پہلے دو صفحوں کی یادداشت سے ماخوذ ہیں ۔

(٤٦/٢٢) طبقات شاهجهانی :

اس تذکرے کا مولف محمد صادق هے ۔ اس کی ایک اور تالیف «کلمات الصادقین» هے جس میں دهلی کے ١٢٥ بزرگان و عارفان کا تذکرہ هے اور جس کا ایک نسخه بانکی پور (جلد ٨ نمبر ٦٧١) میں موجود هے ۔ محمد صادق کا ایک بهائی محمد یوسف کشمیری همدانی عهد جهانگیری کا شاعر تها جو ١٠٣٣ میں فوت هوا ۔ طبقات شاهجهانی کا ایک جزء ١٠٤٦ هجری میں مکمل هو چکا تها ۔ یه دس طبقے میں منقسم هے اور هر طبقے کے تین باب هیں جن میں سادات و اولیا، علما و فضلا، اور شعرا کے حالات بالترتیب بیان هوئے هیں جن کا مطالعه تین صدی کی علمی و ادبی زندگی کے سمجهنے میں بهت مفید هوگا :

طبقهٔ اول	عهد تیموری ٧٧٠ ھ تا ٨٠٧ ھ	
	اولیا ؛ ٢٦ ؛ علما : ١٩ ؛ شعرا : ١٠	٥٥
طبقهٔ دوم	شاهرخ ٨٠٧ ببعد	
	اولیا : ٣٧ ؛ علما ٣٣ ؛ شعرا : ١٠	٨٠
طبقهٔ سوم	مرزا سلطان محمد ٨٥٠ ھ ببعد	
	اولیا : ١٩ ، علما : ١٧ ، شعرا : ١١	٤٧
طبقهٔ چهارم	مرزا ابو سعید ٨٥٤ ببعد	
	اولیا : ١٥ ، علما : ١٥ ، شعرا : ١٤	٤٤
طبقهٔ پنجم	عمر شیخ مرزا پسر سلطان ابو سعید	
	اولیا : ٢٧ ، علما : ٣٠ ، شعرا : ٩	٦٦
طبقهٔ ششم	بابر ٩٠٠ تا ٩٣٩ھ	
	اولیا : ٤٧ ، علما : ٣٣ ، شعرا : ٦	٨٦
طبقهٔ هفتم	همایون ٩٤٠ ببعد	
	اولیا : ٢٦ ، علما : ٢٦ ، شعرا : ٩	٦١
طبقهٔ هشتم	اکبر ٩٦٣ ببعد	
	اولیا : ٩٠ ، علما : ٦٤ ، شعرا : ١٦٥	٣١٩
طبقهٔ نهم	جهانگیر ١٠١٤ ببعد	
	اولیا : ٥٥ ، علما : ٢٥ : شعرا : ٣١	١١١

طبقۂ دھم ۔ شاھجہاں ۱۰۳۸ بعد

اولیا : ۳۷ ، علما : ۲٦ شعرا : ۲۸ ۹۱

میزان اولیا : ۳۷۹ ، علما : ۲۸۸ ، شعرا : ۲۹۳ ، ۹٦۰[1]

اتنے مشاھیر کا یہ تذکرہ بہت اھم ھے مگر اس کے نسخے بہت کم پائے جاتے ھیں - چنانچہ اسٹوری نے پرشین لٹریچر (ص ۱۱۷۱-۱۱۷۲) میں اس کے تین نسخوں کا تذکرہ کیا ھے - نسخۂ زیر نظر اس میں شامل نہیں - یہ نسخہ دو حصوں میں ھے اور کل اوراق ۲۷۵ ھیں، خط جلی نستعلیق، ۱۹ سطری' ترقیمہ یہ ھے :

« الحمدلله . . . این کتاب لاجواب طبقات شاھجہانی فارسی بدست احقرالعباد بندہ محمد سعید خلف حافظ محمد عظیم‌الله خاں ٹونکی بتاریخ ربیع‌الثانی ۱۳٤٤ ھجری قدسی صورت تحریر یافت » -

دستی فہرست[2] میں اتنا اور اضافہ ھے :

« از کتابخانۂ نواب عبدالله مرحوم واقع ریاست ٹونک راجپوتانہ بحسن توجہ مولوی محمودالحسن خاں ٹونکی بقلم محمد سعید برای این کتابخانہ نقل شد » -

اس سے یہ معلوم ھوا کہ اس اھم تذکرے کا ایک نسخہ ٹونک میں بھی ھے جو اسٹوری کی نظر میں نہ آسکا -

ھمارے نسخے کی ایک خصوصیت یہ ھے کہ محمد سعید کے ھاتھ کی ایک فہرست مندرجات بھی ۲۱ صفحے کی الگ سے ھے -

(۲۳/۲٦) حدائق الانوار :

یہ کتاب « جامع العلوم » اور « ستین » یا « ستینی » بھی کہلاتی ھے - اس کے نسخوں میں اختلاف ھے ' بعض میں چالیس علم اور بعض میں ساٹھ علم ھیں اور اسی آخری قسم کے نسخوں کا نام « ستینی » ھے - امام فخرالدین کی یہ سب سے مشہور فارسی کتاب ھے جو ۵۷٤ ھجری میں علاءالدین تکش خوارزم شاہ کے نام لکھی گئی تھی - ھمارے پیش‌نظر نسخے کی خصوصیت یہ ھے کہ یہ علامۂ عبدالجلیل بلگرامی (م : ۱۱۳۸ھ) کے خط سے مزین ھے - شروع میں ایک ورق میں خود انھوں نے امام فخررازی کے حالات لکھے ھیں

---

۱ پرشین لٹریچر میں تعداد صرف ۸۷۱ ھے -

۲ یہ فہرست مولوی معین الدین صاحب ناظم کتابخانہ نے بڑی قابلیت سے تیار کی ھے جس میں ساری ضروری باتیں درج ھیں -

اور آخر میں دستخط اس طرح ہے : مالکہ عبدالجلیل الحسینی الواسطی - کل اوراق ۱۵۹، ۱۸ سطری، فہرست کتاب شامل مقدمۂ کتاب -

(۱/۵۱) مذکر احباب :

بخارا اور اس کے نواح کے ان شعرا کا تذکرہ ہے جو میر علی شیر نوائی کے بعد گذرے ہیں - پس اس کو مجالس النفائس کا تکملہ سمجھنا چاہئے - اس کا مولف بہاءالدین حسن نثاری بخاری ہے جس نے ۹۷۴ ہجری میں یہ کتاب مرتب کی، خود لکھتا ہے :

چوں این تذکرہ از ہر باب مذکراحباب بود نام و تاریخش مذکر احباب گشت، تاریخ :

چوں درین تذکرہ زبان قلم   ذکر احباب کرد از ہر باب
نام و تاریخ سال اتمامش   گشت ازآن رو مذکر احباب

یہ تذکرہ ایک مقالہ، ٤ باب اور ایک خاتمہ پر مشتمل ہے اور ہر باب میں متعدد فصلیں ہیں -

مذکر احباب کا زیر نظر نسخہ قدیم ترین نسخہ[1] ہے، جو تاریخ تصنیف کے ٦ سال کے اندر ہی سمرقند میں لکھا گیا - ترقیمہ یہ ہے :

« اللهم الغفر لمولفه و كاتبه و قاريه و من نظراليه بحرمت محمد صلى الله عليه و على آله وسلم، تم بالخير ببلدة المحفوظه سمرقند بهجرة النبويه نهصد و هشتاد، كتبه فقير ميرك »

اس تذکرے کا ایک اور نسخہ اس کتابخانے میں موجود ہے (۲/۵۱) - یہ نہایت خوش خط نستعلیق قدیم خط میں ہے مگر ناقص الآخر ہے - اس میں آخری شاعر نظام الدین محمد بدیع ہے، مگر یہ آخری ورق دوسری جگہ کا ہے، اس کے پہلے ورق پر آخری شاعر حافظ ابراہیم ہے جو نسخۂ اول میں باب سوم فصل اول کے ضمن میں آیا ہے - اوراق کے حساب سے تقریباً آخری ایک چوتھائی حصہ غائب ہے - پہلے نسخے میں ۱۵ صفحے کی جو فہرست ہے وہ بھی اس سے خارج ہے -

(۲٤/۵۱) خلاصۃ الاشعار :

تقی کاشی کا تذکرۂ خلاصۃ الاشعار نہایت ضخیم تذکرہ ہے جس کا آخری حصہ

---

[1] برٹش میوزم کا نسخہ ۹۸۷ھ کا مکتوبہ ہے اور وہی اس وقت تک سب سے قدیم نسخہ سمجھا گیا تھا (اسٹوری پرشین لٹریچر ص ۸۰۲) زیر نسخہ نستعلیق خط میں ۱۱۰ ورق پر مشتمل ہے اور ہر صفحے مین ۱۵ سطریں ہیں-

مصنف کے معاصرین سے متعلق ہے اور «خاتمہ» کے نام سے ۹۹۳ ہجری میں پہلی بار تیار ہوا تھا، اس پر بار بار نظر ثانی ہوئی چنانچہ «خاتمہ» کے نسخوں میں بہت اختلاف بھی پایا جاتا ہے۔ پھر مصنف نے اس کے کئی خلاصے تیار کرائے تھے۔ نسخۂ زیر نظر بھی خاتمہ کا خلاصہ ہے۔ اس میں حسب ذیل شاعروں کا تذکرہ شامل ہے:

مرزا قلی میلی، ولی دشت بیاضی، حسین ثنائی، نورالدین ظہوری، نظیری نیشاپوری، شیخ فیضی، شیخ عبدالسلام، عرفی شیرازی، قاضی نور الدین، شانی تکلو، طوفی تبریزی، عجزی تبریزی، سید محمد جامہ باف فکری مشہدی، شوقی مشہدی، سحابی نجفی (ناتمام)۔

نسخہ ناقص الآخر ہے، کل صفحات ۴۷۱ اور ۲۴ سطری ہے، حاشیے میں جا بجا اضافے ہیں، بعض جگہ مصنف ہی کا خط معلوم ہوتا ہے۔

(۵۱/۳۲) عرفات عاشقین:

تقی اصفہانی کے اس تذکرے کے نسخے کمیاب ہیں۔ راقم نے «معارف» (جنوری ۵۶) اور «اسلامک کلچر» (اکتوبر ۵۸) کے ذریعے اس کے مختلف نسخوں کا تعارف کرایا ہے۔ کامل نسخہ بانکی پور میں دو جلدوں میں ہے جس میں سے صرف ح کے دو عرفوں کے شاعر خارج ہیں۔ کتابخانۂ ملی تہران کا نسخہ باوجود شاہی کتابخانوں میں شامل رہنے کے اغلاط سے پاک نہیں ہے۔ اس میں حرف ک کا دوسرا اور تیسرا عرفہ اور گ اور ل کے تینوں عرفے غائب ہیں۔ آصفیہ لائبریری حیدرآباد میں بھی کچھ اجزا اور یورپ میں دو نسخے ہیں۔ زیر نظر نسخہ بھی پورے تذکرے کا ایک جز ہے جو عرفۂ ح، تا ش، پر مشتمل ہے، ش کا عرفہ نا مکمل ہے، آخری شاعر محمد رضا المشہدی اور اس کے قبل خواجہ محمد حسین شفائی کا ذکر ہے۔ خط نستعلیق، قدیم، اوراق ۲۸۴، متن و حاشیہ، متن ۲۵ سطری، حاشیہ ۱۸ سطری۔ ناقص ہونے کے باوجود خاصہ قابل توجہ نسخہ ہے۔

(۵۱/۲۶) مردم دیدہ:

یہ تذکرہ نایاب ہے، اس کے کسی نسخے کا حال معلوم نہیں ہوسکا ہے، اسٹوری کے یہاں اس کا ذکر نہیں ہے۔اورینٹل کالج میگزین میں ان تذکروں کے ضمن میں اس کا نام درج ہے جن کا کہیں پتا نہیں چل سکا ہے۔ راقم نے اس نسخے کا تعارف «فارسی کے چار گمنام تذکرے» معارف (جون ۱۹۵۷ع) میں کرایا ہے۔ اب یہ پورا تذکرہ اورینٹل

کالج میگزین میں بالاقساط شائع ہورہا ہے اور بنیاد صرف یہی مخطوطہ ہے - حبیب گنج کی دستی فہرست سے غلط فہمی ہوسکتی ہے - اس میں اس کو مطبوعہ ٹائپ بتایا گیا ہے حالانکہ یہ نسخہ مطبوعہ نہیں ہے -

(۳۷/۵۱) مونس الاحرار :

رشیدالدین وطواط (م ۵۷۳ھ) نے صنائع و بدائع میں حدائق السحر نام کی ایک کتاب لکھی جس میں ہر صنعت کی وضاحت کے لئے اساتذۂ سلف کے دو تین شعر بطور سند کے پیش کئے - ساتویں صدی ہجری کے اواخر کے ایک فاضل احمد بن محمد کلاتی اصفہانی نے اساتذہ کے کلام سے صنائع و بدائع کے ہزاروں اشعار منتخب کر کے ایک ضخیم مجموعہ تیار کیا اور اس کو حدائق السحر کا تکملہ قرار دیکر مونس الاحرار فی دقائق الاشعار نام رکھا - مرتب لکھتا ہے :

« در ذکر اشعار شعرای سلف کتابی که امام رشیدالدین محمد المعروف به رشید وطواط ساخته و آنرا حدائق السحر نامند بحثی میرفت - چون خاطر عاطر آن بزرگان هنرمند و مشاهیر خردمند متعلق نظم و اشعار مصنوعات دلآویز استادان قدیم دید خادم مخلص اضعف عبادالله الوهاب احمد بن محمدبن احمد بن محمد المعروف بکلاتی به محلهٔ دردشت بموجب فرموده . . از دواوین امرای شعرا که مشهور بود انتخابی کرد و مجموعهٔ ساخت چنانچه از تمامی مصنوعات و لطائف بدائع که رشیدالدین در حدائق السحر یاد کرده و بیتی در استشهاد آورده هم بدان صنعت بابی موضوع کرده تا از هیچ دقیقه و لطیفه بی نصیب نباشد . . و امروز در علم شعر وشاعری مجموعهٔ بدین جزالت موجود نیست و درستی معنی بمطالعه و بمقابله مفهوم گردد - و این یار دلدار و حریف غمگسار و محبوب افاضل روزگار را مونس الاحرار فی دقائق الاشعار نام کرده بترتیب سی باب ، در روز پنج شنبه اول ربیع الآخر سنه اثنتی و سبعمائة » (= ۷۰۲ھ) -

کلاتی کے مجموعہ کے چند ہی سال کے اندر چند اور مجموعے تیار ہوگئے جن میں سے دو کے نسخے دریافت ہوگئے ہیں ، پہلا محمد پسر بدر جاجرمی کا ہے جو کلاتی کے مجموعے سے ۳۹ سال بعد ۷۴۱ ہجری میں مرتب ہوا اور اس کا بھی نام مونس الاحرار رکھا گیا - کم و بیش اس کے بھی وہی تیس ابواب ہیں - محمد کے مجموعے میں ۲۰۰ شعرا کا

انتخاب شامل ہے جس میں کلاتی کے ۷۵ شاعروں میں ۵۸ شاعر[1] ہیں ۔ تعجب ہے کہ کلاتی کا مجموعہ پیش نظر ہونے کے باوجود محمد نے اس کا اقرار نہیں کیا ہے ۔ علاوہ ابواب کی یکسانیت کے دیباچے کے جملے کے جملے کلاتی کے دیباچے سے من و عن نقل کرائے گئے ہیں ۔ اس کے تین نسخے[2] دریافت ہو چکے ہیں ۔

تیسرا مجموعہ علی بن محمد المعروف بہ تاج حلاوی کا ہے اس کا نام دقائق‌الاشعار ہے ۔ اس میں بھی تیس باب وہی ہیں جو کلاتی کے یہاں ہیں اور ان کی ترتیب بھی وہی ہے ۔ اس میں صرف ۵۷ شعرا کا انتخاب ہے جن میں ۴۲ وہی[3] ہیں جو کلاتی کے یہاں آئے ہیں ۔ اس کا صرف ایک نسخہ بوڈلین لائبریری[4] میں دریافت ہوا[5] ہے ۔

کلاتی کے مجموعہ کا کوئی اور نسخہ سوائے زیر نظر نسخے کے کہیں اور دریافت نہیں ہوسکا ہے ۔ مرزا محمد نے پسر جاجرمی کے نسخے کی دریافت کو ایک اہم کارنامہ تصور کیا ہے کیونکہ اس کے توسط سے بہت سے نئے شاعروں کا کلام اور بعض مشہور شاعروں کا نیا کلام[6] مل گیا ہے ۔ ظاہر ہے اسی اعتبار سے یہ نسخہ اور بھی زیادہ اہم ہے اس لئے کہ اُس سے زیادہ ضخیم بھی ہے اور قدیم بھی، اور اتفاق یہ ہے کہ پسر جاجرمی کے قیمتی نسخوں میں سے کوئی بھی کامل نہیں اور نسخہ زیر نظر میں سوائے چند عنوانوں کے حذف ہونے اور صرف دو تین صفحہ سادہ چھوٹنے کے اور کوئی زیادہ نقص

---

۱ ــ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اشعار کتنے مشترک ہیں ۔

۲ ــ ایک کسی تاجر کے پاس نیویارک میں اس پر مرزا محمد نے تفصیلی نوٹ بیست مقالہ میں شائع کیا ہے ۔ دوسرا کتابخانہ ملک تہران میں، تیسرا پروفیسر نفیسی کا بحوالہ نسخہ ۔ مگر یہ تینوں ناقص ہیں ۔ ان میں اوراق کے اوراق سادہ چھوٹے ہیں ۔

۳ ــ اشعار کے اشتراک کے متعلق کچھ نہیں کہا جا سکتا ۔

٤ ــ زخاؤ اور ایتھے نے اس کے متعلق مفصل یادداشت لکھی ہے ۔

۵ ــ اردو میں ایک نہایت قیمتی مضمون تینوں مجموعوں پر شائع ہوا ہے جس میں تینوں کی شاعروں اور ابواب کی مکمل فہرست شامل ہے ۔ میں نے اس سے بہت استفادہ کیا ہے ۔

٦ ــ ولی اگر از جنبۂ شاعریت او چشم پوشیده و فقط سلیقۂ او را در طرز تالیف و ترتیب این کتاب مقیاس حکم قرار دهیم، میتوان گفت که الحق در انتخاب مبسوط مفصل این همه قصائد غرا و غزلیات و مقطعات و رباعیات ازین همه شعراء فارسی زبان مخصوصاً از اساتید قدما که اکنون اغلب اشعار ایشان از میان رفته است بلکه حتی اسامی بسیاری از ایشان نیز در عصر ما بالکلی از اذهان فراموش شده است و ایرانیان بغایت شکرگزار کسی می باشند که آثار دویست نفر از شعرای ایشان را از اقدم القدما گرفته الی شعراء قرن هشتم در بطون دفاتر مخلد نموده است و اقلاً این مقدار از آثار ادبی ایران را از تلف ابدی نجات داده‌است و ازین لحاظ این کتاب حاضر حائز اقصی درجۂ اهمیت و اعتبار است .
(بیست مقالۂ قزوینی ج ۲ ص ۱۸٦)

نظر نہیں آتا ۔ یہ ضرور ہے کہ اغلاط سے پاک نہیں اور ایک جگہ صفحات بھی بے ترتیب ہو گئے ہیں ۔

کل صفحات ۱۴۰۷ اور تقطیع بڑی ہے ۔ خوش خط نستعلیق اور خط جدید ہے ۔ اس نسخے کی مدد سے فارسی ادب میں بہت قیمتی اور قابل قدر اضافہ ہو سکتا ہے ۔

فی الحال اسی پر آج کی گفتگو ختم کی جاتی ہے ۔ یہ مخطوطے نمونہ مشتی از خروارے ہیں ، اس کتابخانے کے سارے نوادر کی تعداد کا اتنی آسانی سے احاطہ نہیں کیا جا سکتا ۔ اور جتنا ہی غور کے ساتھ اس کے قیمتی ذخائر کا مطالعہ کیا جاتا ہے اتنا ہی نواب صدر یار جنگ مرحوم کی وسعت نظر ، حسن انتخاب اور کثرت معلومات کا اندازہ ہوتا ہے ۔ مشکل سے کوئی مخطوطہ ایسا ملے گا جس پر مرحوم نے قابل قدر یادداشت نہ لکھی ہو اور حقیقت یہ ہے کہ کتابخانے کی تفصیلی فہرست شائع ہونے ہی پر نواب صاحب کے علم و فضل کا صحیح اندازہ ہو سکے گا ۔

خاں اعظم میرزا عزیز کوکہ اور اس سے متعلق شعرا

از

ڈاکٹر ام ھانی فخر الزماں . مسلم یونیورسٹی ، علی گڑھ

خان اعظم میرزا عزیز کوکہ تیموریہ دور کے ایک علمی خاندان کا درخشاں ستارہ تھا - اس کا باپ خان اعظم امیرشمس الدین محمد اتکہ تھا جس نے ھمایوں اور اکبر کے وقت میں سلطنت کی نمایاں خدمات انجام دیں - بیرم خاں پر غالب آنے کے بعد ابھی اس کا ستارہ معراج کمال ھی پر تھا کہ ادھم خان نے اس کا کام تمام کردیا - شہنشاہ اکبر اس خبر کو سن کر اتنا متأثر ھوا کہ اس نے ادھم خاں کو بالا خانے سے نیچے گرا کر موت کے گھاٹ اتار دیا - یہ واقعہ ۱۶ رمضان ۹۶۹ ھ کو پیش آیا ، شعرائے وقت نے تاریخیں کہیں ، ایک شاعر نے[1] کہا :

چو در یک نفس ھر دو گشتند کشتہ　　　قضا سال تاریخ گفتا « دو خون شد » (۹۷۰)

اس تاریخ میں ایک عدد زیادہ ھے ، پہلے مصرع میں تخرجہ بھی نہیں معلوم ھوتا اس لئے سنہ شبہ میں پڑ جاتا ھے مگر دوسرے شاعر نے یہ تاریخ کہی ھے[2] :

سال تاریخش از خرد جستم　　　گفت محزون چو این حدیث شنید

کاش سال دگر شہید شدی　　　کہ شدی سال فوت « خان شہید »

ایک اور شاعر نے بطور معما کہا[3] :　　　رفت از « ظلم » سر اعظم خان

اس کو حضرت نظام الاولیا کی درگاہ میں دفن کیا گیا[4] جنگی فتوحات کے ساتھ وہ علمی کمالات سے بھی بہرہ ور تھا ، دونوں معاصر اور معتبر تذکرہ نویس یعنی علاء الدولہ قزوینی مؤلف « نفایس المآثر » اور ملا عبدالقادر بدایونی مؤلف « منتخب التواریخ » اس کا شمار شعرا میں کرتے ھیں - کلام کا نمونہ[2] یہ ھے :

منہ ای طفل اشک از خانۂ چشمم قدم بیرون　　　کہ مردم زادھا از خانہ می آیند کم بیرون

---

۱ ۲ نفایس المآثر نسخہ، علیگڑھ و رام پور ذکر خان اعظم شمس الدین محمد اتکہ : منتخب التواریخ ۲ : ۵۳

۳ منتخب التواریخ ۲ : ۵۳　　　۳ دیکھئے نفائس المآثر ذکر شمس الدین محمد ، منتخب التواریخ ۲ : ۲۳۲ -

کسی کش خوی بد شد در طبیعت فی المثل میدان   مگر با جان شیرین آیدش از تن بهم بیرون
عشقت افزود مرا حال زبون خواهد شد   الف قامتم از عشق تو نون خواهد شد
گر بخورشید رخت لاف زند بدر منیر   آخر از گنبد فیروزه نگون خواهد شد
در شب هجر بوصل تو من گمره را   هر دم آواز سگت راهمنون خواهد شد

اس کا بڑا لڑکا یوسف محمد خاں جو بیرم کی لڑائی میں باپ کے دوش بدوش رہا، اس کی یہ[1] رباعی مشہور ہے:

در کوی مراد خود پسندان دگراند   در وادی عشق مستمندان دگراند
آنانکه بجز رضای جانان طلبند   آنان دگر اند و دردمندان دگراند

تدروی ابہری نے اس کے نام پر رسالہ حسن و یوسف لکھا جس کا پہلا[2] شعر یہ ہے:

بنام آنکه روی دشمن و دوست   بہر جانب که باشد جانب اوست

جہاں تک خود میرزا عزیز کوکہ کی زندگی کے حالات کا تعلق ہے ہم کو معاصر تذکرہ نویس ملا عبدالقادر بدایونی سے بہت مایوسی ہوئی ۔ اس نے چند تعریفی جملے «نفایس المآثر» سے نقل کر کے پانچ اشعار اور ایک رباعی درج کردی پھر ضمناً حج کو روانگی اور واپسی کا ذکر کیا[3] مگر میرزا کی زندگی کے اہم حالات یعنی پیدائش، پرورش تعلیم و تربیت اور ترقی کو قطعاً نظر انداز کردیا ۔ حالانکہ «نفایس المآثر» نسخۂ رام پور میں کافی صراحت موجود ہے اور علاءالدولہ صاحب «نفایس المآثر» نہ صرف یہ کہ میرزا سے ذاتی طور سے واقف تھا بلکہ تمام حالات اس کے چشم دید تھے، میرزا اکبر کا دودھ شریک بھائی تھا[4]، اس کو نہایت درجہ عزیز رکھتا تھا اور علاءالدولہ کے خاندان کو دربار میں بڑا رسوخ حاصل تھا، اکبر کا استاد میر عبداللطیف قزوینی اس کا بھائی اور میرزا غیاث الدین علی اخوند الملقب بہ نقیب خاں جو بقول ملا صاحب ہی کے اکبر کا جزو حیات تھا[5]، علاء الدولہ کا بھتیجا تھا، اور علم تاریخ وسیر موخرالذکر کا خاندانی شعار تھا، وہ یحیی قزوینی مصنف «لب التواریخ» کا بیٹا اور مذکورۂ بالا غیاث الدین کا چچا تھا ۔ ان حالات میں ملا صاحب علاءالدولہ کے بیان پر بڑی حد تک بھروسا کرسکتے تھے، رہ گیا یہ کہ علاءالدولہ مورخ ہونے کے ساتھ ساتھ شاعر بھی تھا تو ایسی صورت میں ملا صاحب کا فرض

---

۱ نفائس المآثر ذکر شمس الدین محمد اتکہ، منتخب التواریخ ۳ : ۲۶۳ ۔
۲ نفائس ایضاً، منتخب التواریخ ۳ : ۲۰۲ ۔
۳ منتخب التواریخ : ۳ : ۲۸۰-۲۸۲   ٤ مآثرالامرا ص ٦٧٥   ٥ منتخب التواریخ ۳ : ۹۷-۹۹

تھا کہ «نفایس المآثر» کے بیان میں اضافہ اور تنقید کرتے کیونکہ «تذکرہ نفایس» تو عملاً ۹۸۲ھ اور ضمناً ۹۹۸ھ میں ختم ہوجاتا ہے۔ «منتخب التواریخ» ۱۰۰٤ھ میں لکھی گئی چنانچہ اور دوسرے شعرا کے ضمن میں ملا صاحب نے کہیں کہیں اضافہ بھی کیا اور اپنی رائے کا اظہار بھی، مگر میرزا عزیز کوکہ تصیحح اور تنقید دونوں سے محروم رہے، بعد کے مورخین نے اُن کے حالات دیئے ہیں مگر ملا صاحب کی غفلت سے تواتر قائم نہ رہ سکا۔

علاءالدولہ رقمطراز ہے کہ میرزا عزیز کوکہ ۹۵۷ھ کے اواخر میں بمقام قلعۂ ارک (کابل) پیدا ہوا، ۹۶۲ھ میں ہندوستان آیا اور ۹۷۵ھ میں بمقام آگرہ مولانا صادق حلوائی سمرقندی کی شاگردی کی[1]۔ جب ہوش سنبھالا تو اکبر نے دل کھول کر اس کی قدردانی کی۔ پنجاب کی حکومت اور بیرم خاں کا طبل اور علم دیتے ہوئے اس کو «میرزا کوکہ» کا خطاب عطا کیا اور حکم دیا کہ اس کو فرامین سرکاری میں فرزند عزیز میرزا کوکہ کے نام سے یاد کیا جائے۔ ایک معاصر شاعر نے کہا:

ازو اقبال و دولت را بلندی — سعادت را ز بختش ارجمندی
برویش دیدۂ دولت منور — ز فرقش سربلندی دیدہ افسر
ہمیں بس طالع و عقل تمیزش — کہ شاہش خواند فرزند عزیزش

پندرہ شعبان ۹۸۰ھ کی رات میں اکبر نے میرزا کو گجرات کی حکومت کا پروانہ بھیجا۔ علاءالدولہ وہاں موجود تھا، اس نے یہ قطعہ تاریخ لکھ کر مرزا کو پیش کیا:

خان اعظم ما ز دولت اکبر شاہ — شد حاکم گجرات علی رغم عدو
تاریخ چو جستم زدل خوردہ شناس — گفتا کہ «شب برات دادند بدو» (۹۸۰)

تیموریہ دور ہندوستان میں فارسی شاعری کے لئیے بہترین دور کہلاتا ہے۔ منجملہ اور اسباب کے سب سے بڑا اس کا یہ سبب تھا کہ امراے دربار خود شعرگوئی، شعر فہمی اور شاعرنوازی میں ایک دوسرے سے سبقت لے جانے کی کوشش کرتے تھے۔ میرزا عزیز کوکہ خود شاعر تھا، علاءالدولہ قزوینی[2] اور ملا عبدالقادر بدایونی[3] دونوں نے اس کا بھی شمار شعرا میں کیا ہے اور حسب ذیل اشعار کو اس کی طرف منسوب کیا ہے:

چون نشد حاصل مرا کام دل از ناموس و ننگ — بعد ازیں خواہم زدن برشیشۂ ناموس سنگ

اور اس نے اپنی اس غزل کو حسینی پردے میں منضبط کیا:

ای زلف چلیپای تو زنجیر دل من — وی عشق تو آمیختہ با آب و گل من

---

۱ نفایس المآثر ذکر صادق حلوائی
۲ نفایس المآثر ذکر میرزا عزیزکوکہ
۳ منتخب التواایخ ۳ : ۲۸۰ - ۲۸۳

باقی کلام جس میں عشق و عاشقی کا رنگ غالب ہے ذیل میں درج کیا جاتا ہے:

دل به درد عاشقی پرورده به   وای گر دردی نباشد مرده به
چون تیغ از میان بکشد دلستان من   صد آه جان‌گداز برآید ز جان من
از غم هجر تو ای شمع طراز   تا بکی باشدم این سوز و گداز
چارهٔ این دل بیچاره توئی   ای ز سر تا بقدم عشوه و ناز
پیش از آن دم که بمیرم ز غمت   چارهٔ کار من بیدل ساز
ساقیا جام خوشگوار بیار   مرهم سینهٔ فگار بیار
نامهٔ من بسوی یار ببر   مژدهٔ خرمی ز یار بیار
ای خوش آن فرخنده پی قاصد که آید از برش   مژدهٔ وصلی رساند از لب جان پرورش
جان غم فرسود من شد خاک در راه وفا   بیوفا یارا! طریق خاکساری را ببین
پیوسته دلم مائل ابروی تو باد   وابستهٔ حلقهای گیسوی تو باد
گفتی که بعشق ما نداری سر و دل   ای جان! سر و دل فدای یکموی تو باد

ایک شعر میں دنیا کی بے ثباتی کا رخ دکھلا کر اس سے دل بستگی کو روکا ہے:

نیست کاروبار عالم را مدار   دل ز کاروبار او افسرده به

ایک شعر میں درد و غم کی شکایت کرتے ہیں:

هر کرا در ازل نصیبی شد   غم و دردش بمن حواله گرفت

«شعرالعجم[1]» میں مولانا شبلی نے حسب ذیل مطلع کی داد دی ہے:

گشت بیمار دل از رنج و غم تنهائی   اے طبیب دل بیمار چه میفرمائی؟

جہانگیر نے اپنی تزک میں ایک رباعی نقل کی ہے:

عشق آمد و از جنون برومندم کرد   وا رسته ز صحبت خردمندم کرد
آزاد ز بند دین و دانش گشتم   تا سلسلهٔ زلف کسی بندم کرد

مرزا عزیز کو فن نقاشی میں بھی مہارت تھی[2]، دارالخلافہ آگرہ میں جہان‌آرا نام کا ایک باغ بنوایا اور نقش نگار کے ساتھ اپنی حسب ذیل رباعی لکھوائی[3]:

یارب بصفای دل ارباب تمیز   کان نزد تو هست خوبتر از همه چیز
چون گشت بتوفیق تو این خانه تمام   از راه کرم فرست مهمان عزیز

۱ــ جلد سوم ص ۱۷   ۲ــ بزم تیموریه ص ۱۱۴
۳ــ نفایس المآثر، منتخب التواریخ ۳: ۲۸۱

چونکه خود شاعر تھا اس لئے دوسرے شعرا کے کلام پر تنقیدی نظر ڈالتا تھا، چنانچہ جب تدروی ابہری نے یہ رباعی لکھی[1] :

ای دادہ ز راہ لطف داد همه کس حاصل ز تو مقصود و مراد همه کس

جمع ست دلم باعتماد کرمت ای بر کرم تو اعتماد همه کس

اور میرزا کے پاس لے گیا تو اس نے پہلے مصرع میں اس طرح اصلاح دی :

ای دادہ ز راہ عدل داد همه کس

میرزا نے اپنے خطوط میں بھی اشعار استعمال کئے ہیں۔ صاحب «مآثرالامرا» لکھتا ہے کہ جب اختیارالملک نے احمدآباد میں شورش کی تو میرزا نے بادشاہ کو یوں صورت حال[2] لکھی :

سرفتنہ دارد دگر روزگار

پھر حسن طلب کے انداز میں بادشاہ سے قدم‌رنجہ فرمانے کی درخواست کی اور لکھا :

بجز صرصر باد پایان شاہ کس این گرد را بر ندارد ز راہ

میرزا بہت ظریف اور خوش‌طبع تھا - صاحب «مآثرالامرا» نے اس کی خوشگوئی کی چند مثالیں دی ہیں جن میں سے ایک یہ[3] ہے :

«میرزا نے کہا ایک شخص مجھ سے باتیں کر رہا تھا اور میں ان باتوں پر یقین کرتا جاتا تھا لیکن جب اس نے مبالغہ کیا تو مجھے شبہ ہوا اور جب اس نے قسم کھائی تو مجھے یقین ہوگیا کہ جھوٹا ہے» -

علاءالدولہ قزوینی جس کو ذاتی طور سے میرزا کے ساتھ رہنے کا اتفاق ہوا تھا، «نفایس‌المآثر» میں لکھتا ہے کہ میرزا ملکی اور سیاسی مشاغل کے ساتھ مطالعۂ کتب اور تحقیق مسائل سے خالی نہ تھا اور پھر لکھتا ہے :

«شیرین ادای کہ گویا آب حیات از مجاری کلام دلفریب او جاریست و روشن‌رای کہ پنداری خورشید عالم افروز در آئینۂ رای منیرش متواری‌ست»

لیکن علاءالدولہ تو سبھی کی تعریف کرتا ہے، باوجود اس کے کہ عبدالقادر بدایونی نے شعرا کے باب میں نفایس‌المآثر کو لفظاً نقل کیا ہے اور کسی حد تک وہ خود بھی اس کے معترف ہیں مگر کبھی کبھی علاءالدولہ کی بے جا مدح سرائی پر اس طرح تعریض کی ہے کہ «علاءالدولہ شتر و گربہ بسیار دارد»[4] یا «از تذکرۂ میر علاءالدولہ نوشتہ

۱ ــ نفایس المآثر (ذکر تدروی)
۲ ــ ص ۶۷۷
۳ ــ ص ۶۹۰
۴ ــ منتخب التواریخ ۳ : ۲۷۳

قابل اعتماد نیست»[1] وغیرہ وغیرہ اس لئے کہ ملا صاحب خود بہت صاف گو تھے، ان کی رائے ہمیشہ بےلاگ ہوتی تھی اور بقول ایلیٹ ان کو اس کی پروا نہیں تھی کہ ان کی باتیں شاہی کانوں کو ناگوار ہونگی مگر میرزا عزیز کوکہ ان نادر خوش قسمتوں میں ہے جن کے بارے میں ملا صاحب علاءالدولہ کے ہم‌خیال ہیں چنانچہ «منتخب‌التواریخ» میں لکھتے ہیں:

«با نواع فضائل و هنر موصوف است و بفهم عالی و ادراک بلند او کسی دیگر از امراء نشان نمیدهند».

«طبقات اکبری[2]» میں ہے:

«بجودت فهم و جدت طبع و وقوف در علم تاریخ عدیل ندارد»

«تزک جہانگیری» کے الفاظ ہیں:

«در علم سیر و فن تاریخ استحضار تمام داشت و در تاریخ و تقریر بی نظیر بود و در مدعا نویسی ید طولی داشت و در لطیفه گوئی بےمثل بود و شعر هموار میگفت».

«مآثرالامرا»[3] میں ہے:

«بحدت ذهن و سلاست بیان یکتا بود و در تاریخ دانی مستثنیٰ و خط نستعلیق بسیار خوش می نوشت، شاگرد میرزا باقر پسر ملا میر علی ست که باتفاق ارباب استعداد نمک قلم او از خط استادان مشهور هیچ کم نیست، در مدعا نویسی ید طولی داشت، هر چند عربیت نه ورزیده میگفت که من در عربی داه عربم، گویند که در مصاحبت بی‌نظیر بود، سخنهای رنگین داشت»

علامۂ شبلی «شعرالعجم[4]» میں لکھتے ہیں: «خان اعظم نہایت نکتہ سنج اور بہت بڑا مورخ تھا»

تیموریہ دور میں امرائے دربار، علم‌پروری اور شاعرنوازی میں شاہی درباروں سے ٹکر لیتے تھے، عبدالرحیم خانخانان اور حکیم ابوالفتح گیلانی کی ادبی بزم‌آرائیاں ضرب‌المثل تھیں۔ اس میدان میں بھی میرزا عزیز کوکہ کسی سے پیچھے نہیں رہا۔ علاءالدولہ اور عبدالقادر بدایونی دونوں[5] نے تدروی ابہری، جعفر هروی، سہمی، مدامی بدخشی اور مقیمی سبزواری کو ان شعرا میں شمار کیا ہے جو میرزا کے دامن دولت سے وابستہ تھے۔

۱۔ منتخب‌التواریخ ۳ : ۷۷ ۔ ۲۔ جلد دوم ص ٤۲۸ ۔ ۳۔ ص ٦۸۹
٤۔ ج ۳ ص ۱۷ ۔ ۵۔ نفایس المآثر و منتخب التواریخ جلد سوم ص ۲۰۳

تدروی ابہری نے بیرم خاں کے بعد اسی کی سرکار میں پناہ لی، اس کے خاندان بھر کی مدح سرائی کرتا رہا ۔ میرزا عزیز کوکہ کی فرمائش پر اس نے ((دہ نامۂ عماد)) کا جواب لکھا اور اس سے خراج تحسین وصول کیا ۔ میر جعفر ہروی نے بطور معما اس کی تعریف کی ، ملا صاحب نے « منتخب التواریخ » میں ان اشعار کا حوالہ تو دیا ہے لیکن اشعار نقل کرنے سے گریز کیا ہے ۔ یہ اشعار « نفایس المآثر » میں موجود ہیں جو راقمۃ الحروف کی توضیح کے ساتھ ہدیۂ ناظرین ہیں :

۱۔چشم سیہ مست تو غارتگر دین است ابروی تو پیوستہ بما بر سرِ کین است (نواب)

عین چشم کا مترادف اور حروف تہجی کا ایک رکن ہے ، جس کی قیمت بلحاظ ابجد ستر ہے اگر اس میں سے دس کی قیمت یعنی چونسٹھ کو نکال دیا جائے تو چھ باقی رہتا ہے جو واو کی قیمت ہے ۔ دوسرے مصرع میں ,ابرو، سے ,ن، مراد ہے اور ما (ء) بمعنی آب ، پس ن+و+آب =نواب

۲۔ازعین کرم چشم تو تا دیدہ بسویم ہم بخت مرا یار و ہم اقبال قرین است (عالی)

یہاں عین سے مراد حرف ,ع، اور تا بمعنی الی پس ع + الی = عالی

۳۔نخلی شود و بار دہدمیوۂ مقصود تیر تو کہ در پہلوی من گوشہ نشین است (جناب)

پہلو سے یہاں ,جنب، مراد ہے اور تیرسے الف ، اگر جنب کے پہلو میں حرف الف کا اضافہ کر دیا جائے جیسا کہ شاعر نے اشارہ کیا ہے تو جناب ہو جاتا ہے ۔

٤۔می برد دل زار پریشان بدل شاد گوید کہ بہ دل بردن ما گشتہ غمین است (میرزا کوکہ)

اگر می برد دل زار، سے درمیانی حصہ یعنی برد اور دل کو خارج کردیا جائے اور می اور زار کو بترتیب دیگر لکھا جائے تو میرزا ہو جاتا ہے اور ,گوید کہ، کا دل یعنی ,ید، کو خارج کر دیا جائے تو کوکہ حاصل ہوگا ۔

٥۔چون خون دلم دید روان گشت پریشان لالہ کہ رخت راز غلامان کمین است (مد اللہ)

اگر شاعر کے اشارے کے مطابق دلم سے دل یعنی ,ل، کو خارج کر دیا جائے تو دم باقی رہتا ہے اور ,دم، اور ,لالہ، کو بترتیب دیگر لکھا جائے تو ,مداللہ، ہو جاتا ہے ۔

٦۔تا مہر ترا جای بدل کرد مہ نو بر خاک کف پای تو بنہادہ جبین است (تعالی)

,جبین مہ نو، سے ,ن، مراد ہے اور ,خاک کف پای، سے ,ی، پس مہ + ی+ن = مہین بمعنی تعالی ہے ۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ,مہرت، کو بترتیب دیگر لکھا جائے تو مہتر بھی تعالی کا مترادف ہوگا ۔

۷ــ مه کاسته در سایهٔ دیوار تو هر شب   تا روز بخاک در تو رو بزمین است (ظلال)
یہاں پہلے مصرع ہی میں سایه کا لفظ موجود ہے جو ظلال کا مترادف ہے۔
۸ــ جهل است که گویند یکی هست ویکی نه   از نطق دهانت گمان است یقین است (جلاله)
'نه، 'لا، کا مترادف ہے اور جہل کا لفظ شعر کے شروع میں موجود ہے پس لا + جہل بترتیب دیگر جلاله ہوجاتا ہے۔
۹ــ جعفر زلب لعل تو تا یافته مقصود   دل با دهنت باخته خرسندبدین است (الی یوم الدین)
'تا، بمعنی 'الی، ہے اور شاعر کے اشارے کے مطابق 'ی، «یافته» سے حاصل کی جائے گی اور دل سے مراد واؤ (جس طرح قرانی رسم الخط میں لکھی جاتی ہے) اور دهن سے مراد 'م، (میم) ہے۔لفظ دین خود مصرع کے آخر میں موجود ہے، پس الی + ی + م + دین = الی یوم دین۔

حیدری تبریزی نے میرزا عزیز کوکه کی مدح میں یه قصیده پڑھا:

بنزد اهل سخن چون کنم بیان سخن   اگر مدد نکند روح صاحبان سخن

علاءالدوله جو اس وقت شخصاً وہاں موجود تھا کہتا ہے کہ ممدوح نے صلے میں بیس تومان نقد، خلعت اور ایک گھوڑا عنایت کیا[1]۔ ملا صاحب «منتخب التواریخ» میں اس کا بالکل ذکر نہیں کرتے[2]، مگر «منتخب» کے ترجمے میں سر ہیگ نے «آئین اکبری» کے مترجم بلوخ مین کے حوالے سے لکھا ہے کہ میرزا نے دو ہزار روپیه صلے میں دئے[3]۔ ہیگ کا یه بیان غلط معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ بلوخ مین نے صرف ایک ہزار روپیه لکھا ہے[4] اور خود بلوخ مین کا ماخذ معلوم نہیں ہے کیونکہ «آئین اکبری» میں اس کا کوئی ذکر نہیں، بہر حال ان تمام روایات میں صرف علاءالدوله کا بیان عینی اور اذنی شہادت کی بنا پر معتبر ہوسکتا ہے۔«بزم تیموریه» میں دو ہزار روپیه، خلعت اور گھوڑا لکھا ہے مگر ان کا بھی ماخذ نہیں معلوم۔ جب ۹۷۸ھ میں بادشاه اور شہزاده پاک پٹن سے زیارت کرکے واپس آرہے تھے تو دیپال پور میں میرزا عزیز کوکه کے مہمان ہوئے۔ محمد غزنوی[5] نے تاریخ کہی:

میهمانان عزیزند شه و شهزاده (=۹۷۸)

جب میرزا کو گجرات کی حکومت ملی تو علاءالدوله نے تبریکی تاریخ کہی تھی، اس کے علاوہ کچھ اور اشعار بھی کہے جو ذیل میں درج کئے جاتے ہیں:

---

۱ نفایس المآثر ذکر مولانا حیدری
۲ منتخب التواریخ جلد سوم ص ۲۱۸ (ذکر حیدری تبریزی)
۳ انگریزی ترجمه ص ۳۰۲ حاشیه
۴ انگریزی ترجمه ص ۶۰۳ حاشیه
۵ نفایس المآثر و مآثرالامرا ۶۷۶

فروزندهٔ شمع پیغمبری　　فرازندهٔ ملک اسکندری
خدیو بلند اختر کامگار　　جوان بخت جمجاه عالی تبار
بعفضل و هنر بی بدل درجهان　　بحسن خصائل مثل در زمان
سپهر کرم سرو گلزار دین　　سمی نبی سید المرسلین
جهانی به تعظیم سراز شرف　　نهاده بدر گاه او هر طرف

میرزا عزیز کوکه جب بادشاہ سے کبیدہ خاطر ہوکر ۱۰۰۲ھ میں اپنے بچوں کو ساتھ لیکر حج کو گیا تو ملا عبدالقادرا بدایونی نے صاحب « مآثرالامرا » کے بیان کے مطابق[1] یہ تاریخ کہی:

بجای راستاں شد خان اعظم　　ولی در زعم شاهنشاه کج رفت
چو پرسیدم ز دل تاریخ این سال　　بگفتا « میرزا کوکه بحج رفت »
۱۰۰۲

دوسرے مصرع کی صاف گوئی اس بات پر ضرور گواہ ہے کہ ملا نے یہ تاریخ کہی ہوگی مگر « منتخب التواریخ » میں موجود نہیں، حالانکہ میرزا کے حج کو جانے اور وہاں سے واپسی کا حال ان[2] الفاظ میں موجود ہے:

« کار نامۂ چند ازو در عالم مانده یکی از آن عالی‌همتانه بحج رفتن بود اما آمدن نه آنچنان و این همه مقتضای زمان است » ۔

قاسم[3] ارسلان نے بطور اظہار مضمر، اس کی تعریف کی:

صفت عدل میرزا بشنو

ای خاک ره تو مقصد شاه و گدا　　وز مجلس تست تازه جان فضلا
بشنو سخن خوب من و کوش بعدل　　یارب چو خضر نوش کنی ز آب بقا

میرزا نے ۱۰۳۳ھ میں بمقام احمد آباد[4] انتقال کیا ۔

۱—ص ٦٨٤　۲—منتخب التواریخ ۳ : ۲۸۲　۳—نفایس المآثر
٤—مآثرالامرا ص ٦٨٩ ۔

مکاتیب سرسید

(ادارہ)

سرسید مرحوم کے تین غیر مطبوعہ خط اس شمارے میں پیش کئے جارہے ہیں - یہ تینوں خط نواب مزمل اللہ خاں مرحوم کے نام ہیں۔ ان میں پہلا جو خود سرسید کے ہاتھ کا ہے اگست ۱۸۹۴ع میں، دوسرا ستمبر ۱۸۹۵ع میں اور تیسرا نومبر ۱۸۹۷ع میں لکھا گیا - یہ آخری دونوں خط ایک دوسرے شخص کے ہاتھ کے ہیں اور سرسید کے صرف دستخط ہیں۔ پہلے خط میں چندے کا شکریہ، دوسرے میں غبن کے سلسلے کی چانچ پرتال کا ذکر ہے - تیسرا نواب صاحب کی اہلیۂ محترمہ کی وفات پر بطور تعزیت کے لکھا گیا تھا - یہ تینوں خط نواب مغفور کے علم دوست صاحبزادے نواب رحمت‌اللہ خاں صاحب کی توجہ سے حاصل ہوئے ہیں - ادارہ ان کا شکریہ ادا کرتا ہے۔

ان مکاتیب کی زبان اور املا کے متعلق چند باتیں عرض کی جارہی ہیں،

سرسید مرحوم کے بعض لفظ اور فقرے آجکل سے کچھ مختلف معنوں میں استعمال ہیں:

۱ — شراکت بمعنی شرکت، دونوں لفظ اصلاً بالکل صحیح ہیں مگر آجکل شرکت زیادہ مستعمل اور مقبول ہے -

۲ — شکر بجائے شکریہ - شکر اصلاً صحیح ہے اور شکریہ رواجاً صحیح ہوگیا ہے سر سید نے اصل کو رواج پر ترجیح دی، آجکل شکر ایک مخصوص معنوں میں‌استعمال ہوتا ہے -

۳ — شکر کرنا بجائے شکر ادا کرنا -

٤ — جانچنا اور پرتالنا بجائے جانچ پرتال،

املائی خصوصیت یہ ہیں:

۱ — ۃ پر تنوین (مفتوح) باضافۂ الف (دفعتاً) - در اصل عربی میں تاے اصلی پر الف کا اضافہ ہوتا ہے (مثلاً وقتاً فوقتاً)، باقی «ۃ» پر بغیر الف کے اضافہ کے دو زبر لگا دیئے جاتے ہیں مثلاً دفعۃً، عادۃً وغیرہ - یہی قاعدہ فارسی میں مستعمل ہے تو بعض لوگوں نے اس کے خلاف عمل بھی کرنے کی[1] کوشش کی ہے - اردو میں

۱ مرزا محمد بن عبدالوہاب قزوینی بیست مقالۂ قزوینی (ص ۹۳) میں لکھتے ہیں: ”جمیع کلماتی کہ در آخر شان تا ء تانیث است مثلاً حقیۃً و کلیۃً و غفلۃً و بغتۃً و مقدمۃً و صورۃً و نسبۃً و غیرذلک جمیعاً بدون الف باید نوشتہ شوند و نوشتن آنہا باالف غلط فاحش و خطای قبیح است“

دونوں طرح پر لکھے جاتے ہیں ۔ لیکن اصولاً الف کا اضافہ جائز نہیں ، مگر سرسید کے یہاں موجود ہے ۔

۲ ـــ یاے معروف و مجہول ، نون غنہ و نون نقطہ دار ، ہاے مخلوط و غیرمخلوط کا فرق نہیں رکھا گیا ہے ۔

۳ ـــ اکثر یاے مجہول نصف دائرے کی شکل میں ہے اور یاے معروف کے نیچے دو نقطے ملتے ہیں ۔

٤ ـــ نقطے ، تشدید ، مد ، علامت تنوین ، ہا کی اٹکن ، شو شے ، علامت ٹ ، کا التزام نہیں ہوا ہے ۔

۵ ـــ اُس ، اُن ، و ، کے اضافہ (اوس ، اون) کے ساتھ ملتے ہیں ۔ یہ واو دراصل علامت ضمہ کے طور پر ہے ۔

۲ ـــ لفظوں کو ایک ساتھ ملاکر لکھا گیا ہے ۔ اسم علم کو ملا کر لکھنا آج کل کی طرح معیوب نہیں سمجھا جا تا تھا ۔

(۱)

مخدومی مکرمی محمد مزمل‌اللہ خاں صاحب :

آپکا عنایت نا مہ پہونچا ۔ مولوی مہدی علی کے نام کا خط روانہ کر دیا ۔ ان کی طرف سے آپ کی عنایت کا شکر کرتا ہوں ۔ اب میں خاص اپنی جانب سے بلکہ قوم کی جانب سے آپ کی اس عنایت کا شکر کرتا ہوں جو آپ نے سو روپئے چندہ روشنی کے ساماں سنٹرل ہال میں دینا منظور فرمایا ہے ۔ بہتر ہے کہ نقشہ بنگلہ مولوی مہدی‌علی پاس بھیج دیا جاوے تاکہ ان کو معلوم ہو کہ کون سے کمرے سے آپ رکھنا چاہتے ہیں اور کون سے ان کو دینا ۔ جب آپ آویں گے تو میں نقشہ درست کرونگا ۔

والسلام

خاکسار سید احمد

علی‌گڈہ ۲۸ اگست ۱۸۹٤ع

(۲)

مخدومی مکرمی محمد مزمل اللہ خاں صاحب رئیس بھیکم پور ، ٹرسٹی مدرسۃ العلوم علی‌گڈہ :

جو تغلب کثیر مدرسہ کے حسابات میں واقع ہوا ہے اوسکی بابت ۲ ستمبر سنہ ۱۸۹۵ع کو گیارہ ٹرسٹی باہم مشورہ کرنے کے لئے جمع ہوئے اور یہ صلاح قرار

پائی که جسقدر جلد ممکن ہو سکرٹری تمام حسابوں کو جانچ کر ایک مفصل کیفیت مرتب کرے اور جو حساب که سکرٹری نے مرتب کیا ہو اوسکے جانچنے اور پرتالنے کے لئے دو ٹرسٹی اور انکی مدد کے لئے ایک شخص انگریزی‌خواں مقرر کیا جاوے - چنانچه اون ٹرسٹیوں نے آپ کو اور مرزا عابد علی بیگ صاحب ٹرسٹی کو اس کام کے لئے منتخب کیا ھے اور سید ولایت حسین سکنڈ ماسٹر کو بطور آپ کے مددگار کے قرار دیا ھے - مرزا عابد علی بیگ صاحب ٹرسٹی اس مشورہ کے جلسه میں شریک تھے اور انھوں نے حسابات مرتبه سکرٹری جانچنا اور پرتالنا منظور کر لیا ھے اور اسی غرض سے یہاں مقیم ھیں اور امید ھے که آپ بھی اسکو منظور کرینگے - پس بعد مرتب ہونے حساب کے میں آپکو اطلاع دونگا اور امید ھے که آپ علی گڈہ میں تشریف لاکر بشراکت مرزا عابد علی بیگ صاحب اون حسابات کو جانچیں گے اور سید ولایت حسین انگریزی‌داں بطور مددگار کے آپ کے ساتھ شریک ہونگے - فقط

سید احمد

لیف آنریری سکرٹری ٹرسٹیان مدرسة العلوم

علی‌گڈہ ۵ ستمبر ۱۸۹۵ع

(۳)

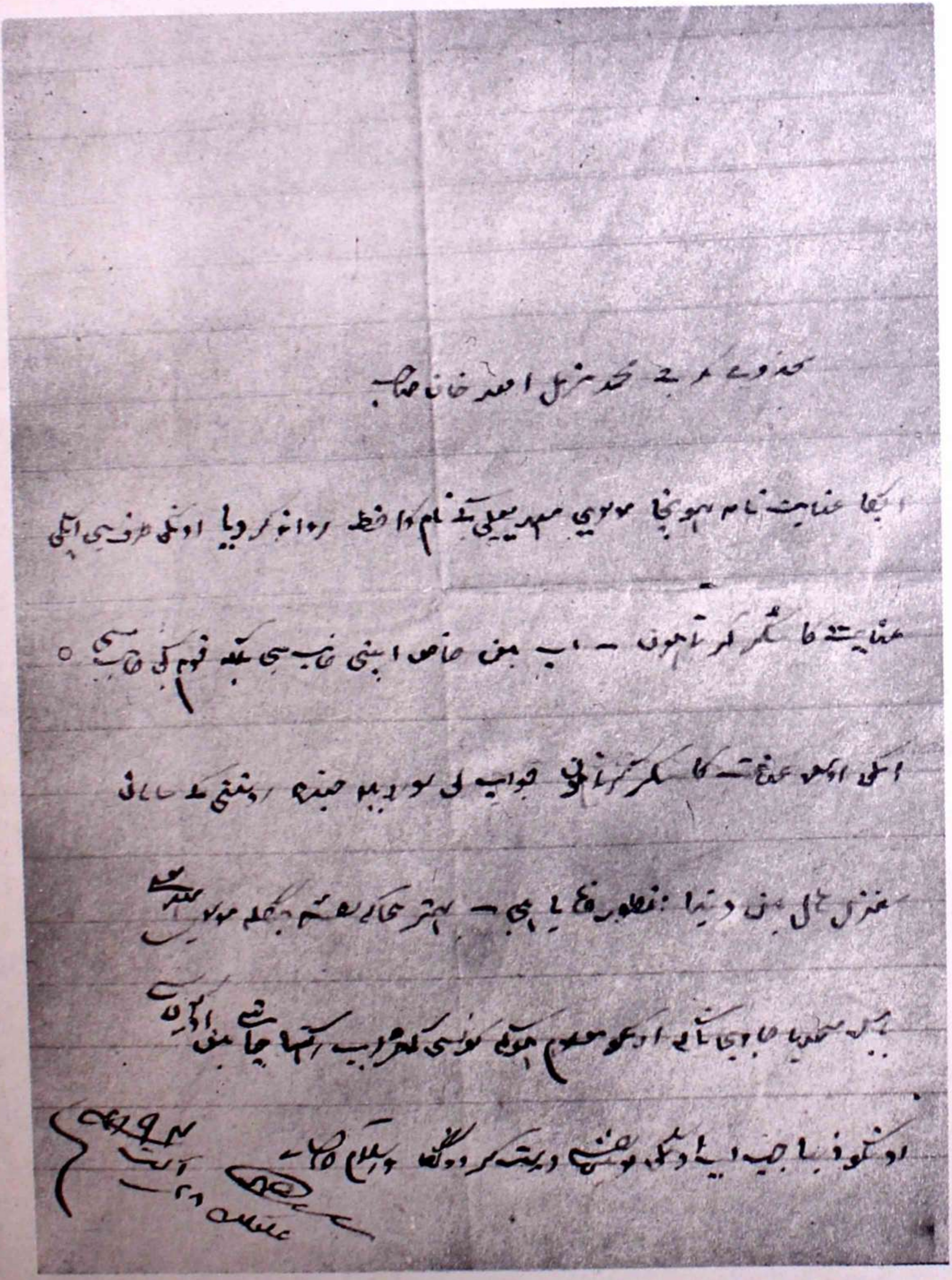
مخدومی مکرمی محمد مزمل‌الله خاں صاحب

افسوس صد افسوس که اس وقت میں نے زبانی ڈاکٹر شفاعت الله کے سنا که دفعتاً آپکی اهلخانه مرحومه کا انتقال ہوگیا - اناالله و اناالیه راجعون » - یه صدمه ناگہانی آپ پر ایسے رنج اور الم کا واقعه ہوا ھے جس کا کچھ بیان نہیں ہوسکتا - مگر تقدیر سے کچھ چارہ نہیں ھے - آپکو یقین ہوگا که بسبب اوس محبت و یگانگت کے جو مجھکو آپ سے ھے مجھکو بھی نہایت درجه کا رنج ہوا ھے - میں آپکی ساتھ اس رنج و الم میں شریک ہوں - لیکن بجز صبر کے کچھ چارہ نہیں ھے - خدا اس مرحومه کو جنت میں جگه دے اور آپکو صبر عطا کرے - اور اطفال صغیرالسن کو اپنے حفظ و امان میں رکھے -

والسلام خاکسار

سید احمد

علی‌گڈہ ۱۹ نومبر سنه ۱۸۹۷ع



عکس تحریر سر سید احمد خاں

ذکر ملوک

از

جناب خلیق احمد نظامی، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

« ذکر ملوک » شیخ عبدالحق محدث دهلوی کی تالیف ہے جس میں سلطان معزالدین محمد بن سام سے لےکر عہد اکبری تک کے تاریخی واقعات درج ہیں - مسلم یونیورسٹی کے کتب‌خانہ کا یہ نسخہ سنہ ۱۰۳۱ھ (سنہ ۱۶۲۱ع) میں یعنی مصنف کے زمانۂ حیات ہی میں تیار ہوا تھا -

شیخ عبدالحق محدث دهلوی [ولادت : محرم ۹۵۸ھ (۱۵۵۱ع)، وفات : ربیع‌الاول ۱۰۵۲ھ (۱۶۴۲ع)] کا شمار ہندوستان کے مشہورترین علماء میں ہوتا ہے - اُنہوں نے شمالی ہندوستان میں علم حدیث کا چرچا کیا اور تقریباً نصف صدی تک دہلی میں اُن کا مدرسہ علم و فضل کا گہوارہ اور ارشاد تلقین کا مرکز بنا رہا - جہانگیر نے ان کے متعلق لکھا ہے :

« شیخ عبدالحق دهلوی که از اهل فضل و ارباب سعادت است، . . . .
مدتها است که در گوشهٔ دهلی بوضع توکل و تجرید بسرمی برد، مرد
گرامی است ، صحبتش بی ذوق نیست » (تزک جہانگیری ص ۲۸۲)

اُن کی تصانیف کی مجموعی تعداد (جن میں چھوٹے بڑے رسائل و مکاتیب بھی شامل ہیں) عبدالحمید لاہوری (« بادشاہ نامہ » حصہ دوم ص ۲۴۲ - ۲۴۱) محمد صالح کنبوہ (« شاہجہاں نامہ » جلد ۳ ص ۳۸۴) اور خافی خاں (« منتخب‌اللباب » ج اول ص ۲۴۰) نے سو یا سو سے زاید بتائی ہے - چند تصانیف کے علاوہ ان کی سب تصانیف یورپ اور ہندوستان کے کتب‌خانوں میں ملتی ہیں - بیشتر تصانیف طبع بھی ہو چکی ہیں - موضوع کے اعتبار سے تفسیر، تجوید، عقائد، فقہ، سیر، حدیث، تاریخ، تصوف، ہر فن پر انہوں نے مستقل تصانیف چھوڑی ہیں - فن تاریخ و سیاسیات پر ان کی دو کتابیں خاص طور پر قابل ذکر ہیں :

(۱) ذکر ملوک

(۲) رسالہ نورانیہ سلطانیہ

شیخ اپنے افتاد طبع اور مذاق کے باعث ہمیشہ تنہائی پسند، گوشہ گیر اور شہرت سے متنفر رہے - سیاست سے ان کو دور کا بھی لگاؤ نہیں تھا - خود لکھتے ہیں :

درویش ترا ز ذکر شاہان چہ غرض

تعجب ہے کہ اس مسلک کے باوجود انہوں نے ہندوستان کی ایک عام تاریخ اور جہانگیر کے لئے «قواعد و ارکان سلطنت» پر ایک رسالہ ترتیب دیا - اس رسالہ کے متعلق «فہرس التوالیف» میں لکھتے ہیں :

« در بیان قواعد سلطنت و احکام ارکان و اسباب و آلات تحصیل آن و اوضاع و آداب این امر عظیم الشان مزین باسم سامی سلطان الوقت و ملک الزمان خلد اللہ ملکہ » -

علاوہ بریں انہوں نے شاہجہاں کے لئے ایسی چالیس احادیث بھی جمع کی تویں جن میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سلاطین کو نصیحتیں فرمائی ہیں - اس رسالہ کا نام « ترجمۃ الاحادیث الاربعین فی نصیحۃ الملوک و السلاطین » تھا -

ان تصانیف میں سے اب صرف « ذکر ملوک » دستیاب ہوتا ہے - اس کے مطالعے سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شیخ محدث خود اس موضوع پر لکھنا نہیں چاہتے تھے بلکہ کسی کے تقاضے سے مجبور ہوکر اِس موضوع پر قلم اُٹھایا تھا - شیخ نورالحق نے « زبدۃ التواریخ » کے دیباچے میں لکھا ہے کہ شیخ فرید یعنی نواب مرتضی خاں نے اُن کے والد ماجد سے درخواست کی تھی کہ وہ اپنی تاریخ کو ترمیم و اضافہ کے بعد مکمل کردیں - شیخ ان دنوں کچھ اور کاموں میں مصروف تھے ، اس طرف توجہ کرنے کی فرصت نہ ملی - دوسری طرف نواب مرتضی خاں کی درخواست کو رد کرنا بھی مناسب نہ سمجھا - چنانچہ انہوں نے شیخ نورالحق سے کہا کہ وہ نواب کی درخواست کو پورا کردیں - اُنہوں نے « زبدۃ التواریخ » میں اکبر اور اس کے بعد کے حالات کا بھی اضافہ کر دیا -

« ذکر ملوک » کو شیخ عبدالحق محدث کی تحقیقی اور ادبی کاوشوں کا نمونہ تو نہیں کہا جا سکتا لیکن تلخیص و تفسیر کا جو ملکہ اُن کو تھا اس کا اظہار نہایت اعلیٰ طریقے پر اس تالیف میں ہوا ہے - سلطان معزالدین محمد بن سام سے لےکر ناصرالدین محمود تک کے حالات منہاج السراج کی « طبقات ناصری » ، بلبن سے لیکر فیروزشاہ تغلق کے حالات ضیاءالدین برنی کی تاریخ « فیروزشاہی » اور اسکے بعد سے بہلول لودی تک کے حالات « تاریخ بہادر شاہی » سے نہایت سلیقہ اور احتیاط سے اخذ کئے گئے ہیں - اس کے بعد

عہد اکبری تک جو کچھ لکھا ھے وہ اپنے ذاتی مشاھدہ یا اپنے بزرگوں سے سن کر لکھا ھے ۔ کتاب کا یہ آخری حصہ ھی تاریخی اعتبار سے سب سے زیادہ اھم ھے ۔ مجموعی طور پر « ذکر ملوک » میں کسی نئے تاریخی مواد کی تلاش بےسود ھے لیکن اس کتاب کو خصوصیت کے ساتھ اس نظر سے دیکھنا چاھئے کہ عہد اکبری کا ایک محدث اور عالم دین تاریخ ھند پر کس انداز سے نظر ڈالتا تھا !

« ذکر ملوک » کی تاریخ تصنیف کے متعلق « فہرس التوالیف » میں لکھتے ھیں :

« از ذکر ملوک (۱۰۱۶ھ) یازدہ ناقص کن (۱۰۰۵ھ) »

یعنی یہ کتاب نظام الدین احمد بخشی کی « طبقات اکبری » کے تین سال بعد اور ملا عبدالقادر بدایونی کی « منتخب التواریخ » کے ایک سال بعد مکمل ھوئی ۔ لیکن شیخ نے ان تاریخوں کا کوئی ذکر نہیں کیا گو نظام الدین احمد بخشی سے تو ان کے ذاتی تعلقات بھی تھے ۔ اکبر کے عہد کے متعلق اُنھوں نے کوئی خاص تفصیل نہیں دی ۔ لیکن ایک چیز خاص طور پر محسوس ھوتی ھے ۔ سنہ ۱۰۰۵ھ (۱۵۹٦ع) تک جب یہ کتاب مرتب ھوئی تھی، اکبر کے مذھبی افکار و نظریات ایک خاص رخ اختیار کر چکے تھے اور ان کے متعلق رد و قبول کا ایک ھنگامہ برپا تھا ۔ شیخ نے ان تمام واقعات کو بیان کرنے سے پورا گریز کیا ھے ۔ حالانکہ اُن کی دوسری تصانیف میں متعدد جگہ عہد اکبری کے بعض نظریات و افکار کی شدید مذمت ملتی ھے ۔ بلکہ مولانا ابوالکلام آزاد کا تو یہ خیال تھا کہ :

« شاہ صاحب نے جو کچھ لکھا ھے اس سے زیادہ بدایونی نے کونسی بات لکھی ھے ؟ البتہ شاہ صاحب تہذیب نگارش و طریق احتیاط و عفو پر نظر رکھ کر پردے پردے میں لکھتے ھیں اور بدایونی اپنے جوش حق گوئی و اضطراب راست بیانی میں کسی بات کی پروا نہیں کرتے »
(تذکرہ ص ۳٦)

بہر حال « ذکر ملوک » میں اکبر کا ذکر اس طرح کیا گیا ھے :

« خلیفۂ عہد و سلطان زمانہ و شہنشاہ آفاق و حاکم علی الاطلاق است »

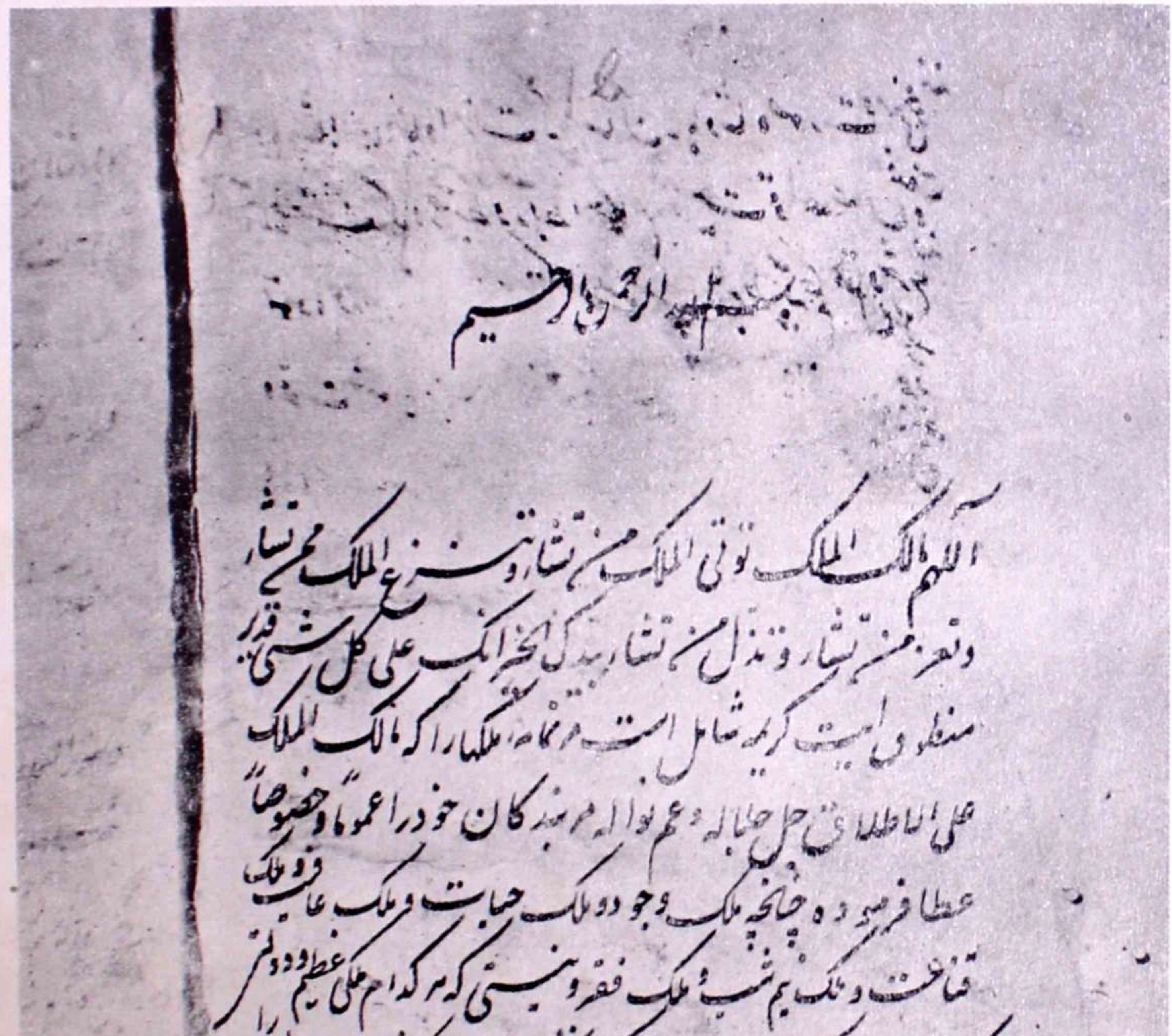
خاتمہ پر دعا مانگتے ھیں کہ :

« حق سبحانہ و تعالیٰ نصرت و تائید دین متین و تقویت و تمشیت شرع متین بدست توفیق این شہنشاہ زمان و زمین مخلد و موید داراد »

« ذکر ملوک » کے قلمی نسخے ھندوستان اور یورپ کے متعدد کتب خانوں میں ملتے ھیں ۔

(ملاحظہ ھو *Persian Literature* P. 441) ان نسخوں میں سب سے زیادہ قدیم نسخہ بانکی پور کا ھے جو سنہ ۱۰۲۳ھ میں نقل کیا گیا تھا ۔ دوسرے نمبر پر مسلم یونیورسٹی کا پیش نظر نسخہ ھے جو بانکی پور کے نسخے کے کل آٹھہ سال بعد نقل ہوا ھے ۔ باڈلین ، برٹش میوزیم ، کتب خانہ آصفیہ ، مدراس یونیورسٹی لائبریری میں اس کے نسخے موجود ھیں ۔ بعض کتب خانوں میں اس کے نسخوں کو غلط نام دیدئے گئے ھیں ۔ مثلاً مدراس کے کتب خانہ میں اس کو « انتخاب تاریخ فیروز شاھی » اور مسلم یونیورسٹی ھی کے «ذکر ملوک» کے ایک دوسرے ناقص قلمی نسخے پر اس کا نام « تاریخ جہان آرائی » (فارسیہ اخبار ۲۰) درج ھے

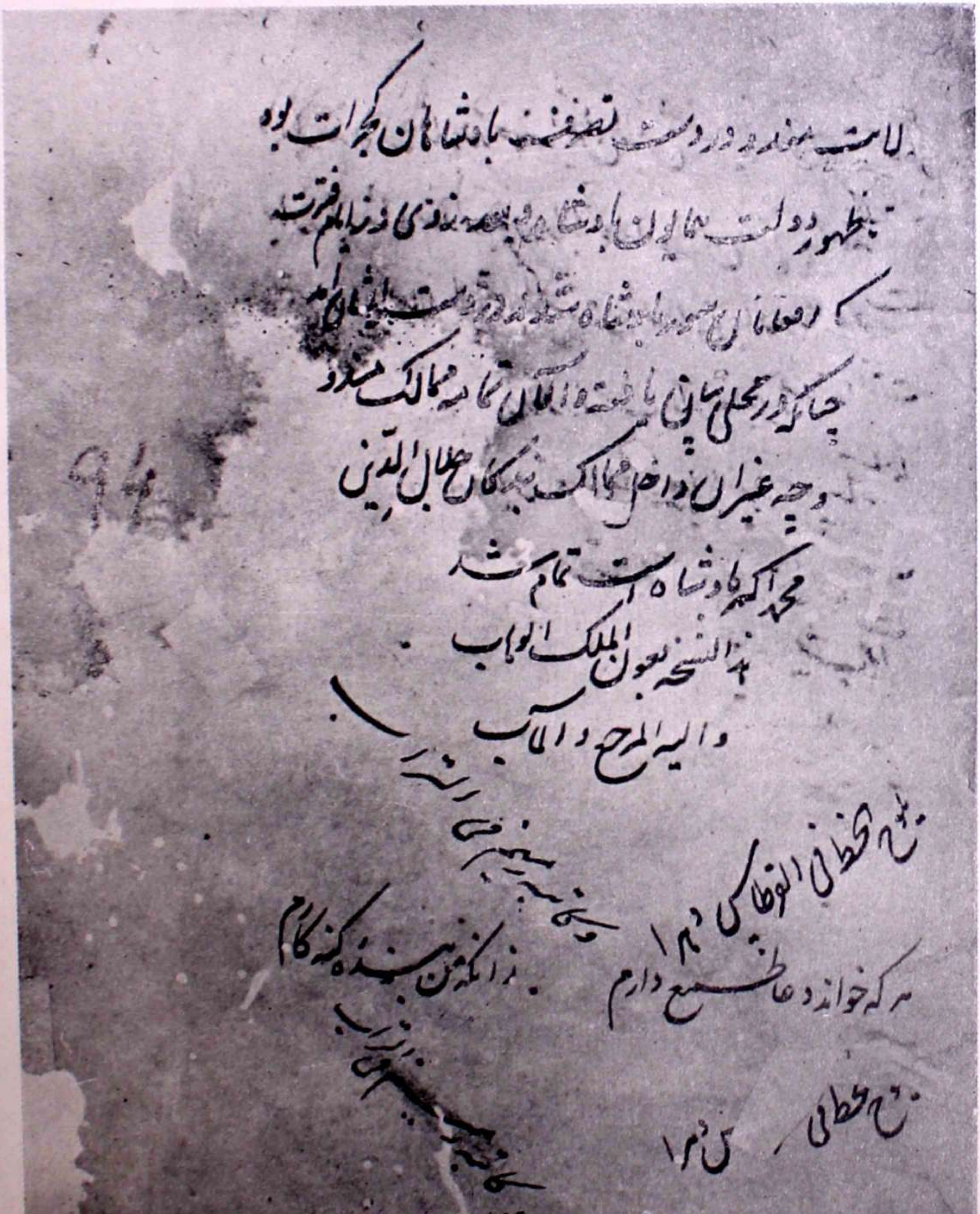
« ذکر ملوک » اب تک شائع نہیں ھوا ۔ ایلیٹ نے کچھ حصہ کا ترجمہ اپنی کتاب میں درج کیا تھا ۔ بانکی پور اور علی‌گڑھ کے نسخوں کی مدد سے « ذکر ملوک » کا اچھا ایڈیشن تیار کیا جاسکتا ھے ۔



بسم الله الرحمن الرحیم

اللهم مالک الملک تؤتی الملک من تشاء وتنزع الملک ممن تشاء
وتعز من تشاء وتذل من تشاء بیدک الخیر انک علی کل شیء قدیر
منطوی آیت کریمه شامل است مر تمامه ملکها را که مالک الملک
علی الاطلاق جل جلاله وعم نواله مر بندگان خود را عموماً وخصوصاً
عطا فرموده چنانچه ملک وجود وملک حیات وملک عافیت وملک
قناعت وملک [illegible] ملک فقر ونیستی که هر کدام ملکی عظیم ودولتی
کوارا است هر کرا خواهد دهد وهر کرا نخواهد ندهد واگر خواهد آن داده را
باز پس ستاند وی تعالی بر هرچه خواهد توانا وقادر است وغالب [illegible]
اما مراد ازین ملک سلطنت وجهانبانی است که آنرا ملکی وبادشاهی
خوانند وبادشاهی بلندترین پایهٔ عزت وتمامترین مظهر قوت
وقدرت است که بادشاهت پاک پروردگار تعالی وتقدس نسبت
بشخص دارد ووجود بادشاه در تن آباد جهان از مثال روح [illegible]

«ذکر ملوک» مولفهٔ شیخ عبدالحق محدث دهلوی، صفحهٔ اول



«ذکر ملوک» مولفهٔ شیخ عبدالحق محدث دهلوی ، صفحهٔ آخر

دیوان غالب

(نسخۂ عرشی)

از

جناب مالک رام

غالب ہماری زبان کے بڑے خوش قسمت شاعر ہیں کہ ان کی زندگی کے حالات اور کلام پر خاص توجہ کی گئی ہے ۔ ان کی پہلی سوانح‌عمری ، کوئی ۶۰ ۔ ۶۵ برس ہوئے ، خواجہ حالی مرحوم نے لکھی تھی اس کے بعد ان سے متعلق جو تحقیق ہوئی ہے ، اس کے نتیجے میں آج ہم بہت حد تک ان کی زندگی کے تفصیلی حالات سے واقف ہو چکے ہیں ۔ اس کے باوجود ابھی تک ان کے سوانح حیات سے متعلق پوری جستجو کی جا رہی ہے ، اور جب بھی کوئی نئی بات جسکا ان کی زندگی سے بالواسطہ یا بے واسطہ کوئی تعلق ہے معلوم ہو جاتی ہے ، تو علمی حلقے اس کا بڑے شوق سے خیر مقدم کرتے ہیں ۔ اور جہاں تک ان کے اردو کلام کا تعلق ہے ، یہ بات بلا مبالغہ کہی جا سکتی ہے کہ اس کے ایک ایک مصرع کے تلاش کرنے اور اسے محفوظ کرنے کی کوشش کی گئی ہے اور جتنی تعداد میں ان کے دیوان کی شرحیں لکھی گئی ہیں ، اتنی مرتبہ شاید کسی دوسرے شاعر کا دیوان شائع بھی نہیں ہوا ۔

غالب اردو کا پہلا شاعر ہے جس کے کلام کو تاریخی ترتیب سے مرتب کرنے پر توجہ کی گئی ہے ۔ جناب ڈاکٹر سید عبداللطیف صاحب اور جناب شیخ محمد اکرام صاحب نے آج سے ۲۵ ۔ ۳۰ برس پہلے اس کام کی داغ بیل ڈالی ۔ ڈاکٹر صاحب موصوف نے اپنے مقالے « غالب » میں اس کے اصول بیان کیے تھے ۔ اس کے بعد اُنھوں نے انھیں کے مطابق اردو دیوان کا نسخہ مرتب کیا ، لیکن جس مطبع میں یہ چھپ رہا تھا ، بدقسمتی سے اس میں آگ لگ گئی اور اس میں جو کچھ تھا جل کر خاک سیاہ ہو گیا ۔ اسی حادثے میں ان کے مرتبہ دیوان کا مسودہ بھی ضائع ہو گیا ۔ پھر دوسری مصروفیتوں کے سبب وہ اس طرف توجہ نہ کر سکے ۔ شیخ محمد اکرام صاحب نے البتہ مفید کام کیا ، لیکن اس میں دو نقص رہ گئے ۔ پہلا یہ کہ انھوں نے اردو اور فارسی کلام ملا دیا ،

حالانکہ اس کی ضرورت نہیں تھی - دونوں کی حیثیت مستقل ہے اور انہیں گڈمڈ کرنے کی ضرورت نہیں تھی - دوسرا یہ کہ متن کی تصحیح پر پوری توجہ نہیں کی گئی -

اردو دنیا کو مولانا امتیاز علی خاں عرشی کا ممنون احسان ہونا چاہئے کہ برسوں کی ریاضت کے بعد انھوں نے یہ کام مکمل کر لیا[1] ، جس میں انھوں نے موضوع کے تمام گوشوں کو اُجاگر کر دیا ہے -

سب سے پہلے ۱۲۰ صفحہ کا مبسوط دیباچہ ہے - اس میں انھوں نے حسب معمول پوری داد تحقیق دی ہے - پہلے مختصراً میرزا کے سوانح حیات ، خود انہیں کی اُردو اور فارسی نثری تحریروں سے اقتباسات کی شکل میں دئے ہیں - پھر ان کی ریختہ گوئی کے دو دور قائم کئے ہیں — پہلا آغاز سخن گوئی (تقریباً ۱۸۰۷ع) سے لیکر ۲۵ برس کی عمر (یعنی ۱۸۲۲ع) تک اور دوسرا ۱۸۵۰ع سے ان کی وفات (۱۸۶۹ع) تک - درمیانی ۳۰ برس کے لگ بھگ ان کی توجہ بیشتر فارسی پر مبذول رہی ، اگرچہ اس زمانے میں بھی وہ تفنن طبع کے لئے کبھی کبھی اردو میں ضرور کہتے رہے - اور یہی صورت ریختہ گوئی کے دور ثانی میں بھی ہوئی - یعنی جب وہ ۱۸۵۰ع میں باضابطہ طور پر دربار بہادر شاہی سے وابستہ ہوگئے تو اگرچہ اس کے بعد انھوں نے زیادہ‌تر اردو ہی میں لکھا ، لیکن اس زمانے میں بھی وہ گاہے ماہے فارسی میں لکھتے رہے - تاہم بالعموم یہ بالکل صحیح ہے کہ ان کے اردو اور فارسی‌گوئی کے دور کم و بیش صحت سے متعین کیے جا سکتے ہیں -

آگے دیوان اردو کی تدوین اور انتخاب کلام پر بحث کی گئی ہے - اس میں شبہہ نہیں کہ تدوین کا کام بہر حال اکتوبر ۱۸۲۱ع سے قبل پورا ہوچکا تھا ، جو دیوان کے نسخۂ بھوپال (نسخۂ حمیدیہ) کی تاریخ کتابت ہے - اس سے پہلے کسی کا اس طرف خیال نہیں گیا ، لیکن جناب عرشی صاحب کی یہ رائے بالکل ٹھیک معلوم ہوتی ہے کہ یہ نسخہ خود میرزا نے اپنے لئے صاف کروایا تھا اور مدتوں ان کے پاس رہا - اس میں ، جیسا کہ سب کو معلوم ہے ، ان کا وہ تمام ابتدائی مشکل کلام موجود ہے جسے سن سن کر ان کے بقول «جاہل ملول ہوتے» تھے ، یا پھر « سخنوران کامل » ان سے « آسان کہنے کی فرمائش کرتے » تھے - ان اصحاب کے اصرار پر انھوں نے اسے بہ نظر اصلاح و تغیر و تبدل دیکھنا شروع کیا - اس کا پہلا نتیجہ غالباً وہ قلمی دیوان ہے ، جو کسی زمانے میں مولانا محمود خاں شیرانی مرحوم کے قبضے میں تھا اور اب ان کے ذخیرہ کتب کے ساتھ پنجاب یونیورسٹی

---

۱ — دیوان غالب اردو (نسخۂ عرشی) - انجمن ترقی اردو (ہند) علی‌گڑھ صفحات ۱۲۰ + ۵۰۲) قیمت ۲۰ روپے

لائبریری لاهور میں محفوظ هے ۔ لیکن ابهی تک متداول دیوان وجود میں نہیں آیا تها ۔ یه ان کے سفر کلکته (اگست ۱۸۲۶ع) سے پہلے کی بات هے ۔ اس تمام رطب و یابس میں سے جواهر تابدار کے انتخاب کا کام میرزا نے کلکته میں کیا ۔ یہاں مولوی سراج‌الدین احمد نے ان سے فرمائش کی که میرے لئے اپنے اردو اور فارسی کلام کا انتخاب کر دیجیے ۔ اس پر اُنهوں نے یه دونوں انتخاب کئے ۔ ان کے لیے خاص طور پر فارسی میں دیباچے اور خاتمے کی عبارتیں لکهیں اور اس مجموعے کا نام « گل رعنا » رکها ۔ میرے خیال میں اسی زمانے میں یعنی کلکتے کے قیام کے دوران میں (فروری ۱۸۲۸ع — نومبر ۱۸۲۹ع) اردو دیوان کا متداول نسخه بهی تیار هوا ۔ آگے چل کر عرشی صاحب نے میرزا کے طرز سخن اور نظریۂ شعری سے متعلق مفصل گفتگو کی هے اور اس کی شهادت میں خود میرزا کے اردو اور فارسی کلام سے متعدد اقتباس پیش کیے هیں ۔ اگرچه ان جگہوں پر بیشتر میرزا نے اپنے فارسی مسلک سے بحث کی هے ، لیکن معمولی تبدیلی سے اس کا اطلاق آسانی سے ان کے اردو کلام پر بهی هو سکتا هے ۔

یه تمام امور صفحه ۷۰ تک ختم هوئے هیں ۔

یہاں سے انهوں نے « نسخۂ عرشی » کی ترتیب سے بحث کی هے ، جو ان کا اصلی موضوع سخن هے ۔ ان کی دیده ریزی اور ان کے کام کی وسعت کا اندازه اس سے لگایا جا سکتا هے که انهوں نے اس نسخه کی ترتیب میں مندرجۂ ذیل قلمی دواوین سے کام لیا هے :

(۱) نسخۂ بهوپال (یعنی نسخۂ حمیدیه کی اصل) ۔ (۱۸۲۱ع)

(۲) نسخۂ شیرانی (؟ ۱۸۲۶ع)

(۳) « گل رعنا » (مرتبه ۱۸۲۸ ۔ ۱۸۲۹ع)

(۴) نسخۂ رام‌پور قدیم (؟ ۱۸۳۳ع)

(۵) نسخۂ لاهور (؟ ۱۸۵۲ع) [میرے خیال میں یه وه نسخۂ دیوان هے جو نیر رخشاں نے اپنے لیے نواب فخرالدین محمد خاں خرد سے لکهوایا تها اور ۱۸۵۷ع کے هنگامے میں ان کے باقی کتابخانے کے ساته ضائع هو گیا ۔]

(۶) نسخۂ رام‌پور جدید (؟ ۱۸۵۷ع) ۔

(۷) انتخاب غالب موجوده رضا لائبریری رام‌پور (۱۸۶۶ع)

یه تو رهے قلمی نسخے ۔ ان کے علاوه انهوں نے دیوان کے پانچوں مطبوعه ایڈیشنوں کو بهی سامنے رکها هے جو میرزا کی زندگی میں شائع هوئے تهے ۔ (۱۸۴۱ع ،

۱۸۴۷ع ، ۱۸۶۱ع ، ۱۸۶۲ع ، ۱۸۶۳ع) ۔ اور مطبوعہ نسخۂ حمیدیہ بھی جو دراصل نسخۂ بھوپال پر مبنی ہے ، ان کے پیش نظر رہا ہے ۔ جیسا کہ لکھ چکا ہوں ، ڈاکٹر سید عبداللطیف کا مرتبہ دیوان مطبع میں آگ لگ جانے سے ضائع ہو گیا تھا۔ اس حادثے سے پہلے اس کا جتنا حصہ چھپ چکا تھا (یعنی ص ۱۷ تا ۱۲۶) خوش قسمتی سے وہ بھی عرشی صاحب کو مل گیا ، چنانچہ حسب ضرورت انہوں نے اس سے بھی کام لیا ہے ۔

انہوں نے ان تمام ماخذوں پر سیر حاصل بحث کی ہے ۔ ان میں سے ہر ایک کی خصوصیات گنوائی ہیں اور ترتیب دیوان کے سلسلے میں اس کی اہمیت جتائی ہے ۔

غرض پورے دیباچے کے مطالعے سے معلوم ہو سکتا ہے کہ انہوں نے اس نسخہ کی تیاری میں کیا ہفتخواں طے کئے ہیں اور کتنے صبر و استقلال سے اس کے لیے برسوں کام کیا ہے ۔

دیباچے (ص ۱ ۔ ۱۲۰) کے بعد نفس دیوان شروع ہوتا ہے۔ یہ تین حصوں پر مشتمل ہے :

(۱) « گنجینۂ معانی » (ص ۱ ۔ ۱۱۸)۔ اس حصے میں وہ ابتدائی کلام ہے جو نسخۂ بھوپال اور نسخۂ شیرانی میں تھا ، لیکن میرزا نے متداول دیوان تیار کرتے وقت اسے نظری کر دیا ۔

(۲) « نوائے سروش» (ص ۱۱۹ ۔ ۲۵۸)۔ اس حصے میں متداول دیوان کا کلام ہے ۔ اس کا متن رامپور کے اس مخطوطے پر مبنی ہے ، جو خود میرزا نے ۱۸۵۷ع میں نواب ناظم فردوس مکان کی خدمت میں گزرانا تھا (یعنی نسخۂ رامپور جدید)

(۳) « یادگار نالہ » (ص ۲۰۹ ۔ ۳۱٤) ۔ اس میں وہ تمام کلام ہے جو اگرچہ دیوان کے کسی مطبوعہ نسخے میں نہیں ملتا ، لیکن یا تو خود میرزا نے اسے الگ سے شائع کیا ۔ مثلاً « قادر نامہ » یا اس کا کچھ حصہ خود ان کے خطوط میں ہے یا کسی دوسرے کی تصنیف میں ان سے منسوب ہے ، یا میرزا کے غیر مطبوعہ کلام کے نام سے رسایل و جرائد میں شائع ہوا ہے ۔ میں نے سرسری طور پر شمار کیا تو یہاں مآخذ میں مجھے ۲۷ قلمی اور مطبوعہ کتابوں اور پانچ موقت الشیوع رسایل کے نام ملے ۔

دیوان یہیں پر ختم ہوجاتا ہے ، اس کے بعد تعلیقات ہے ۔

سب سے پہلے « شرح غالب » (ص ۳۱۵ ۔ ۳۹۷) ۔ اس میں انہوں نے مختلف اشعار سے متعلق خود غالب کی تشریح یا اس سے متعلق کوئی واقعہ «یادگار غالب» میں یا

کسی اور جگہ بیان ہوا ہے تو اسے درج کر دیا ہے ۔ اس کے علاوہ اگر ان کے علم میں خود میرزا کا یا کسی دوسرے فارسی یا اردو کے شاعر کا کوئی ہم مضمون شعر تھا، تو اسے لکھ دیا ہے ۔ اس سے میرزا کے طرز فکر اور ان کے کلام کے سمجھنے میں بہت مدد ملتی ہے ۔

پھر « اختلاف نسخ » کا باب ہے (ص ۳۹۸-۴۷۲) اور آخر میں « فہرست اشعار » (ص ۴۷۳ ۔ ۴۸۴) ۔ یہاں پر گویا دیوان کی ترتیب و تصحیح کا کام ختم ہو گیا ۔

آخر میں تین اشاریے ہیں : (الف) اشخاص وغیرہ، (ب) مقامات وغیرہ، (ج) کتب و رسایل (ص ۴۸۵—۵۷۲) تین صفحے کے غلط نامے پر کتاب ختم ہو جاتی ہے ۔

مندرجات کی اس فہرست سے آپ سرسری اندازہ لگا سکتے ہیں کہ کام کس توجہ اور ہمہ گیری سے ہوا ہے، لیکن ترتیب کلام میں جو دقت نظر صرف کی گئی ہے اور اس پر حواشی کی تحریر میں جس تفصیل اور علمی وسعت سے کام لیا گیا ہے، اس کا علم صرف کتاب کے دیکھنے ہی سے ہو سکتا ہے ۔

(۲)

مجھے جناب عرشی صاحب سے بعض جزوی اختلافات ہیں ۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ان کا اظہار کر دوں ۔

(۱) ص ۳۴ ۔ ۳۵ (دیباچہ) فرماتے ہیں :

« خواجہ حالی کے ارشاد کے مطابق میرزا صاحب نے حکیم احسن اللہ خاں بہادر کو کلکتے سے لکھکر بھیجا تھا :

« من و ایمان من کہ بگرد آوردن نثر پراگندہ نہ پرداختہ و خود را دریں کشمکش نینداختہ ام ۔ .... سطرے چند کہ بدیباچگی « دیوان ریختہ » کسوت حرف و رقم پوشیدہ و دود سودائی کہ بآرایش سفینۂ موسوم بہ « گل رعنا » از سویدا جوشیدہ است، ارمغان می فرستم و از شرم تنک مایگی آب می گردم » ۔

« میرزا صاحب ۴ شعبان ۱۲۴۳ھ (۱۹ فروری ۱۸۲۸ع) کو کلکتے پہنچے اور ٦ جمادی الثانیہ ۱۲۴۵ھ (۲۸ نومبر ۱۸۲۹ع) کو دهلی واپس آئے تھے ۔ اس حساب سے دیباچے کو مذکورۂ بالا تاریخوں سے پہلے اور کار انتخاب کو اس سے بھی قبل انجام کو پہنچ جانا چاہیے ۔ لیکن مولانا نظامی بدایونی مرحوم کو دیوان غالب کا ایک ایسا مخطوطہ ملا تھا، جس میں دیباچے کی تاریخ ۲۴ ذی قعدہ سنہ ۱۲۴۸ھ درج تھی ۔

«لہذا خواجہ صاحب کے بیان کو نظری قرار دے کر تاریخ انتخاب دیوان کو مذکورہ بالا تاریخ سے کچھ پہلے ماننا پڑے گا» انتہیٰ -

دیباچے ہی کے دوسرے مقام (ص ۵۸) سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ میرزا کے اس خط کو ۱۲۴۸ھ (۱۸۳۳ع) یعنی اس تاریخ سے بعد کا مانتے ہیں، جو مولانا نظامی مرحوم کے دریافت کردہ مخطوطے کے دیباچے کی تاریخ تھی -

چونکہ اس خط سے دیوان متداول کے انتخاب اور ترتیب کا مسئلہ وابستہ ہے، اس لیے اس پر زرا تفصیل سے گفتگو کرنے کی ضرورت ہے - سب سے پہلے غالب کا پورا خط دیکھئے - لکھتے ہیں[1] :

«درد مند نوازا ! نسیم ورود مشکیں رقم نامہ غنچۂ ایں راز را پردہ کشائے و شمیم ایں نوید را غالیہ سائے آمد کہ روزگار بکزلک مد طول زمانِ فراق نقش بے اعتباری‌ہائے من از صفحۂ خاطر احباب نستردہ و ترکتاز صرصر بیداد جدائی خاکساری‌ہائے مرا از یاد عزیزان نبردہ است -

«در معرض طلب نثر فرواماندہ تر ازاں میزبان بے دستگاہم کہ ناگرفت مہمانے عزیزش از راہ در رسد و بیچارہ بسا بگرد سراپائے سرمایۂ خویشتیں بگردد، تاشوربائے دود پختی‌و نان کشکینی فراز آرد - من و ایمان من ! کہ بگرد آوردن نثر پراگندہ نپرداختہ و خود را درین کشاکش نینداختہ ام - چہ پیداست کہ فروریختہ کلک ایں کس یا نقشے است نژند یا رقمے است فرہمند - درصورت اول چہ لازم است خود را یہ ہیچ فروختن و وبال نظارۂ آئندگان بہ سلم خریدن، و در شق ثانی اندیشہ می سنجد کہ رفتگان چہ بردہ اند و گزشتگان چہ یافتہ کہ ما را آزروے آں وایہ بیتاب دارد - انصاف بالاے طاعت است - بدعویٰ گاہے کہ توانائی قتیل را بفرہیدگی فرہنگ مسلم داشتہ ولواے نورالعین واقف بہ شیوائی شیوہ برافراشتہ باشند، با کہ باید گفت کہ نتائج طبع ما کجائی است و مارا چہ مایہ لذت درین جگر خائی است -

---

۱ـــ کلیات نثر غالب (نول کشور، کانپور ۱۸۷۵م) ص ۱۱۰

«سطرے چند که بدیباچگی دیوان ریخته کسوت حرف و رقم پوشیده و دود سودائی که بآرایش سفینۂ موسوم با «گل رعنا» از سویدا جوشیده است، ارمغان می فرستم و از شرم تنک مایگی آب می گردم۔والسلام»۔

خواجه حالی مرحوم کے بیان کے مطابق میرزا نے یه خط عمدة‌الحکما احترام‌الدوله حکیم احسن‌الله‌خاں کو کلکتے سے لکھا تھا ۔ فرماتے ھیں[1] :۔

«حکیم احسن‌الله خاں مرحوم نے مرزا سے جبکه وہ کلکتے میں مقیم ھیں خواھش کی ھے که اگر آپ نے اپنی کچھ نثریں جمع کی ھوں، تو بھیج دیجیے ۔ اس کے جواب میں مرزا لکھتے ھیں : (اور اس کے بعد یه خط نقل کیا ھے) ۔

اس کے برعکس جناب عرشی صاحب فرماتے ھیں که یه ۱۸۳۳ع کے بعد لکھا گیا ھے لہذا حالی کا یه خیال غلط ھے که یه کلکتے سے لکھا گیا تھا ۔ ان کی دلیل یه ھے که چونکه میرزا نے اس خط کے ساتھ اپنے دیوان اردو کا دیباچه عمدة‌الحکما کو بھیجا تھا اور اس دیباچے کی تاریخ اس مخطوطے کے مطابق جو مولانا نظامی بدایونی مرحوم نے کسی جگه دیکھا تھا، ۲٤ ذی قعده ۱۲٤۸ھ (۱۹ اپریل ۱۸۳۳ع) ھے، اس لیے لازم ھے که یه اس کے بعد لکھا گیا ھو ۔

غالب کے خط پر پھر ایک نظر ڈالیے ۔

(الف) سب سے پہلی بات اس سے یه معلوم ھوتی ھے که جس زمانے میں احترام‌الدوله حکیم احسن الله خاں نے ان سے نثریں طلب کی ھیں، میرزا دلی میں نہیں تھے بلکه کہیں باھر گئے ھوئے تھے ۔ اگر وہ دلی میں ھوتے تو حکیم صاحب کو خط لکھنے کی ضرورت ھی نہیں تھی، وہ آسانی سے ان سے ذاتی طور پر مل کر یه مطالبه کرسکتے تھے ۔

(ب) دوسری بات یه که انھیں دلی سے باھر گئے ھوئے بھی بہت دن ھو چکے تھے ۔ اتنے که اگر اس عرصے میں ان کے دھلوی احباب خاموش رھتے تو انھیں گمان ھوسکتا تھا که وہ انھیں بھول گئے ھیں ۔ اگر یه مدت اتنی طویل نہیں تو میرزا کا یه لکھنا کیا معنی رکھتا ھے ۔

«نسیم ورودِ مشکین رقم نامه غنچۂ این راز را پرده‌کشاے و شمیم این نوید را غالیه‌ساے آمد که روزگار بکزلک مدّ طولِ زمان فراق

۱ ــ یادگار غالب ص ۳٤۳ (مطبع مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

نقشِ بے اعتباری‌ہاے من از صفحۂ خاطرِ احباب نسترده و ترکتاز
صرصر بیدادِ جدائی خاکساری‌ہاے مرا از یاد عزیزان نبرده است»

اگر یہ خط ۱۸۳۳ع سے بعد کے زمانے کا ہے، تو کیا بتایا جاسکتا ہے، کہ وہ کب دلّی سے اتنی مدت کے لیے باہر گئے کہ اس پر «مد طول زمانِ فراق» اور «ترکتاز صرصرِ بیدادِ جدائی» کا اطلاق ہو سکے۔ ظاہر ہے کہ غیر حاضری کا یہ زمانہ خاصا طویل ہے؛ کیونکہ میرزا شکر کر رہے ہیں کہ الحمدللہ، باوجودے کہ مجھے احباب سے بچھڑے اتنا لمبا زمانہ ہوگیا، وہ مجھے بھولے نہیں۔ بے شک ان کی زندگی کے درمیانی زمانے کے تفصیلی حالات ہمارے علم میں نہیں، لیکن اس میں بھی شبہہ نہیں کہ اگر اتنے «لمبے زمانے» کی غیر حاضری کلکتے کے سفر کے علاوہ اور کبھی پیش آئی ہوتی، تو کہیں نہ کہیں تو اس کا ذکر ہوتا۔

(ج) اس سلسلے میں ایک اور بات بھی غور طلب ہے۔ میرزا علی بخش خاں نے «پنج آہنگ» کے دیباچے میں لکھا ہے کہ میں اکتوبر۔ نومبر ۱۸۳۵ع میں جےپور سے دلّی آیا اور اس کے بعد میں نے میرزا کی فارسی نثریں جمع کرنے کا کام شروع کیا، بعض تحریریں پہلے سے ان کے اپنے پاس تھیں، کچھ انھوں نے اور احباب سے (جن میں، یقین ہے کہ بیشتر دلّی کے رہنے والے ہونگے) مہیا کیں اور یوں ایک معقول مجموعہ مرتّب کرلیا۔ گویا یہ کام ۱۸۳۵ع کے اواخر میں شروع ہوگیا تھا اور یقیناً میرزا کے سب دوستوں کو اس کا علم ہوگیا ہوگا کہ علی بخش خاں ان کی نثریں جمع کررہے ہیں۔ اس صورت میں اس تاریخ سے بعد کسی شخص کا اور وہ بھی احترام‌الدولہ کے سے قریبی دوست کا ـــ خود میرزا سے ان کی نثریں طلب کرنا حد درجہ بے محل ہوتا۔ پس اگر یہ خط اپریل ۱۸۳۳ع سے بعد کا ہے، تو پھر لامحالہ یہ بھی ماننا پڑے گا کہ یہ اکتوبر۔ نومبر یا حد دسمبر ۱۸۳۵ع سے قبل کا ہے، کیونکہ اس کے بعد کوئی شخص ان سے یہ نثریں طلب نہیں کرسکتا تھا۔

کیا کوئی شخص بتا سکتا ہے کہ وہ اپریل ۱۸۳۳ع اور دسمبر ۱۸۳۵ع کے درمیانی زمانے میں کبھی کسی لمبی مدت کے لیے دلی سے باہر گئے تھے۔ (یہ بھی یاد رہے کہ خود اس وقفہ کی پوری میعاد بھی لے دے کے پونے دو برس ہے۔)

غرض ہر طرح سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ میرزا نے یہ خط احترام‌الدولہ حکیم احسن‌اللہ خاں کو کلکتے ہی سے لکھا تھا اور اس بارے میں حالی کی شہادت درست ہے۔

(د) اس خط سے یہ انکشاف ہوتا ہے کہ میرزا نے سفر کلکتہ کے دوران میں نہ صرف سفینۂ ''گلِ رعنا'' مرتب کیا اور اس کے لیے فارسی میں دیباچے اور خاتمے کی عبارتیں قلم‌بند کیں، بلکہ جب تک وہ ''دیوانِ ریختہ'' کا دیباچہ بھی لکھ چکے تھے۔ اس سے منطقی نتیجہ یہی نکلے گا کہ اگر دیباچہ لکھا جا چکا تھا، تو دیوان کا انتخاب بھی ہوچکا تھا۔ اور میرے نزدیک اس نتیجے کے سلیم کر لینے میں کوئی اشکال بھی نہیں۔

اس میں تو کوئی شبہہ نہیں کہ انھوں نے کلکتے میں مولوی سراج‌الدین احمد کی فرمائش پر ''گل رعنا'' مرتب کیا۔ اس میں اردو کلام کا جو انتخاب ہے، اس سے دو باتیں واضح ہوتی ہیں۔ اول یہ کہ کلکتے میں ان کے پاس اپنے مردف دیوان کا نسخہ موجود تھا[1]۔ دوم یہ کہ انتخاب انھوں نے اس دقتِ نظر سے کیا تھا کہ بعد کو اس میں سے صرف ٢٠۔٢٥ شعر نظری کرنا پڑے۔ لیکن اہم ترین بات یہ ہے کہ انھوں نے اس زمانے میں یقیناً پورا انتخاب کیا ہوگا، یعنی اپنے تمام اردو کلام کا نمائندہ انتخاب؛ کیونکہ جب وہ انتخاب کر ہی رہے تھے، تو کیسے تسلیم کیا جا سکتا ہے کہ انھوں نے صرف مولوی سراج الدین احمد ہی کی خواہش کو مدنظر رکھا اور صرف ٤٥٥ شعر[2] (''گل رعنا'' کا اردو حصہ) ہی انتخاب کیے۔ ان کے دوسرے احباب بھی تو کتنے زمانے سے ان سے آسان کہنے کی فرمائش کر رہے تھے۔ پس انھوں نے اسی موقع پر پہلے مکمل انتخاب کیا، مشکل اشعار ترک کردیے اور آسان شعر لے لیے۔ یہ انتخاب کم و بیش یقیناً وہی رہا ہوگا جو رام‌پوری نسخۂ قدیم (؟ مکتوبہ ١٨٣٣ع) کے مشتملات ہیں یعنی ١٠٦٧ شعر اور چونکہ یہ انتخاب طویل تھا، انھوں نے اس میں سے صرف ٤٥٥ شعر « گل رعنا » میں شامل کرلیے۔ غرض ان کا مکمل انتخاب ''دیوان ریختہ'' کہلایا؛ اسی پر وہ دیباچہ لکھا گیا، جو انھوں نے حکیم احسن‌اللہ خاں بہادر کو بھیجا تھا۔ اگرچہ اس کا بھی کچھ یقین نہیں، لیکن گمان غالب یہی ہے کہ یہ وہی دیباچہ تھا، جو اب دیوان اردو کے آغاز میں ملتا ہے۔

---

١ ــ اور یہ نسخہ یقیناً اس کے علاوہ ہوگا جو شیرانی مرحوم کے ذخیرے میں ہے، کیونکہ وہ تو اس شخص کے پاس تھا، جسے وہ سفر کی مختلف منازل سے غزلیں بھیجتے رہے تھے اور جو انھیں اس مخطوطے کے حاشیے میں درج کرتا رہا۔ واللہ‌اعلم، لیکن میرا گمان یہ ہے کہ یہ شخص نیر رخشاں یا حسین مرزا تھے۔ غالباً نیر رخشاں اور نسخۂ شیرانی بھی انہی دونوں میں سے کسی ایک کی ملکیت رہا ہوگا۔ میرزا کا کلکتہ والا نسخہ در اصل اسی نسخۂ شیرانی کا مبیضہ تھا۔

٢ ــ جناب عرشی صاحب نے « گل رعنا » کے اردو اشعار کی تعداد ٤٥٤ تحریر فرمائی ہے (دیباچہ ص ٢١ نیز ٨٢) صحیح ٤٥٥ ہے۔ ص ٨٢ پر « ی » کی ردیف میں ١٩٢ شعر لکھے ہیں، صحیح ١٩٣ ہیں۔ اسی سے گنتے میں ایک شعر کی کمی رہ گئی۔

اب رہی یہ بات کہ مولانا نظامی بدایونی مرحوم کی نظر سے کوئی ایسا مخطوطہ گزرا تھا، جس میں اس دیباچے کے آخر میں تاریخ ۲۴ ذی قعدہ ۱۲۴۸ھ درج تھی، تو اگرچہ ہمیں آج تک یہ نسخہ کسی کتابخانے میں دستیاب نہیں ہوا، جس سے ان کے بیان کی تصدیق ہوتی - لیکن کوئی وجہ نہیں کہ خواہ مخواہ ہم ان پر شک ہی کریں- انہوں نے ضرور اسے کسی جگہ دیکھا ہوگا اور شاید کسی نہ کسی دن یہ نسخہ منظر عام پر آجائے - لیکن اس سے یہ کیسے معلوم ہوا کہ یہ دیباچہ میرزا نے اول مرتبہ اسی تاریخ کو لکھا تھا! کیا یہ نہیں ہوسکتا کہ جب بعد کو انہوں نے یہ منتخب دیوان، اضافوں کے ساتھہ، لکھنے کے لئے کاتب کے حوالے کیا، تو اس کے ساتھہ وہی دیباچہ، جو وہ کلکتے کے زمانۂ قیام میں لکھ چکے تھے، شروع میں شامل کردیا (بشرطیکہ یہ دیباچہ وہی کلکتے والا دیباچہ ہو) اور اس وقت یہ تاریخ اضافہ کردی - یہ محض تاویل ہے، ورنہ جب تک نظامی مرحوم والا مخطوطہ دیکھا نہ جائے، حتمی طور پر کچھ کہنا مشکل ہے -

یہاں ضمنی طور پر ایک اور بات بھی قابل ذکر ہے - جناب شیخ محمد اکرام صاحب نے جب اپنے مرتبہ دیوان کے آغاز میں دیباچے کے اختتام پر یہ تاریخ درج کی، تو ساتھ ہی فرمایا کہ انہوں نے یہ کتابخانہ رضائیہ، رام‌پور کے کسی قلمی نسخے میں دیکھی تھی - مولانا عرشی مدظلہ لکھتے ہیں (ص ۳۲۱) کہ رام‌پور کے کسی قلمی نسخے میں یہ تاریخ نہیں ملتی - ظاہر ہے کہ جناب شیخ صاحب موصوف کو یاد نہیں رہا کہ انہوں نے یہ تاریخ کہاں دیکھی تھی - کہیں ایسا تو نہیں کہ انہوں نے نظامی مرحوم کی تحریر پر اعتماد کرکے یہ تاریخ اپنے ہاں سے لے لی اور خیال کیا کہ مرحوم نے اسے رام‌پور ہی کے کسی مخطوطے میں دیکھا ہوگا؟ موصوف کو چاہئے کہ یہ مسئلہ صاف کردیں -

غرض میرزا کے اس خط سے، جو انہوں نے احترام الدولہ کو لکھا تھا، ظاہر ہے کہ اردو دیوان کا دیباچہ کلکتے میں لکھا گیا تھا اور اس سے بجا طور پر یہ مستنبط ہوتا ہے کہ دیوان متداول بھی (کم‌ازکم اپنی ابتدائی شکل میں) اسی زمانے میں مرتب ہوا تھا - گویا اس کا زمانہ ۱۸۲۸ - ۱۸۲۹ ہے -

(۳) اردو دیوان کے جو ایڈیشن میرزا غالب کی زندگی میں شائع ہوئے، ان میں تیسرا وہ ہے، جو مطبع احمدی، دلی میں ۱۸۶۱ع میں چھپا تھا - میرزا اس سے پہلے رام‌پور کے نسخۂ دیوان (جدید) کی نقل منشی شیو نراین کو بھیج چکے تھے - لیکن جب ان کے مطبع (آگرہ) میں اس کے چھپنے میں تاخیر ہوئی، تو انہوں نے دلی میں

اس کے چھپنے کی اجازت دے دی ۔ اس سلسلے میں مولانا عرشی صاحب فرماتے ہیں (دیباچہ ، ص ۱۰۱ ۔ ۱۰۲) :

« کسی وجہ سے شیو نراین نے اس کی طباعت میں تاخیر کی ۔ میرزا صاحب نے محمد حسین خاں تحسین کو اس کے چھاپنے کی اجازت دے دی ۔ غالباً یہ مسئلہ نیر کی سفارش پر طے ہوا اور انھوں نے اپنا مسودہ جس کی تکمیل نسخۂ رام پور سے جا چکی تھی ، عطا کیا ۔ ورنہ میرزا صاحب کو اُن کے مطبع میں دیوان چھپوانے کی خواہش نہ تھی ، جیسا کہ خود انھوں نے اس نسخے کے خاتمۂ طبع میں لکھا ہے » ۔

میرے خیال میں یہ ایڈیشن نواب ضیاءالدین خاں کے نسخے سے نہیں چھپا تھا ۔ اگر نیر رخشاں کے پاس دیوان کا کوئی نسخہ تھا اور وہ رام پوری نسخے کی نقل محض اس لیے چاہتے تھے کہ اس سے مقابلہ کرکے اپنے نسخے کی تکمیل کرلیں ، تو اس کی آسان ترکیب یہ تھی کہ وہ اپنا قلمی نسخہ غالب کو دے دیتے کہ رام پور کے نسخے سے اس کا مقابلہ کرکے دیکھ لیجئے گا کہ اس میں کیا نقص ہے ، نہ یہ کہ اس نسخے کی پوری نقل منگواتے ۔ ظاہر ہے کہ آخری صورت زیادہ محنت طلب اور بہت حد تک غیر ضروری تھی ۔ میں کسی دوسری جگہ اپنا خیال ظاہر کرچکا ہوں کہ مطبع احمدی کی اصل غالباً ناظر حسین میرزا کا قلمی نسخہ تھا ۔ بہر حال مجھے اس پر اصرار نہیں ، ممکن ہے یہ نہ ہو اور کوئی دوسرا نسخہ استعمال کیا گیا ہو ۔

جناب عرشی صاحب نے لکھا ہے « میرزا صاحب کو اُن کے مطبع (یعنی احمدی) میں دیوان چھپوانے کی خواہش نہیں تھی ، جیسا کہ انھوں نے اس نسخے کے خاتمۂ طبع میں لکھا ہے » ۔

خاتمۂ طبع کی مشارٌ الیہ عبارت یہ ہے :

« داد کا طالب ، غالب گزارش کرتا ہے کہ دیوان اردو تیسری بار چھاپا گیا ہے مخلص وداد آئین ، میر قمرالدین کی کار فرمائی ، اور خان صاحب الطاف نشان محمد حسین خاں کی دانائی ، مقتضی اس کی ہوئی کہ دس جزو کا رسالہ ساڑھے پانچ جزو میں منطبع ہوا ۔ اگرچہ یہ انطباع میری خواہش سے نہیں ہوا ، لیکن ہر کاپی میری نظر سے گزرتی رہی ہے . . . الخ » ۔

مولانا عرشی صاحب نے فقرہ « اگرچہ یہ انطباع میری خواہش سے نہیں ہوا ،،

سے یہ نتیجہ نکالا کہ میرزا کو اس مطبع میں دیوان کا چھاپا جانا ہی سرے سے منظور نہیں تھا (اور انھوں نے غالباً نیر کے اصرار پر اس کا وہاں چھپنا منظور کیا) میرے خیال میں یہ استنباط درست نہیں ۔ میرزا کا مدعا یہ معلوم ہوتا ہے کہ مہتمم مطبع ,, میر قمرالدین کی کارفرمائی ،، اور صاحب مطبع ,, محمد حسین خاں کی دانائی '' سے ,, دس جزو کا رسالہ ساڑھے پانچ جزو میں منطبع ہوا'' ۔ یہ بات میری خواہش کے خلاف ہوئی ۔ اس ایڈیشن میں کل ۸۸ صفحات ہیں ۔ کتاب ۲۵ سطری مسطر پر بہت گنجان لکھی گئی ہے ۔ ناشر نے یہ سب کچھ اپنی بچت کے لئے کیا ۔ اس سے اس کا مقصد تو پورا ہوگیا ، لیکن کتاب کا ظاہری حسن بھی غارت ہوگیا ۔ میرزا چاہتے تھے کہ کتابت اس سے بہتر ، چھدری اور خوبصورت ہو ، مسطر اتنا گنجان نہ ہو ، تاکہ کتاب کا حجم بڑھ جائے ۔ لیکن یہ نہ ہوسکا ، چنانچہ جو کتاب دس جزو میں چھپنا چاہیے تھی وہ ایک کی «کار فرمائی» اور دوسرے کی «دانائی» کے باعث سکڑ کر ساڑھے پانچ جزو کی رہ گئی ۔ اس طور کا «انطباع میری خواہش سے نہیں» ہوا ۔

(۳) دیوان کے حصۂ دوم کا نام «نوائے سروش» ہے ۔ اس میں متداول دیوان تاریخی ترتیب سے درج کیا گیا ہے ۔ مولانا عرشی صاحب نے اس کے متن کی بنیاد اس قلمی نسخہ پر رکھی ہے ، جو خود میرزا نے بڑے اہتمام سے لکھوا کے فردوس مکان نواب یوسف علی خاں ناظم کی خدمت میں شاید مئی ۱۸۵۷ع میں بھیجا تھا اور اب رضا لائبریری رام پور میں موجود ہے ۔ اس سے متعلق وہ تحریر فرماتے ہیں کہ ''دیوان کا یہ آخری مستند ایڈیشن ہے'' (دیباچہ ، ص ۷۳) ، اس لیے اسے بطور متن استعمال کیا گیا ہے ۔

پرانی کتابوں کے مرتب کرنے کے چند مسلمہ اصول ہیں :

(۱) اگر کسی غیر مطبوعہ قلمی کتاب کا مرتب کرنا منظور ہے ، تو تلاش کی جائے گی کہ خود مصنف کے ہاتھ کا یعنی اس کا دستخطی نسخہ دستیاب ہوجائے ۔ اگر خوش قسمتی سے ایسا نسخہ مل جائے ، تو یہی متن ہوگا ۔ اگر حسن اتفاق سے متعدد دستخطی نسخے مل جائیں تو اس نسخے کو ترجیح دی جائے گی ، جو مصنف نے سب سے آخر میں لکھا یا دیکھا تھا ۔ اس کے علاوہ تمام نسخے اختلافات کی ذیل میں آئیں گے ۔

(۲) اگر دستخطی نسخہ نہ مل سکے ، تو اقدم قلمی نسخہ جو مصنف کے زمانے سے قریب ترین ہو ، متن قرار پائے گا ۔

(۳) اگر کتاب مطبوعہ ہے ، تو مصنف کی زندگی کے آخری ایڈیشن کو بطور

متن استعمال کیا جائے گا، بشرطیکہ اس بات کا یقین ہو کہ مصنف نے اس کا مسودہ دیکھا تھا، اور باقی تمام نسخے اختلافات کے لئے کام آئیں گے۔

یہ بڑا وسیع فن ہے اور آگے اس کی بہت فروع اور تفصیلات ہیں، لیکن بنیادی اصول یہی ہیں۔یہ علمی دنیا میں معروف ہیں اور سب جگہ انہیں پر عمل ہورہا ہے۔ جناب عرشی صاحب نے اس سے انحراف کیا ہے اور جو وجہ انہوں نے پیش کی ہے، وہ بھی درست نہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ ۱۸۵۷ع کا قلمی نسخہ «دیوان کا آخری مستند ایڈیشن» ہے۔ اس مخطوطے کے بعد دیوان کے تین ایڈیشن طبع اور شائع ہوئے۔ ان میں سے تیسرا ایڈیشن (۱۸۶۳ع) چونکہ اسی ۱۸۵۷ع کے مخطوطے پر مبنی ہے، اس لیے وہ قابل توجہ نہیں۔ دوسرے دونوں ایڈیشن (۱۸۶۱ع نیز ۱۸۶۲ع) خود غالب کے دیکھے ہوئے ہیں۔ان کے متن میں بھی ۱۸۵۷ع کے مخطوطے کے متن سے اختلاف ہے اور شعروں کی تعداد میں بھی۔ اس صورت میں اصولاً ۱۸۶۲ع کے مطبوعہ ایڈیشن کو متن کی جگہ ملنا چاہیے تھی اور بقیہ تمام قلمی اور مطبوعہ نسخے اختلاف متن کے لیے استعمال ہونا چاہیے تھے۔

(۴) «یادگار نالہ» ص ۳۶۵۔ قطعہ۔ (۱۳)

پور وہ فرزند احمد کو ملا رحمت باری کا جو گنجینہ ہے
سال تاریخ ولادت یوں کہا راحت جاں ہے، سرور سینہ ہے

یہ قطعہ چودھری عبدالغفور سرور نے سید فرزند احمد صفیر بلگرامی کے صاحبزادے نور احمد (گرامی) کی ولادت پر لکھا تھا اور ان کے کچھ دوسرے کلام کے ساتھ اس کا عکس بھی ماہنامہ «آج کل» کی فروری ۱۹۵۵ع کی اشاعت میں چھپا تھا۔ مولانا عرشی صاحب نے اسے ڈاکٹر مختارالدین احمد کی سند سے کلام غالب قرار دیا ہے، اور لکھا ہے جناب ڈاکٹر صاحب لکھتے ہیں، یہ قطعہ بخط غالب ہے (ص ۳۷۵)۔ ڈاکٹر صاحب موصوف کو غلط فہمی ہوئی۔یہ بھی سرور ہی کے ہاتھ کا لکھا ہوا ہے اور سرور ہی کا کلام ہے نہ کہ غالب کا۔

(۵) «یادگار نالہ» میں سولہ غزلیں جناب عبدالباری آسی الدنی مرحوم کی ''مکمل شرح دیوان غالب'' سے نقل کی گئی ہیں۔ ان سے متعلق عرشی صاحب مدظلہ'' شرح غالب'' (ص ۳۸۵-۳۸۶) میں تحریر فرماتے ہیں:

''یہ کامل و ناقص غزلیں انہیں (آسی کو) ایک بیاض مملوکہ ڈاکٹر عظمت الٰہی سلونوی میں دستیاب ہوئی تھیں . . . خود آسی صاحب کے پاس منشی عبدالغفار اخگرُالدنی

کی ایک بیاض محفوظ تھی-آسی مرحوم نے ان دونوں بیاضوں کو مستند مان کر سارے کلام کو غالب کا تسلیم کرلیا ہے - مولانا نیاز فتحپوری اور جناب مجنوں گورکھپوری بھی انہیں غالب ھی کا مانتے ھیں اور اس کی وجہ یہ بتاتے ھیں کہ ان کا رنگ وھی غالب کا مشہور و مسلم رنگ ھے -

«چونکہ ان دونوں بیاضوں میں معروف کی مشہور غزل:

یا مجھے شبنم گریاں ھی بنایا ہوتا ورنہ یارب! گل خنداں ھی بنایا ہوتا

اور حافظ عبدالرحیم حقیر عظیم آبادی کی غزل:

بتائیں، ھم تمہارے عارض و کاکل کو کیا سمجھے

اسے ھم سانپ سمجھے، اور اُسے من سانپ کا سمجھے

غالب کے نام سے مندرج ھیں، نیز پہلی بیاض کا مرتب مجہول ھے، اور رنگ کلام کو شہادت میں پیش کرنا بےحد خطرناک ھے، اس لیے میں اس کلام کو غالب کے یقینی کلام کا درجہ اس وقت تک نہیں دے سکتا، جب تک کوئی اور مستند شہادت سامنے نہ آجائے،، -

مولانا عرشی نے اس مسئلے میں جو محتاط رویہ اختیار کیا ھے، وہ قابل داد اور ان کی فراست پر دال ھے - میں اس سلسلے میں ایک واقعہ بیان کرنا چاھتا ھوں - ۱۹۳۶ع کی بات ھے، میں اس زمانے میں دلی میں تھا - جناب جلیل قدوائی صاحب ان دنوں مرکزی حکومت ھند کے محکمۂ اطلاعات عامہ میں ملازم تھے - یہیں میری ان سے ملاقات ھوئی اور بتدریج ھمارے تعلقات بہت گہرے ھوگئے - آسی مرحوم نے اس سے تھوڑی مدت ھی پہلے یہ کلام غالب کے نام سے شائع کیا تھا - ایک دن جلیل صاحب اور میں بیٹھے گپ کررھے تھے کہ اس کلام کا ذکر آگیا - تو انھوں نے فرمایا (روایت بالمعنی): یہ کلام غالب کا نہیں، بلکہ آسی کا ھے - اس سے متعلق ایک مرتبہ میری گفتگو خود آسی سے ھوئی تھی - انھوں نے مجھ سے کہا تھا: کون غالب! میں نے خود یہ غزلیں کہہ کے غالب سے منسوب کردی ھیں - غالب کے رنگ میں کہنا کیا مشکل ھے -

جلیل ثقہ راوی ھیں - بفضلہ تعالیٰ وہ زندہ سلامت موجود ھیں - میں چاھتا ھوں کہ وہ اس روایت کی تصدیق کریں -

(٦) اسی حصے ،، یاد گار نالہ ،، میں دو چیزیں "دیوان غالب - طاھر ایڈیشن" سے نقل ھوئی ھیں - ایک قصیدہ ھے:

کرتا ہے چرخ روز بصد گونہ احترام   فرماں روائے کشور پنجاب کو سلام
(ص ۲۸۲ - ۲۸۳)

اور ایک غزل:

آپ نے مسنی الضر کہا ہے تو سہی   یہ بھی اے حضرت ایوب گلا ہے تو سہی
(ص ۳۱۰ - ۳۱۱)

اگر مولانا عرشی چاہتے، تو ان دونوں کے لیے دوسرے ماخذ بھی درج کیے جاسکتے تھے - مثلاً قصیدہ "الہلال"-۱۷ جون ۱۹۱۴ع کے شمارے میں شائع ہوا تھا اور غزل ماہنامہ "آج کل" - جون ۱۹۴۳ع میں چھپی تھی - لیکن انھوں نے "طاہر ایڈیشن" کو غالباً اس لیے ترجیح دی کہ یہ اقدم ماخذ تھا -

دیوان کا طاہر ایڈیشن بظاہر اس قلمی نسخے سے شائع ہوا ہے، جو ناظر حسین میرزا کے پاس تھا اور جس کا ذکر منشی مہیش پرشاد مرحوم نے اپنے ایک مضمون میں کیا ہے ("زمانہ" کانپور - جنوری ۱۹۴۰ع) - ناظر حسین میرزا اور محمد حسین آزاد کے خاندانوں میں نسبتی تعلق ہے یعنی حسین میرزا کی نواسی، مولانا آزاد مرحوم کے صاحبزادے آغا محمد ابراہیم کے عقد نکاح میں تھیں - آغا محمد طاہر انھیں کے بیٹے تھے - اس طرح یہ نسخہ اس خاندان میں پہنچا -

میں نے جب طاہر ایڈیشن دیکھا، تو سب سے پہلی بات جو میری نظر میں کھٹکی، وہ اس کا رسم الخط ہے - یہ بالکل وہی ہے، جو آج کل کے عام مطبوعہ نسخوں میں ملتا ہے - اس کے علاوہ متن میں بھی کوئی نمایاں فرق نہیں - اس سے مجھے کچھ شبہ ہوا - چنانچہ ملنے پر میں نے آغا محمد طاہر مرحوم سے پوچھا کہ یہ کیا بات ہے - انھوں نے فرمایا، ہاں میں نے آج کل کے پڑھنے والوں کی سہولیت کے لیے رسم الخط بدل دیا تھا - میں نے ان سے درخواست کی کہ اگر ہو سکے، تو اصلی قلمی نسخہ دکھائیے - اس پر انھوں نے بتایا کہ مخطوطہ تو خاندان کے دوسرے افراد کے پاس کراچی میں ہے - ہاں یہ ممکن ہے کہ اب کے جب کراچی جاؤں گا، تو آپ کے لیے اس کا عکس تیار کروا کے لے آؤں گا، خدا کی شان، اس کا انھیں موقع نہ ملا اور کراچی کی جگہ آخرت کا سفر پیش آگیا "اُذکروا أمواتکم بالخیر" کے حکم کی موجودگی میں جی نہیں چاہتا کہ شبہہ کروں- لیکن یونہی گمان گذرتا ہے کہ یہ قصیدہ اور غزل شاید اصلی مخطوطے میں نہیں اور یہ دونوں کسی دوسروں جگہ سے لے کر مطبوعہ طاہر ایڈیشن میں شامل کیے گئے ہیں - خدا

کرے، میرا گمان غلط ہو - کیا ہی اچھا ہو، اگر کوئی ذمہ‌دار صاحب اصلی مخطوطے کو دیکھ کر اس سے متعلق ایک مفصل تعارفی مضمون شائع کردیں-یہ بہت بڑی علمی خدمت ہوگی-

(۷) "یادگار نالہ"، ص ۳۰۲ پر غزل ہے، جس کا مطلع ہے:

بھولے سے کاش وہ ادھر آئیں، تو شام ہو کیا لطف ہو، جو ابلق دوراں بھی رام ہو

اور مقطع ہے:

پیرانہ سال غالب مےکش کرے گا کیا بھوپال میں مزید جو دو دن قیام ہو

چونکہ جناب عرشی صاحب کی طرح میں بھی اس غزل کو اپنے مرتبہ دیوان میں شامل کرنے کا گنہگار ہوچکا ہوں، اس لیے اس سے متعلق چند لفظ لکھ دینا بےمحل نہیں ہوگا-

یہ غزل سب سے پہلے دلی کے رسالے "دین و دنیا"، میں چھپی تھی - لاہور کے مشہور رسالے "ہمایوں"، (مرحوم) میں ہم‌عصر رسائل کے اہم اقتباس بھی شائع ہوا کرتے تھے - "ہمایوں"، نے اسے وہاں سے اپنی اپریل ۱۹۳۹ع (ص ۳۱۶) کی اشاعت میں نقل کیا - اس کے شروع میں یہ تمہید تھی:

> فصیح الملک، خدائے سخن، نواب میرزا اسد اللہ خاں غالب کی ایک غیر مطبوعہ غزل، وہ متبرک روحانی تحفہ، جو اب تک میرزا غالب کے کسی دیوان یا ضمیمہ میں شامل نہیں ہوا، اور جو امیرالامرا نواب یار محمد خاں صاحب مرحوم کے کتب خانۂ قدیم سے بذریعۂ خاص حاصل کرکے "دین و دنیا"، میں شائع کیا جارہا ہے- جوہر قریشی"-

میں نے اسے «دین و دنیا» میں نہیں دیکھا تھا - یہ پہلی مرتبہ میری نظر سے «ہمایوں» ہی میں گزری - نواب یار محمد خاں کی شخصیت معروف تھی - اور غالب سے ان کے اور ان کے خاندان کے تعلقات بھی مخفی نہیں تھے - خود ان کا تخلص شوکت تھا اور وہ غالب کے شاگرد تھے - دیوان غالب کا وہ مخطوطہ، جو بعد کو نسخۂ حمیدیہ کے عنوان سے شائع ہوا، انہیں کے والد میاں فوجدار محمد خاں کے کتابخانے سے دستیاب ہوا تھا - ان شہادتوں کی موجودگی میں بظاہر شبہہ کی کوئی وجہ معلوم نہیں ہوئی، اس لیے میں نے اس غزل کو غالب ہی کا کلام خیال کیا - دیوان میں، تو میں نے اسے ۱۹۵۷ع میں شامل کیا، اس کے مقطع کو میں نے «ذکر غالب» کے دوسرے ایڈیشن مطبوعہ ۱۹۵۰ع میں استعمال کیا تھا (اور یہی صورت تیسرے ایڈیشن ۱۹۵۵ع میں بھی ہے)-

جب میرا مرتبہ دیوان ۱۹۵۷ع میں شائع ہوا ، تو جناب ڈاکٹر گیان چند صاحب نے مجھے بھوپال سے تحریر فرمایا کہ یہ غزل کہاں سے لی گئی ہے ، غالب کا بھوپال میں آنا کہیں سے ثابت نہیں (ان کا اصلی خط اس وقت میرے سامنے نہیں)۔ اب مجھے ٹھیک سے یاد نہیں کہ میں نے کیا جواب دیا اور یہ خط و کتابت بھی دو تین خطوں سے آگے نہیں بڑھی - بہر حال میں نے اس غزل سے متعلق تحقیق کرنا ضروری خیال کیا اور ایک دوست کو بھوپال لکھا کہ جوہر قریشی کا پتا لگائیں اور نواب یار محمد خاں کے کتابخانے کا کھوج نکالیں کہ یہ اب کہاں ہے اور دیکھیں کہ اس کی کونسی کتاب میں یہ غزل ملی تھی -

انہوں نے جناب جوہر قریشی سے متعلق جو کچھ لکھا ، وہ تو غیر متعلق ہے - البتہ جستجو کے بعد اطلاع دی کہ جناب ابوالرشاد مولوی محمد ابراہیم خلیل صاحب جو سابق میں نارمل ٹیچرز ٹریننگ انسٹی ٹیوٹ بھوپال میں اردو، فارسی اور عربی کے شعبہ کے صدر مدرس تھے ، فرماتے ہیں کہ میں نے یہ غزل «اپریل فول» کے طور پر لکھی تھی اور اسی زمانے میں اسکول کے پرچے «گوہر تعلیم» کے اپریل ۱۹۳۷ع کے شمارے میں یہ شائع بھی ہوئی تھی - اس کے بعد میری درخواست پر مولوی صاحب موصوف نے پوری 'روداد' لکھ کے مجھے بھیج دی -

میں نے سب سے پہلا کام یہ کیا کہ اس کی اطلاع مولانا عرشی صاحب کو دی، کیونکہ مجھے خیال ہوا کہ وہ بھی اسے اپنے دیوان میں شامل کرلیں گے - لیکن میرا خط ملنے سے پہلے دیوان کا یہ حصہ چھپ چکا تھا - بہر حال انہوں نے « غلط نامہ » میں اس کی تصحیح کردی - پچھلے دنوں دہلی یونیورسٹی کے شعبۂ اردو کی طرف سے «اردوے معلیٰ» کا پہلا شمارہ شائع ہوا ، تو اس کے لیے ڈاکٹر گیان چند صاحب نے «غالب اور بھوپال» کے عنوان سے ایک مختصر مضمون قلم بند فرمایا - اس میں انہوں نے پہلے میرے مرتبہ دیوان اور اس میں اس غزل کی شمولیت کا ذکر کیا ہے - مجھے ان کے لب و لہجہ سے شکایت نہیں - « لکم دینکم ولی دین » - لیکن دو سوال ضرور پوچھنا چاہتا ہوں :

(۱) اگر آپ «ہمایوں» کے اپریل ۱۹۳۹ع کے شمارے میں اس غزل کو اس تمہید کے ساتھ، جو صدر میں درج ہوئی ہے ، دیکھتے ، تو کیا کرتے ؟ بلکہ کیا آپ نے «ہمایوں» میں یہ غزل دیکھی تھی یا نہیں ؟ اگر دیکھی تھی ، تو آپ نے کیا کیا ؟

(۲) اگر مولوی محمد ابراھیم خلیل مدظلہ، کی کارگزاری منظر عام پر نہ آتی (اور یہ بھی خود میری تلاش کا نتیجہ ھے) اور میں یا جناب عرشی صاحب اس غزل کو شامل دیوان نہ کرتے، تو آپ ھمیں کوتاھی کا ذمہ دار گردانتے یا نہیں ؟

ان کے اس مضمون میں دوسری بحث نسخۂ حمیدیہ کے اصلی مخطوطے سے متعلق ھے، اس کا ذکر آگے آرھا ھے۔

(۸) «یادگارِ نالہ» ص ۳۱۰ پر مندرجہ ذیل شعر جناب مفتی انتظام اللہ شہابی کی سند سے درج ھوا ھے :

زر افشاں مانگ ھے اور سبز اس پر اک دوشالا ھے
غضب یہ ھے ؛ پر طاؤس میں کالے کو پالا ھے

«شرح غالب» (ص ۳۹۳) میں جناب عرشی صاحب نے اس شعر سے متعلق صاحب موصوف کے دو مختلف مضمونوں کے اقتباس دئے ھیں ۔ دونوں کا مضمون ایک ھی ھے کہ جب میرزا غالب آخری مرتبہ آگرے گئے، تو وھاں محفل احباب میں ایک رنڈی صنم نامی کو زرق برق لباس میں ملبوس، سبز دوشالہ اوڑھے دیکھا، تو فی البدیہہ یہ شعر پڑھا۔

مفتی صاحب موصوف نے خلاف معمول اس روایت کے لیے کوئی حوالہ نہیں دیا بہر حال اگر وہ ایسا کرتے، جب بھی یہ قابلِ قبول نہ ھوتا ۔ میں افسوس کے ساتھ یہ ظاھر کرنے پر مجبور ھوں کہ شاید بہت کم لوگوں کو اس کا علم ھے کہ مفتی صاحب روایتیں وضع کرنے میں بہت مشاق ھیں ۔ وہ بالعموم کسی قلمی کتاب کا نام اختراع کرکے اس کی سند دے دیں گے، یا کسی معروف کتاب کے قلمی حاشیے کا ذکر کردیں گے اور لکھ دیں گے کہ یہ کتاب مفتیان گوپامئو کے کتابخانے میں ھے، یا ارکاٹ کے شاھی کتاب خانے کی زینت ھے، یا کسی اور جگہ ھے ؛ حالانکہ اس کا کہیں وجود نہیں ھوتا ۔ گوپامئو میں خیر سے کوئی کتابخانہ ھے ھی نہیں، اور جن کتابوں سے متعلق انھوں نے بعض مضامین میں ارکاٹ کا نام لیا ھے، تحقیق سے وہ بھی غلط ثابت ھوا ھے ۔ وہ پچھلے ۲۵ ۔ ۳۰ برس سے اس جعل کے مرتکب ھو رھے ھیں اور بہت لوگ اس سے گمراہ ھوئے ۔ ضرورت اس امر کی ھے کہ انھیں اس پر متنبہ کیا جائے؛ اور انکی کوئی روایت اس وقت تک تسلیم نہ کی جائے، جب تک یہ کسی دوسری مصدقہ شہادت سے درست ثابت نہ ھو۔ فی الحال اتنے اشارے ھی پر اکتفا کرتا ھوں ۔

میں اس شعر کو محض مفتی صاحب کی سند پر غالب کا تسلیم کرنے سے انکاری ھوں۔

(۹) « یاد گار نالہ » کے ص ۳۱۰ ہی پر شعر ہے :

بجا ہے ، شیریں اگر چھوڑ دلی حج کو چلی   مثل ہے نو سو چوہے کھاکے بلی حج کو چلی

یہ شعر « لطایف غالب » مولفۂ حکیم محمد حسن میرٹھی کے حوالے سے درج ہوا ہے ۔ حکیم صاحب فرماتے ہیں :

« دلی میں شیریں ایک رنڈی بڑی نامی تھی ۔ جب وہ حج کو چلی ، تو میرزا صاحب نے (یہ شعر) کہا » ۔

ممکن ہے ، شیریں اتنی ہی بڑی نامی رنڈی رہی ہو ، لیکن یقیناً یہ شعر غالب کا نہیں ۔ « آب حیات » (ص ٦٤٦) میں یہ عبد اللہ خاں اوج کے نام سے درج ہے اور غالباً ہے بھی انہیں کا ۔

(۱۰) میرزا صاحب خواجہ غوث بیخبر کو ایک خط میں لکھتے ہیں[1] :

« حضرت وہ شعر بنگالی زبان کا جو ۱۸۲۹ع میں ضیافت طبع احباب کے واسطے کلکتہ سے ارمغان لایا ہوں ، صحیح یوں ہے :

تم کہتے تھے ، رات میں آئیں گے ، سو آئے نہیں

قبلہ ! بندہ رات بھر اس غم سے کچھ کھائے نہیں »

یہ شعر نسخۂ عرشی میں شامل نہیں ہوا ۔

(۱۱) میر مہدی مجروح کو لکھتے ہیں[2] :

« میاں ! کس قصے میں پھسنا ہے ۔ فقہ پڑھ کر کیا کرے گا ؟ طب و نجوم و ہئیت و منطق و فلسفہ پڑھ ، جو آدمی بنا چاہے :

خدا کے بعد نبی اور نبی کے بعد امام   یہی ہے مذہب حق والسلام والاکرام » ۔

عام طور پر یہ شعر اس طرح لکھا ملتا ہے ، جیسے نثر ہی کا ٹکڑا ہے ۔ ظاہر ہے کہ یہ شعر ہے ۔ یہ بھی نسخۂ عرشی میں نہیں ملتا اور شامل ہونا چاہئے ۔

لیکن ان چند معمولی باتوں سے جناب عرشی صاحب کے کام کی وقعت اور عظمت میں کوئی فرق نہیں آتا ۔ انھوں نے پچھلے ۲۰ ۔ ۲۲ برس میں ہمیں متعدد کتابیں دی ہیں : مکاتیب غالب ، انتخاب غالب ، دستور فصاحت ، فرہنگ غالب وغیرہ ۔ جو کچھ بھی انھوں نے شائع کیا ہے ، اس میں تحقیق کا حق ادا کردیا ہے ۔

---

۱ عود ہندی (کریمی پریس لاہور) ص ۱۱۸

۲ خطوط غالب ۱ مرتبہ مہیش پرشاد ص ۲۷۱

انھوں نے تحقیقی کام کا جو معیار قائم کیا ھے، کاش ھمارے نئے لکھنے والے اس کی تقلید کرسکیں۔

(۳)

ڈاکٹر گیان چند صاحب نے اس مضمون میں جس کی طرف اوپر اشارہ ھوچکا ھے، نسخۂ حمیدیہ کے اصلی قلمی نسخے سے متعلق بھی اپنی «پوچھ گچھ کا نچوڑ» درج کیا ھے۔ فرماتے ھیں[1]:

«مفتی انوار الحق نے اس مخطوطے کو ایڈٹ کر کے ڈاکٹر عبدالرحمٰن بجنوری کو دے دیا تھا۔ بجنوری نے اس پر اپنا معرکۃالآرا مقدمہ لکھا اور انتقال کر گئے۔ ان کے انتقال کے بعد مفتی انوار الحق نے ڈاکٹر صاحب کے یہاں سے مخطوطہ طلب کیا» لیکن اس کا کہیں پتا نہ چلا۔ اس کے بجائے اس کی ایک خوش‌خط نقل ملی، جس کو شائع کر دیا گیا:

«چند ماہ ھوئے، میرے کالج کے شعبۂ اردو کے ایک لکچرر، نواب صاحب بھوپال سے ملے اور اس مخطوطے کے بارے میں دریافت کیا۔ آپ نے جواب دیا کہ سابق بیگم بھوپال (نواب سلطان جہاں بیگم) نے جن کے عہد میں نسخۂ حمیدیہ شائع ھوا ھے، کئی بار اس مخطوطے کو دیکھنے کی خواھش کی، لیکن وہ نہ دیکھ سکیں، کیونکہ اس وقت تک وہ مفقود ھوچکا تھا۔

«اس کے معنی یہ ھوئے کہ نسخۂ حمیدیہ کی اشاعت کے وقت اس کا مخطوطہ ناپید تھا۔ مطبوعہ نسخے میں یہ بات ظاھر نہیں کی گئی، ورنہ اس کی وقعت باقی نہ رھتی۔

«مفتی انوارالحق کی صاحبزادی ایم اے اردو میں ھمارے کالج میں پڑھتی تھیں۔ انھوں نے اپنے گھر دریافت کرکے یہی بتایا کہ مخطوطہ ڈاکٹر عبدالرحمٰن بجنوری کے یہاں گم ھوا۔

«کچھ عرصہ ھوا، پروفیسر سید احتشام حسین نے مجھے بتایا کہ انھوں نے لکھنؤ میں نسخۂ حمیدیہ کا ایک پرانا مطبوعہ نسخہ خریدا۔ یہ نسخہ مفتی انوار الحق کے صاحبزادے کی ملک رہ چکا تھا۔ ان صاحبزادے

۱ اردوے معلی (رسالہ) ص ۹۳ - ۹۴

نے اس پر ایک نوٹ لکھا ہے کہ نسخہ کا مخطوطہ ڈاکٹر عبدالرحمن بجنوری لے گئے - ان کے انتقال پر نسخہ تو نہ ملا، لیکن یہ معلوم ہوا کہ اصلی مخطوطہ مولوی عبدالحق لے گئے تھے -

« راقم الحروف نے مولوی عبدالحق کی خدمت میں سب لکھ کر بھیجا - وہ اس کی صداقت سے قطعاً انکار کرتے ہیں - انہیں نسخے کا کوئی علم نہیں -

« نسخۂ حمیدیہ کے مخطوطے کا وجود ضرور تھا - سطور بالا میں جن خلیل صاحب کا ذکر کیا گیا ہے، وہ مجھ سے فرماتے تھے کہ انہوں نے یہ مخطوطہ دیکھا تھا » - انتہی' -

ڈاکٹر صاحب موصوف نے اس مضمون میں اتنی تعداد میں اور ایسی معتبر شہادتیں جمع کردی ہیں کہ ان کی موجودگی میں کچھ کہتے نہیں بنتی - اگر ان کے کالج کے شعبۂ اردو کے لکچرر اور پروفیسر سید احتشام حسین صاحب کو چھوڑ بھی دیا جائے، تو بھی مفتی انوارالحق مرحوم، نواب صاحب بھوپال مرحوم، مفتی صاحب کی صاحبزادی، مفتی صاحب کے صاحبزادے - یہ سب غیر ثقہ راوی نہیں ہوسکتے - ماننا پڑے گا کہ نہ صرف نسخۂ حمیدیہ، اصلی کتاب سے نہیں بلکہ کسی خوش خط نقل سے شائع ہوا تھا، بلکہ جب اس کی اشاعت ہوئی ہے، تو اس کا اصلی مخطوطہ غائب ہوچکا تھا -

سوء اتفاق سے نسخۂ حمیدیہ پر تاریخ اشاعت کہیں درج نہیں - البتہ مجھے اس کا یقین ہے کہ یہ ۱۹۲۴ع سے قبل شائع ہوچکا تھا کیونکہ میں نے اسے پہلی مرتبہ اسی سال کی پہلی سہ ماہی میں دیکھا تھا - نسخۂ حمیدیہ کے ساتھ « سرنامہ » کے عنوان سے مرحوم نواب محمد حمید اللہ خاں بہادر والئی بھوپال کی جو تحریر شامل ہے، اس میں وہ فرماتے ہیں:

« مجھے اپنی اس سعادت پر فخر ہے کہ شہنشاہ اقلیم سخنوری کے عہد شباب کی نازک خیالی اور نکتہ سنجی کے یہ نقش اول جو سو برس سے کنج خمول اور گوشۂ ذھول میں پڑے تھے، آج میرے ذریعے ملک میں رونما اور جلوہ پیرا ہوتے ہیں » -

اس عبارت میں اگر « سو برس » کے الفاظ محض سخن گسترانہ نہیں، تو ان سے یہ گمان ہوتا ہے کہ شاید نسخۂ حمیدیہ ۱۹۲۱ میں شائع ہوا ہو، کیونکہ مخطوطے کی تاریخ کتابت ۱۸۲۱ع ہے -

اگر یہ استدلال صحیح ہے، تو ڈاکٹر گیان چند صاحب کی تحقیق کے مطابق اصلی مخطوطہ ١٩٢١ع سے پہلے ہی غائب ہوچکا تھا - اگر یہ درست نہیں، تو بہر حال ١٩٢٣ع تک وہ ضرور گم ہوچکا تھا، کیونکہ میں نے یقیناً ١٩٢٤ع کے آغاز میں مطبوعہ کتاب دیکھی تھی -

اب ان بیانات کی موجودگی میں مولانا عرشی صاحب کی یہ تحریر ملاحظہ فرمائیں، جو انھوں نے نسخۂ بھوپال کے وضاحت کے لیے لکھی ہے (ص ٧٥ - دیباچہ):

"دیوان غالب کے نسخوں میں سب سے پرانا اور اہم مخطوطہ یہی ہے- میں نے انجمن ترقی اردو (ہند) کے اجلاس ناگپور سے واپسی میں خاص اس نسخے کو دیکھنے کے لیے بھوپال میں دو دن قیام کیا تھا - اس مختصر مدت میں اس گوہر بےبہا کی حالت بھی دیکھی اور اصل سے مطبوعہ نقل کا مقابلہ بھی کیا - حالت یہاں بیان کرتا ہوں - الخ"-

مولانا عرشی نے تصریح نہیں فرمائی کہ انجمن کا اجلاس ناگپور کس سال ہوا - لیکن یہ ٢٣ اکتوبر ١٩٣٨ع کو جناب ڈاکٹر مولوی عبدالحق صاحب کی صدارت میں ہوا تھا- گویا ان کی تحریر سے یہ بات ثابت ہوئی کہ نہ صرف اصلی مخطوطہ، نسخۂ «حمیدیہ» کے اشاعت کے بعد بھی بھوپال میں موجود تھا، بلکہ یہ ١٩٣٨ع تک بھی موجود تھا، جب انھوں نے «اصل سے مطبوعہ نقل کا مقابلہ» کیا -

بظاہر ڈاکٹر صاحب موصوف کی تحقیق کے غلط ہونے کا کوئی امکان نہیں - انھوں نے اس معاملے کی تہ تک پہنچنے کے لئے جو سعی بلیغ صرف فرمائی ہے، وہ ان کی محولہ فوق تحریر سے عیاں ہے - میرے نزدیک وہ خود بھی ثقہ ہیں، اور ان کے سب گواہ بھی - لیکن جناب عرشی صاحب پر بھی شبہ وارد کرنا ممکن نہیں- اس صورت میں کچھ سمجھ میں نہیں آتا کہ ان دونوں بیانات کے صریح تضاد میں تعلق کیسے پیدا کیا جاسکتا ہے - البتہ ایک بات خیال میں آتی ہے کہ ڈاکٹر صاحب کی محض شنید ہی شنید ہے اور مولانا عرشی کی دید - شاید ڈاکٹر صاحب اس مسئلے پر دوبارہ غور کرنا مناسب خیال فرمائیں -

اردو میں صحیح متون کی حیرت ناک حد تک کمی ہے، اس کے باوجود کہ یہ زبان پچھلی ربع صدی سے ہماری مختلف یونیورسٹیوں میں اعلی درجوں میں پڑھائی جارہی ہے اور اس میں تحقیقی کام بھی ہورہا ہے، مجھے نہیں معلوم کہ کسی طالب علم کو محض

متن کی درستی اور اشاعت پر «ڈاکٹری» کی سند دی گئی ہو۔ بے شک کوئی آٹھ دس شعرا کے دیوان سلیقے سے چھاپے گئے ہیں لیکن ان میں بھی متن کو صحیح طور پر متعین کرنے کی کوشش نہیں کی گئی۔ میر اور سودا اور انشا کے کلیات آسی مرحوم نے مرتب کیے تھے۔ میرزا فرحت مرحوم نے نظیر اکبرآبادی اور یقین کے دیوان شائع کیے تھے۔مومن اور فغاں اور ولی کے دیوان چھپے ہیں۔ ڈاکٹر نذیر احمد صاحب نے «نورس» کا نسخہ محنت سے مرتب کیا ہے۔ نظم میں کم و بیش اتنی ہی ہماری کائنات ہے۔

نثر میں بعض تذکرے ٹھیک سے مرتب کرنے پر توجہ کی گئی تھی۔ ان شائع شدہ تذکروں سے معلوم ہوتا ہے کہ اکثر صورتوں میں مختلف قلمی نسخے دیکھ کے متن کی تصیحح کی کوشش ضرور کی گئی تھی، اگرچہ افسوس سے کہنا پڑتا ہے کہ اس میں کامیابی نہیں ہوئی۔ مثال میں «عقد ثریا» کا مطبوعہ نسخہ پیش کیا جاسکتا ہے۔ نثر کی ایک آدھ اور کتاب بھی ٹھیک سے چھاپی گئی ہے مثلاً «باغ و بہار» «نوطرزِ مرصع» وغیرہ۔ لیکن یہ امر واقع ہے کہ یہ کام ابھی بالکل ابتدائی مرحلے میں ہے۔ اسے پوری سرگرمی اور محنت سے کرنے کی ضرورت ہے۔ کسی زبان کی تاریخ بھی درست اور مکمل طور پر نہیں لکھی جاسکتی، جب تک کہ اس کے متون کی، جو بنیادی مسالہ کا حکم رکھتے ہیں ٹھیک اشاعت نہ ہو۔ اشد ضرورت ہے کہ ہمارے تعلیمی اور نشری ادارے اس مسئلے پر سنجیدگی سے غور کریں۔