مُسلم یونیورسٹی کا سہ ماہی علمی اور ادبی رسالہ

فکر و نظر

جولائی ۱۹۶۳ء

شائع کردہ

علی گڑھ مُسلم یونیورسٹی - علی گڑھ

جلد ٤ نمبر ۳

فکر و نظر

جولائی ۱۹۶۳

مدیر

ڈاکٹر یوسف حسین خاں

قیمت سالانہ دس روپئے (علاوہ محصول ڈاک)
قیمت فی پرچہ ڈھائی روپیے (علاوہ محصول ڈاک)

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

فہرست مطالب

نمبر شمار	عنوان مضمون	مضمون نگار	صفحات
۱	الصابؤن	مولانا سعید احمد اکبرآبادی	۱
۲	اقبال کا انسان کامل اور اسلامی تہذیب کی روح	ڈاکٹر غلام عمر خاں	۳۸
۳	دل پھر طواف کوے ملامت کو جاے ھے	پروفیسر رشید احمد صدیقی	۶۷
٤	عواف المعارف کے قدیم فارسی ترجمے	جناب سخاوت مرزا	۹۸
٥	عوارف المعارف کے قدیم فارسی ترجمے (تکملہ)	پروفیسر نذیر احمد	۱۰۳
٦	سائنٹفک سوسائٹی کے متعلق غیر مطبوعہ خطوط (انگریزی)	ڈاکٹر یوسف حسین خاں	51

الصابؤن

از

مولانا سعید احمد اکبرآبادی، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

قرآن مجید میں جو چند مقامات مشکل سمجھے گئے ھیں ان میں وہ آیت بھی شامل ھے جس میں صابؤن کا ذکر اھل کتاب اور مؤمنین کے ساتھ کیا گیا اور ان سب کو ایک ھی حکم کے ماتحت رکھا گیا ھے:

«ان الذین آمنوا والذین ھادوا والنصریٰ والصابیین من آمن باللہ والیوم الآخر وعمل صالحاً فلھم اجرھم عند ربھم ولا خوفٌ علیھم ولاھم یحزنون» ٥ (البقرة آیت ٦٢)

جو لوگ ایمان لائے اور جنھوں نے یہودی مذھب اختیار کیا اور نصاری اور صابیین (بہرحال) جو بھی اللہ اور یوم آخرت پر ایمان لائے اور نیک عمل کرے گا تو اس کے رب کے پاس اس کا اجر ھے اور ان لوگوں کے لئے نہ خوف ھے اور نہ وہ غمگین ھونگے

بعینہ اسی مضمون کی ایک دوسری آیت نمبر ٦٩ سورۂ المائدہ کی ھے جس کے الفاظ بھی یہی ھیں - فرق صرف اتنا ھے کہ « وعمل صالحاً » کے بعد «فلھم اجرھم عند ربھم» کے الفاظ نہیں ھیں اور «ولاخوف» کے بجاے « فلاخوف » ھے -

اشکال کی اصل بنیاد:

اشکال کی بنیاد دو چیزیں ھیں. ایک آیت کا نفس مطلب دوسری یہ کہ صابؤن سے کونسا طبقہ مراد ھے؟ جہاں تک نفسِ مطلب کا تعلق ھے اسکی تفصیل یہ ھے کہ آیت میں پہلے چار طبقات مومن، یہودی، نصرانی، اور صابی کا ذکر علی الترتیب «إنّ» کے اسم کی حیثیت سے کیا گیا ھے اور پھر بہ طور خبر یہ ارشاد فرمایا گیا کہ ان چاروں طبقات کے لوگوں میں سے جوشخص بھی اللہ اور یوم آخر پر ایمان لے آئیگا اور عمل صالح کرے گا اس کے لئے اللہ کے پاس اس کا اجر ھوگا - اس کے لئے کوئی خوف نہیں

ہوگا اور نہ وہ غمگین ہوگا. اب سوال دو پیدا ہوتے ہیں :

(١) جب « ان الذین آمنوا » سے خود یہ معلوم ہوگیاکہ یہ لوگ ایمان لائے ہوئے ہیں تو پھر خبر کے مرتبہ میں ان کو بھی « من آمن باللہ » (جو بھی ایمان لے آئیگا) میں شامل کرنے کا کیا مقصد ہے ؟

(٢) اس آیت میں مدار نجات صرف دو چیزوں کو بیان کیا گیا ہے . ایک ایمان اور دوسرے عمل صالح اور ایمان میں صرف ایمان باللہ اور بالیوم الآخر کا ذکر ہے۔ اس بنا پر مطلب یہ ہوا کہ ایک یہودی یا عیسائی یا صابی اپنے مذہب پر قائم رہتے ہوئے (اور اسی مذہب کے ساتھ نسبت سے پکارے جانے کے باوجود) اگر اللہ اور یوم آخر پر ایمان لے آتا ہے اور عمل صالح کرتا ہے تو آخرت میں اس کی نجات ہوجائیگی ۔

اس اشکال کے نمبر ایک کا جواب یہ ہے کہ «الذین آمنو» سے وہ لوگ مراد ہیں جو رسمی طور پر مسلمانوں کے زمرہ میں داخل ہیں یعنی کسی مسلمان گھرانے میں پیدا ہوتے اور مسلمان نام کی وجہ سے یا زبان سے کلمہ تشہد پڑھنے اور اپنے متعلق مسلمان ہونے کا دعوی کرنے کے باعث مومن سمجھے جاتے ہیں ۔ رہا « من آمن » تو یہاں ایمان سے مراد سچ مچ مومن ہونا اور دل سے تصدیق کرنا ہے . اس بنا پر مطلب یہ ہوا کہ جو لوگ رسمی طور پر مومن ہیں یا جو اپنے مومن ہونے کا دعوی کرتے ہیں ان میں[1] سے جولوگ واقعی اور حقیقی مومن ہونگے تو! قرآن میں اسی مضمون کو اور متعدد مواقع پر بھی بیان کیا گیا ہے : ایک جگہ فرمایا گیا « یاایھا الذین آمنوا آمنو » اے وہ لوگو جو ایمان لے آئے ہو سچ مچ ایمان لاؤ۔سورہ الحدید میں ہے « یاایھا الذین آمنوا اتقواللہ وآمنوا برسولہ » اے ایمان لانےوالو اللہ سے ڈرو اور اس کے رسول پر سچ مچ ایمان لاؤ ۔ علاوہ برین اعراب جو اپنے مومن ہونے کا دعوی کرتے تھے اون کی نسبت فرمایا گیا « وقالت الاعرب آمنا قل لم تؤ منوا ولکن قولوا اسلمنا ولما یدخل الایمان فی قلوبکم » ۔ اعراب کہتے ہیں « ہم ایمان لے آئے ہیں » (مگر) آپ کہدیجئے « تم ایمان نہیں لائے » مگر ہاں کہو کہ ہم نے اطاعت قبول کرلی ہے . اور ایمان اب تک تمہارے دلوں میں داخل نہیں ہوا ہے ۔ ان سب آیات کو پیش نظر رکھا جائے تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ در حقیقت مدار نجات وہ ایمان ہے جس میں تصدیق قلب پائی جائے . جب دل

---

(١) « من آمن » کے بعد « منہم » مقدر ہے تب ہی اس جملہ کا تعلق ماقبل کے ساتھ پیدا ہوسکتا ہے تفسیر ابن جریر طبری مطبوعۃ دار المعارف مصر ج ص ١٤٨

سے کسی چیز کی تصدیق ہوتی ہے تو زبان سے بھی وہی نکلتی اور عمل بھی اس کے مطابق ہوتا ہے۔ اس بنا پر ہمارے متکلمین نے ایمان کی تعریف اور عمل کے ساتھ اس کے تعلق پر جو نکتہ آفرینیاں کی ہیں وہ کوہ کندن و کاہ برآوردن سے زیادہ وقیع نہیں۔ قرآن نے « ولّما یدخل الایمان فی قلوبکم » کہکر ایمان کی اصل حقیقت کو نہایت صاف اور واضح طور پر بیان کردیا ہے اور یہ بھی بتادیا ہے کہ ایمان کی قسمیں دو ہیں ایک حقیقی ایمان جس میں دل سے تصدیق پائی جائے اور دوسرا وہ ایمان جو محض رسمی اور ظاہری ہو۔ چونکہ ایمان حقیقی ہے یا نہیں؟ اس کا پتہ سوائے ذات باری تعالیٰ کے کسی اور کو نہیں ہوسکتا اس بنا پر آخرت میں نجات کا دارو مدار یہی ایمان ہے۔ مگر دنیوی معاملات میں وہ شخص بھی مومن سمجھا جائے گا جو محض رسمی ایمان رکھتا ہے، تاوقتیکہ اس کی زبان یا اس کے عمل سے کسی ایسی چیز کا صدور ہو جو صریحاً کفر اور ایمان کی نقیض ہے بعض مفسر ایسے مواقع پر لکھتے ہیں کہ آیت میں دوسرے آمنوا: کے معنی « اثبتوا »[۱] ہیں۔ مطلب یہ ہوا کہ اے ایمان والو! ایمان پر ثابت قدم رہو۔ لیکن ہماری رائے میں اگر ایمان حقیقی ہے اور تصدیق قلب سے ہے تو وہ کبھی منحرف ہو ہی نہیں سکتا اس لئے اس سے ثابت قدمی کا طلب کرنا بے معنی سی بات ہے۔ بہرحال آیت زیر بحث میں « الذین آمنوا» سے وہ رسمی ایمان مراد ہے جس کے باعث وہ مسلمانوں کے زمرہ میں شامل سمجھا جاتا اور مسلمان کہلاتا ہے اور « من آمن » میں جو ایمان ہے اس سے مراد حقیقی ایمان ہے جو مدار نجات اخروی ہی۔ اس لئے اب یہ اشکال بالکل باقی نہیں رہتا۔

رہا دوسرا سوال تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر اس آیت کو قران مجید کی دوسری آیات جو ایمان باللہ سے متعلق ہیں ان کے ساتھ ملا کر پڑھا جائے تو سرے سے کوئی اشکال واقع نہیں ہوتا۔ قرآن میں بار بار اسی حقیقت کو نہایت وضاحت سے اور مختلف اسالیب بیان میں یہ بتادیا گیا ہے کہ دین حضرت آدم سے لیکر محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک ایک ہی ہے۔ فرق صرف شرائع اور مناہج کا ہے اور شریعت لاحقہ بہ نسبت شریعت سابقہ و متقدمہ کے زیادہ مکمل ہوتی ہے۔ اس بنا پر ایک شریعت کے بعد جب کوئی دوسری شریعت آجائے تو اب معمول بہ دوسری شریعت ہوگی نہ کہ پہلی۔ اس نظام اور ترتیب کے مطابق شریعت موسوی یہود کے لئے اسی وقت تک واجب العمل تھی جب تک

---

(۱) ایضاً « من آمن » کے بعد « منہم » مقدر ہے۔ تب ہی اس جملہ تعلق ماقبل کے ساتھ پیدا ہوسکتا ہے۔ تفسیر ابن جریر طبری مطبوعہ دار المعارف مصر ج ۳ ص ۱۴۸

شریعت عیسوی نہیں اتری تھی ـ جب وہ آگئی تو اب اسپر عمل کرنا اور حضرت عیسی پر ایمان لانا ضروری ہوگیا، اسی طرح شریعت عیسوی کے بعد جب شریعت محمدی آگئی تو اب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لانا اور آپ کی شریعت پر عمل کرنا ضروری ہوگیا ـ چونکہ دعوت محمدی جو عالمگیر و ہمہ گیر ہے اس کی بنیاد دین اور شریعت کا یہ نظام ہی ہے اس بنا پر قرآن نے اس کو بڑی خوبی اور بلاغت سے جگہ جگہ بیان کیا ہے اور ان لوگوں کی سخت مذمت کی ہے جو دین میں اور انبیاء میں تفریق کرتے ہیں، یعنی ایک کو مانتے ہیں اور ایک کو نہیں مانتے : کسی کا اقرار کرتے ہیں اور کسی کا انکار :

محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آخری پیغمبر اور قرآن آخری کتاب الہیٰ ہے ـ اب خواہ کوئی یہودی ہو یا نصرانی، صابی ہو یا مجوسی بہر حال نجات آخروی کے لئے ان دونوں پر ایمان لانا ضروری ہے : سورۂ البقرہ میں ہے :

واذا قیل لھم آمنوا بما انزل اللہ قالوا نؤمن بما اُنزل علینا و یکفرون بما وراءہٗ و ھوالحق مُصدّ قاً لما معھمُ. ط	اور جب ان لوگوں سے کہا جاتا ہے کہ اللہ نے (اب) جو کتاب نازل کی ہے اسپر ایمان لاؤ تو کہتے ہیں ہم پر جو کتاب نازل ہوچکی ہم تو اسپر ایمان لائے ہیں اور ان کی کتاب کے بعد جو کتاب نازل ہوئی ہے اسکو وہ نہیں مانینگے حالانکہ یہ کتاب سر بسر حق ہے اور جو کتاب ان کے پاس ہے اس کی تصدیق بھی کرنے والی ہے

پس یہ آیت اور اس سلسلہ کی دوسری آیات، بلکہ سچ یہ ہے کہ پورے قرآن سے ہی یہ بات بالکل صاف اور ظاہر ہے کہ قرآن جہاں کہیں فقط ایمان کی یا ایمان باللہ کی یا ایمان باللہ والیوم الآخر کی دعوت دیتا ہے اس کی مراد ایمان کا وہ جامع تصور ہوتا ہے جس میں محمد رسول اللہ اور قران پر ایمان لانا شرط اول کی حیثیت رکھتا ہے ـ اس حقیقت کو ذہن نشین کرنے کے بعد اب زیر بحث آیت پڑھئے تو مطالب بالکل واضح ہو جاتا ہے اور کسی قسم کا کوئی گنجلک باقی نہیں رہتا ـ یعنی یہ کہ رسمی مسلمان ہو یا یہودی یا عیسائی یا صابی اس میں سے جو بھی سچ مچ (قرآن کی تعلیمات کے مطابق) اللہ

اور یوم آخر پر ایمان لے آئیگا اور عمل صالح کریگا اس کے لئے اللہ کے پاس اس کا اجر ہوگا[۱]۔

صابؤن کون ہیں ؟

اب دوسرا سوال یہ ہے کہ صابؤن سے کون لوگ مراد ہیں ؟ افسوس ہے اس کے بارہ میں بھی مفسرین کے اقوال اتنے ہیں کہ کسی ایک نتیجہ تک پہونچنا آسان نہیں ہے - چنانچہ ابن جریر طبری لکھتے ہیں -

مفسرین کے آرا :

« صابؤن جمع صابی کی ہے اور صابی اس شخص کو کہتے ہیں جو اپنا دین

۱ لیکن افسوس ہے مفسرین نے اپنی عادت کے مطابق اس آیت کی تفسیر بھی اس طرح کی ہے کہ بات کچھ الجھ ہی جاتی ہے مثلاً طبری نے حضرت عبد اللہ بن عباس کا ایک اثر نقل کیا ہے کہ انہوں نے پہلے آیت زیر بحث « ولاہم یحزنون » تک تلاوت کی اور فرمایا اس آیت کے بعد اللہ تعالی نے یہ دوسری آیت نازل کی « ومن یبتغ غیر الاسلام دینا فلن یقبل منہ وھو فی الآخرۃ من الخاسرین » (سورہ آل عمران : ۸۵) اس اثر کو نقل کرنے کے بعد طبری لکھتے ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے عبداللہ بن عباس کی رائے بھی تھی کہ اس آیت میں اللہ نے پہلے وعدہ کیا تھا کہ یہود - نصاری اور صابی ان میں سے جو بھی عمل صالح کرے گا (اسلام کو قبول کئے بغیر) اللہ آخرت میں اس کو جنت عطا فرمائے گا لیکن اس کے بعد «ومن یبتغ والی آیت نازل فرماکر اس آیت کو منسوخ کردیا نیز اس موقع پر طبری نے مشہور تابعی مفسر سدی سے ایک روایت نقل کی ہے جس میں موصوف حضرت سلمان فارسی کے قبول اسلام کا واقعہ نقل کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ حضرت سلمان نے خود مسلمان ہوجانے کے بعد جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اپنے ان ساتھیوں کی نسبت دریافت کیا جنہیں وہ بیت المقدس کے گرجا میں چھوڑ کر آئے تھے اور کہا حضور ! یہ میرے ساتھی روزہ رکھتے اور نماز پڑھتے تھے اور آپ پر (غائبانہ) ایمان لائے ہوئے تھے کیونکہ وہ آپ کے مبعوث ہونے کی گواہی دیتے تھے - آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا « یہ لوگ دوزخی ہیں » سلمان کو یہ سن کر بڑا دکھ ہوا اور عرض کیا « اگر یہ لوگ آپ کی بعثت کا زمانہ پالیتے تو بے شبہ وہ آپ کی تصدیق کرتے اور آپ کے پیرو ہوتے » اس پر یہ آیت نازل ہوئی - اس کے بعد طبری نے مجاهد سے بھی ایک روایت نقل کی ہے جس کا مضمون یہی ہے - البتہ اتنی بات زائد ہے کہ جب آیت نازل ہوئی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سلمان فارسی کو بلایا اور فرمایا « تمہارے ساتھیوں کے بارے میں یہ آیت نازل ہوئی ہے » اور اس کے بعد مزید فرمایا « جوشخص میری دعوت سننے سے پہلے دین عیسی اور اسلام پر مراوہ اچھی حالت میں ہے - مگر جس شخص نے میری دعوت کو سنا اور مجھ پر ایمان نہیں لایا وہ ہلاک ہوا » (ج ۱۲ صفحۃ ۱۵۰ تا ص ۱۵۵) لیکن احمد محمد شاکر جنہوں نے طبری کی احادیث کی تخریج کی اور ان پر حواشی لکھے ہیں مذکورہ بالا دونوں حدیثوں کو منقطع بتاتے ہیں اس لئے ظاہر ہے ان پر اعتماد نہیں ہوسکتا - لیکن اگر دونوں روائتوں کو صحیح بھی مان لیا جائے تو اب تین اعتراض وارد ہوتے ہیں ایک یہ کہ جب معاملہ ان لوگوں کا تھا جن کو دعت محمدی نہیں ملی اور ان کا خاتمہ اپنے مذہب کے مطابق ایمان اور عملی صالح پر ہوا تو آیت میں ان کے ساتھ ان لوگوں کو کیونکر ذکر کیا ہے جن کو دعوت محمدی پہونچی اور انہو ں نے اسے قبول کیا - دوسرا اعتراض یہ ہے کہ آیت کے مضمون کو دو سورتوں « البقرہ اور المائدہ میں بیان کیا گیا ہے - حضرت سلمان فارسی کے سوال کا جواب ایک آیت سے ہوجاتا ہے - پھر اس کی تکرار کی وجہ کیا ہے ؟ تیسرا اعتراض یہ ہے کہ جن لوگوں کو دعوت محمدی نہیں پہونچی اور ان کا خاتمہ اپنے مذہب کے مطابق ایمان باللہ اور عمل صالح پر ہوا آخرت میں ان کی مغفرت کا معاملہ تو بالکل واضح تھا - پھر حضور کا یہ فرمانا کہ وہ دوزخی ہیں کس پر محمول کیا جائے گا ؟

ترک کرکے کوئی اور دوسرا دین اختیار کرلے - مثلاً وہ شخص جو اسلام سے مرتد ہو جائے ، عرب ہر ایسے شخص کو صابی کہتے تھے - اب اختلاف اس بات میں ہے کہ آیت میں جن لوگوں کو صابؤن کہا گیا ہے وہ کون ہیں؟ بعض کہتے ہیں « اس کا مصداق وہ تمام لوگ ہیں جو ایک دین کو ترک کرکے کوئی اور دین اختیار کرلیں » اس کے برخلاف بعض لوگوں کی رائے یہ ہے کہ اس سے مراد وہ لوگ ہیں جن کا کوئی دین نہیں مشہور مفسر مجاہد سے مروی ہے کہ صابؤن نہ یہود ہیں اور نہ نصاری اور ان کا کوئی دین نہیں ہے - مجاہد سے ایک دوسری روایت حجاج بن ارطاۃ کی یہ ہے کہ صابؤن مجوس اور یہود کے درمیان ایک طبقہ کا نام ہے ، نہ ان کا ذبیحہ حلال ہے اور نہ ان کی عورتوں سے نکاح جائز ہے - حسن بصری اور ابن ابی نجیح سے بھی یہی مروی ہے - لیکن ابن زید کی رائے یہ ہے کہ « جزیرۂ موصل میں کچھ لوگ آباد تھے جو کسی دین کو مانتے تھے اور لا الہ الا اللہ کہتے تھے مگر ان کے پاس نہ کوئی عمل ہے اور نہ یہ کسی پیغمبر یا کتاب کو مانتے ہیں » - چند مفسرین کی رائے ہے کہ یہ لوگ فرشتوں کی پوجا کرتے اور قبلہ کی طرف نماز پڑھتے تھے - زیاد بن ابیہ جو حضرت امیر معاویہ کے زمانے میں عراق کا گورنر تھا اس نے یہ دیکھکر کہ یہ لوگ قبلہ کی طرف نماز پڑھتے ہیں ان سے جزیہ ساقط کردینے کا ارادہ کرلیا تھا ، مگر پھر اسے بتایا گیا کہ فرشتوں کی عبادت کرتے ہیں- قتادہ جو مشہور مفسر ہیں ان سے بھی یہی قول مروی ہے مگر اس میں اتنی بات زیادہ ہے کہ « یہ لوگ زبور کی بھی تلاوت کرتے تھے » - ابوالعالیہ کی کی رائے ہے کہ یہ لوگ اہل کتاب تھے اور زبور کی تلاوت کرتے تھے - ابوجعفر الرازی سے بھی یہی منقول ہے - سدی سے کسی نے پوچھا تو جواب دیا « یہ لوگ اہل کتاب میں سے ہیں »[1]

بعض مفسرین کی رائے یہ ہے کہ صابئہ دو قسم کے تھے - ایک وہ جو صابئہ حنفاء کہلاتے تھے اور دوسرے مشرکین تھے - یہ دوسرا طبقہ ستارہ پرست تھا اور یہود و نصاری کی طرح ان کے بھی عبادتخانے ہوتے تھے - مفسرین یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ لفظ صبأ یصبأ صبأ سے مشتق ہے جس کے معنی مائل و راغب ہونے کے ہیں- اسی مناسبت سے طلوع

---

(۱) طبری ج ۲ ص ۱۴۵ تا ۱۴۷

کرنے کے معنی میں اس کا استعمال ہوتا ہے ۔ کہتے ہیں « صبات النجوم » یا « صبأ علینا فلان » بمعنی طلعت و طلع ، اور طلوع کے معنی میں چونکہ خروج کا مفہوم پایا جاتا ہے اس لئے جو شخص اپنا دین چھوڑکر کوئی دوسرا دین اختیار کرلیتا تھا ، اسے صابی کہتے تھے ۔ قریش آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے ساتھیوں کو « الصباة » کہتے تھے اور اسکی وجہ بھی یہی تھی کہ ان لوگوں کے خیال میں آپ نے اور صحابہ نے اپنا دین ترک کردیا تھا بنو جذیمہ جب مسلمان ہوگئے تو کہتے تھے « صبأنا صبأنا »[۲]۔ بعض حضرات کا خیال ہے کہ صابی حضرت نوح کے دین کے پیرو تھے[۳] ۔ بعض حضرات نے اسپر اتنا اور اضافہ کیا ہے کہ ان لوگوں کو حضرت نوح کے چچا صابی کے ساتھ نسبت تھی اس لئے یہ بھی صابی کہلاتے لگے اور نیز یہ کہ « صابی » عجمی زبان کا اسم علم ہے[٤] ۔

مورخین اور دیگر حضرات :

اب مفسرین کے علاوہ مورخین اور دوسرے علما اور مصنفین کے بیانات کو دیکھا جائے تو اگرچہ انھوں نے بعض نئی باتیں کہی ہیں مگر اختلاف اور تردد وتذبذب یہاں بھی ہے اور اس بنا پر کسی قطعی نتیجہ تک پہونچنا نا ممکن ہے . مسعودی کا بیان ہے کہ شاہ فارس طهمورث کے اوائل عہد حکومت میں جب لوگ عام طور پر بت پرستی اور کواکب پرستی میں مبتلا تھے، بوداسف نامی ایک شخص ارض ہند میں ظاہر ہوا اور یہ ہندی ہی تھا بھی ۔ اس نے پیغمبری کا دعوی کیا اور کہا کہ میں خدا کا فرستادہ اور اس کے بندوں اور اس کے درمیان ایک واسطہ ہوں . یہ بوداسف پہلا شخص ہے جس نے صابئہ طور طریق کی کی بنیاد ڈالی ہے .[٥]

آگے چل کر لکھتا ہے « حرانی[٢] صابئہ کے مختلف ہیکل (عبادتخانہ) تھے جو عقل اول اور مختلف اجرام علویہ و طبعیہ کے نام پر ہوتے تھے[٦] ۔ مشہور طبیب ابو بکر محمد بن زکریا رازی نے حرانی صابؤں کے حالات میں ایک کتاب لکھی تھی ۔ مسعودی کا بیان ہے

---

(۱) النہایہ ج ۲ ص ۲۴۸ (۲) لسان العرب ج الفظ صبأ

(۳) تاج العروس ج ۱ ص ۸۷ و تاریخ ابن خلدون ج ۵ ص ۲۰

(۴) مروج الذهب مطبوعہ مصر ۱۹۵۸ء جلد دوم ص ۲۳۷

(۵) حران صوبۂ جزیرہ کا بہت قدیم اور مشہور شہر تھا تیرھویں صدی عیسوی کے ختم تک آباد رہا مشہور مورخ ابو الفدامتوفی ۱۳۳۲ء کے عہد میں ویران ہو گیا ۔ اب اس جگہ ایک معمولی سا گاؤں ہے جہاں عہد قدیم کی عمارتوں کے آثار اب بھی پائے جاتے ہیں

(٦) مروج الذهب ج ۲ ص ۲۴۷

کہ اس نے یہ کتاب پڑھی تھی اور اس میں ان لوگوں کی نسبت ایسی ایسی باتیں درج ہیں جنھیں بیان کرنا بھی بہت سے لوگوں کو برا معلوم ہوگا۔ حرانی صابۂ کے مقابلے میں انہیں کا دوسرا گروہ ہے مسعودی نے اس کا نام کیماریون بتایا ہے[1]

مسعودی نے جو بات کہی ہے بعض مورخین نے اسی کو الٹ پلٹ کر یا کسی قدر کمی بیشی کے ساتھ کہا ہے۔ چنانچہ ابوریحان البیرونی (ولادت ۳۶۲ھ) نے «الآثار الباقیہ» میں «مدعیان نبوت کے عنوان سے ایک باب باندھا ہے۔ اس کے تحت لکھتا ہے کہ ان مدعیان نبوت میں پہلا شخص بوداسف ہے۔ یہ شاہ طھمورث کی حکومت میں پہلے سال ھند میں ظاہر ہوا اور لوگوں کو ملت صابئہ کی دعوت دی۔ اس دعوت کو بہت سے لوگوں نے قبول کیا۔ اب انہیں لوگوں کے بچے کھچے جو حران میں پائے جاتے ہیں اس مقام کی نسبت سے حرانی کہلاتے ہیں[2]۔ ان لوگوں کا مسلک کیا تھا؟ اس سلسلہ میں بیرونی نے پہلے دوسرے لوگوں کے بیانات نقل کئے ہیں، جن میں اس فرقہ کی طرف بعض نہایت فحش اور گندی باتیں منسوب کی گئی ہیں اور پھر خود اپنی معلومات کی روشنی میں کہتا ہے:

> «مگر ہم تو ان کی بابت یہی جانتے ہیں کہ یہ لوگ اللہ کی توحید کے قائل ہیں۔ اس کو قبائح سے منزہ مانتے ہیں اور ان کے ہاں جتنے صفات باری ہیں وہ سلبی ہیں ایجابی نہیں۔ مثلاً وہ کہتے ہیں کہ اللہ کی تعریف نہیں ہوسکتی۔ وہ نظر نہیں آسکتا۔ وہ ظلم نہیں کرتا اور نہ اس پر کوئی ظلم کرسکتا ہے۔ یہ لوگ باری تعالیٰ کے لئے اسماء حسنی ثابت کرتے ہیں مگر مجازاً، کیونکہ ان کے نزدیک باری تعالیٰ کے لئے درحقیقت کوئی صفت نہیں ہے۔ عالم میں جو کچھ تغیرات و تبدلات ہوتے رہتے ہیں یہ لوگ ان کو آسمان اور اجرام علویہ کی طرف منسوب کرتے ہیں۔»

جامع دمشق میں مقصورہ کے قریب محراب کے اوپر جو گنبد بنا ہوا ہے وہ انہیں کے آثار میں سے ہے۔ جس زمانے میں یونانی اور رومی مذہب صابئہ کے پیرو تھے اس زمانہ میں یہ ان کا عبادتگاہ تھا۔ جب یہود کا زور ہوا تو انہوں نے اس کو اپنا عبادتخانہ بنا لیا۔ پھر نصاری کا عہد آیا تو یہ عمارت گرجا میں اور آخر میں اسلام آیا تو یہ مسجد کی شکل

(۱) ایضا ص ۲۵۰

(۲) مطبوعہ لیزگ ۱۸۷۸ء ص ۲۰۴ و ۲۰۵

میں منتقل ہو گئی[۱] -

شہرستانی (المتوفی ۵۴۸ھ) نے بوداسف کا نام تو نہیں لیا، لیکن یہ ضرور لکھا ہے کہ صابئہ فرقہ طھمورث کی حکومت کے پہلے سال میں ظاہر ہوا[۲] - مگر اس فرقہ کے عقائد و اعمال کیا ہیں؟ اس کے متعلق شہرستانی نے بھی کوئی قطعی بات نہیں کہی - مختلف اقوال نقل کردئیے ہیں - مثلاً یہ کہ صابئہ دو قسم کے ہوتے ہیں - ان میں ایک قسم ان لوگوں کی ہے جو کسی کتاب کو نہیں مانتے - لیکن حدود و احکام (یعنی حلال و حرام) کے قائل ہیں[۳] ایک مقام پر لکھتے ہیں «حنیفیت صبوہ کے مقابل ہے»[۴] آگے چل کر اس قول کی تشریح کرتے ہوئےلکھتے ہیں «صابئہ کو عالم ارواح و مجردات میں زیادہ یقین ہوتا ہے- اور اس کے برخلاف حنفا کا اعتقاد جسمانی بشر (یعنی انبیاء ورسل) میں ہوتا ہے[۵] - حنفا اور صابؤن میں یہ بنیادی سبب اختلاف بتانے کے بعد شہرستانی نے تقریباً تیس صفحوں میں ان دونوں فرقوں کے مناظرے نقل کئے ہیں جو بڑے دلچسپ بھی ہیں اور معلومات افزا بھی- ان سب سے قطع نظر ایک مقام پر یہ بھی لکھ دیا ہے کہ «اہل ہند میں کچھ لوگ ملت ابراہیمی کے قائل ہیں اور ان میں اکثر مذہب صابئہ رکھتے ہیں[۶]» -

اصل یہ ہے کہ قدیم اسلامی مورخین میں یہ مشہور ہے کہ ہندوستان کے برہمن چونکہ اپنے آپ کو حضرت ابراہیمؑ کی طرف منسوب[۷] کرتے ہیں اسلئے وہ برہمن کہلاتے ہیں اور یہ کچھ مسلمان مورخین کے ساتھ مخصوص نہیں ہندوؤں میں بھی اس خیال کے لوگوں کی کمی نہیں ہے - چنانچہ دھلی یونیورسٹی کے سابق صدر شعبۂ ہندی و سنسکرت مہا مہو پادھیا پنڈت لکشمی دھر نے عرصہ ہوا اورنٹیل کانفرنس کے کسی ایک سیشن میں ایک مقالہ پڑھا تھا جس میں انھوں نے یہ ثابت کرنا چاہاتھا کہ حضرت ابراھیم جنوبی‌ہند کے کسی مقام پر پیدا ہوئے تھے اور ڈراوڑ نسل سے تعلق رکھتے تھے - بہرحال شہرستانی نے جو آخری قول نقل کیا ہے اوس میں ہمارے نزدیک ملت ابراھیمی کے قائل جن لوگوں کو کہا گیا ہے ان سے مراد برہمن ہیں جس کی جمع عربی میں براھمہ آتی ہے اور جن

(۱) ایضاً ص ۲۵۰
(۲) کتاب الملل و النحل مطبوعہ لیپزگ ۱۹۲۳ ص ۱۸۵
(۳) جلد اول ص ۲۴ و جلد دوم ص ۲۰۲
(۴) جلد اول ص ۲٦ وجلد دوم ص ۲۰۳
(۵) صفحۃ ۲۰۳
(٦) ج ۲ ص ۴۴۴
(۷) الآثار الباقیۃ ص ۲۰٦

لوگوں کو مذہب صابئہ کا پیرو بتایا گیا ہے وہ بدھسٹ (بوداسف یعنی گوتم بدھ کے پیرو) ہیں

بوداسف کون ہے ؟

جیسا کہ اوپر مذکور ہوا ہے عرب مورخین کی عام رائے یہ ہے کہ فرقۂ صابئہ کی داغ بیل بوداسف نے ڈالی تھی اور وہ ہندی تھا۔ لیکن یہ بوداسف ہے کون؟ اگرچہ البیرونی نے ایک ضعیف قول یہ نقل کیا ہے کہ بوداسف سے مراد ہرمس ہے مگر خود ہرمس کی شخصیت مختلف فیہ ہے - بعضوں کے نزدیک ہرمس حضرت ادریس کا نام ہے جن کو توراۃ میں اخنوخ کہا گیا ہے اور بعض حضرات کا خیال ہے کہ ہرمس یونان کا ایک بڑا فلسفی تھا° لیکن حقیقت یہ ہے کہ عرب جب بوداسف بولتے ہیں تو ان سے مراد گوتم بدھ ہی ہوتا ہے اگرچہ گوتم بدھ کے لئے کبھی "بُد" یا بدھ کے الفاظ بھی استعمال کرتے ہیں۔ جیسا کہ انسائیکلوپیڈیا آف اسلام کے فاضل مقالہ نگار نے لکھا ہے[1] بوداسف براہ راست بدھا کی تعریب نہیں ہے۔ بلکہ بودھی مت کا معرب ہے - یہ پالی زبان کا لفظ ہے اور اس کے معنی ہیں «علم و معرفت کے اعلیٰ مقام پر پہونچنے والی ہستی» - لوگ اعزاز و اکرام کے طور پر گوتم بدھ کو بودھی مت (Bodhisattva) کہتے تھے - اس بنا پر اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ جہاں تک عرب مورخین کا تعلق ہے ان کا عام رجحان یہی معلوم ہوتا ہے کہ قرآن میں جن کو صابؤن کہا گیا ہے وہ گوتم بدھ کے پیرو یعنی بدھ ہیں۔

ہمارے زمانہ میں مولانا سید مناظر احسن گیلانی کی رائے بھی یہی تھی - چنانچہ مولانا نے «معارف» اعظم گڑھ کی دو اشاعتوں (فروری و مارچ ۵۳ء) میں ایک مقالہ اسی موضوع پر لکھا تھا اور اس میں اپنے مخصوص انداز تحریر میں یہی ثابت کرنے کی کوشش کی تھی کہ صابئہ اور بدھ ایک ہیں - اس کے جواب میں مولانا مرحوم کے ہی رفیق کار مولانا سید فضل اللہ نے اگست ۵۳ء کے «معارف» میں ایک مقالہ شائع کیا جس میں مولانا گیلانی کے نظریہ یا تحقیق کی تردید کرتے ہوئے بوداسف کے بدھا ہونے سے انکار کیا گیا تھا۔

اصل یہ ہے۔ جیسا کہ انسائیکلو پیڈ یا آف اسلام[2] کے مقالہ نگار نے لکھا ہے۔ عرب مورخین گوتم بدھ اور ان کی تعلیمات سے باخبر تو ہیں لیکن گوتم بدھ کا عہد کونسا تھا؟ اس بارے میں ان کی معلومات بہت ناقص ہیں - اور حق یہ ہے کہ عرب مورخین کا کیا قصور! جب خود بودھی مت کے علماء ہزار کوشش کے باوجود اس سلسلے میں کوئی

(۱) قدیم اڈیشن ج ۱ ص ۷۷۰ لفظ بدھ (۲) جلد اول ص ۷۷۰

قطعی اور متفقہ بات نہیں کہہ سکے - اب آخری تحقیق یہ ہے کہ گوتم بدھ کی پیدائش حضرت عیسی سے پانچسو ساٹھ برس پہلے ہوئی تھی- بہرحال عربوں کو نہ بدھا کے عہد کا صحیح علم تھا اور نہ وہ انکی تعلیمات سے صحیح طور پر واقف تھے - چنانچہ شہرستانی جس کی بودھی مت سے واقفیت « الھند » کے مصنف بیرونی سے بھی زیادہ ہے ، اس تک نے لکھا ہے کہ سب سے پہلا بدھا جو دنیا میں ظاہر ہوا ، اس کے ظہور اور ھجرت نبوی میں پانچ ہزار برس کی مدت کا فاصلہ ہے[۱]- شہرستانی نے اس بدھا کا نام شاکمین بتایا ہے جو گوتم کے « لقب سکیامونی » (Sakyamuni) کی عربی شکل ہے -[۲] اس کے بعد شہرستانی کا بیان ہے کہ ایک اور بدھا ظاہر ہوا جس کا نام بودیسعیہ تھا - یہ بودیسعیہ اسی لفظ بوداست کی تعریب ہے جس کو ہم اوپر لکھ آئے ہیں اور یہ دراصل کسی اور بدھا کا نہیں بلکہ خود گوتم بدھ کا لقب تھا - بہرحال اس سے اندازہ ہوسکتا ہے کہ عرب مورخین کی معلومات اس معاملہ میں کس درجہ ناقص اور غلط ہیں - اس بنا پر اگر ان مورخین نے ایران کے کے پیشدادی خاندان کے بادشاہ طھمورث خود جس کی زندگی ایک افسانہ ہے اس کی حکومت کے پہلے سال میں « بوداسف » کا ظہور بتا دیا ہے ، تو محض اس سے یہ نتیجہ نکالنا کیونکر صحیح ہوسکتا ہے کہ « بوداسف » بدھا کے علاوہ کوئی اور دوسرا شخص ہے - حق یہی ہے کہ عرب مورخین کے نزدیک بوداسف سے مراد مہاتما گوتم بدھ ہیں اور وھی ان کے خیال میں فرقۂ صابئہ کے بانی ہیں -

عام ارباب تفسیر ہوں یا ارباب تاریخ کسی نے اس پر غور نہیں کیا کہ خود قرآن مجید سے صابئون کی کن خصوصیات و اوصاف پر روشنی پڑتی ہے - ورنہ اختلاف و تنوع آرا کا دائرہ ہرگز اس قدر وسیع نہیں ہوسکتا تھا اور نہ اس فرقہ کی تعیین کے سلسلے میں کوئی ایسی بات زبان سے نکلتی جس کی تردید خود قرآن سے ہوتی ہے - اور واقعی ایک فاضل مستشرق کے بقول یہ امر کچھ کم افسوسناک نہیں ہے کہ قرآن میں جس فرقہ کا ذکر مسلمانوں اور مشہور اھل کتاب یہود و نصاری کے پہلو بہ پہلو کیا گیا تھا ، ارباب تفسیر و تاریخ اس کی صحیح اور قطعی نشاندھی سے قاصر رہے ہیں[۳] -

---

(۱) الملل والنحل ج ۲ ۴۶۲ (۲) انسائکلو پیڈیا آف ریلیجن اینڈ اتھکس ج ۲ ص ۸۸۱

(۳) The Foreign Vocabulary of the Qurān by Arthur Jaffrey p. 3

صابئون کی خصوصیات قرآن کی روشنی میں۔

قرآن میں اس فرقہ کا ذکر تین جگہ آیا ہے۔ سورۃ البقرہ آیت ٦٢، المائدہ آیت٦٩ اور الحج آیت ١٧ میں۔ ان تینوں مقامات کو یکجائی طور پر پیش نظر رکھا جائے تو حسب ذیل نتائج صاف طور پر نکلتے ہیں۔

(١) صابئہ مشرک نہیں تھے، کیونکہ سورۃ الحج میں ان کو مشرکین کے بالمقابل ایک قسم کی حیثیت سے بیان کیا گیا ہے ارشاد ہے:

ان الذین آمنوا والذین ھادوا و الصابئین و النصری والمجوس والذین اشرکوا ان اللہ یفصل بینھم یوم القیامۃ ط ان اللہ علی کل شئ شہید

بے شبہ مومن، یہود، صابی، نصاری مجوسی اور مشرک اللہ قیامت کے دن ان میں امتیاز کرے گا۔ بے شبہ اللہ ہر چیز کا دیکھنے والا ہے

اس آیت میں یہ بات بھی لحاظ رکھنے کے قابل ہے کہ صابیین کو ترتیب میں تیسرے نمبر پر یعنی نصاری سے بھی پہلے رکھا گیا ہے۔

(٢) صابی اہل کتاب تھے، کیونکہ مشرکین کے علاوہ جتنے لوگ باقی رہ جاتے ہیں وہ سب «ومامن امۃ الا خلا فیھا نذیر» کے ارشاد کے مطابق اہل کتاب ہیں۔ اس بات کا قوی قرینہ یہ بھی ہے کہ ان کو اہل کتاب کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے۔ یہود اور نصاری کا اہل کتاب ہونا تو ظاہر ہی ہے، مجوس کے ساتھ بھی حضرت عمر نے اہل کتاب کا معاملہ کیا ہے[1]، علاوہ ازیں سورۃ البقر اور سورۃ المائدہ کی آیتوں کا سیاق بتارہا ہے کہ «من آمن باللہ» سے پہلے جو چار طبقات بشمول صابئہ بیان کئے گئے ہیں وہ کسی دین سماوی کے کسی نہ کسی شکل میں پیرو ہیں اور اس لئے ایمان باللہ اور ایمان بالیوم الآخر ان سے متوقع ہے۔

(٣) معطوف اور معطوف علیہ میں مغائرت ہوتی ہے اس بنا پر ان آیات سے یہ بھی معلوم ہوا کہ صابئہ ایک مستقل بالذات اور ممتاز فرقہ تھا۔ یہ نہیں تھا جیسا کہ بعض حضرات نے لکھا ہے کہ وہ یہود یا نصاری کی ایک شاخ ہوں۔

ان تنقیحات کی روشنی میں غور کیا جائے تو مندرجہ ذیل اقوال و آرا جو آپ اوپر پڑھ چکے ہیں قرآن سے خود بخود ان کی تردید ہوجاتی ہے:

---

(١) فتوح البلدان بلاذری ص ٢٦٦ یوم جلولاء الوقیعہ حضرت عبد الرحمن بن عوف نے حضرت عمر سے حضور کا ارشاد نقل کیا تھا۔

(الف) صابئہ کا کوئی دین نہیں تھا۔
(ب) یہ لوک مشرک تھے اور فرشتوں و ارواح وغیرہ کی عبادت کرتے تھے۔
(ج) صابئون ان سب لوگوں کو کہتے ھیں جو ایک دین ترک کرکے کوئی دوسرا دین اختیار کرلیں۔
(د) صابئہ دو قسم کے تھے۔ ایک حنفا اور دوسرے مشرکین۔ اس قول کی تردید کی وجہ یہ ھے کہ جو فرقہ اصلاً اہل دین یا اھل کتاب کی حیثیت سے معروف ھوجاتا ھے اوس کے کچھہ افراد اگر مشرکانہ اعمال و افعال کرنے بھی لگیں تو اس سے فرقہ کی دو قسمیں نہیں ھوجاتیں۔ جب تک کہ وہ لوگ اس فرقہ سے اپنا تعلق منقطع کرنے کا اعلان نہیں کرتے فرقہ کی اعتبار سے غیر مشرک ھی کہلائینگے۔

صابئہ بودہ مت کے پیرو نہیں ھوسکتے:

مذکورۂ بالا اقوال مفسرین کے تھے۔ اب مورخین کا قول یعنی یہ کہ بودہ مذھب کے پیرو صابئہ ھیں، اس پر غور کیا جائے تو قرآن سے صاف طور پر اس کی تردید بھی ھوجاتی ھے۔ اور اس کے وجوہ یہ ھیں۔
(۱) گوتم بدھ کے ھاں نہ خدا کا تصور ھے اور نہ یوم آخرت کا اور اس بنا پر پیغمبری کا بھی اس مذھب میں کوئی تصور نہیں۔
(۲) گوتم بدھ کے مذھب کو قرآن کی اصطلاح کے مطابق ھم دین نہیں کہہ سکتے۔
(۳) گوتم بدھ اور ان کے پیرووں کے متعلق عرب مورخین کا یہ بیان غلط ھے کہ گوتم بدھ نے پیغمبری کا دعوی کیا تھا۔ اور یہ لوگ توحید کے قائل تھے۔
(٤) عرب مورخین لکھتے ھیں کہ صابئہ تین وقت کی نماز مسلمانوں کی طرح پڑھتے تھے۔ ان کے ھاں حلال و حرام کے احکام بھی مسلمانوں کے احکام سے ملتے جلتے تھے[۱]
اگر مورخین کے مطابق یہ صابئہ کی صحیح تصویر ھے تو اس کا مصداق بودھ نہیں ھوسکتی۔ کیونکہ ان کے ھاں نہ قبلہ رو نماز کا پتہ ھے اور نہ ان کے احکام مسلمانوں کے احکام سے مماثلت رکھتے ھیں۔

مسعودی نے ابو بکر محمد بن زکریا الرازی کی ایک کتاب کا بھی ذکر کیا ھے

(۱) حوالہ کے لئے دیکھئے مسعودی۔ شہرستانی اور بیرونی

جسے مسعودی نے خود دیکھا ہے اور جس میں حرانی صابئہ کے مذاہب بیان کئے گئے ہیں[1] ہمیں نہیں معلوم کہ رازی نے جو یہ مذاہب بیان کئے ہیں وہ کیا ہیں؟ البتہ خود مسعودی نے ان لوگوں کا مذہب کواکب اور جواہر عقلیہ کی پرستش بتایا ہے - اس سے معلوم ہوتا ہے کہ رازی نے بھی یہی لکھا ہوگا - اگر واقعی ایسا ہے تو یہ لوگ بھی یقیناً قرآن کے صابئہ نہیں ہیں -

عہد حاضر کے علماء نے بھی اس گتھی کو سلجھانے کی کوشش کی ہے ، لیکن متقدمین نے جو کچھ لکھا ہے ان حضرات نے بھی اسی کو الٹ پلٹ کر نقل کردیا ہے چنانچہ سید محمود شکری الآ لوسی اپنی فاضلانہ کتاب بلوغ الأرب میں لکھتے ہیں:

> « یہ لوگ حران میں تھے اور یہ مقام صابئہ کا مرکز تھا - ان میں دو گروہ تھے - ایک حنفا کا اور دوسرا مشرکین کا - ان میں جو مشرک تھے وہ سبعۂ سیارہ اور ان کے بروج کی پرستش کرتے تھے - اور ان کا ہیکل بناکر رکھتے تھے ... ان ستاروں کی عبادت کرنے کے طریقے مختلف تھے - یہ ان کے بت بھی بناکر رکھتے ، ان کے نام کی قربانی کرتے اور مسلمانوں کی طرح پانچ وقت کی نماز بھی پڑھتے تھے - ان میں کچھ گروہ تھے جو ماہ رمضان کا روزہ بھی رکھتے اور نماز میں رخ کعبہ کی طرف کرتے تھے - کعبہ کی تعظیم کرتے اور حج کے بھی قائل تھے - ان کے ہاں کھانے پینے کی چیزوں میں اور نکاح کے معاملہ میں حلال و حرام کے احکام وہی تھے جو مسلمانوں کے ہاں ہیں »[2]

مذکورۂ بالا باتیں سب وہی ہیں جو مورخین نے لکھی ہیں - البتہ ایک نئی بات یہ بھی لکھی گئی ہے کہ « یہ لوگ حضرت ابراہیم کی قوم اور آپ کے اہل دعوت تھے»[3] لیکن اس کے بعد فاضل موصوف نے جو تفصیلات لکھی ہیں ان سے صاف ظاہر ہے کہ ان کے نزدیک بھی صابئہ یہود اور نصاری اور مجوس کی طرح کسی ایک خاص فرقہ کا نام نہیں ہے جس کے مخصوص عقائد و اعمال ہوں - بلکہ صابئہ مختلف فرقوں اور گروہوں کا نام ہے جن کے درمیان اختلاف عقائد و افکار کے باوصف صرف ایک مشترک امر یہ ہے کہ یہ لوگ کسی ایک خاص دین اور مذہب کے پابند نہیں ہیں - جس کسی مذہب اور

---

(۱) مروج الذہب ج ۲ ص ۲۵۰ (۲) جلد دوم ص ۲۲۴ (۳) ایضاً جلد دوم ص ۲۲۴

مسلک دینی میں انہیں کوئی اچھی بات نظر آئی ہے اسے قولاً و عملاً اختیار کرلیتے ہیں اور اسی وجہ سے ان کا نام صابئہ ہے[1] - چنانچہ یہ سب کچھ لکھنے کے بعد موصوف کہتے ہیں : « غرض کہ صابئہ کے بہت سے فرقے اور گروہ ہیں - ایک فرقہ حنفا کا اور دوسرا مشرکوں کا تیسرا فلاسفہ کا اور ایک فرقہ بالکل آزاد لوگوں کا - یہ لوگ عجیب معجون مرکب ہیں - ان میں کوئی نبوت کا قائل ہے اور کوئی منکر - کوئی توحید کو مانتا ہے اور کوئی مشرک ہے » جیسا کہ ہم اوپر بتا آئے ہیں قران میں جن لوگوں کو صابئہ کہا گیا ہے وہ یہود اور نصاری کی طرح ایک مستقل فرقہ ہیں اور اہل کتاب ہیں اس لئے آلوسی جن کو صابئہ کہتے ہیں وہ یقیناً قرآن کے صابئہ نہیں ہیں -

مستشرقین :

مستشرقین نے بھی اس گتھی کو سلجھانے کی کوشش کی ہے - اور بعض نے تو اس پر مستقل کتابیں تصنیف کی ہیں - چنانچہ اس سلسلہ میں سب سے پہلے چولسن (Chwolsan) نے جرمنی زبان میں « فرقۂ صابیہ اور صابیت » (Die Scabier Und der Ssabismus) کے نام سے ایک کتاب ۱۸۵٦ء میں لکھی - یہ کتاب ہماری نظر سے نہیں گذری ہے - لیکن یہ کس پایئہ اور مرتبہ کی کتاب ہے ؟ اس کا اندازہ اس سے ہوسکتا ہے کہ جھوس پیڈرسن (Johs Pedersen) جس نے خود صابیہ پر ایک فاضلانہ مقالہ لکھا ہے چولسن کی کتاب کے متعلق لکھتا ہے « یہ کتاب اس موضوع پر بنیادی سے زیادہ ہے - اور اس میں مصنف نے اپنا جو نقطۂ نظر پیش کیا ہے ، اس مضمون کے طلبا میں اب تک وہی مقبول ہے[2] اس کتاب میں کیا ہے ؟ اسے بھی موصوف کی زبان سے سنئے - لکھتے ہیں :-

چولسن کی تحقیقات کے نتائج حسب ذیل ہیں :

(۱) کتاب « روغنا فقین » (Refutation of Heresius) (جو موجودہ تحقیقات کی روشنی میں ہپولیٹس (Hippolytus) متوفی ۲۳۵ء سے منسوب کی جاتی ہے) میں بیان کیا گیا ہے کہ الحنسائ نام کا ایک شخص پرتھیا سے ایک کتاب لے کر آیا جس کی نسبت اس کا دعویٰ تھا کہ اس پر ایک فرشتہ نے نازل کی ہے - اور اس نے وہ کتاب ایک شخص کے حوالے کی جس کا نام صوبیہ تھا - اس نام سے پتہ چلتا ہے کہ صابیہ اسی کی طرف منسوب تھے اور یہ صابیہ وہی ہیں جنھیں منڈینس کہا جاتا ہے -

(۱) بلوغ الارب ج ۲ ص ۲۲۵ (۲) عجب نامہ ص ۳۸۳

(٢) اس فرقه کی نسبت ابن ندیم فهرست میں لکھتا هے « واسط اور بصره کے درمیان جو ترائی کا میدان هے اس میں ایک فرقه پایا گیا هے جس کا نام المغتسله هے اس فرقه کے بانی کا نام الحسیح تھا -

(٣) یه صابیه (منڈینس) وهی هیں جن کا ذکر قرآن میں تین مقامات پر آیا هے جیسا که نور برگ (Norberg) اور میخائیل (Michaelis) کا قیاس هے - یه نام آرامی زبان کے لفظ (YIY) سے مشتق هے جس کے معنی غوطه لگانا هیں -

(٤) پھر انهی لوگوں میں مانویه پیدا هوئے کیونکه مانی کا باپ فتاق جب اس کی بیوی حامله تھی ، ان لوگوں میں آبسا تھا[1] غرض که خلاصه یه هے که یه صابئه وهی هیں جن کو عرب مورخین مغتسله کے نام سے جانتے هیں اور یهی منڈینس کهلاتے هیں- منڈینس یا عرب مورخین کے مغتسله قرآن کے صابیه هوسکتے هیں یا نهیں ؟ اس پر هم آگے چل کر بحث کریں گے - اس سے پهلے یه معلوم کرلیجئے که دوسرے مستشرقین اس سلسلے میں کیا کهتے هیں -

اس کے علاوه ڈاکٹر اسپرنگر نے مروج الذهب کے انگریزی ترجمۂ کی جلد اول میں لکھا هے که قدیم مستشرق هوٹنگر (Hottinger) نے بھی اپنی کتاب (Historia Orientalis) کی جلد اول کے آٹھویں باب میں صابیه مذهب سے مستقل اور مفصل بحث کی هے - لیکن اس ساری بحث کا بھی دار و مدار ابن ندیم کی الفهرست هی هے - اگرچه ڈاکٹر اسپرنگر کے بقول مصنف کو نه کتاب کا نام صحیح معلوم تھا اور نه اس کا علم تھا که مصنف (ابن ندیم) کس عهد سے تعلق رکھتا تھا[2] -

رچرڈ بیل لکھتا هے : « میرا ذاتی خیال یه هے که جنوبی عرب کے عیسائی جو شمالی عرب کے عیسائیوں سے جن کو نصاری کها جاتا هے بالکل ممتاز تھے اِنهیں کو صابی کها گیا هے - مطلب یه هے که چونکه یه لوگ شهر سبا کے باشندے تھے اس لئے « س » « ص » سے بدل گیا اور یه صابی کهلانے لگے لیکن موصوف کو خود اس بات کا اعتراف هے که عربی زبان میں سین اور صاد کا فرق معمولی نهیں هے اس لئے ایک دوسری توجیه یه کرتے هیں که ممکن هے اس سے مراد الکسایون هوں جن کے بچے محمد (صلی الله علیه وسلم) کے زمانے میں عرب کے شمالی مغربی حصه میں پالے جاتے تھے »[3] -

---

(١) ایضاً (٢) ص ٢١٧ (٣) Orgiin of Islam in its Christian environment page 60

ان توجیہات میں سے پہلی توجیہہ کی رکاکت کو خود مصنف نے تسلیم کیا ھے - رھی دوسری توجیہہ تو اس کے متعلق گذارش یہ ھے کہ الکسایون (Elkisaits) کا فرقہ جو الکسائی نامی ایک شخص کی طرف منسوب ھے اور جو پہلی صدی عیسوی کے اواخر یا دوسری صدی کے اوائل میں وادی اردن میں ظاھر ھوا تھا اگرچہ توحید کا قائل تھا اور بتوں کے نام پر جو جانور ذبح ھوتے تھے ان کو حرام قرار دیتا اور بیت‌المقدس کی طرف رخ کرکے نماز پڑھتا تھا لیکن اول تو یہ فرقہ یہودیت کی ایک شاخ تھا[1] - اور اس کے علاوہ جس شخص کی طرف یہ منسوب ھے اسے اگرچہ خود صاحب کتاب ھونے کا دعویٰ تھا لیکن کسی حدیث یا کسی اثر و خبر سے یہ نہیں ظاھر ھوتا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس کو پیغمبر اور اس کی کتاب کو آسمانی کتاب مانتے تھے - بلکہ پورے ذخیرہ احادیث و آثار میں اس کا نام تک کہیں مذکور نہیں ھے - اس بنا پر الکسایون کا مصداق اس فرقہ کو قرار دینا محض دورازکار اور بعید از قیاس بات ھے :

اس سلسلہ میں ڈاکٹر اسپرنگر نے ایک عجیب مضحکہ انگیز بات کہی ھے - قرآنمجید میں حضرت یحییٰ کے تذکرہ میں ھے « وآتینٰہ الحکم صبیاً » ڈاکٹر اسپرنگر کی رائے یہ ھے کہ مذکورہ بالا آیت میں صحیح قرآت بجائے « صبیاً » کے « صابیاً » ھونی چاھئے - قرآن مجید میں اعراب بشمول الف تو بعد میں لگی ھیں اس لئے موصوف کا خیال ھے کہ اگر اصل میں لفظ « صابیا » ھو اور بعد میں وہ « صبیاً » ھوگیا ھو تو کوئی تعجب کی بات نہیں اور اس کی وجہ یہ ھے کہ حضرت یحییٰ کو (John the Baptist) کہا جاتا ھے اور شامی زبان میں بپٹسٹ کا ترجمہ « صابی » ھے[2] مطلب یہ ھے کہ جو فرقہ صابیہ کے نام سے معروف ھے وہ حضرت یحییٰ کا پیرو اور ان کی اُمت ھے :

ڈاکٹر اسپرنگر نے جو رائے ظاھر کی ھے وھی رائے انسائیکلوپیڈیا آف اسلام کے مقالہ نگار کرا او ڈےوؤ (B. Carra DeVanx) کی ھے چنانچہ لکھتے ھیں :

« صابیون » دو مستقل الگ الگ فرقوں کا نام ھے (۱) ایک منڈینس (Mandeans) یا صبیاً (Lubbas) مینڈنس یونانی زبان کا لفظ ھے اور معنی ھے « اھل معرفت » جنھیں انگریزی میں (Gnostics) کہتے ھیں -

---

(۱) تاریخ العرب قبل الاسلام ڈاکٹر جوادعلی ج ٦ ص ۸۷

(۲) Das Leben und Die Lehri Des Mohammad V. II P. 184

یہ عراق کا ایک نیم یہودی اور نیم عیسائی فرقہ تھا جسے حضرت یحییٰ کا پیرو (Christians of John the Biptist) کہا جاتا ہے - یہ فرقہ بپتسمہ کی رسم ادا کرتا تھا اور (۲) دوسرے حرانی یہ ایک بیدین (pagan) فرقہ تھا جو اسلام کے زیرسایہ عرصہ تک قائم رہا - قرآن میں جن صابیون کا ذکر اہل کتاب یعنی یہود اور نصاری کے ساتھ آیا ہے اس سے بظاہر پہلا فرقہ یعنی پیروان حضرت یحیی مراد ہے - اور یہ نام عبرانی زبان کے لفظ « صبع » (S. b) جسکے معنی غوطہ لینا یا بپتسمہ لینا ہے اس سے بحذف العین ماخوذ ہے - اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر بات یہی ہے تو حرانی جو بیدین اور مشرک تھے ان کا نام صابیۂ کیوں کر ہوگیا ؟ اسکے جواب میں موصوف کہتے ہیں « غالباً حرانیوں نے اپنے لئے یہ نام اس لئے اختیار کر لیا تھا کہ اس آڑ میں وہ مسلمانوں سے وہ مراعات حاصل کر سکیں گے جو قرآن یہود اور نصاری کو اہل کتاب ہونے کی بنا پر عطا کرتا ہے[1]

یہ منڈینس کون لوگ ہیں ؟ کہاں آباد تھے ؟ ان کا مذہب کیا تھا ؟ اور کیا یہ کوئی آسمانی کتاب بھی رکھتے تھے ؟ مسٹر ڈبلو برانڈ (W. Brandf) نے انسائکلو پیڈیاآف ریلیجن اینڈ اتھکس[2] میں ایک طویل اور فاضلانہ مقالہ لکھا ہے جس سے ان پر اور ان کے علاوہ اس سلسلہ کے دوسرے سوالات پر روشنی پڑتی ہے - موصوف لکھتے ہیں : یہ لوگ بڑے فرقوں کی حیثیت سے یا ایک منفرد خاندانی گروپ کی حیثیت سے اب سے چالیس برس پہلے تک - اور ممکن ہے اب بھی ہوں - فرات اور دجلہ کے نشیبی علاقوں میں اور ان دریاؤں کے کناروں پر آباد تھے جو مشرقی عراق عرب اور اس سے متصل ایرانی صوبہ خوز ستان کی آبیاری کرتے تھے - مندرجہ بالا سوالات کے متعلق جو کچھ موصوف نے لکھا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ لوگ حضرت یحییٰ کو پیغمبر مانتے تھے اور اہل کتاب بھی تھے - ان کی متعدد کتابیں عیسائی مشنریوں کی کوشش سے آج کل یورپ کی لائبریریوں میں اچھی خاصی تعداد میں محفوظ ہیں ان میں اہم کتابیں دو ہیں ایک سدرا ربا (Sidra Rabba) جسکے معنی عظیم کتاب کے ہیں اور دوسری گنزا (Genza) پہلی کتاب ان کے عقیدہ میں وہ ہے جو حضرت یحییٰ پر نازل ہوئی تھی ان کتابوں میں جو مضامین بیان کئے گئے ہیں وہ مذہبی مسائل و احکام عرفانی رموز و اسراء (Mythological)

---

۱ انسائیکلو پیڈیا آف اسلام قدیم اڈیشن ج ۴ ص ۲۲ ۲ جلد ۸ ص ۳۸۰

اخلاقی مباحث اور تاریخی واقعات سے متعلق ھیں اور ادعیہ اوراد و اذکار ان میں خلط ملط ھیں - یہی وہ لوگ ھیں جن کی نسبت ھمارے قدیم مورخین نے لکھا ھے کہ یہ نماز قبلہ رو ھوکر پڑھتے تھے - روزہ بھی رکھتے تھے - ختنہ کی رسم بھی ان میں رائج تھی اور اکل و شرب اور نکاح کے متعلق ان کے ھاں جو احکام و مسائل تھے وہ اسلامی احکام و مسائل سے ملتے جلتے تھے - قرآن میں حضرت یحییٰ کا صاحب کتاب ھونا مذکور ھے چنانچہ ارشاد ھے « یا یحییٰ خذالکتاب بقوۃ » (مریم) -

ان امور کے پیش نظر خیال ھوسکتا ھے کہ قرآن کے صابیۂ یہی لوگ ھیں لیکن اسی مقالہ نگار نے اس سلسلہ میں جو اور تفصیلات لکھی ھیں ان سے اسکی نزدید ھوجاتی ھے - چنانچہ (Genza) جس کا ذکر اوپر آ چکا ھے موصوف اسکے متعلق لکھتے ھیں :

« اس کتاپ کے ابواب و فصول جو غالباً سب سے زیادہ قدیم ھونے کی وجہ سے ھماری توجہ کے سب سے پہلے مستحق ھیں وہ ھیں جن میں مشرکانہ عقائد پائے جاتے ھیں یا کم از کم وہ مشرکانہ نقطۂ نظر پر مبنی ھیں ان میں سے بعض ابواب کا آغاز ان افکار و آرا سے ھوتا ھے جو دنیا کی تمام چیزوں یہاں تک کہ دیوتاؤں کی دنیا کی تخلیق سے متعلق ھیں - اس گروپ میں وہ تمام سکشن (حصے) داخل ھیں جن میں ما بعد الطبعیاتی عقائد بیان کئے گئے ھیں اس سلسلہ میں ثمر اعظم جس سے دوسرے بیشمار ثمر پیدا ھوئے ھیں اور اسی طرح عظمت کا مانائے اعظم جس سے دوسرے ماناؤں نے جنم لیا ان کا ذکر کیا گیا ھے اس سلسلے کی اصل عبارتوں میں معانی و مطالب کے اعتبار سے اس درجہ اختلاف ھے کہ ان سے کسی بنیادی خیال یا نقطۂ نظر کا معلوم کرنا سخت دشوار ھے - یہی نہیں بلکہ ان میں باھمی تضاد بھی ھے اس سے اندازہ ھوتا ھے کہ یہ تصورات منڈینس علما نے دوسرے خارجی ذرائع سے اس وقت حاصل کیئے تھے جب کہ ابھی خودان کی کتابیں نہیں لکھی گئی تھیں »[1] -

اگرچہ اس کتاب میں توحید کی طرف اشارے بھی ملتے ھیں - چنانچہ اس میں ایک نور کے بادشاہ کا ذکر ھے جس کا مقام سب سے بلند اور ارفع ھے جو تمام اجرام علویہ کا آقا اور تمام شکلوں اور صورتوں کا خالق - نیکی اور اچھائی کا

---

(۱) جلد ۸ ص ۳۸۲

کا سرچشمہ ہے اور اس کے سامنے جنت میں فرشتے دست بستہ کھڑے رہتے ہیں ۔ لیکن یہ تبدیلی چوتھی یا پانچویں صدی سے ہوئی ہے[1] اس بنا پر یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اس فرقہ کا اصل مذہب توحید تھا ۔ اب رہا یوم آخرت پر ایمان جو اہل کتاب ہونے کے لئے ضروری ہے تو یہ ہی مقالہ نگار لکھتا ہے :

«حشر کا عقیدہ تو ان لوگوں کی دینیات میں کہیں ہے ہی نہیں - اس بنا پر گنزا نامی کتاب میں اس کا ایک مقام پر جو حوالہ ملتا ہے وہ غالباً یہودی یا عیسائی لٹریچر سے بے پروائی کے ساتھہ نقل کرلیا گیا ہے ۔ اسی طرح ان لوگوں کے پورے ذخیرہ ادبیات میں پتہ نہیں چلتاکہ یہ لوگ سبت مناتے تھے ، ختنہ کی رسم ان میں رائج تھی ، یا عبادت میں بیت المقدس کی طرف رخ کرتے تھے[2] ۔

یہ سب کچھ لکھنے کے بعد موصوف کہتے ہیں کہ ان لوگوں (منڈینس) میں اور فرقہ مانویہ (مانی کو پیغبر مانتے والا) میں بہت قریبی مماثلت ہے[3] ۔

علاوہ ازین ایک انگریز خاتون مسیز ای ۔ ایس ڈراور (E, S. Drawer) جس نے عراق اور ایران کے منڈینس کے درمیان کئی برس گذارنے کے بعد ان پر ایک بڑی فاضلانہ اور قابل قدر کتاب لکھی تھی ان کی بھی رائے یہ ہی ہے کہ ان لوگوں میں اور مانی کے پیرووں میں بہت مشابہت ہے ۔ موصوفہ نے یہ بھی لکھا ہے کہ یہ عراقی گروہ حرانیوں سے کچھہ زیادہ مختلف نہ تھا - یہ سب لوگ در اصل فرقۂ مانویہ کے ہی برگ و بار تھے ۔ لیکن چونکہ مسلمانوں کے عہد حکومت میں مانوی لوگ اچھے نہیں سمجھے جاتے تھے - اس لئے ان لوگوں نے اس فرقہ سے اپنی بےتعلقی ظاہر کی ہے اور ساتھہ ہی اپنی عقائد و افکار کے اظہار میں انھوں نے نو افلاطونی زبان استعمال کرنی شروع کی اور یہ سب کچھہ اس غرض سے تھا کہ ان کے اصل مذہب کی کسی کو ہوا نہ لگے[4] ۔

ان لوگوں کے اخفائے مذہب کا اب تک یہ عالم ہے کہ موصوفہ سے پہلے مسٹر پیٹرمین (Petermann) اور سووی (Siouffi) ان میں کئے کئے مہینہ جاکر رہے مگر اس کے باوجود ان کی ایک مذہبی رسم تک نہیں دیکھہ سکے ۔ اس سے یہ صاف ظاہر ہے

---

(۱) جلد ۸ ص ۳۸۳ (۲) جلد ۸ ص ۲۸۵ (۳) ایضاً

(۴) The Mandaeans of Iraq and Iran Oxford p. xvi

یہ لوگ درحقیقت مشرک ہی تھے - مگر اسلام کے ابتدائی دور میں کچھ توحید کی سی باتیں کرنے لگے تھے - پھر ان کی کتاب میں تقیہ کی جو تعلیم ہے اس سے بھی اندازہ ہوتا ہے کہ کس درجہ کے توحید پرست اور صاحب کتاب تھے - گنزا میں لکھا ہے :-

«اگر تم لوگوں پر (عیسائیوں کی طرف سے) ظلم و ستم کیا جائے تو تم کہدو کہ «ہم تو تمہارے ہی ہیں» مگر اپنے دلوں میں اس کا ہرگز اقرار نہ کرو اور نہ اپنے آقا «نور کا شاہ بلند» کی آواز سے سرتابی کرو - کیونکہ دروغ گو مسیح کو پوشیدہ باتوں کی خبر نہیں ہوتی»[۱]

جیسا کہ ہم نے اوپر نقل کیا ہے مستشرقین ان لوگوں کو عموماً حضرت یحییٰ کا متبع مانتے ہیں. مگر موصوفہ لکھتی ہیں «یہ کہنا کہ یہ لوگ بپتسمہ لیتے وقت یحییٰ (Jhonthe Baptist) کا نام لیتے ہیں محض ایک افسانہ ہے»[۲] ان لوگوں کے اہل کتاب ہونے کا یہی آخری سہارا تھا وہ بھی ختم ہوا - بلاذری نے عراق کے حالات میں لکھا ہے کہ حضرت عمر نے بنو تغلب کے عیسایوں کو اہل کتاب تسلیم نہیں کیا اور اس بنا پر ان سے جزیہ لینا منظور نہیں کیا نتیجہ یہ ہوا کہ لوگ شہر چھوڑ چھوڑ کر کثیر تعداد میں دوسرے علاقوں میں جابسے - حضرت عمر کے اس فیصلہ کی توجیہ ایک فقیہ داؤد بن گردوس نے یہ کی ہے کہ چونکہ ان لوگوں نے تصبیغ (Baptism) کو اپنے مذہب میں داخل کرلیا ہے اس لئے ان کو اہل کتاب کی طرح ذمی قرار نہیں دیا گیا»[۳] - داؤد بن کر دوس نے اس موقع پر ان لوگوں کے دین کے لئے معمودیہ کا لفظ استعمال کیا ہے جس کے معنی تصبیغ (Baptism) ہیں[۴]۔

مستشرقین عام طور پر کہتے ہیں کہ منڈینس جو ان کے خیال میں درحقیقت صابیہ ہی ہیں عراق اور ایران کی سرحد پر پھیلے ہوئے تھے لیکن اگر یہ لوگ قرآن کے ایما کے مطابق واقعی صابئہ اور اہل کتاب تھے تو عراق و ایران کے فتوحات کے سلسلہ میں مورخین کے ہاں کہیں تو اس حیثیت سے ان کا ذکر آنا چاہئے تھا ہماری

(۱) Tha Mandeans of Iraq and Iran p : 15
(۲) ایضاً ص ۳
(۳) فتوح البلدان ص ۱۸۶
(۴) Lane's Arabic English Lexicon V. 6 p : 215

رائے میں فتوح البلدان میں جن کو معمودیہ کہا گیا ہے وہ یہی منڈینس تھے اور چونکہ حضرت عمر نے ان کو اہل کتاب تسلیم نہیں کیا اس لئے یہ ثابت ہوا کہ یہ لوگ قرآن کے صابیہ نہیں تھے ۔ امام ابو حنیفہ سے البتہ ایک روایت ہے کہ صابیہ اہل کتاب ہیں ور ان کے ساتھ وہی معاملہ ہونا چاہئے ۔ لیکن ہمارا خیال ہے کہ یہ منڈینس جن کو مسلمانوں نے فتوحات کے زمانہ میں اہل کتاب تسلیم نہیں کیا اور اس کی وجہ سے ن کو پریشانی اٹھانی پڑی تھی انہی لوگوں نے بعد میں مسلمانوں کا اعتماد حاصل کرنے کی غرض سے اپنے آپ کو صابی کہنا شروع کردیا اور اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مورخین اور فقہاء دونوں انہی لوگوں کو قرآن کا صابیہ سمجھ بیٹھے ۔ حالانکہ واقعہ اس کے خلاف تھا۔

ابن ندیم نے ایک عیسائی مصنف ابو یوسف البیشیع القطیعی کی کتاب جو حرانیوں کے مذاہب کے بارہ میں ہے اس کے حوالہ سے ایک واقعہ لکھا ہے جس سے ہمارے اس قیاس کی پر زور تائید ہوتی ہے ۔ چونکہ واقعہ دلچسپ ہے اور اس سے موضوع بحث کے اور گوشوں پر بھی روشنی پڑتی ہے اس لئے ہم اسے بعینہ نقل کرتے ہیں ۔

« ماموں رشید اپنے عہد خلافت کے آخری دنوں میں رومیوں سے جنگ کرے کے لئے روانہ ہوا تو مصر کے علاقوں سے اس کا گذر ہوا ۔ یہاں اوس سے بہت سے لوگ ملے جو اس کے لئے دعا کرتے تھے ۔ اُن لوگوں میں حرانیوں کی ایک جماعت بھی تھی یہ لانبی قبائیں پہنے ہوئے تھے اور ان کے بال بھی بڑے طول طویل تھے ۔ ماموں کو ان کی یہ ہیئت عجیب سی معلوم ہوئی اوس نے پوچھا « کیا تم ذمی ہو »؟ انہوں نے جواب دیا « ہم حرانی ہیں » ماموں نے کہا « کیا تم نصاری ہو » یہ بولے « نہیں » ماموں نے پھر پوچھا « کیا تم یہودی ہو » انہوں نے اس کا جواب بھی نفی میں دیا ۔ ماموں نے سوال کیا « کیا تم مجوسی ہو » جب انہوں نے اس سے بھی انکار کیا تو ماموں نے کہا « کیا تم کسی کتاب یا نبی کو مانتے ہو »؟ اس سوال کا جواب بھی وہ ٹھکانہ سے نہیں دے سکے تو ماموں نے کہا « تم لوگ زندیق یعنی بت پرست ہو ۔ تم ذمیون کے حکم میں داخل نہیں ہوسکتے » یہ بولے « ہم تو جزیہ دیتے ہیں » ماموں نے جواب

دیا « جزیہ تو ان لوگوں سے لیا جاتا ھے جنھوں نے اسلام قبول نہ کیا ھو - اور وہ ان ادیان میں سے کسی دین کو مانتے ھوں جن کا ذکر اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب (قرآن) میں کیا ھے - ان کے پاس کوئی کتاب بھی ھو اور مسلمانوں نے اس پر ان سے مصالحت کرلی ھو تم نہ ان لوگوں میں سے ھو اور نہ ان لوگوں میں اب تمھارے لئے دو ھی راستے ھیں یا تو اسلام قبول کرلو یا جو ادیان معروفہ ھیں ان میں سے کسی دین کے پیرو بن جاؤ - ورنہ میں تم سب لوگوں کو قتل کردوں گا - اس کے بعد مامون نے کہا کہ میں سفر میں جارھا ھوں واپسی تک کی تم کو مہلت دیتا ھوں اس وقت تک کوئی فیصلہ کرلو - اس گفتگو کے بعد جب مامون روانہ ھوگیا تو ان لوگوں نے اپنا لباس بدل دیا - بال منڈوا دئے اور ان میں سے بہت سے لوگ عیسائی ھوگئے - ایک طبقہ مسلمان ھوگیا اور کچھ لوگ اپنے پرانے مذھب پر ھی قائم رھے - وہ سخت پریشان تھے کہ گلوخلاصی کی کیا تدبیر کریں - اسی اثنا میں ایک حرانی فقیہہ ان کے پاس آیا اور بولا میری سمجھ میں تمھارے لئے ایک تدبیر آئی ھے اگر تم نے اسے کرلیا تو بچ جاؤگے - ان لوگوں نے اس کو بہت کچھ مال منال دیا اور پوچھا وہ کیا تدبیر ھے ؟ فقیہہ نے کہا وہ یہ ھے جب مامون واپس آئے تو تم لوگ کہنا کہ ھم تو صابیون ھیں - یہ اس دین کا نام ھے جس کا ذکر اللہ نے قرآن میں کیا ھے ان لوگوں کی سمجھ میں یہ بات آگئی اور یہ اپنے آپ کو صابیون کہنے لگے - اُدھر یہ ھوا کہ مامون کا سفر میں ھی انتقال ھوگیا - مگر اس وقت سے یہ لوگ صابیۂ کے نام سے مشہور ھوگئے اور اس کا اثر یہ ھوا کہ ان میں سے جن لوگوں نے عیسائی مذھب کو قبول کر لیا تھا وہ بھی اپنے پرانے مذھب کی طرف لوٹ آئے ورنہ حران یا اسکے اطراف و جوانب میں اس وقت تک کوئی قوم ایسی آباد نہیں تھی جسے صابیۂ کہا جاتا ھو »[1]

---

(۱) الفہرست ص ۴۴۵

اس واقعہ سے یہ تو بیشک ثابت ہوگیا کہ یہ لوگ جنھوں نے مامون کے آخری عہد خلافت میں (سنہ ۲۲۸ھ/ ۸۳۰ء) حکومت سے ڈرکر صابئہ کا نام اختیار کرلیا تھا، اصلی صابیہ نہیں تھے - لیکن اس سے اصل مسئلہ کا حل نہیں ہوتا - یہ سوال پھر بھی باقی رہتا ہے کہ قرآن میں جب اس فرقہ کا نام اس اہتمام سے آیا ہے تو یقیناً اس فرقہ کو عہد رسالت میں نہیں بلکہ اس سے بھی پہلے سے اسی نام کے ساتھ معروف و مشہور ہونا چاہئے اور چونکہ ان آیات متعلقہ کے نزول کے بعد کسی صحابی سے یہ مروی نہیں ہے کہ انہوں نے حضور سے پوچھا ہو کہ یہ صابئہ کون ہیں؟ اس لئے معلوم ہوا کہ یہ فرقہ اسی نام سے عہد رسالت میں موجود تھا اور سب مسلمان ان کو اچھی طرح جانتے تھے -

حقیقت یہ ہے کہ مستشرقین تو غور و فکر کے بعد صحیح یا غلط صابیہ کا مصداق کسی ایک فرقہ کو متعین طور پر بتاتے بھی ہیں ہمارے عرب مورخین کے بیانات اس درجہ منتشر اور غیر مربوط ہیں کہ کسی ایک نتیجہ پر پہونچنا بڑا مشکل ہے - مثال کے طور پر ہم مسعودی کے بیانات کو یکجا نقل کرتے ہیں - جو قدیم مورخ ہے - اس پر دوسرے مورخین کو بھی قیاس کیا جاسکتا ہے - یہ سب بیانات کتاب التنبیۃ و الاشراف مکتبۂ عصریہ بغداد سنہ ۱۹۳۸ء سے ماخوذ ہیں :

(۱) شاہان روم اپنے اپنے طبقہ کے مطابق حنفا تھے اور وہی صابیون ہیں یہ اس زمانہ کی بات ہے جبکہ انہوں نے عیسائیت کو قبول نہیں کیا تھا - قیصر فلپس(Fillippos) نے عیسائیت کو قبول کیا اور صابئہ مذہب ترک کردیا - جولینس (Julianus) پوشیدہ طور پر صابی تھا - چنانچہ جب یہ تخت نشین ہوا تو اس نے عیسائیت کو خیرآباد کہا اور صرف یہ ہی نہیں بلکہ جتنے گرجا تھے سب کو منہدم کرکے ان کی جگہ تماثیل صابیہ ازسرنو قائم کردئے - علاوہ برین جو لوگ پھر حنیفیت کی طرف واپس نہیں آئے ان کو موت کی سزا دی - جو لوگ حنیفیت کی طرف رجوع کر لیتے تھے ان کی علامت یہ تھی کہ آگ پر لوبان ڈالتے اور حنفا کے ہاتھ کے ذبیحہ قربانی کے جانور کھاتے تھے[۱] -

---

(۱) ص ۴، ۱۰۶، ۱۱۵، ۱۱۸، ۱۲۵

(۲) صابئین مصر وھی ھیں جن کے بچے کچے اب حرانی ھیں ۔ یہ لوگ ھرمس (Harmus) اور اناثدیمون (Agathodaimon) جو مشھور فراعنۂ مصر ھیں ان کو پیغمبر مانتے تھے ۔ مذکورۂ بالا دونوں فراعنہ میں ایک ھزار برس کی مدت کا فاصلہ ھے ۔ سکان مصر جو دراصل قبطی ھیں وہ ان کو پیغمبر تو مانتے تھے مگر صاحب وحی نہیں ۔ ان کا اعتقاد تھا کہ ان دونوں کے نفوس پاک وصاف اور اس عالم کے میل کچیل سے مبرا و منزہ تھے[۱] ۔

(۳) گشتاسپ جس کی مدت حکومت ایکسو بیس برس ھے اس کو حکومت کرتے تیس برس ھوئے تھے کہ زردشت کا ظھور ھوا اور بادشاہ نے اس کا مذھب مجوسیت قبول کرلیا ۔ سب اھل مملکت بھی مجوسی ھوگئے ۔ ورنہ اس سے پہلے یہ لوگ حنفا یعنی صابئوں تھے اور یہ وھی مذھب ھے جسکی تبلیغ بوداسپ نے طھمورث کو کی تھی اور یہ (صابیہ) سریانی زبان کا لفظ ھے جسکو معرب کر لیا گیا ھے اور اسکی اصل حنیفوا ھے[۲] ۔

(٤) اور یہ بھی کہا جاتا ھے کہ صابئین صابی بن مشو شلخ بن ادریس کی طرف منسوب ھیں ۔ یہ صابی حنیفیت اولی پر قائم تھا اور ایک قول یہ بھی ھے کہ یہ لوگ صابی بن ماری سے نسبت رکھتے ھیں ۔ یہ صابی حضرت ابراھیم کے عہد میں تھا[۳] ۔

(٥) اور سمنیہ (شمنیہ) ! یہ لوگ چین کے صابئہ ھیں اور یہ اور ان کے علاوہ دوسرے لوگ سب بوداسپ کے مذھب کے پیرو ھیں ۔ یونان کے عوام بھی صابیہ ھیں اور یہ نماز میں رخ مشرق کی طرف کرتے ھیں اور صابیۂ مصر جن کے بقایا حران کے صابیہ ھیں ، یمن کی طرف رخ کرتے ھیں ، وھی ان کا قبلہ ھے ۔ یہ لوگ ان بہت سی چیزوں کو کھانا جائز نہیں جانتے جن کو یونان کے صابئہ کھاتے ھیں مثلاً خنزیر ، چوزے ، لھسن اور لوبیا[٤] ۔

مسعودی متوفی سنہ ۳٤٦ھ کے مندرجۂ بالا بیانات کو دیکھکر سخت تعجب ھوتا ھے کہ صرف یہ ھی نہیں کہ وہ صابیہ کا مصداق کسی خاص ایک گروہ کو اور ان کے مسلک و مذھب کو متعین طور پر بیان نہیں کرسکا ، بلکہ اس نے یہ بھی نہیں دیکھا کہ صابیہ اور حنفا کے متعلق خود قرآن کا کیا بیان ھے ۔ مسعودی نے صابیت اور حنیفیت دونوں

---

۱ ص ۱۸ . ۱۰۱   ۲ ص ۷۹   ۳ ص ۸۰   ٤ ص ۱۳۸

کو ایک دوسرے کا مرادف اور ہم معنی بتایا ہے اور پھر صابیہ کی طرف مشرکانہ عقائد و اعمال منسوب کئیے ہیں۔ اس بنا پر مطلب یہ ہوا کہ حنیفیت بھی شرک کی ایک قسم تھی، حالانکہ قرآن میں ایک دو جگہ نہیں متعدد مقامات پر حنفا اور حنیف کے الفاظ آئے ہیں اور ہر جگہ ان سے شرک کی نفی کی گئی ہے۔ مثال کے لئے آیات ذیل پر غور کیجئے:

(۱) حنفاء للہ غیر مشرکین بہ ط (الحج)	صرف ایک خدا کے ہوکر اور اسکے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہراکر
(۲) ماکان ابراھیم یھودیا ولا نصرانیاً و لکن کان حنیفاً مسلماً و ماکان من المشرکین (آل عمران)	ابراھیم نہ یہودی تھے اور نہ نصرانی بلکہ وہ ایک حنیف مسلمان تھے اور مشرکوں میں سے نہیں تھے
(۳) و أن اقم وجھک للدین حنیفاً ولا تکونن من المشرکین۔ (یونس)	اور یہ کہ تو حنیف ہوکر دین پر ثابت قدم رہ اور ہرگز مشرکوں میں شامل نہو۔
(٤) إنَّ ابراھیمَ کانَ امةً قانتاً للہ ولم یك من المشرکین (النحل)	بے شبہ ابراھیم ایک امام، اللہ کے فرمانبردار اور حنیف تھے اور مشرکوں میں سے نہیں تھے۔
(٥) ثم اوحینا الیك ان اتبع ملة ابراھیم حنیفاً و ما کان المشرکین (النحل)	ہم نے پھر تیری طرف وحی بھیجی کہ ابراھیم جو حنیف تھے اور مشرکین میں سے نہیں تھے اس کا اتباع کر۔

یہ اور ان کے علاوہ دوسری آیتوں سے بالکل صاف ظاہر ہے کہ حنیف مشرک کی ضد ہے۔ پھر اگر صابیت میں شرک پایا جاتا ہے تو وہ حنیفیت کے ہم معنی یا اس کے مترادف کیونکر ہوسکتی ہے۔

اب تک جو کچھ عرض کیا گیا اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ مفسرین ہوں یا عرب مورخین۔ اور یا مستشرقین۔ یہ سب قرآن کے فرقۂ صابیہ کا مصداق متعین کرنے میں ناکام رہے ہیں۔ ہر ایک نے جو کچھ سنایا پڑھایا ذاتی طور پر تحقیق کرنے کے بعد معلوم کیا وہ لکھدیا ہے لیکن کسی نے یہ نہیں سوچا کہ ان کے بیان کا جامہ قرآن کے صابیہ کے قدوقامت پر بھی راست آسکتا ہے یا نہیں، اس لئے اس تمام ذخیرۂ معلومات

و تفصیلات پر غور کرنے کے بعد ہم جس نتیجہ پر پہنچے ہیں اب اسے بیان کرتے ہیں ۔

اس سلسلہ میں سب سے پہلے یہ دیکھنا چاہئے کہ لفظ صابی کی اصل کیا ہے؟ پہلے گذر چکا ہے عام مفسرین اور مورخین کا خیال یہ ہے کہ یہ لفظ صبأ یصبأ (مہموز اللام) یا صبا یصبو (ناقص واوی) سے ماخوذ ہے جن کے معنی علی الترتیب ترک کرنا اور مائل ہونا ہیں ۔ ایک شاذ قول یہ بھی نقل کیا ہے کہ حضرت نوحؑ کے ایک بھائی کا نام صابی تھا ۔ یہ لوگ اس نسبت سے صابیہ کہلاتے ہیں ۔ محققین جدید میں سے ولھاسن (Wellhausen) اور بعض اور لوگوں کی رائے ہے کہ یہ آرامی زبان کے ایک لفظ سے ماخوذ ہے جس کے معنی پانی میں غوطہ لگانا ہیں ۔ صابیہ چونکہ بپتسمہ لیتے تھے اس لئے ان کو صابیہ کہا جاتا تھا[1]۔ لیکن انسائیکلو پیڈیا آف اسلام کے مقالہ نگار کا بیان ہے کہ «سریانی زبان کے لوگ لفظ حنیف کا اطلاق صابیہ پر کرتے تھے»[2] اس کے علاوہ مسعودی کے جو بیانات اوپر گذرے ہیں ان سے بھی معلوم ہوتا ہے حنفا اور صابیہ دونوں مترادف لفظوں کی طرح استعمال ہوتے تھے ۔

مذکورۂ بالا سب اقوال سے (ایک کو مستثنیٰ کرکے) یہ ظاہر ہے کہ ان سب حضرات کے نزدیک صابیہ نسلی نام نہیں ہے بلکہ مذہبی ہے ۔ لیکن ہمارا خیال یہ ہے کہ یہ نام نسلی ہے ۔ یعنی شروع میں صابی یا اسی سے ملتی جلتی کسی لفظ کے نام کا کوئی شخص ہوگا ، یہ لوگ اس کی طرف منسوب ہوتے ہونگے ۔ خود ارباب لغت اور مورخین بھی اس سے خالی الذہن نہیں تھے ، چنانچہ اوپر یہ قول گذرا ہی ہے کہ لوگ حضرت نوح کے چچا صابی کی نسبت سے صابیہ کہلاتے تھے[3] ۔ اس کے علاوہ چولسن کی کتاب کے حوالہ سے بھی بیان کیا جاچکا ہے کہ پرتھیا سے 'صابی نام' کا ایک شخص ایک کتاب لیکر آیا تھا جسے وہ الہامی کتاب کہتا تھا ۔ یہ دونوں بیانات صحیح ہوں یا غلط ، ان سے بہرحال یہ بات تو ثابت ہوگئی کہ صابیہ نسلی نام بھی ہوسکتا ہے ۔ آگے چلکر تاریخ کے مختلف ادوار میں چونکہ ان لوگوں نے مذہبی اعتبار سے مختلف چولے بدلے اس لئے اس کی مناسبت

(۱) Foreign Vocabulary of the Quran p. 191

(۲) قدیم اڈیشن ج ۲ ص ۲۵۹ لفظ حنیف (۳) الآثار الباقیہ البیرونی ص ۲۰۶

سے لفظ وضع ہوتے رہے - ایک فرقہ نے بپٹسٹ مذہب (مغتسلہ) اختیار کیا تو صابی کے معنی بپٹسٹ ہوگئے اور ایک فرقہ نے مذہب حنیفی قبول کرلیا تو صبأ تحنف کے معنی میں مستعمل ہونے لگا اور یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسا کہ حضرت عیسیٰ کے پیدائشی گانوں ناصرہ کی طرف منسوب کرکے پیروانِ حضرت عیسیٰ کو نصاری کہتے ہیں[1] مگر پھر اسی سے فعل تنصّر بنا لیا گیا جسکے معنی مذہب عیسائیت کو قبول کرنا ہے -

اب ہمیں یہ دیکھنا چاہئے کہ ان لوگوں کا بالکل شروع میں مذہب کیا تھا؟ اور عہد بعہد اس میں کیا تغیر و تبدل پیدا ہوا؟ قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ دراصل یہ لوگ حضرت ادریس کے متبع تھے - اس سلسلہ میں امور ذیل پیش نظر رکھنے چاہئے

(۱) حضرت ادریس کی نسبت بیان کیا جاتا ہے کہ یہ حضرت آدم کے بعد پہلے پیغمبر ہیں - ان کا نام اخنوخ تھا اور یہ وہی ہیں جن کو بائبل میں (Enoch) کہا گیا اور جنھیں حضرت نوح کا جد امجد بتایا گیا ہے -

(۲) حضرت ادریس کے جو اوصاف و کمالات بیان کئے گئے ہیں ان میں ایک اہم وصف اور کمال یہ تھا کہ وہ علم‌النجوم کے بڑے ماہر اور فاضل تھے -

(۳) حضرت ادریس کو ہرمس بھی کہتے تھے[2] -

(٤) صابئہ کے ساتھ نجوم و کواکب کے احترام و پرستش کی روایات اس طرح وابستہ ہیں کہ اُن کا نام سنتے ہی ذہن اجرام علویہ کی طرف منتقل ہوجاتا ہے -

(٥) مسعودی کا بیان پہلے گذر چکا ہے کہ صابیہ ملوک روم میں سے ہرمس کو پیغمبر مانتے تھے -

(٦) ایک قول یہ گذر چکا ہے کہ حضرت نوح کے چچا کا نام صابی تھا اور صابیہ ان کی نسبت سے صابیہ کہلاتے تھے:

ان سب تنقیحات کو بیک وقت پیش نظر رکھکر غور کیجئے تو یہ قیاس کرنا مستبعد نہیں رہتا کہ صابیہ دراصل حضرت ادریس کی متبع اور ان کی امت تھے - اس بنا پر یہ لوگ موحد تھے، اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتے اور خدا کی عبادت کرتے تھے - لیکن جیسا کہ ہر مذہب کا قاعدہ ہے ایک عرصہ گذرنے کے بعد یہ اپنے مذہب کی

---

(۱) مفردات امام راغب اصفہانی ص ۵۱۴

(۲) مروج الذہب ج ۱ ص ۳۹ والاثار الباقیہ ص ۲۰۶

تعلیمات سے دور جا پڑے - حضرت ادریس کے واسطہ سے ان لوگوں میں علم النجوم کا بڑا چرچا تو تھا ھی - آخر یہ لوک کواکب پرستی کرنے لگے اور ان کے ھیاکل و تماثیل کی پوجا کی شکل میں بت پرستی میں مبتلا ہوگئے - چنانچہ مسعودی کا بیان ھے :

» جب ان لوگوں پر ایک زمانہ گذرا تو یہ بتوں کی پوجا اس خیال سے کرنے لگے کہ یہ ان کو اللہ سے قریب کریں گے اور یہ لوگ عبادت کواکب سے مانوس ہوگئے[1] -

مندرجۂ بالا عبارت کے بعد مسعودی نے لکھا ھے کہ ان لوگوں کی کواکب پرستی اس وقت تک جاری رھی جبکہ ان میں بوداسف کا ظہور ہوا - لیکن ھماری رائے میں یہ غلط ھے کیونکہ جیسا کہ ہم پہلے بتاچکے ھیں بوداسف کے ھاں سرے سے خدا کے وجود کا کھلے اور صاف لفظوں میں اعتراف موجود نہیں ھے ، بلکہ صحیح یہ ھے کہ حضرت ابراھیم کی بعثت انہیں لوگوں میں ہوئی اور یہ دعوت ابراھیمی کا اثر تھا کہ یہ لوگ پھر موحد ہوگئے -

حضرت ابراھیم کی بعثت انہیں لوگوں میں ہوئی - اس کا ایک ثبوت تو یہ ھے کہ حضرت ابراھیم کلدان میں پیدا ہوئے تھے جسکو عام طور پر مورخین صابیۂ کا وطن بتاتے ھیں[2] - اسکے علاوہ قرآن مجید سے بھی اس کی شہادت ملتی ھے - صابیہ نے کواکب و عقول کے ھیاکل و تماثیل بنا رکھے تھے جسے وہ پوجتے تھے حضرت ابراھیم نے ان کو توحید کی دعوت دی تو فرمایا :

ماھذہ التماثیل التی انبتم لھا عاکفون ٥

یہ مجسمے جن سے تم لگے بیٹھے ہو کیا ھیں؟ یعنی ان کی کیا حقیقت ھے ؟

اور اس کے بعد فرمایا :

بل ربکم رب السموات و الارض الذی فطرھن و انا علی ذلکم من الشھدین (الانبیاء)

بلکہ تمہارا رب تو آسمان اور زمین کا وہ رب ھے جس نے ان (ستاروں وغیرھا) کو پیدا کیا ھے اور میں اس بات کے لئے گواہ ہوں-

(۱) مروج الذھب ج ۲ ص ۲۳۷

(۲) ڈاکٹر اسپرنگر کہتے ھیں »حرانی اپنے مذھب میں جو قدیم کلدانیوں کا مذھب تھا« عباسی خلافت کے قیام کے بعد بھی پختہ رھے« (انگریزی ترجمہ مروج الذھب جلد اول ص ۲۱۶ - پھر بھی مصنف آگے چلکر لکھتا ھے : »صابیہ اور کلدانی یا کنعانی ایک ھی تھے« (ص ۲۱۸) -

یہ لوگ ستاروں کو عالم کائنات میں موثر بالذات مانتے اور ان کی پرستش کرتے تھے - حضرت ابراھیم نے اس کا توڑ اس طرح کیا کہ ایک مرتبہ یہ لوگ ایک میلہ میں جانے لگے تو انھوں نے حضرت ابراھیم سے کہا: آپ بھی چلئے - حضرت ابراھیم نے ستاروں پر ایک نظر کی تاکہ یہ لوگ سمجھیں کہ یہ جوکچھ ہورہا ہے (ان کے عقیدہ کے مطابق) ستاروں کی گردش کے اثر سے ہورہا ہے، اور پھر فرمایا «میں تو بیمار ہوں» قرآن نے اس واقعہ کو اس طرح بیان کیا ہے -

فنظر نظرۃً فی النجوم ٥ فقال انی سقیمٌ ٥ (الصفت)

تب ابراھیم نے ستاروں پر ایک نظر ڈالی اور کہا بےشبہ میں بیمار ہوں -

اسی طرح سورۃ الانعام میں حضرت ابراھیم کا جو مشہور واقعہ بیان کیا گیا ہے کہ انھوں نے آسمان پر ستارہ دیکھا تو کہا: یہ میرا رب ہے، وہ غروب ہوگیا تو کہا: میں ڈوبنے والوں کو پسند نہیں کرتا، پھر چاند اور سورج کے ساتھ بھی علی الترتیب یہی معاملہ پیش آیا تو آخر میں بول اٹھے:

یٰقوم انی بری مما تشرکون ٥ انی و جھت وجھی للذی فطر السموات و الارض حنیفاً وما انا من المشرکین ٥

اے میری قوم! تم جن چیزوں کو خدا کے ساتھ شریک ٹھراتے ہو میں ان سے بری ہوں، میں نے تو اپنا رخ اس ذات کی طرف کرلیا جس نے آسمانوں کو اور زمین کو پیدا کیا ہے اور میں شرک کرنے والوں میں سے نہیں ہوں -

اس سے بھی صاف پتہ چلتا ہے کہ حضرت ابراھیم کی بعثت ان لوگوں میں ہوئی تھی جو کواکب اور اجرام علویہ کی پرستش کرتے تھے:

اب رہی یہ بات کہ صابیہ نے حضرت ابراھیم کی دعوت کو قبول کرلیا تھا اور وہ پھر موحد بن گئے، تھے، اس کا ثبوت خود تاریخ سے ملتا ہے - ابن ندیم صابیہ، کے بارہ میں جس کی معلومات ڈاکٹر اسپرنگر کے بقول سب سے زیادہ صحیح اور مستند ہیں کیونکہ وہ بابل میں رہا ہے، لکھتا ہے[1]:

قال احمد بن عبداللہ بن سلام احمد بن عبداللہ بن سلام جو امیر المؤمنین

(۱) انگریزی ترجمہ مروج الذھب جلد اول ص ۲۱۸

مولی امیرالمؤمنین هارون احسبه الرشید : ترجمت هذا الکتاب من کتاب الحنفاء و هم الصابئون الابراهیمیة الذی آمنوا بابراهیم علیه السلام و حملواعنه الصحف التی انزلها الله علیه[1] -

هارون (غالباً رشید) کے آزاد کردہ غلام تھے - انہوں نے کہاکہ میں نے اس کتاب کا ترجمہ کتاب الحنفا سے کیا تھا اور یہ حنفا وہ ابراھیمی صابیہ ھیں جو حضرت ابراھیم علیہ السلام پر ایمان لے آئے اور اللہ نے جو صحیفے ان پر نازل کئے تھے انہوں نے ان کو اپنی آسمانی کتابیں مان لیا تھا -

یہی وہ زمانہ ھے جب کہ صابیہ کواکب پرستی اور شرک سے تائب ھوکر اللہ اور اس کے رسولوں پر اور عذاب و ثواب پر ایمان لے آئے تھے ، نماز پڑھنے لگے تھے اور کھانے پینے کی جیزوں میں حلال و حرام کا فرق کرنے لگے تھے . چنانچہ ابن ندیم احمد بن الطیب کی ایک تحریر کے حوالہ سے بیان کرتا ھے جس کو اس نے کندی سے نقل کیا ھے :

« یہ قوم (صابیہ) اسپر متفق ھے کہ عالم کے لئے ایک علت ھے جو ازلی اور ابدی ھے - واحد ھے ، اس میں کثرت نہیں ھے - معلولات کی کوئی صفت اس کو لاحق نہیں ھوتی . اس نے اپنی مخلوقات میں سے اھل تمیز و عقل کو اس بات کا مکلف کیا ھے کہ اسکی ربوبیت کا اقرار کریں اور ان کے لئے راستے واضح اور روشن کئے ھیں اور اس نے لوگوں پر اپنی حجت تمام کرنے اور ان کو راہ حق دکھانے کی غرض سے رسولوں کو بھیجا ھے اور ان کو اس کا حکم کیا ھے کہ وہ اسکی رضا کی طرف لوگوں کو دعوت دیں اور اس کے غضب سے انکو ڈرائیں »[2]

پھر آگے چلکر انہیں لوگوں کی نسبت مرقوم ھے :

« یہی وہ لوگ ھیں جو اللہ کی طرف دعوت دیتے تھے اور حنیفیت کی طرف بلاتے تھے . ان لوگوں کے ھاں نماز بھی تین وقت کی تھی

(۱) الفہرست ص ۳۲ یہ صحف ابراھیم جن کا ذکر قرآن میں بھی ھے تعداد میں کتنے تھے ؟ ابن ندیم نے ان کی تعداد دس لکھی ھے ص ۳۳ (۲) الفہرست صفحہ ۲۴۲

قبلہ بھی تھا روزے بھی تیس دن کے تھے ۔ جنابت سے غسل کرنے
کا حکم بھی تھا ۔ اور محرمات طعام بھی تھے"[1]

سید محمود شکری الآلوسی تو حران میں بھی ان لوگوں کا پتہ بتاتے ھیں۔ چنانچہ کہتے ھیں[2] :

و هولاء کانوا قوم ابراهیم الخلیل و هم اهل دعوته کانوا بحران فهی دار الصابیه . — اور یہ لوگ حضرت ابراھیم خلیل کی قوم اور ان کے اهل دعوت تھے اور یہ حران میں تھے اور حران صابیہ کا وطن ھے ۔

پھر ان لوگوں کے اعمال کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتے ھیں کہ ان صابیہ میں متعدد گروہ ایسے ھیں جو ماہ رمضان کے روزے رکھتے ھیں، نماز کعبہ کی طرف رخ کرکے ادا کرتے ھیں، مکہ کی تعظیم و تکریم کرتے ھیں، مردار خون اور خنزیر کو حرام جانتے ھیں، ذوی الارحام سے نکاح کو مسلمانوں کی طرح حرام سمجھتے ھیں[3]:

یہی وہ صابیہ ھیں جن کی نسبت متعدد مورخین نے لکھا ھے کہ دمشق کی مسجد جامع انھوں نے بنائی تھی[4] -

بہر حال مذکورہ بالا حقائق کی روشنی میں اس میں کوئی شبہ باقی نہیں رھتا کہ صابیہ اور حنفا دونوں مترادف الفاظ ھیں اور قرآن جن کو صابیہ کہتا ھے وہ حجاز میں کم ازکم حنفا کے نام سے معروف تھے :

لیکن معاملہ اسی پر ختم نہیں ہوجاتا ۔ بلکہ اب سوال یہ پیدا ہوتا ھے کہ یہ حنفا کون تھے ؟ اصل یہ ھے کہ جو صورت حال صابیہ کے معاملہ میں پیش آئی ھے وہ ھی حنفاکے سلسلہ میں پیش آئی ، یعنی درحقیقت حنفا وھی لوگ تھے جو حضرت ابراھیم کے دین کے متبع اور اس کے پیرو تھے اور توحید پر ایمان رکھتے تھے ۔ لیکن جب عرب میں عمر بن لحی الخزاعی نے بت پرستی اور شرک کی ترویج کی تو بہت سے لوگ جو حنفا کہلاتے تھے ، وہ بھی صراط مستقیم سے ھٹ کر بت پرستی میں مبتلا ہوگئے اور نتیجہ یہ ھوا کہ حنیفیت نام شرک کا ھوگیا ۔ چنانچہ عہد جاھلیت میں بت پرست بھی عام طور پر کہتے تھے کہ ھم دین ابراھیم پر ھیں[5].

(۱) ایضاً ص ۲۴۳
(۲) بلوغ الادب ج ۲ ص ۲۲۳
(۳) ایضاً
(۴) عجب نامہ مقالہ جھوسی پلدرسن ص ۲۸۸
(۵) تاریخ العرب قبل الاسلام جلد ٦ ص ۲۹۰

ایک روایت ہے کہ ابو عامر بن النعمان بن صیفی نے جوگ لے لیا تھا اور جسم پر ٹاٹ لپیٹے رہتا تھا۔ ایک مرتبہ یہ مدینہ آیا تو حضور کی خدمت میں حاضر ہوکر پوچھا آپ کیا لائے ہیں» ؟ آپ نے فرمایا: «حنیفیت یعنی دین ابراہیم» اس شخص نے کہا: میں بھی تو اسی پر قائم ہوں» حضور نے فرمایا: «تو حنیفیت پر قائم نہیں ہے۔ بلکہ تونے اس میں ان چیزوں کو داخل کرلیا ہے جن کا حنیفیت سے کوئی علاقہ نہیں ہے»[۱] اس روایت سے بھی صاف ظاہر ہے کہ امتداد روزگار سے حنیفیت کی بھی اصل شکل و صورت مسخ ہوگئی تھی اور اصل و مسخ شدہ صورتوں میں ایسا التباس پیدا ہوگیا تھا کہ لوگ عام طور پر دونوں میں امتیاز نہیں کرسکتے تھے۔ چنانچہ انسائیکلو پیڈیا آف اسلام کے مقالہ نگار (لفظ حنیف) کی طرح پڈرسن لکھتا ہے:

حنیف کے معنی بس وہی ہوسکتے ہیں جو شامی لفظ «حنفہ» کے ہیں یعنی مشرک[۲] - پھر، جو لوگ صراط مستقیم سے بھٹک گئے تھے ان کا معاملہ صرف بت پرستی تک محدود نہیں رہا بلکہ یہ لوگ ایک طرف یہودیت اور عیسایت سے متاثر ہوئے اور دوسری جانب نوافلاطونیت نے ان پر اپنا رنگ جمایا تو پھر وہی عقول عشرہ، نفوس مجردہ اور نجوم و کواکب کی باتیں کرنے لگے۔ اس طرح حنیفیت اپنی مسخ شدہ صورت میں بھی کسی ایک خاص نہج پر قائم نہیں رہی اور مختلف عقائد و افکار کا معجون مرکب بن گئی، نتیجہ یہ ہوا کہ حنیفیت کے معنی و مفہوم بھی بدلتے رہے - جس نے حنیفیت کو جس رنگ میں دیکھا اس کے وہی معنی بیان کردیے[۳]۔

دنیا میں خیر و شر ساتھ ساتھ چلتے ہیں مگر غلبہ کبھی اِس کا ہوتا ہے اور کبھی اُس کا۔ جس طرح ہدایت کے بعد گمراہی پیدا ہوتی ہے، اسی طرح گمراہی جب عام اور ہمہ گیر ہو جاتی ہے تو کچھ سعادت مند روحوں کو حق و ہدایت کی جستجو ہوتی ہے۔ ان میں جو خوش نصیب ہوتے ہیں وہ گوہر مقصود پالیتے ہیں اور دوسرے جستجو ہی کرتے کرتے حسرت لئے دنیا سے رخصت ہوجاتے ہیں - چنانچہ جب حنیفیت کی اصل شکل مفقود ہوگئی تو بعثت محمدی کے قریبی عہد میں عرب میں ایک

---

(۱) تفسیر روح المعانی جلد ۹ ص ۱۱۱ (۲) عجب نامہ ص ۳۹۰

(۳) اسی لئے مسعودی نے حنیفیت کی دو قسمیں کی ہیں۔ ایک حنیفیت اولی جو دعوت ابراہیمی قبول کرنے کے بعد صابیہ کا مذہب تھا اور دوسری حنیفیت ثانیہ جو بت پرستی اور شرک کے ہم معنی تھی - (التنبیہ والاشراف ص۱۱۸)

طبقه پیدا ہوا جو بت پرستی اور مشرکانہ اعمال سے سخت بیزار اور متنفر ہوکر اصل حنیفیت یعنی دین ابراہیمی کی تلاش میں نکل پڑا - یہ طبقہ حنفا کا تھا - جو شخص بت پرستی سے جو قریش کا عام مذہب تھی، بیزار ہوکر توحید کا قائل ہوتا اور دین ابراہیمی کے گمشدہ راستہ پر چلنے کی کوشش کرنے لگتا تھا، قریش اسی کے متعلق «صبأ فلانٌ» کے الفاظ کہتے تھے اور چونکہ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس دین ابراہیمی کے داعی اور مجدد تھے، اس بنا پر قریش حضور کی نسبت بھی یہ جملہ بولتے تھے جیسا کہ ہم شروع میں لکھ چکے ہیں -

اس طبقہ میں ایک ممتاز شخصیت زید بن عمرو بن نفیل کی ہے جو حضرت عمر فاروق کے چچا زاد بھائی تھے - سیر و اسماے رجال کی کتابوں میں ان کے حالات درج ہیں - ان سے اندازہ ہوگا کہ یہ طبقۂ حنفا اپنے عقائد و افکار کے اعتبار سے عام عربوں سے کس درجہ ممتاز تھا - یہ نہ مشرک تھا، نہ یہودی، نہ نصرانی اور نہ مجوسی، توحید کا قائل تھا اور شرک سے بیزار اور اصل دین ابراہیمی کا جویا - چنانچہ زید بن عمرو بن نفیل جن کی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ملاقات تو ہوئی تھی، مگر آپ کی بعثت سے پہلے ہی انتقال ہوگیا تھا، کسی شخص نے ان کے متعلق حضور سے سوال کیا تو فرمایا: «زید جاہلیت میں عبادت کرتا تھا - اسے ابراہیم الخلیل علیہ السلام کے دین کی طلب تھی - وہ توحید کا قائل تھا اور کہا کرتا تھا: میرا معبود ابراہیم کا معبود اور میرا دین ابراہیم کا دین ہے - وہ قریش کے ذبیحہ پر اعتراض کرتا اور کہتا تھا: اللہ نے بکری کو پیدا کیا، آسمان سے اس کے لئے پانی برسایا اور زمین سے چارہ اگایا اور پھر بھی تم ہو کہ غیر اللہ کا نام لیکر اسے ذبح کرتے ہو[1] - جو جانور غیر اللہ کے نام پر ذبح ہوتے تھے زید اسے نہیں کھاتے تھے - اس کے علاوہ بچوں کو زندہ درگور دفن کرنے کے سخت مخالف تھے - زید کو دین ابراہیمی کی طلب ہوئی تو اس جستجو میں وہ عراق و شام تک پہونچے - مگر کہیں اس کا سراغ نہ ملا - آخر حیرہ کے ایک شیخ نے بتایا کہ تم خود اہلِ بیت اللہ میں سے ہو - تم جسکی (دین حنیف) تلاش میں ہو اسے لیکر ایک نبی تمہارے ہی درمیان مبعوث ہونے والا ہے، وہ پیدا ہوچکا ہے اور اسکی نبوت کے آثار بھی ظاہر ہو رہے ہیں - زید کو اگرچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و سلم کی پیغمبری کا زمانہ دیکھنا نصیب نہ ہوا،

(۱) اسد الغابہ فی معرفۃ الصحابہ ابن الاثیر ج ۲ ص ۲۳۶ - ۲۳۷ -

لیکن چونکہ وہ موحد تھے اور دین ابراھیمی کی طلب صادق رکھتے تھے اس لئے حضور نے ارشاد فرمایا: «زید قیامت کے دن اس طرح اٹھایا جائے گا کہ وہ خود ایک امت ہوگا» [1] ۔

بہر حال جس عہد کا ہم ذکر کرچکے ھیں اس میں جب حنیفیت کی اصلی شکل و صورت مسخ ھوکر عقائد و افکار باطلہ کا معجون مرکب بن گئی تو چونکہ دین حنیف اصلاً حضرت ابراھیم کی ھی طرف منسوب تھا اس لئے حنیفیت کی مسخ شدہ صورت کے جس پہلو کا جو گروہ حامل تھا اس نے حضرت ابراھیم کی طرف بھی اس کا انتساب شروع کردیا ۔ چنانچہ جو لوگ مشرک تھے وہ شرک کو، جو یہودی اور نصرانی تھے انھوں نے یہودیت اور نصرانیت کو اور جو نوافلاطونیت (Neo Platonism) سے متاثر تھے وہ نوافلاطونی عقائد و افکار حضرت ابراھیم کی طرف منسوب کرتے تھے - یہی وجہ ھے کہ قرآن میں بڑی شدت، تکرار و تاکید کے ساتھ ان تمام خیالات و افکار باطلہ کی تردید کرکے ان سب چیزوں سے حضرت ابراھیم کی برأت کی گئی ھے - متعدد آیات اسی مضمون کی اوپر گذر چکی ھیں - ان کے علاوہ اور بھی آیات ھیں - ان کا سیاق و سباق ان کا نظم و نسق کلام یہ سب اس بات کی کھلی دلیل ھیں کہ ان کا مقصد در حقیقت ان خیالات کی پرزور تردید کرنا ھے جو امتداد روزگار اور مختلف داخلی و خارجی اسباب کے ماتحت دین حنیف اور خود حضرت ابراھیم کے متعلق لوگوں میں پیدا ھوگئے تھے اور جیسا کہ احادیث سے معلوم ھوتا ھے - ان آیات کے علاوہ خود آنحضرت صلی اللہ وسلم نے بھی جب ضرورت ھوئی ان خیالات کی تردید فرمائی ھے ۔

اب سوال یہ پیدا ھوتا ھے کہ جب قرآن میں صابیہ سے مراد یہی حنفا ھیں تو پھر اسکی وجہ کیا ھے کہ ان لوگوں کو زیر بحث آیات میں صابیہ کے نام سے پکارا گیا ھے اور ان کو حنفا نہیں کہا گیا ۔ اس کا جواب یہ ھے کہ اگرچہ عہد نبوت سے ذرا قبل یہ حنفا اچھی خاصی تعداد میں تھے لیکن انکی حیثیت جو کچھ بھی تھی انفرادی اور شخصی تھی اور انھوں نے کسی مذھبی فرقہ کی شکل اختیار نہیں کی تھی اگرچہ مستشرقین میں ڈاکٹر اسپرنگر کی رائے یہی ھے کہ حنفا ایک شریعت ثابتہ پر قائم تھے اور اسی لئے ایک مستقل فرقہ کی حیثیت رکھتے تھے لیکن عہد حاضر کے نامور محقق ڈاکٹر

(۱) اسد الغابہ ج ۲ ص ۲۳۷

جواد علی نے اس خیال کی پرزور تردید کی ہے ۔ چنانچہ لکھتے ہیں :

« یہ جو کچھ میں نے کہا ہے اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ حنفا ایک رائے اور ایک دین پر تھے اور اس بنا پر وہ ایک ایسا ہی فرقہ تھے جیسا کہ یہودی اور نصاری ہیں ، بلکہ دراصل یہ حنفا متفرق قبیلوں کے چند افراد تھے جو کسی خاص ایک رشتہ سے وابستہ نہیں تھے ۔ البتہ ان سب میں یہ ایک بات مشترک تھی اور وہ یہ کہ یہ بت پرستی سے نفور اور اسکے منکر تھے اور اصلاح کے داعی تھے ۔ قرآن مجید کی جن آیات میں حنفا کا ذکر ہے ان سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے »[1] ۔

پس جب حنفا مستقل فرقہ کی کوئی شکل نہیں رکھتے تھے تو جہاں قرآن مجید یہود ، نصاری اور مجوسی ایسے مستقل مذہبی فرقوں کا ذکر کر رہا تھا ، وہاں بلاغت کلام کا تقاضا یہی تھا کہ ان کو اس نام سے پکارا جائے جو ان کا دیرینہ فرقہ وارانہ نام (یعنی صابیہ) تھا ، اور یہ بلا شبہ جیسا کہ قرآن سے ظاہر ہوتا ہے حضرت ابراهیم کے اصل دین حنیف کے قائل ہونے کے باعث موحد اور اہل کتاب تھے ۔

آخر میں اتنا اور عرض کردینا ضروری ہے کہ جب دعوت محمدی کا غلغلہ بلند ہوا تو جس طرح یہود اور نصاری میں جو خوش نصیب اور سعادت مند تھے ، انہوں نے اس پیغام کو لبیک کہا اور دل و جان سے قبول کیا مگر جن کی قسمت میں یہ سعادت نہیں تھی وہ اپنی ضد پر جمے رہے اور گمراہی سے نجات نہیں پا سکے ۔ اسی طرح حنفا کے اس گروہ میں بھی دین و دنیا کی فلاح جن کے مقدر میں تھی انہوں نے اسلام کی دعوت کو قبول کیا اور جس گوہر مقصود کی جستجو میں یہ سرگردان تھے اسے پا لیا ۔ لیکن امیة بن ابی الصلت جس کی نسبت اسکے اشعار دیکھکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا :

آمن لسانه و كفر قلبه،[2] — اس کی زبان ایمان لائی ہے اور اسکے قلب نے کفر کیا ہے ۔

یہ اور اس جیسے اور بعض حنفا جن کی قسمت میں یہ سعادت نہیں تھی وہ اس سے

(۱) تاریخ العرب قبل الاسلام ج ۵ ص ۵۹ (۲) صحیح مسلم کتاب الشعر ۔

محروم ہی رہے ۔ اسی بنا پر قرآن کی صابیہ والی آیات میں ان لوگوں کو یہودی و نصاری کے دوش بدوش ذکر کر کے فرمایا گیا ہے کہ ان لوگوں میں سے جو اللہ اور یوم آخر پر ایمان لے آئیں گے (یعنی دعوت محمدی قبول کرلیں گے) اور اعمال صالحہ کرینگے ان کا اجران کے رب کے پاس ہوگا ۔ ان پر کوئی خوف نہیں ہوگا اور نہ وہ غمگین ہونگے ۔

اقبال کا انسان کامل اور اسلامی تہذیب کی روح

از

ڈاکٹر غلام عمر خاں،٥ عثمانیہ یونیورسٹی حیدرآباد

[۲]

مغرب جدید کا مسلک

عالم محسوس کی دوگونہ مزاحمت :

حیات انسان کے ارتقا کی راہ میں مادہ یا فطرت کی قوتیں دوگونہ مزاحمت پیش کرتی ھیں - پہلی مزاحمت تو وہ ھے جو ان قوتوں کے عدم علم کے سبب پیش آتی ھے - یہ وہ مزاحمت ھے جس سے نفی حیات کے مسالک میں گریز کیا گیا ھے اور ترک مادہ کو مستحسن قرار دیا گیا ھے - دوسری مزاحمت وہ ھے جو ان قوموں کے علم کے بعد پیش آتی ھے - دوسرے الفاظ میں جب انسان مادی قوتوں سے ربط پیدا کرتا ھے تو دو نتائج پیش آسکتے ھیں - ایک یہ کہ انسان مادہ کو تسخیر کرتے ہوئے شخصیت کے اعلیٰ جوہر کا اثبات کرے جو مسلک اسلام کی تعلیم ھے - دوسرے یہ کہ خود مادی قوتوں کی کشش انسان کو مغلوب کرلے اور وہ اسکے افسوں میں گرفتار ھوکر رہ جائے - اقبال کے نزدیک مغرب جدید کی تہذیب (Culture) موخرالذکر خیال کی نمائندگی کرتی ھے -

جب انسان مادہ سے ربط پیدا کرتا ھے تو اسکے باطن میں دو مخالف قوتوں کا تصادم واقع ھوتا ھے اور ایک کشاکش کی ابتدا ھوتی ھے - ایک جانب اسکی شخصیت کا اعلیٰ جوہر ھوتا ھے جو اسکی حقیقی ھستی یعنی روح یا قلب ھے جسکی جستجو کا مقصود اصلی اقبال کے نزدیک عظمت و کمال کا منتہا (خدا) ھے، دوسری جانب انسان کی مادی ھستی ھوتی ھے یعنی شخصیت کا ادنی جوہر جس کے تقاضے مادی قوتوں سے علاقہ پیدا کرنے کے بعد پورے ھوجاتے ھیں، اور جس کے لئے روح کے نصب‌العین اور اس کے مقاصد میں کوئی کشش باقی نہیں رہتی - انسان کی مادی

٥ پہلی قسط میں نام غلطی سے محمد عمر چھپ گیا تھا - ادارہ معذرت خواہ ھے -

ہستی ارتقاے حیات کی اس منزل پر پہنچ کر رک جانا چاہتی ہے - لیکن روح کے آگے ایک اعلیٰ تر اور وسیع تر فضا ہوتی ہے - وہ اس منزل کو کم نگاہی سے دیکھتی ہے اور آگے بڑھ جانا چاہتی ہے -

گفت تن درشو بہ خاک رہ گذر   گفت جاں پہنای عالم را نگر

انسان کی مادی ہستی جو محض ایک ذریعہ تھی روح کے مقصد کے لئے، احتیاجات کے پورے ہوجانے پر اپنی حقیقی ہستی یعنی روح اور اسکے مقصود کو فراموش کردیتی ہے[1] -

از فسونش دیدۂ دل نابصیر   روح از بے آبی او تشنہ میر

شخصیت کے اعلیٰ جوہر کے کچل دئے جانے کے بعد انسان کی مادی ہستی، روح یا حق کی گرفت سے آزاد ہوکر بے شمار بیرونی طاقتوں کا شکار ہوجاتی ہے، جن کا تعلق شخصیت کے ادنیٰ جوہر سے ہوتا ہے - اسکی مثال اس ادنیٰ تنکے کی ہوجاتی ہے جسکو ہوا کا ہر معمولی جھونکا جدھر چاہتا ہے اُڑا لے جاتا ہے -

تا دل آزاداست آزاداست تن   ورنہ کاہے در رہ باداست تن

حق کی گرفت سے آزاد ہوجانے کے بعد باقی ماندہ انسان کا وجود شر کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے اور اسکی ساری جد و جہد شر پر مبنی قرار پاتی ہے -

آنکہ حی لا یموت آمد حق است   زیستن با حق حیات مطلق است

ہر کہ بےحق زیست جز مردار نیست   گرچہ کس در ماتم او زار نیست

حیات کے اعلیٰ جوہر کی گرفت سے آزاد ہوجانے کے سبب انسانی جد و جہد کی قوت محرکہ، روح یا اس کی جستجو کا مقصود یعنی خدا کا تصور باقی نہیں رہتا، بلکہ محض انسان کی مادی ہستی مقصود بالذات بن جاتی ہے اور اعلیٰ روحانی اقدار کا عشق اور خدا سے مشابہہ بننے کے ولولے، سب فنا ہوجاتے ہیں - محض انسان کی مادی ہستی کی بہبود اور اسکے لئے بیش از بیش آسائشیں اور سہولتیں مہیا کرنا ساری انسانی جدوجہد کا نصب العین قرار پاتے ہیں -

---

[1] شخصیت انسانی کے اعلی جوہر تک رسائی اقبال کی طرح نٹشے کا بھی نصب العین ہے - نٹشے کے نزدیک بھی سرشت انسانی کی ترکیب کچھ اس قسم کی ہے کہ اس کا ادنی جوہر اعلیٰ جوہر کو دھوکا دیتا ہے - « بقول زرتشت » کی ایک نظم « بھاری پن کی روح » میں نٹشے کہتا ہے : « انساں کا دریافت کرنا مشکل کام ہے اور خود کی دریافت مشکل ترین - جان اکثر رُوح کے متعلق جھوٹ بولتی ہے - « یہ ہے کرتوت بھاری پن کی روح کا »

(بقول زرتشت ص ۳۷٦)

مغرب کا بنیادی موضوع ، انسان کی مادی ہستی :

مغرب جدید کی تہذیب کا زائیدہ انسان، زندگی کو شخصیت کے اعلیٰ جوہر اور اس کے مقصود ،خدا، کی اقدار میں نہیں، بلکہ انسان کی مادی ہستی، اور اس کے احتیاجات کی اقدار میں دیکھتا ہے -

آہ یورپ زین مقام آگاہ نیست چشم او ینظر بنور الله نیست

مغرب میں انسان کی فکر و عمل کی ساری کاوشیں، صرف انسان کی مادی ہستی کے گرد گھومتی ہیں - سارے علوم وفنون، اور ان کی شاخ در شاخ تخصیص کا لامتناہی سلسلہ، حکومت و سیاست، جمہوریت ، آمریت، یا اشتراکیت کے مختلف نظام ، حتیٰ کہ مذہب کے ادارے کی حسب ضرورت تشکیل و ترتیب ، غرض زندگی کے تمام اداروں کا بنیادی موضوع ، انسان کی مادی ہستی ہے -

علم و فن ، دین و سیاست عقل و دل زوج زوج اندر تلاش آب و گل

نفی حیات کی تعلیم دینے والے مسالک کے برخلاف ، مغرب جدید کے مسلک میں حیات انسانی کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ ، عالم محسوس، کا اثبات کیا گیا ہے ، اور فطرت کی قوتوں کا علم حاصل کرنے اور اس طرح ان قوتوں پر قابو پانے کی کوشش کی گئی ہے - لیکن مغرب ، عالم محسوس کی موخرالذکر مزاحمت کے مقابلے میں مغلوب ہوجاتا ہے ، اور مادہ کی کشش اس کی تسخیر کرلیتی ہے -

مادہ یا فطرت کی قوتوں کے علم اور ان قوتوں پر تصرف کی بدولت ، مغرب جدید کا انسان ، اقبال کے الفاظ میں شخصیت کے اہم مقام « نارخودی » تک رسائی حاصل کرلیتا ہے - « نارخودی » « قاهری » یا قوت کا ظہور (Phenomenon) حیات کا ایک نہایت اہم ظہور ہے - یہ وہ مقام ہے جسکی بدولت عالم پر حکومت کی جاتی ہے اور چیزوں کے وجود و عدم پر فیصلے صادر کیے جاتے ہیں - اسلام کے نصب العینی مرد مومن کی طرح مغرب کا انسان بھی حیات کے اس مقام تک رسائی حاصل کرتا ہے - لیکن اس منزل پر پہنچ کر یہ دشوار تر مسئلہ پیش آتا ہے ، کہ قاهری کی اس شمشیر کو (جسکی ہر جنبش چیزوں کے وجود و عدم کا یکبارگی فیصلہ کردیتی ہے) حیات کی اس انتہائی قیمتی امانت کو کس قوت کے سپرد کیا جائے - اسلام کے نزدیک صرف روح یا حق کی قوت ، یعنی انسانی شخصیت کا اعلیٰ جوہر ، اس زبردست ذمہ داری کا امین ہوسکتا ہے -

غیر حق یا غیر روح اس قیمتی امانت کا بوجھ نہیں سنبھال سکتا ۔ جب قاھری کی عنان غیر حق کے ھاتھوں میں چلی جاتی ھے، (یعنی ایسے اقدار کے ھاتھوں میں جن کا تعلق شخصیت کے ادنیٰ جوھر سے ھوتا ھے، مثلاً قومیت اور وطنیت، یا رنگ و نسل کی اقدار) تو نظام عالم میں زوال (decay) پیدا ھوجاتا ھے، خیر اور حق کا خاتمہ ھونا شروع ھوتا ھے اور شر اور باطل کی قوتیں عالم پر اپنا سکہ جمانے لگتی ھیں ۔

زیر گردوں آمری از قاھری   قاھری از ما سواللہ کافری

قاھری کے اھم ظہور اور اس امانت کے صحیح مصرف کی اقبال نے «اسرار خودی» میں اس طرح صراحت کی ھے:

با توانائی صداقت توام است   گر خود آگاھی ھمیں جام جم است
زندگی کشت است و حاصل قوت است   شرح رمز حق و باطل قوت است
مدعی گر مایہ‌دار از قوت است   دعوی او بے نیاز از حجت است
باطل از قوت پذیر و شان حق   خویش را حق داند از بطلان حق
از کن او زھر کوثر می شود   خیر را گوید شرے، شر می شود
اے ز آداب امانت بے خبر   از دو عالم خویش را بہتر شمر
از رموز زندگی آگاہ شو   ظالم و جاھل ز غیر اللہ شو

علم کا جز اسلام اور مغرب کی تہذیبوں میں:

مادہ اور فطرت کی قوتوں کا علم، اسلامی تہذیب کی سرشت میں ایک «خیر کثیر» قرار دیا گیا ھے، اس لئے کہ وہ روح کے مقصود کے تحت استعمال کیا جاتا اور حق کے ایک حربے کی حیثیت سے عمل کرتا ھے، مغربی تہذیب کے ضمیر میں پہنچ کر، شر کی قوتوں کی مزید امانت کا باعث ھوتا ھے ۔ وہ حق کا نہیں بلکہ ابلیس کا حربہ ثابت ھوتا ھے ۔ غیر حق کی رھنمائی میں، جہاں خیروشر اور حق و باطل کا امتیاز معدوم ھوتا ھے علم کی قوت، خونریزی اور غارت گری کا موجب ھوتی ھے ۔ اسلامی اور مغربی تہذیبوں میں علم کے جز کی جداگانہ حیثیتوں کی تشریح کرتے ھوئے اقبال کہتے ھیں:

علم اشیا خاک ما را کیمیاست   آہ در افرنگ تاثیرش جداست
عقل و فکرش بے عیار خوب و زشت   چشم او بے نم دل او سنگ و خشت
علم ازو رسواست اندر شہر و دشت   جبرئیل از صحبتش ابلیس گشت

دانش افرنگیاں تیغے بدوش در ہلاک نوع انسان سخت کوش
آہ از افرنگ و از آئین او آہ از اندیشۂ لا دین او
علم حق را ساحری آموختند ساحری نے کافری آموختند

شخصیت کے اعلیٰ جوہر کی نفی اور انسانی سیرت کا زوال :

مادی قوتوں پر تسلط و تصرف اور مادی تمول، اسلام کے نزدیک ایک ذریعہ ہے اعلیٰ تر مقصد کے حصول کا، اور اسی حیثیت میں وہ خیر ہے - فطرت کی قوتوں پر تصرف، اگر روح کے مقصد کے تحت نہ آئے، اور مقصود صرف انسان کی مادی ہستی کے لئے بیش از بیش سہولتیں فراہم کرنا ہو تو ایسی صورت میں انسان مادہ کا محتاج، یا مادہ کا بندہ قرار پاتا ہے، جس کا انتہائی نصب العین مادی تمول ہوتا ہے - شخصیت کے اعلیٰ جوہر کے فنا یا حق کی گرفت سے آزاد ہوجانے کے سبب سے انسان اعلیٰ اخلاقی اقدار سے عاری اور دوں طبع ہوجاتا ہے - مادی تمول اور اعلیٰ اخلاق سے عاری قوت محض کا نصب العین، افراد اور قوموں کے درمیان ایک غیر صحت مند اور مفسدانہ کشمکش اقتدار پیدا کرنے کا باعث ہوتا ہے اور ایک ایسے معاشرہ کی پیدائش کا موجب ہوتا ہے، جسکی بنیادیں کھوکھلی ہوتی ہیں - چالاکی، دھوکا اور فریب، لوٹ کھسوٹ، غرض نکمی، دوں نہاد اور غلامانہ ذہنیت، افراد اور قوموں کا دستورالعمل قرار پاتی ہے[1] -

مال را گر بہر دین باشد حمول «نعم مال صالح» گوید رسول
گرنداری اندریں حکمت نظر تو غلام و خواجۂ تو سیم و زر
تا ندانی نکتۂ اکل حلال بر جماعت زیستن گردد وبال
آہ یورپ زیں مقام آگاہ نیست چشم او ینظر بنوراللہ نیست
او نداند از حلال و از حرام حکمتش خام است وکارش نا تمام
اُمتے بر اُمتے دیگر چرد دانہ ایں می کارد آں حامل برد

---

۱ نٹشے کے نظریہ عزم اقتدار (will to power) کے متعلق بعض اوقات یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ یہ انفرادی یا اجتماعی حیثیت سے کمزور افراد یا قوموں کے استحصال اور ضعیفوں پر ظلم کی تعلیم ہے - نٹشے کے نظریہ کی روح اسکے بالکل برعکس ہے - کمزور کے ہاتھ سے روٹی چھین لینا، نٹشے کے نزدیک بھی اسی قدر بزدلانہ اور کرگسانہ اخلاق کا مظہر ہے، جیسا کہ اقبال کے نزدیک (ملاحظہ ہو بقول «زر نشت» کی نظم «پرانی اور نئی جدولیں» ۲۱ جس کا ایک اقتباس پیش نظر مضمون کی قسط اول میں دیا گیا ہے

از ضعیفاں ناں ربودن حکمت است　　از تن شاں جاں ربودن حکمت است
شیوۂ تہذیب نو آدم‌دری است　　پردۂ آدم‌دری سوداگری است

مغرب جدید کی اس کرگسانہ تہذیب کے برعکس، اسلام کے نزدیک شخصیت کا احترام تہذیب کی بنیاد ہے ۔ قرآن کی نظر میں انسان، «عبد خدا» کی حیثیت سے ایک آزاد شخصیت کا امین ہے، اور خدا کے سوا کسی اور قوت کے آگے نہ جواب‌دہ ہے، نہ سر جھکانے کے لیے پیدا ہوا ہے ۔ اقبال نے اس شعر میں اسی حقیقت کی طرف اشارہ کیا ہے :

بر تر از گردوں مقام آدم است　　اصل تہذیب احترام آدم است

«لا الہ الا اللہ» کا اصول، انسان کو تمام خارجی بندشوں اور غلامی سے نجات دلاکر ایک آزاد شخصیت بخشتا ہے اور عبد خدا کو اپنی خودی کی مکمل نمود کا موقع فراہم کرتا ہے ۔ کوئی انسان خداکے سوا اور کسی کے آگے نہ جھکے ۔ اقبال کے نزدیک یہی نکتہ شرع اسلامی کا بنیادی اُصول ہے ۔

کس نگردد درجہاں محتاج کس　　نکتۂ شرع مبیں این است وبس

پس وحی حق جو اقبال کے الفاظ میں «سود و بہبود ہمہ»[1] (Good of all) کے اصول پر مبنی ہے، اخلاق کے ایک اعلی اور شریفانہ تصور کے ذریعہ، (جو صاحبان خودی کے شایان ہے) تمام بزدلانہ، «کرگسانہ» اور «کفن دزدانہ» اخلاق کو جو خودی یا شخصیت کے اعلیٰ جوہر کی نفی کرتے ہیں، حلال و حرام کے ممیز خط فاصل کے ذریعہ قابل امتیاز کردیتی ہے ۔ پیغمبر اسلام کا یہ ارشاد «بعثت لاتم مکارم الاخلاق» (میں نہایت اعلیٰ اخلاق کے اتمام کے لئے بھیجا گیا ہوں) اعلیٰ اور شریفانہ اخلاق کے اسی نصب‌العین کی طرف اشارہ کرتا ہے ۔ شریفانہ اخلاق کا یہ تصور، جہاں افراد کی خودی کی تکمیل و تربیت میں معاون ہوتا ہے وہیں جماعتی نقطۂ نظر سے ایک ایسے معاشرہ کی اساس قائم کرتا ہے جسکی بنیادیں غیر متزلزل ہوتی ہیں ۔

گر جہاں داند حرامش را حرام　　تا قیامت پختہ ماند این نظام

پس مغرب جدید کے مسلک میں، علوم طبعی کے ذریعہ فطرت کی قوتوں پر تسلط حاصل کرکے حیات کے قاہرانہ مقام تک رسائی تو حاصل کی گئی ہے لیکن شخصیت کے

[1] وحی حق بینندۂ سود ہمہ　　درنگاہش سود و بہبود ہمہ

اعلیٰ جوہر روح یا حق سے انحراف کرکے مغرب، انسان کی مادی ہستی کو اپنی ساری مساعی کا نصب العین قرار دیتا ہے۔

بدھ مت اور عیسائیت کے ضمیر کی تحلیل کرتے ہوئے واضح کیا گیا ہے کہ یہ مذاہب، حیات کے قاہرانہ مقام تک بھی رسائی حاصل نہیں کرسکتے۔ اقبال کے نزدیک روح کے اثبات، یا اقلیم قلب تک رسائی کے لئے، پہلی شرط یہ ہے کہ انسان اپنی شخصیت کے جلال سے آگاہ اور باخبر ہو، اس کے بعد وہ شخصیت کے اعلیٰ جوہر تک رسائی حاصل کر سکتا ہے، جو اقبال کے الفاظ میں «جمال» یا «دلبری» کے منزل ہے۔

تانہ گیری از جلال حق نصیب   ہم نیابی از جمال حق نصیب

ابتداے عشق و مستی قاہری   انتہاے عشق و مستی دلبری

وہ «دلبری» جسکی ابتدا «قاہری» سے نہ ہو، یا وہ روحانیت جو مقرون (Concrete) پر تسلط کے ذریعہ حاصل نہ کی گئی ہو، اقبال کے نزدیک محض شعبدہ گری یا مکرو فسون ہے۔ اسی بنا پر انہوں نے شیروگوسفند والی تمثیل میں نفی حیات کے مسالک کی تصوریت کو صحت‌مند روحانیت نہیں بلکہ کمزور طبائع کی ایک پوشیدہ چال قرار دیا ہے۔

مغرب جدید کی روح اور عیسائیت اور بدھ‌مت کی روح میں فرق یہ ہے کہ ایک روح کی آواز کے ساتھ بد دیانتی کرتا ہے، اور دوسرا خودی کی نفی کرتا ہے۔ اقبال اسی حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہیں:

نہ ایشیا میں نہ یورپ میں سوز و ساز حیات
خودی کی موت ہے یہ اور وہ ضمیر کی موت

بالفاظ دیگر ایک «نارخودی» تک رسائی حاصل نہیں کرتا، اور دوسرا «نورخودی» سے محروم رہتا ہے۔ غرض ان دونوں کی سرشت میں خودی کے دو اہم عناصر کو پامال کیا گیا ہے۔

خودی کی موت سے مغرب کا اندروں بے نور
خودی کی موت سے مشرق ہے مبتلاے جذام

لیکن اسلام کی سرشت میں، مغرب، عیسائیت اور بدھ مت کے خلاف، خودی کے دو اہم عناصر کا امتزاج پیدا ہوگیا ہے۔ اسلام «نورخودی» کے اثبات اور اس کی بقا کے لئے «نارخودی» کو ناگزیر سمجھتا ہے۔

روح اسلام کی ہے نورخودی نارخودی   زندگانی کے لئے نارخودی نور و حضور

حکمت کلیمی ، حکمت فرعونی اور حکمت گوسفندی :

اس طرح علم حق (نورخودی) اور قوت (نارخودی یا قاهری) ، شخصیت کے ان دو جوهروں کے مختلف باهمی تعلق کے پیش نظر ، اقبال کے نزدیک ، مختلف انداز فکر کے تین نظام پیدا هوتے هیں -

(۱) ایک وہ نظام هے جس میں حیات اپنے قاهرانه مقام تک رسائی حاصل کرتی هے ، اور پھر حق کے تابع هوکر قاهری کا اظهار کرتی هے - مختصراً اس نظام کو « قاهری حق کی رهبری میں » کہا جا سکتا هے -

(۲) دوسرا وہ نظام هے جس میں حیات اپنے قاهرانه مقام تک رسائی تو حاصل کرسکتی هے ، لیکن غیر حق کے تابع هوکر قاهری کا اظهار کرتی هے - اس نظام کو « قاهری غیر حق کی رهبری میں » کہا جاسکتا هے -

(۳) تیسرا وہ نظام هے جس میں حیات اپنے قاهرانه مقام تک بھی رسائی حاصل نهیں کرتی اور ایک ایسی تصوریت کا سہارا ڈھونڈھ کر رہ جاتی هے جو خود اسکی بیماری اور فساد طبع کی زائیدہ هوتی هے -

اول‌الذکر نظام کی روح کو اقبال نے « حکمت کلیمی » کہا هے - (کلیم کے قاهرانه مقام کو سمجھنے کے لئے فرعون کے تعلق سے ان کے رویه اور چوب کلیمی کو ملحوظ رکھنا ضروری هے) اور دوسرے کو « حکمت فرعونی » - تیسرے نظام کی روح کو ، جس کا ذکر انهوں نے شیر و گوسفند والی تمثیل میں کیا هے ، « حکمت گوسفندی » کہنا چاهئے -

مغرب جدید کی تہذیب ، شخصیت کے اعلیٰ جوهر کے ساتھ بد دیانتی پر مبنی هے ، اس لئے اقبال کے نزدیک یه تہذیب کھوکھلی بنیادوں پر قائم هے - شخصیت کے اعلیٰ جوهر کے ساتھ بددیانتی کے سبب سے اس تہذیب کا باطن یا ضمیر ناپاک هے -

اهل نظر هیں یورپ سے نومید   ان امتوں کے باطن نهیں پاک

ضمیر کی ناپاکی کے سبب مغرب جدید کی ساری جد و جهد اور اس کی ساری مساعی اقبال کے نزدیک مکروفن کی حیثیت رکھتی هیں ، جن کی اساس میں روح کے ساتھ بد دیانتی پائی جاتی هے - اس تہذیب کا زائیدہ انسان فطرت کی بیرونی قوتوں کا علم تو حاصل کرتا هے ، لیکن خود اپنی شخصیت کے حقیقی مضمرات سے بےخبر رهتا هے - اس کی شخصیت کی گہرائیوں میں جہاں روح کچلی پڑی هوتی هے ، رہ رہ کر ایک جنبش پیدا هوتی

ہے - روح کی آرزوئیں کسمساتی ہیں - لیکن مادہ کی کشش ان پر غلبہ حاصل کرلیتی ہے ، اور اسکو روندتے ہوئے گذر جاتی ہے - انسان کی مادی ہستی کی عارضی بقا اس کی تمام تر جد و جہد کا موضوع ہوتا ہے - لیکن وہ اپنی روحانی ہستی کے ذریعہ لافانی ہوجانا اور اپنے مختصر عرصۂ حیات کے پیچھے بے شمار زمانے چھوڑ جانا ، نہیں جانتا - اس کی ساری تگ‌ودو بس اسی خاطر ہے کہ انسان کی مادی ہستی کے لئے بیش از بیش سہولتیں اور آسائشیں فراہم کرسکے اور اس کی جان ہمیشہ اس خوف سے عذاب میں رہتی ہے کہ کہیں اس مادی وجود کی موت کا لمحہ آ نہ پہنچے :

حکمت ارباب کیں مکر است و فن　　مکروفن ، تخریب جان تعمیر تن
حکمتے از بند دیں آزادۂ　　از مقام شوق دور افتادۂ
قوت فرمانروا معبود او　　در زبان دین و ایماں سود او
واے قومے کشتۂ تدبیر غیر　　کار او تخریب خود تعمیر غیر
می شود در علم و فن صاحب نظر　　از وجود خود نہ گردد باخبر
نقش حق را از نگین خود سترد　　در ضمیرش آرزو ها زاد و مرد
ہر زماں اندر تلاش ساز و برگ　　کار او فکر معاش و ترس مرگ

اسلام اور عالم محسوس :

پس اقبال کے نزدیک شخصیت انسانی کی نشو و نما کا انحصار اس پر ہے کہ انسان راہ حیات کی سب سے بڑی مزاحمت ، عالم محسوس یا فطرت کی قوتوں سے علاقہ پیدا کرے ، مظاہر فطرت کا علم حاصل کرکے ان کی تسخیر کرے ، اور ان قوتوں کو اپنی ذات میں جذب کرے - اقبال کا مرد کامل مادی قوتوں کی تسخیر اس لیے کرتا ہے کہ یہ قوتیں روح کے مقصد کی راہ میں ایک ذریعہ کی حیثیت سے اس کی معاون و مددگار ہوں - مادہ یا فطرت کی قوتوں کو ، وہ اپنے ایک خادم کی حیثیت سے استعمال کرتا ہے ، وہ ذاتی حیثیت میں ان کا محتاج نہیں ، اور مادہ میں اس کے لیے کوئی کشش نہیں - مرد کامل مادہ کی تسخیر کرتا ہے ، لیکن اُس کو حقارت کی نگاہ سے دیکھتا ہے - اس طرح فطرت کی قوتوں سے مستحکم ہوکر ، وہ اقلیم قلب یا روح کا اثبات کرتا ہے - دوسرے الفاظ میں وہ « نارخودی » کے واسطے سے « نورخودی » تک رسائی حاصل کرتا ہے - روح کا نصب العین کبریا ہے - انسان اس کا قرب اس طرح حاصل کرسکتا ہے

کہ وہ اپنے اندر بیش از بیش خدائی اخلاق و اوصاف پیدا کرے ، اور خدا کے سب سے بڑے وصف تخلیق سے متصف ہوکر تکوین عالم میں خدا کا آلۂ کار بنے -

قوت اور حق ایک دوسرے کا تتمہ ہیں :

« نور خودی » اور « نارخودی » یا حق اور قوت ، انسانی شخصیت کے دو اصول ایک دوسرے کا تتمہ ہیں - « نارخودی » سے عدم استحکام کے بغیر « نورخودی » کا ادعا مکرو فسوں ہے - اور « نورخودی » سے محروم رہ کر « نار خودی » کا اثبات ، جہل محض - شخصیت کے ان دونوں اصولوں کا اثبات خودی کی تشکیل و تکمیل کرتا ہے - اور انسان توسیع خودی کے ذریعہ جس قدر زیادہ عالم کے نظم و نسق میں ترتیب و توافق پیدا کرے گا ، اسی قدر وہ انائے اعظم سے مشابہ اوز اس سے قریب تر ہوتا جائے گا -

شخصیت انسانی کے نمو و ارتقا کا یہی طریق عمل ، اقبال کے نزدیک اسلامی تہذیب کی روح ہے - اور مادّہ یا فطرت کی قوتوں کے تعلق سے اسی فاتحانہ ، لیکن بےنیازانہ رویہ (Attitude) کو اقبال نے « فقر » سے موسوم کیا ہے - « ضرب کلیم » میں « اسلام » کے عنوان سے ، وہ عالم گیری صداقت کی حامل اس روح کی، اس طرح صراحت کرتے ہیں -

روح اسلام کی ہے نور خودی نار خودی ‏ زندگانی کے لیے نار خودی نور و حضور
یہی ہر چیز کی تقویم ، یہی اصل نمود ‏ گرچہ اس روح کو فطرت نے رکھا ہے مستور
لفظ اسلام سے یورپ کو اگر کد ہے تو خیر ‏ دوسرا نام اسی دین کا ہے « فقر غیور »

اسلامی تہذیب کی روح یا فقر کے اس تصور میں ، قوت و اقتدار کے عنصر کی اہمیت کو واضح کرتے ہوئے « سلطانی » کے عنوان سے اقبال لکھتے ہیں :

کسے خبر کہ ہزاروں مقام رکھتا ہے ‏ وہ فقر جس میں ہے پوشیدہ روح قرآنی
خودی کو جب نظر آتی ہے قاہری اپنی ‏ یہی مقام ہے کہتے ہیں جس کو سلطانی
یہی مقام ہے مومن کی قوتوں کا عیار ‏ اسی مقام سے آدم ہے ظل سبحانی
کیا گیا ہے غلامی میں مبتلا تجھ کو ‏ کہ تجھ سے ہو نہ سکی فقر کی نگہبانی

اسلام وہ نظریۂ حیات ہے ، جو انساں کو تمام معبودوں ، اور تمام خداؤں کی غلامی سے آزاد کرکے ، عظمت و کمال کے ایک منتہیٰ کو ، اس کا نصب العین قرار دیتا ہے ، اور اس طرح ہر فرد کو شخصیت یا خودی کی مکمل نمود ، یعنی مرد کامل

کا مرتبہ حاصل کرنے کا مساوی موقع فراہم کرتا ہے - دوسرے الفاظ میں اسلامی تہذیب وہ طریق عمل (Process) ہے جس کے ذریعہ شخصیت انسانی کی مکمل کشاد عمل میں آتی ہے ، جس کی بدولت جوہر انسانی ، جو لامتناہی توانائی کا حامل ہے ، ایک زبردست دھماکے کے ساتھ پھٹ پڑتا ہے - اس لیے اقبال کے نزدیک « ہر صحیح مومن فوق الانسان (Superman) ہے » اور «اسلام وہ بہترین سانچہ ہے جس میں فوق الانسان ڈھلتے ہیں»[1]

اسلام اور مسلک تصوف :

اسلامی تہذیب کی روح ، یا فکر کا یہ تصور ، عہدوسطیٰ میں صوفیائے اسلام کے پیش کردہ تصور فقر سے مختلف ہے - اقبال نے صوفیہ سے اکثر امور میں جہاں سخت اختلاف کیا ہے ، اس کا بنیادی سبب یہ ہے کہ اقبال کے نقطۂ نظر سے صوفیائے اسلام نے اسلامی افکار کو یونان، ایران اور ہند قدیم کے افکار کے زیراثر ، بعد الطبیعات اور الٰہیات کے منظمہ نظاموں کی شکل دینے کی کوشش میں اسلام کی حقیقی روح کو اس درجہ نظر انداز کیا ہے کہ نظریہ اسلام سے متعلق ان کی تفسیر و تعبیر ، اکثر صورتوں میں حقیقی اسلامی روح کی تردید و تنسیخ کردیتی ہے - چنانچہ ابن عربی کی « فصوص الحکم » سے متعلق اقبال نے ایسی ہی رائے کا اظہار کیا ہے[2] -

یہاں اس امر کی صراحت ضروری ہے کہ اقبال نے صوفیہ اور مسلک تصوف پر بہ حیثیتِ مجموعی جو اعتراضات عائد کئے ہیں اس کی ضد میں ایسے اکابر صوفیہ شامل نہیں ہیں ، جن کے افکار و تعلیمات اسلامی بصیرت سے منور اور حقیقی اسلامی روح سے معمور ہیں ، اور جس کی ایک عظیم المرتبت مثال رومی میں ملتی ہیں -

اقبال نے ایک ایسے مسلک کی حیثیت سے جو تجربہ قلب کا اثبات کرتا ہے ، تصوف کے جواز پر استدلال کیا ہے - لیکن مروجہ اسلامی تصوف نے جس آب و ہوا میں پرورش پائی ہے ، اور جو روح اسکی رگ وپے میں سرایت کرگئی ہے ، وہ اقبال کے نزدیک غیر اسلامی ہے ، اور نفس اسلام کی تردید کرتی ہے - اقبال کا اشارہ تصوف کی اسی شکل کی طرف ہے جب وہ کہتے ہیں « تصوف کا وجود سر زمین اسلام پر ایک اجنبی پودا ہے ، جس نے عجمیوں کی دماغی آب و ہوا میں پرورش پائی ہے »[3] -

---

۱ ملفوظات اقبال ، ص ۱۷۶

۲ دیباچہ اسرار خودی (اشاعت اول) سنہ ۱۹۱۴ء

۳ مکاتیب اقبال ص ۴۴

اقبال کے نزدیک مذہبی حیات کو بہ حیثیت مجموعی تین ادوار میں تقسیم کیا جاسکتا ہے - پہلا دور اعتقاد کا ہے، دوسرا فکر کا اور تیسرا انکشاف (Discovery) کا - پہلے دور میں مذہبی زندگی نظم و ضبط کی ایک شکل کی حیثیت سے پیش ہوتی ہے جسے فرد یا قوم کو ایک غیرمشروط حکم کے طور پر (حکم کے حقیقی مضمرات کو سمجھے بغیر) قبول کرنا پڑتا ہے - یہ نقطۂ نظر قوم کی سیاسی اور سماجی زندگی میں اہم نتائج پیدا کرتا ہے - لیکن فرد کی باطنی نشو و نما اور انفرادی ارتقا کے نقطۂ نظر سے اس کی زیادہ اہمیت نہیں - دوسرے دور میں اس نظم و ضبط اور اس کی سند کے مآخذ کا عقل و فکر کے ذریعہ تعقل کیا جاتا ہے - اس دور میں مذہبی زندگی اپنی اساس ایک قسم کی مابعدالطبیعات میں تلاش کرتی ہے - تیسرا دور وہ ہے جس میں مابعد الطبیعات کی جگہ نفسیات لے لیتی ہے اور یہاں پہنچ کر مذہبی حیات حقیقت مطلق سے براہ راست تعلق پیدا کرنے کی کوشش کرتی ہے - یہی وہ دور ہے جہاں فرد مذہب کے واسطے سے قوت و حیات کو شخصی طور پر اپنے اندر جذب کر کے ایک آزاد شخصیت حاصل کرلیتا ہے -

مذہبی زندگی کے موخرالذکر درجے کی حیثیت سے اقبال تصوف کے قائل ہیں - لیکن اسلام میں مروجہ تصوف کے مسلک سے اقبال کا اختلاف اس کی روح کے سبب سے ہے، بہ حیثیت ایک ادراہ کے نہیں - اپنے ایک لکچر میں مذہبی زندگی کے اسی دور کی تشریح کرتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں :

> « تیسرے دور میں نفسیات مابعدالطبیعات کی جگہ لے لیتی ہے اور مذہبی حیات حقیقت مطلق سے براہ راست ربط پیدا کرنے کے حوصلوں کی نشو و نما کرتی ہے - یہی وہ مقام ہے جہاں مذہب قوت و حیات کے شخصی انجذاب کا مسئلہ ہوجاتا ہے اور فرد آزاد شخصیت حاصل کرلیتا ہے، لیکن قانون کی بندشوں سے نجات حاصل کر کے نہیں، بلکہ قانون کے اساسی سرچشمے کی خود اپنے شعور کی گہرائیوں میں یافت کی بدولت . . . . . اس بحث میں میں نے مذہب کا لفظ جس مفہوم میں استعمال کیا ہے، اس سے میری مراد مذہبی حیات کی نشو و نما کا یہی آخری رخ ہے - مذہب اس مفہوم میں تصوف کے

بد قسمت نام سے مشہور ھے جو حیات کی نفی کرنے والا اور حقیقت گریز انداز فکر سمجھا جاتا ھے اور جو ھمارے عہد کے بنیادی تجربی نقطۂ نظر سے براہ راست متصادم ہوتا ھے[۱]» ۔

آیندہ سطور میں یہ معلوم کرنے کی کوشش کی جائے گی کہ مسلک تصوف سے اقبال کے اختلاف کی بنیاد کیا ھے ۔

اقبال نے اپنے کلام میں اپنے تصور فقر کا مقابلہ دو متضاد نظریات حیات سے کیا ھے - ایک ملوکیت ، اور دوسرا رہبانیت - موخرالذکر مسلک کو انہوں نے «خانقاھیت» اور «روباھیت» سے بھی موسوم کیا ھے - ملوکیت وہ ھے جس کی نمائندگی عہد حاضر میں مغرب کی تہذیب کرتی ھے ، یعنی «قوت غیرحق کی رہبری میں» - یہی چنگیز ، ہلاکو اور سکندر کا مسلک تھا ۔ رہبانیت اور خانقاھیت وہ ھے ، جس کے بدھ مت اور عیسائیت دو نمائندہ مذاھب ھیں ۔ اقبال کے نقطۂ نظر سے عہد وسطی میں صوفیاے اسلام نے جس مسلک حیات کی تلقین کی ھے ، اور جس کے نمونے خود ان کی زندگیاں ھیں ، وہ اپنی باطنی روح اور اپنی تہذیبی قدر کے اعتبار سے حقیقی اسلامی روح کے مقابلے میں بُدھی اور عیسائی مسلک حیات سے زیادہ قریب ھے ۔ جیسا کہ صراحت کی گئی ھے ، اقبال کے نزدیک اقلیم قلب ، روح ، یا شخصیت کے اعلیٰ جوھر کے اثبات کی شرط یہ ھے کہ انسان مادہ یا فطرت کی قوتوں کے علم کے ذریعہ ان کی تسخیر پر قادر ھو اور اس طرح راہ حیات کی اس زبردست رکاوٹ کی بندشوں سے آزاد ھوجائے ۔

اے کہ از ترک جہاں گوئی ، مگو ترک ایں دیر کہن تسخیر او
راکبش بودن ، ازو وا رستن است از مقام آب و گل بر جستن است

مادہ یا فطرت کی قوتوں پر تسلط ، شخصیت کے قاھرانہ عنصر یا نارخودی کی تشکیل کا سبب ہوتا ھے ، جس کے بغیر اثبات روح کا رونما اقبال کے نزدیک مکر و فسوں کی حیثیت رکھتا ھے ۔ ان کے نزدیک شخصیت دو ایسے عناصر سے مرکب ھے ، جن میں بادی النظر میں کامل ھم آھنگی نہیں پائی جاتی - ان دو عناصر کے لئے ، جو حق اور قوت کی نمائندگی کرتے ھیں ، اقبال نے اپنے کلام میں روح اور بدن ، نور خودی اور نار خودی ، جمال اود جلال ، دلبری اور قاھری کے متقابل الفاظ استعمال کئے ھیں ۔ ان میں سے ہر

---
۱ دی کنسٹرکشن ص ۱۷۱

دو عناصر ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں - ان دونوں میں سے کسی ایک عنصر کا نظرانداز کردیا جاتا، شخصیت میں فساد پیدا کرتا ہے؛ اور ایک ایسی تہذیب کی پیدائش کا باعث ہوتا ہے جس کا زود فنا ہونا لازمی ہے چنانچہ بدھ مت اور عیسائیت کے مسالک میں بدن، مادہ، یا قوت کی نفی سے جو انسان وجود میں آتا ہے، وہ انفرادی اور اجتماعی دونوں حیثیتوں میں کسی بیرونی طاقت کی حفاظت کا محتاج ہے - قوت و اقتدار کی کشمکش کے عالمگیر ظہور میں قوت سے محروم خودی کا کچلا جانا، ایک حیاتیاتی اور تاریخی حقیقت ہے - کسی خارجی قوت کے سہارے کے بغیر ایسی تہذیب کا دیرپا ہونا تو کجا، بر قرار رهنا ہی دشوار ہے - اس کے برعکس شخصیت کے دوسرے عنصر یعنی روح کی نفی اور محض بدن مادّہ، یا قوت کا اثبات (جیسا کہ مغرب جدید کا مسالک ہے) جس تہذیب کی تشکیل کرتا ہے، اس کا زود فنا ہونا بھی یقینی ہے، کیونکہ اس تہذیب میں قاهری یا قوت کا عنصر تو موجود ہے، لیکن اس کو قابو میں رکھنے والا کوئی اصول یا کوئی قوت موجود نہیں - (بجز اس کے کہ انسان رنگ و نسل، قومیت اور وطنیت کے سے بے جان اور باطل اصنام کے ہاتھوں میں اس کی عنان دیدے) اس کا نتیجہ انفرادی خودیوں اور اجتماعی خودیوں (قوموں اور نسلوں) کے لامتناہی باہمی تصادم کی صورت میں رونما ہوتا ہے، جس کا علاج جمیعت اقوام سے ممکن ہوسکا، اور نہ ادارۂ اقوام متحدہ سے ممکن ہے - متذکرہ دو مسالک کے برعکس، اسلامی تہذیب شخصیت کے ان دونوں عناصر کی ایسی ہم آہنگی پر مشتمل ہے، کہ ایک عنصر دوسرے کی حفاظت اور رہنمائی کرتا ہے - اسلام سرشت انسان کے بادی النظر میں دو غیر متوافق عناصر میں سے ایک کو حقیقت، اور دوسرے کو فریب، ایک کو خیر اور دوسرے کو شر قرار دے کر نظر انداز نہیں کرتا؛ بلکہ شخصیت کی تکمیل کے لئے، دونوں کو ایک دوسرے کا تتمہ اور ایک دوسرے کے لئے ضروری، اور ایک دوسرے کے حق میں خیر تصور کرتا ہے - یہی «احسن تقویم» کا راز ہے، جس سے عدم آگاہی افراد اور قوموں کو قعر ظلمت میں رکھتی ہے:

روح اسلام کی ہے نور خودی نار خودی ‏ ‏ زندگانی کے لئے نار خودی نور و حضور
یہی ہر چیز کی تقویم یہی اصل نمود ‏ ‏ گرچہ اس روح کو فطرت نے رکھا ہے مستور

شخصیت انسانی کی سرشت میں، قوت اور حق کے مقامات کی صراحت کرتے

ہوئے اقبال کہتے ہیں:

در ظلام این جہان سنگ و خشت　　چشم خود روشن کن از نور سرشت
تا نہ گیری از جلال حق نصیب　　ہم نہ گیری از جمال حق نصیب
ابتدای عشق و مستی قاہری　　انتہای عشق و مستی دلبری

اسلام کی یہ مخصوص بصیرت جہاں فرد کے نقطۂ نظر سے خودمکتفی اور قابل توسیع شخصیت کی ضمانت دیتی ہے، وہیں جماعتی نقطۂ نظر سے ایک ایسے عالمگیر معاشرہ کی بنیاد قائم کرتی ہے، جس کے استقلال اور امن و سلامتی کو، حیات کے ان دونوں اصولوں کی موجودگی میں کوئی خطرہ نہیں ہوسکتا۔ قرآن شادابی خوش‌حالی، ظہور حقیقت اور امن و سلامتی کی ضمانت دے کر، یقین دلاتا ہے کہ شخصیت انسانی کی تقویم جن اجزا سے کی گئی ہے وہ انتہائی مستحسن اجزا ہیں۔ یعنی شر کا کوئی جز اساسی طور پر انسان کی سرشت میں داخل نہیں ہے۔ لیکن وہ جو سرشت انسانی کی ماہیت سے متعلق دین کی اس بصیرت سے انکار کرتے ہیں، تباہی و بربادی کے غار میں ڈھکیل دئے جاتے ہیں۔ دین کی اس بصیرت سے انکار حیاتیاتی اور تاریخی حقیقتوں سے انکار ہے۔ دین کی یہی بصیرت و ہدایت، جو «سود و بہبود ہمہ» (Good of all) کے اصول پر مبنی ہے، ثابت کرتی ہے کہ قانون الہی سارے قوانین میں بہترین قانون ہے اور خدا سارے حاکموں میں بہترین حاکم ہے:

«والتین والزیتونِ ہ و طور سینین ہ وھذا البلدِ الأمین ہ لقد خلقنا الإنسانَ فی أحسنِ تقویمٍ ہ ثم رددنٰہ أسفل سافلین. الّا الذین اٰمنوا و عملوا الصلحتِ فلھم أجرٌ غیرُ ممنون. فما یکذِبك بعد بالدین. الیس اللہ بأحکم الحکمین.»

قسم ہے انجیر کی اور زیتون کی اور طور سینین کی، اور اس امن والے شہر کی کہ ہم نے انسان کو بہترین سانچے میں ڈھالا ہے۔ پھر ہم اس کو پستی کی حالت والوں سے بھی پست تر کردیتے ہیں، لیکن جو لوگ ایمان لائے اور اچھے اعمال کیے، تو ان کے لیے ایسا اجر ہے جو کبھی منقطع نہ ہوگا۔ پھر کون سی چیز تجھے دین کے بارے میں متفکر بنا رہی ہے۔ کیا اللہ سب حاکموں سے بڑھ کر حاکم نہیں ہے۔

حاصل یہ ہے کہ اقبال کے نزدیک اسلامی تہذیب، شخصیت کی سرشت میں قوت اور حق کے دو عناصر کا اثبات کرتی ہے، اور «نارخودی» اور «نورخودی» کے اس قوام سے خودی کی تشکیل ہوئی ہے - اسلامی تہذیب کی یہی وہ روح ہے، جو ایک طرف اس کو بدھ اور عیسائی تہذیب سے تو دوسری طرف قوت محض کے مسلک سے ممیز کرتی ہے۔ اسلام کی اس روح کا مقابلہ مسلک تصوف کی روح سے کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں :

کچھ اور چیز ہے شاید تری مسلمانی　　تری نگاہ میں ہے ایک فقر و رہبانی
سکوں پرستی راهب سے فقر ہے بیزار　　فقیر کا ہے سفینہ همیشہ طوفانی
پسند روح و بدن کی ہے وانمود اس کو　　کہ ہے نہایت مومن خودی کی عریانی

اقبال کی نظر میں مسلک تصوف کا وہ پہلو جو فی‌الحقیقت روح اسلامی کی تنسیخ کرتا ہے، شخصیت انسانی کے ایک عنصر «نارخودی» «قاهری» قوت یا مادہ کو نظرانداز کردیا جانا ہے ۔ اور مسلک تصوف کی یہی وہ نمایاں خصوصیت ہے جسکی بنا پر اسلامی تہذیب بدھ اور عیسائی تہذیب سے ممیز و ممتاز قرار پاتی ہے ۔

اقبال کا مرد کامل اور صوفیہ کا نصب‌العینی انسان :

اقبال کا مرد کامل یا مرد فقیر، ایک صاحب خودی ہے جو شخصیت کے دونوں اہم عناصر «نارخودی» اور «نورخودی» سے بہرہ‌اندوز ہے۔ وہ محض ایک صاحب دل خانقاہ نشیں نہیں بلکہ ایک صاحب دل حکمراں، ایک صاحب دل سالار ہے جسکے سجدوں میں روح کائنات جنبش کرتی ہے، اور جسکی تلوار شورش عالم کا خاتمہ کرتی ہے ۔ اقبال کے مرد کامل کے یہ نمونے خود آنحضرت صلعم کی زندگی میں اور صدیق اکبر، فاروق اعظم، حیدر کرار، اور جناب شبیر کی زندگیوں میں موجود ہیں ۔ مسلک تصوف نے اعلیٰ مراتب کے عارفین کامل تو پیدا کئے ہیں لیکن اس مسلک سے حضرت عمر یا حضرت علی ایسے کوئی فاتح عالم اور خیبر کشا مرد کامل کی شخصیت پیدا نہ ہوسکی ۔

نٹشے نے انسانی عظمت کے تعلق سے ایک بڑی تلخ حقیقت کی طرف اشارہ کیا ہے جب وہ لکھتا ہے :

«یہ ضروری نہیں کہ ایک انسان اعظم مرد بھی ہو، ہوسکتا ہے وہ صرف ایک عورت ہو، مثلاً یسوع مسیح»[1]

یہ رائے جو بظاہر استہزا کا پہلو لیے ہوئے معلوم ہوتی ہے، شخصیت انسانی کی سرشت سے متعلق ایک گہری بصیرت کی حامل ہے، جو اپنے اخلاقی نتائج کے اعتبار سے اسلامی بصیرت سے مختلف نہیں ہے۔ یہ رائے قوت کا اثبات کیے بغیر عظمت کا ادعا کرنے والے تمام مسالک پر صادق آتی ہے۔ اقبال نے بھی اپنے بعض اشعار میں اسی حقیقت کی طرف لطیف اشارے کئے ہیں:

رائے بے قوت ہمہ مکر و فسوں

دلبری بے قاہری جادو گری　　دلبری با قاہری پیغمبری

اسلامی تہذیب مادہ کی تسخیر، اور مادہ کی کشش سے غیر مغلوب اور بالا تر ہونے پر مشتمل ہے۔ لیکن مسلک تصوف مادہ کی تسخیر کے پہلو کو بالکلیہ نظرانداز کرتا ہے۔ مادہ یا فطرت کی قوتوں کا علم اور اس طرح عالم محسوس کی قوتوں پر قابو حاصل کرنا، مسلک تصوف کے مسائل سے خارج ہے۔ وہ محض تجربہ قلب کی تخصیص کو اپنا نصب العین قرار دیتا ہے۔ اس طرح شخصیت کے ایک عنصر کی تخصیص، اور دوسرے کو نظر انداز کردینا، شخصیت میں اسی نوع کا فساد پیدا کرتا ہے، جو بدھ اور عیسائی تہذیبوں کی صورت میں رونما ہوتا ہے۔ اقبال کے نزدیک عالم محسوس کے تعلق سے «مسلک تصوف کے اس رجحان نے اسلام کی سائنسی روح کو سخت نقصان پہنچایا ہے» «گوش و چشم کو بند کرنا، اور چشم باطن پر زور دینا»، اقبال کے نزدیک انحطاط طبع کی پیداوار ہے۔[2]

معجزہ یا کشف و کرامات، حق و باطل کے امتیاز کا ذریعہ نہیں:

یہ امر کہ مسلک تصوف، اشیا کے سائنسی علم کے ذریعہ فطرت کی تسخیر کرنے

۱　کچھ اسی خیال کا اعادہ کرتے ہوئے کسی اور مقام پر نٹشے کہتا ہے:
«کسی شخص کے انسان اعظم ہونے سے ہم یہ نتیجہ اخذ کرنے کے مجاز نہیں ہیں کہ وہ ایک مرد بھی ہے۔ ہوسکتا ہے وہ محض ایک لڑکا ہو، یا تمام عہدوں کا ایک گرگٹ، یا ایک فسونگر لڑکی»
(دی جوائےفل وزڈم، ص ۱۹۷)

۲　ملفوظات اقبال، ص ۱۰۸

کی بجائے، کشف و کرامات اور خرق عادت کے ذریعہ فطرت کی قوتوں کی تسخیر کرنے کے امکانات کا حامل ہے۔ اقبال کے نزدیک اس مسلک کی صحت و صداقت کو ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ کرامت، بخشش اور اسی قبیل کی خرق عادت کو اگر ممکن الوقوع تسلیم بھی کرلیا جائے[۱] تو اس سے صحت و صداقت پر استدلال نہیں کیا جاسکتا۔ اس خصوص میں اقبال رومی کے ہم خیال ہیں، جن کے نزدیک معجزہ بھی نبوت کی دلیل نہیں ہے۔ معجزہ اور استدراج میں جو فرق بیان کیا جاتا ہے، وہ صرف اس قدر ہے کہ جو خرق عادت پیغمبر سے صادر ہو، معجزہ ہے، اور جو غیر مسلم سے ظہور میں آئے استدراج ہے۔ ایسی صورت میں مشکل یہ آپڑتی ہے کہ پیغمبر کی پہچان کا یہ طریقہ قرار پایا کہ اس سے معجزہ صادر ہو اور معجزہ کی شناخت یہ ہے کہ وہ پیغمبر سے صادر ہوا۔ اس لئے رومی کے نزدیک معجزہ یا کشف و کرامات نہیں، بلکہ ذوق سلیم یا وجدان صحیح ہی حق و باطل کے امتیاز کا حقیقی معیار ہے۔ اس خیال کی رومی نے ایک بلیغ تشبیہ کے ذریعہ وضاحت کی ہے، فرماتے ہیں۔

تشنۂ را چوں بگوئی رو شتاب — در قدح آب است بستاں زود یاب
هیچ گوید تشنه کیں دعوی ست او — از برم اے مدعی مهجور شو
یا گواه و حجتے بنما که ایں — جنس آب است و ازاں ماء معیں
یا به فعل شیر مادر بانگ زد — که بیا من مادرم هاں اے ولد
طفل گوید مادرا حجت بیار — تاکه با شیرت بگیرم من قرار
در دل هر امتے کز حق مزه است — رو و آواز پیمبر معجزه است
چوں پیمبر از بروں بانگے زند — جان امت در دروں سجده کند
زانکه جنس بانگ او اندر جهاں — از کسے نشنیده باشد گوش جاں[۲]

نٹشے کی طرح رومی بھی دلیل و حجت اور منطق و استدلال کو نہیں بلکہ ایک صحت‌مند قلب کو جو رنج و علت سے پاک ہو، حق و باطل کے امتیاز کی حقیقی کسوٹی سمجھتے ہیں۔

چوں شود از رنج و علت دل سلیم — طعم صدق و کذب را باشد علیم[۳]

۱ اقبال نے خرق عادت کے ممکن الوقوع ہونے پر بھی شبہ ظاہر کیا گیا ہے، ملاحظہ ہو، ملفوظات اقبال ص ۱۰۸

۲ رومی، مثنوی معنومی، ص ۱۸۰

۳ مثنوی معنوی، ص ۱۱

رومی کے نزدیک وہ ایمان جو محض معجزہ کے زیر اثر پیدا ہوا ہو، خلوص و صداقت سے عاری ہوتا ہے۔ معجزے تو اس لیے ہوتے ہیں کہ دشمن دب جائیں، قلب سلیم رکھنے والے انسان کے لیے صداقت کی خوشبو ہی سب کچھ ہے۔ معجزہ سے دشمن دب جاتا ہے لیکن دوست نہیں ہوسکتا۔ وہ شخص بھلا کب دوست ہوگا جو گردن پکڑ کر لایا گیا ہو۔

موجب ایمان نباشد معجزات بوے جنسیت کند جذب صفات
معجزات از بہر قہر دشمن است بوے جنسیت سوے دل بردن است
قہر گردد دشمن اما دوست نے دوست کی گردد بہ بستہ گردنے

رومی کے نزدیک معجزہ یا صاحب کرامات صوفی کا کمال اس میں نہیں کہ وہ دریا، سمندر، چاند، یا ستاروں کو متاثر کرے، اور اس طرح خوف کے واسطے سے انسان پر اثر انداز ہو، بلکہ پیغمبر یا ایک مرد کامل کا حقیقی معجزہ یا کرامات یہی ہے کہ وہ براہ راست انسان قلوب کی اس طرح قلب ماہیت کردے کہ شخصیت انسانی سے حیات کے سوتے پھوٹ نکلیں۔

معجزہ کاں بر جمادے کرد اثر یا عصا یا بحر یا شق القمر
گر اثر بر جاں زند بے واسطہ متصل گردد بہ پنہاں رابطہ
بر جمادات آں اثر عاریہ است آں پی روح خوش متواریہ است
بر زند از جان کامل معجزات بر ضمیر جان طالب چوں حیات

مرد کامل کا معجزہ:

رومی کے نقطۂ نظر سے ایک مرد کامل کا حقیقی معجزہ یہ ہے کہ وہ انسانی شخصیت کے حق میں، حیات بخش اور حیات آفریں ہو۔ اور یہی اعجاز اقبال کے نزدیک انسانی عظمت و کمال کا معیار ہے۔ ان کے نزدیک ایک عظیم‌الشان انسان یا ہیرو وہ ہے «جسکے اعمال و افعال نوع انسانی کے لئے چشمہ ہاے زندگی جاری کرنے والے ہوں»[1]۔

رومی کی طرح اقبال بھی اس خیال کے حامی ہیں کہ شخصیت انسانی کی عظمت و کمال کا حقیقی معیار معجزات کی دنیا میں نہیں، بلکہ واقعات کی حقیقی دنیا میں اس کی کرامات و فتوحات ہیں۔ دنیاے تخیل کی کرامات عجیب و غریب ضرور ہیں، لیکن دنیاے عمل

---

۱ ملفوظات اقبال ص ۱۷۶

کرامات کے لئے ایک وسیع تر میدان فراہم کرتی ہے - عمل اور جدوجہد کے ذریعہ رونما ہونے والے معجزات کا اثر حقیقی، دیرپا، اور انقلاب آفریں ہوتا ہے - آنحضرت صلعم کی زندگی یا فاروق اعظم کی زندگی باطل کی قوتوں کے مقابلے میں عملی جد و جہد، اور حریفانہ کشمکش کی زندگی کا نمونہ پیش کرتی ہے - وہ دنیاے عمل کے معجزات سے معمور ہے، نہ کہ صوفی کی طرح دنیاے وہم کے کشف و کرامات سے - اقبال صوفی کو معجزات کی دنیا سے نکل کر، واقعات کی دنیا میں اپنے کشف و کرامات دکھانے کی دعوت دیتے ہیں :

تری نگاہ میں ہے معجزات کی دنیا　　مری نگاہ میں ہے حادثات کی دنیا
تخیلات کی دنیا غریب ہے لیکن　　غریب تر ہے حیات و ممات کی دنیا
عجب نہیں کہ بدل دے اسے نگاہ تری　　بلا رہی ہے تجھے ممکنات کی دنیا

حاصل یہ کہ مسلک تصوف کا شخصیت کے ایک عنصر قوت کو نظر انداز کردینا ایک ایسی تہذیب کی پیدائش کا باعث ہوتا ہے جو حقیقی اسلامی تہذیب کے مقابلے میں بُدھی اور عیسائی تہذیب سے زیادہ قریب ہے - اقبال صوفیہ کے تصور فقر، ان کی الہیات اور ان کے فلسفہ و ادب کو، حقیقی اسلامی روح سے دور اور بدھ اور عیسائی روح سے زیادہ قریب سمجھتے ہیں :

نکل کر خانقاہوں سے ادا کر رسم شبیری
کہ فقر خانقاہی ہے فقط اندوہ دلگیری
ترے دین و ادب سے آرہی ہے بوے رہبانی
یہی ہے مرنے والی امتوں کا عالم پیری

« ضرب کلیم » میں اقبال « تصوف » کے عنوان سے اس مسلک میں قوت کے عنصر کے نظر انداز کردئے جانے اور محض چشم باطن پر زور دینے اور اس طرح شخصیت یا خودی کے نامکمل رہ جانے پر تنقید کرتے ہیں - مسلک تصوف نظری حیثیت سے تو لا الہ الا اللہ کے اصول پر ایمان رکھنے کا ادعا کرتا ہے لیکن وہ لا الہ کے قاہرانہ انکار کے حقیقی سوز سے محروم ہے - واضح رہے کہ لا الہ، قوت کا ظہور ہے، اور الا اللہ حق کا اثبات -

یہ حکمت ملکوتی یہ علم لاہوتی　　حرم کے درد کا درماں نہیں تو کچھ بھی نہیں
یہ ذکر نیم شبی یہ مراقبے یہ سرور　　تری خودی کے نگہباں نہیں تو کچھ بھی نہیں

یہ عقل جو مہ و پرویں کا کھیلتی ہے شکار　شریک شورش پنہاں نہیں تو کچھ بھی نہیں
خرد نے کہہ بھی دیا لاالہ تو کیا حاصل　دل و نگاہ مسلماں نہیں تو کچھ بھی نہیں

مسلک تصوف کا خودی کے ایک عنصر قوت کو نظر انداز کردینا تشکیل خودی کے منافی ہے ۔ قوت و اقتدار کی کشمکش کے عالمگیر حادثہ میں کوئی دوسری شے قوت کا بدل نہیں ہو سکتی ۔

کر سکتی ہے بے معرکہ جینے کی تلافی　اے پیر حرم تری مناجات سحر کیا
ممکن نہیں تخلیق خودی خانقہوں میں　اس شعلۂ نم خوردہ سے ٹوٹے گا شرر کیا

عبادت اور اسکی مختلف صورتیں اقبال کے نزدیک محیط کل خودی سے براہ‌راست ربط پیدا کرنے کا ذریعہ ہیں ۔ عبادت دل کے راستے سے حقیقت کے عین (Nomenon) پر جھپٹنے کا نام ہے ، اور یہ کشف روحانی پر منتہی ہوتی ہے[۱] لیکن حقیقت کے مقرون پہلو تک رسائی کا ذریعہ ، حواس اور عقل ہے ' جو طبعی علوم اور فکر پر مشتمل ہے ۔ اور شخصیت کے دوسرے عنصر یعنی قوت کی تشکیل کے لئے موخرالذکر ذریعہ بھی اتنا ہی اہم ہے جیسا کہ حقیقت کے باطنی پہلو تک رسائی کے لیے تجربۂ قلب ۔ لیکن تصوف کے مسالک نے قوت کے عنصر کو نظر انداز کرکے حقیقی اسلامی تہذیب کی روح قبض کرلی ہے ، اور اسلام کو بے جان نمازوں ، رسمی اوراد و وظائف اور اسی قبیل کے دوسرے مشاغل کا ، اور اسلامی الہیات کو فلسفہ کے پیچ در پیچ افکار کا ، ایک ایسا مجموعہ بنادیا ہے ، جس میں سود و بہبود ہمہ کے اصول پر مبنی ایک صحت مند اور طاقتور عالمگیر معاشرہ کے قیام کا حقیقی اسلامی مقصد فوت ہوگیا ہے ۔ راقم الحروف کے خیال میں سرڈینی سن راس کے مندرجۂ ذیل ریمارک ، اسلام کی حقیقی روح سے متعلق ، اقبال کے نقطۂ نظر کی صحیح تحسین پر مبنی ہے ۔ « ماہنامہ اردو » کے اقبال نمبر کے لئے جو پیام موصوف نے بھیجا تھا ، اس میں وہ لکھتے ہیں :

« اسلام کے مستقبل پر یقین رکھنے والے ، اور پیغمبر اسلام کے معتقد صادق کی حیثیت سے ، انھوں نے اپنے مسلک کو ارتقا سے ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی ، اور بتایا کہ ان کی قوم کی پس‌ماندگی تہذیبی اور سائنسی علوم کی اہمیت کا پورا اندازہ کرنے میں تساہل کے

---

۱ دی کنسٹرکشن ص ۸۴

سبب ہے۔ اور یہ کہ پیغمبر اسلام کے نصب العین، دینیاتی موشگافیوں اور وجودی تصوف کی دھند میں نظر سے بالکلیہ اوجھل ہوگئے ہیں[1]»

اقبال کی روح صوفی اور ملا کی اس تعبیر اسلام سے بغاوت کرتی ہے۔ وہ ایک لطیف طنز کے ساتھ کہتے ہیں کہ یہ اسلام وہ ہے جسے سن کر خدا خود حیران ہے کہ میں نے ایسا پیام اپنے بندوں کے لئے کب بھیجا؛ جبریل پریشان ہیں کہ انہوں نے کب یہ پیغام، پیغمبر اسلام تک پہنچایا؛ اور روح مصطفوی حیرت میں ہے کہ میری تعلیم کیا تھی، اور اس کی تفسیر کیا ہے:

ز من بر صوفی و ملا سلامے — کہ پیغام خدا گفتند مارا
ولے تاویل شاں در حیرت انداخت — خدا و جبریل و مصطفے را

ذیل کے متعدد اشعار میں بھی اقبال نے صوفی و ملا کے مسلک پر تنقید کی ہے، جو ان کی نظر میں روح اسلام کی نفی کرنے والا مسلک ہے:

اسی قرآں میں ہے اب ترک جہاں کی تعلیم — جس نے مومن کو بنایا مہ و پرویں کا امیر
تن بہ تقدیر ہے آج ان کے عمل کا انداز — تھی نہاں جن کے ارادوں میں خدا کی تقدیر
تھا جو ناخوب بتدریج وہی خوب ہوا — کہ غلامی میں بدل جاتا ہے قوموں کا ضمیر

تمدن تصوف شریعت کلام — بتان عجم کے پجاری تمام
حقیقت خرافات میں کھو گئی — یہ امت روایات میں کھو گئی
لبھاتا ہے دل کو کلام خطیب — مگر لذت شوق سے بے نصیب
بیاں اس کا منطق میں سلجھا ہوا — لغت کے بکھیڑوں میں الجھا ہوا
وہ صوفی کہ تھا خدمت حق میں فرد — محبت میں یکتا، حمیت میں فرد
عجم کے خیالات میں کھو گیا — یہ سالک مقامات میں کھو گیا

انداز بیاں گرچہ بہت شوخ نہیں ہے — شاید کہ ترے دل میں اتر جائے مری بات
یا وسعت افلاک میں تکبیر مسلسل — یا خاک کی آغوش میں تسبیح و مناجات
وہ مذہب مردان خود آگاہ و خدا مست — یہ مذہب ملا و جمادات و نباتات

---

۱ ماہنامہ اردو، اقبال نمبر، اکتوبر ۱۹۳۸ء، ص ۱۴

تھا جہاں مدرسۂ شیری و شاہنشاہی　　آج ان خانقہوں میں ہے فقط روباہی

اے کہ اندر حجرہ ہا داری سخن　　نعرۂ لا پیش نمرودے بزن
ایں کہ می بینی نیرزد با دو جو　　از جلال لااله آگاہ شو
ہر کہ اندر دست او شمشیر لاست　　جملہ موجودات را فرمانروا ست

فقر مومن چیست تسخیر جہات　　بندہ از تاثیر او مولا صفات
فقر کافر خلوت دشت و در است　　فقر مومن لرزۂ بحر و بر است

گرفتم حضرت ملا ترش روست　　نگاهش مغز را نشناسد از پوست
اگر با ایں مسلمانی کہ دارم　　مرا از کعبہ می راند حق اوست

بہ بند صوفی و ملا اسیری　　حیات از حکمت قرآن نگیری
بہ آیاتش ترا کارے جز ایں نیست　　کہ از یٰسین او آساں بمیری

الفاظ و معانی میں تفاوت نہیں لیکن　　ملا کی اذاں اور مجاہد کی اذاں اور
پرواز ہے دونوں کی اسی ایک فضا میں　　کرگس کا جہاں اور ہے شاہیں کا جہاں اور

صوفی اور ملا کی تعبیر اسلام ابلیس کی نظر میں:

ابلیس کی مجلس شوریٰ یہ فیصلہ دیتی ہے کہ عہد حاضر کے مسالک حیات میں اگر کسی مسلک حیات سے ابلیس کے نظام کو خطرہ ہے، تو وہ اسلام ہے۔ لیکن صوفی و ملا کی پیش کردہ اسلام کی رائج الوقت تعبیر، ابلیس اور اس کے مشیروں کے لیے باعث طمانیت ہے، کیونکہ وہ روح اسلامی کی نفی کرتی ہے۔ ابلیس کا ایک مشیر، صوفی و ملا کی «سوز لاالہ» سے محرومی، اور اسلامی الٰہیات میں روح اسلام کے فقدان پر اپنی خوشنودی کا اظہار کرتا ہے اور اس کو کارپردازان ابلیس کی سعی پیہم کا نتیجہ قرار دیتا ہے:

یہ ہماری سعی پیہم کی کرامت ہے کہ آج　　صوفی و ملا، ملوکیت کے ہیں بندے تمام
طبع مشرق کے لیے موزوں یہی افیون تھی　　ورنہ قوالی سے کچھ کم تر نہیں «علم کلام»

ہے طواف و حج کا ہنگامہ گر باقی تو کیا　　کند ہوکر رہ گئی مومن کی تیغ بے نیام
کس کی نومیدی پہ حجت ہے یہ فرمان جدید　　«ہے جہاد اس دور میں مرد مسلماں پر حرام»

ابلیس جو حق کا دانائے راز دشمن ہے، اسلامی الٰہیات اور اسلامی علوم و فنون میں فالتو افکار کے ہجوم، اور حقیقی اسلامی روح کی عدم موجودگی پر اپنے اطمینان قلب کا اظہار کرتا ہے:

توڑ ڈالیں جس کی تکبیریں طلسم شش جہات　　ہو نہ روشن اس خدا اندیش کی تاریک رات
ابن مریم مرگیا یا زندۂ جاوید ہے　　ہیں صفات ذات حق، حق سے جدا یا عین ذات
آنے والے سے مسیح ناصری مقصود ہے　　یا مجدد جس میں ہوں فرزند مریم کے صفات
ہیں کلام اللہ کے الفاظ حادث یا قدیم　　امت مرحوم کی ہے کس عقیدے میں نجات
کیا مسلماں کے لیے کافی نہیں اس دور میں　　یہ الٰہیات کے ترشے ہوئے لات و منات
تم اسے بیگانہ رکھو عالم کردار سے　　تا بساط زندگی میں اس کے سب مہرے ہوں مات
خیر اس میں ہے قیامت تک رہے مومن غلام　　چھوڑکر اوروں کی خاطر یہ جہاں بے ثبات
ہے وہی شعر و تصوف اس کے حق میں خوب تر　　جو چھپادے اس کی آنکھوں سے تماشائے حیات
ہر نفس ڈرتاہوں اس امت کی بیداری سے میں　　ہے حقیقت جس کے دین کی احتساب کائنات
مست رکھو ذکر و فکر صبح گاہی میں اسے　　پختہ تر کردو مزاج خانقاہی میں اسے

حاصل یہ کہ اقبال کا مرد کامل ایک فاتح عالم اور کشور کشا شخصیت ہے، جو مادی نقطۂ نظر سے اقطاع عالم کا حکمراں ہے لیکن جو عالم محسوس کی کشش سے غیر مغلوب اور بالا تر ہوتا ہے ۔ وہ عالم میں نائب خدا کی حیثیت سے فطرت کی قوتوں پر اپنا تسلط قائم کرتا ہے، لیکن اس عالم کے سازوساماں کو اپنا مقصود نہیں بناتا، بلکہ اس کو روح کے حق میں گراں خیز تصور کرتا اور اس کو کم نگاہی سے دیکھتا ہے، کیونکہ اس کا نصب العین «کبریا» ہے اور عالم اور اسکے ساز و سامان کی کشش اسکے لئے بہت چھوٹے نصب العین ہیں ۔ فقرو شاہی، یا دوسرے الفاظ میں عشق و خودی، یا حق اور قوت کا یہ امتزاج اقبال کے نقطۂ نظر سے، اسلامی تہذیب کے نصب العینی انسان کی وہ خصوصیت ہے جو ایک طرف اس کو سکندر، سیزر، نپولین اور ہٹلر جیسے فاتحین سے ممتاز کرتی ہے تو دوسری طرف محض حق کا اثبات اور قوت کی نفی یاقوت کو نظر انداز کرنے والے راہب اور خانقاہ نشیں صوفی سے ۔

خسروی شمشیر و درویشی نگاہ   ہردو گوہر از محیط لا الہ
فقر و شاہی واردات مصطفے است   ایں تجلی‌ہاے ذات مصطفے است
ایں دو قوت از وجود مومن است   این قیام و آن سجود مومن است

پھر اقبال کا نصب‌العینی انسان یا مرد کامل، افلاطون کے فلسفی بادشاہ (Philosopher King)، یا نٹشے کے فوق‌الانسان کی طرح محض ایک فلسفیانہ تصور یا نصب‌العین نہیں‌ہے بلکہ وہ اسلامی تاریخ کی جیتی جاگتی شخصیتیں ہیں، جن کی حیات اور جن کے کارناموں کی تفصیلات تاریخ کے صفحات میں محفوظ ہیں - اقبال کے مرد کامل کے حقیقی نمونے آنحضرت صلعم کی زندگی کے علاوہ، صدیق اکبر، فاروق اعظم، علی مرتضی اور جناب شبیر کی زندگیوں میں دیکھے جاسکتے ہیں - قوت اور حق یا اقبال کے الفاظ میں نارخودی اور نورخودی، یا قاہری اور دلبری کا امتزاج عالم محسوس کی تسخیر، لیکن اس کی کشش سے بالاتر ہونا—اسلام کی یہ مخصوص تہذیب، یوں تو ابتداے اسلام کی تمام عظیم‌المرتبت شخصیتوں کا امتیازی وصف ہے، لیکن حضرت عمر کی شخصیت میں یہ نہایت نمایاں ہوکر نظر آتا ہے - «الفاروق» میں شبلی نے ان کی شخصیت کا جو نقشہ کھینچا ہے، اس میں اقبال کے نصب‌العینی انسان کی شخصیت کے یہ دو پہلو جو اس کو تاریخ عالم کی دیگر عظیم‌الشان شخصیتوں سے ممتاز کرتے ہیں، نہایت ہی واضع نظر آتے ہیں - ذیل کا اقتباس اسلامی تہذیب کی روح کا ایک مجسم نمونہ پیش کرتا ہے اور اقبال کے مرد کامل کی «شخصیت میں» «فقر و شاہی» کے امتزاج کی ایک مثالی تصویر ہے - شبلی اپنے مورخانہ انداز میں لکھتے ہیں :

«ان کے اخلاق و عادات کے بیان میں مورخوں نے تواضع اور سادگی کا مستقل عنوان قائم کیا ہے اور درحقیقت ان کی عظمت و شان کے تاج پر سادگی کا یہ طرہ نہایت خوشنما معلوم ہوتا ہے - ان کی زندگی کی تصویر کا ایک رخ یہ ہے کہ روم و شام پر فوجیں بھیج رہے ہیں، قیصر و کسریٰ کے سفیروں سے معاملہ پیش ہے، خالد اور امیر معاویہ سے باز پرس ہے، سعد و قاص، ابو موسیٰ اشعری، عمر و بن‌العاص کے نام احکام لکھے جا رہے ہیں - دوسرا رخ یہ ہے کہ بدن پر بارہ پیوند کا کرتہ ہے، سر پر پھٹا سا عمامہ ہے، پانوں میں پھٹی جوتیاں

ہیں، پھر اس حالت میں یا تو کاندھے پر مشک لیے جارہے ہیں، یا مسجد کے گوشے میں فرش خاک پر لیٹے ہیں، اس لیے کہ کام کرتے کرتے تھک گئے ہیں اور نیند کی جھپکی سی آگئی ہے»[1] -

نٹشے کو بھی جس انسان کی تلاش تھی وہ بھی کچھ انھیں خصوصیات کا حامل انسان ہے چنانچہ اپنے نصب العینی انسان کے نمونے کی وہ ایک جگہ اس طرح تشریح کرتا ہے:

«لازم ہے کہ شرفا ایک دن ایسی زندگی بسر کریں گے، جیسا کہ متوسط لوگ آج کل رہتے ہیں - لیکن وہ ان سے بلند تر ہوں گے، اور اپنی احتیاجات کی سادگی کی بدولت قابل امتیاز ہوں گے — اور اعلیٰ انسان اس وقت ایک غریب تر اور سادہ تر قسم کی زندگی بسر کرے گا، اگرچہ قوت و اقتدار اس کے قبضے میں ہوگا»[2] -

«الفاروق» کے مندرجہ ذیل اقتباس سے بھی جس میں شبلی نے حضرت عمر کا مقابلہ تاریخ عالم کے دیگر فاتحین سے کیا ہے، حضرت عمر کی شخصیت میں اسلامی تہذیب کی روح — حق اور قوت کے نصب العینی امتزاج کی بخوبی وضاحت ہوتی ہے - اس اقتباس میں شبلی نے سکندر کے طریقۂ عمل کی جو تشریح کی ہے، وہ خفیف سے اعتدال کے ساتھ جولئیس سیزر، نپولین، مسولینی اور ہٹلر پر بھی صادق آتی ہے - شبلی لکھتے ہیں:

«سکندر اور چنگیز وغیرہ کا نام لینا یہاں بالکل بے موقع ہے - بے شبہ ان لوگوں نے بڑی فتوحات حاصل کیں - کیونکر، قہر ظلم اور قتل عام کی بدولت - چنگیز کا حال تو سب کو معلوم ہے - سکندر کی یہ کیفیت ہے کہ جب اس نے شام کی طرف شہر صور کو فتح کیا تو چونکہ وہاں کے لوگ دیر تک جم کر اڑے تھے اس لئے قتل عام کا حکم دیا اور ایک ہزار شہریوں کے سر دیوار پر لٹکا دئے - اس کے ساتھ تیس ہزار باشندوں کو لونڈی غلام بنا کر بیچ ڈالا - جو لوگ قدیم باشندے اور آزادی پسند تھے، ان میں ایک کو بھی

---

١ شبلی، الفاروق، حصہ دوم، ص ١٩٥

٢ نٹشے، ول ٹو پاور، جلد دوم، ص ٢٠٩

زندہ نہ چھوڑا - اسی طرح فارس میں جب اصطخر کو فتح کیا تو تمام مردوں کو قتل کرادیا - اس طرح اور بھی بے رحمیاں اس کے کارناموں میں مذکور ھیں - عام طور پر یہ مشہور ھے کہ ظلم و ستم سے سلطنتیں برباد ھوجاتی ھیں - یہ اس لحاظ سے صحیح ھے کہ ظلم کو بقا نہیں - چنانچہ سکندر اور چنگیز کی سلطنتیں بھی دیرپا نہ ہوئیں لیکن فوری فتوحات کے لیے اس قسم کی سفاکیاں کارگر ثابت ھوتی ھیں، ان کی وجہ سے ملک کا ملک مرعوب ھوجاتا ھے اور چونکہ آبادی کا بڑا گروہ ھلاک ھوجاتا ھے، اس لیے بغاوت و فساد کا اندیشہ باقی نہیں رھتا - یہی وجہ ھے کہ چنگیز بخت نصر، تیمور نادر جتنے بڑے فاتح گذرے ھیں سب کے سب سفاک بھی تھے -

«لیکن حضرت عمر کی فتوحات میں کبھی سرموانصاف سے تجاوز نہیں ھوسکتا تھا - آدمیوں کا قتل عام ایک طرف، درختوں کے کاٹنے کی تک اجازت نہ تھی - بچوں اور بوڑھوں سے بالکل تعرض نہیں کیا جاسکتا تھا - بجز عین معرکۂ کارزار کے کوئی شخص قتل نہیں کیا جاسکتا تھا - دشمن سے کبھی کسی موقع پر بدعھدی یا فریب دھی نہیں کی جاسکتی تھی - افسروں کو تاکیدی احکام جاتے تھے کہ «فان قاتلوکم فلا تعزروا و لا تمثلوا و لا تقتلوا ولیدا» یعنی دشمن تم سے لڑائی کریں تو ان سے فریب نہ کرو، کسی کی ناک کان نہ کاٹو، کسی بچے کو قتل نہ کرو -

«جو لوگ مطیع ھوکر باغی ھوجاتے تھے ان سے دوبارہ اقرار لے کر در گزر کی جاتی تھی - یہاں تک کہ عربسوس والے تین تین دفعہ متواتر اقرار سے پھر گئے تو صرف اس قدر کیا کہ ان کو وھاں سے جلا وطن کردیا، لیکن اس کے ساتھ ان کی کل جائداد مقبوضہ کی قیمت ادا کردی - خیبر کے یہودیوں کی سازش اور بغاوت کے جرم میں نکالا تو ان کی مقبوضہ آراضیات کا معاوضہ دیدیا، اور اضلاع کے حکام کو احکام بھیج دیے کہ جدھر ان لوگوں کا گزر ھو ان کو ھر

طرح کی اعانت دی جائے اور یہ کسی شہر میں قیام اختیار کریں تو ایک سال تک ان سے جزیہ نہ لیا جائے ۔

« جو لوگ فتوحات فاروقی کی حیرت انگیزی کا یہ جواب دیتے ہیں کہ دنیا میں اور بھی ایسے فاتح گزرے ہیں، ان کو یہ دکھانا چاہئیے کہ اس احتیاط ، اس قید ، اس پابندی اور اس در گزر کے ساتھ دنیا میں کسی حکمراں نے ایک چپہ بھر زمین بھی فتح کی ہے . . . .

« ایک اور صریحی فرق یہ ہے کہ سکندر وغیرہ کی فتوحات گزر نے والے بادل کی طرح تھیں، کہ ایک دفعہ زور سے آیا اور نکل گیا ۔ ان لوگوں نے جو ممالک فتح کیے وہاں کوئی منظم حکومت نہیں قائم کی ۔ بر خلاف اس کے فتوحات فاروقی میں یہ استواری تھی کہ جو ممالک اس وقت فتح ہوے ، تیرہ سو برس گزرنے پر آج بھی اسلام کے قبضے میں ہیں ، اور خود حضرت عمر کے عہد میں ہر قسم کے ملکی انتظامات وہاں قائم ہوگئے تھے . . . .

« ان تمام واقعات کی تفصیل کے بعد یہ دعوی صاف ثابت ہوجاتا ہے کہ جب سے دنیا کی تاریخ معلوم ہوئی ہے ، آج تک کوئی شخص فاروق اعظم کے برابر فاتح اور کشورستاں نہیں گزرا »[1]

راقم الحروف کا ، جس کو نٹشے کا گہری نظر سے مطالعہ کرنے، اور اسکے حقیقی ذوق کو سمجھنے کا موقع ملا ہے ، خیال ہے کہ نٹشے جو سیزر بورجیا ، اور جولئس سیزر کے مہذب جبر و قہر (refined cruelties) کا دلدادہ ہے ، اور جو ان شخصیتوں میں اپنے نصب العینی انسان کی جھلک دیکھتا ہے ، اگر اس کو حضرت عمر کی پُر جلال سیرت ، اور ان کے رفیع الشان کارناموں کے مطالعہ کا موقع ملتا ،[2] تو وہ ان کو تاریخ عالم کی عظیم ترین

---

۱ شبلی ، الفاروق ، حصہ دوم ، ص ۵ تا ۸

۲ نٹشے نے اپنی تصانیف میں حضرت عمر کا کہیں ذکر نہیں کیا ہے اگرچہ وہ اسلامی تحریک ، اور ابتدائی دور میں اسلام کی عظیم الشان فتوحات سے بہت متاثر ہے ۔ بالعموم مغرب کے ایسے اہل فکر ، جنہیں اسلامی تاریخ کے تفصیلی مطالعہ کا موقع نہیں ملا ہے ، ابتداے اسلام کی تمام فتوحات کو بہ حیثیت مجموعی اسلامی تحریک کی فتوحات سے موسوم کرتے ہیں اور وہ محرک شخصیتیں جو ان فتوحات کا باعث ہوئی ہیں ، ان کی نظر سے اوجھل رہ جاتی ہیں ۔ چنانچہ کار لائیل کے مضمون « دی ہیرو ایز اے پروفٹ » میں بھی یہی نقص موجود ہے ۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ابتداے اسلام کی تمام نمایاں ہستیوں کے تعلق سے ، خود مسلم مصنفین کے غیر امتیازی احترام کے رجحان کے سبب، اس زمانے کی بعض غیر معمولی شخصیتیں، اوسط صلاحیت کی شخصیتوں سے خلط ملط ہوکر ، ناقابل امتیازہوگئی ہیں۔

شخصیت ، اور انسانیت کا اعلیٰ ترین نمونہ قرار دیتا۔ اور جولیس سیزر ، نپولین ، یا سیزر بورجیا سے زیادہ فاروق اعظم کی شخصیت میں اس کو اپنے فوق الانسان کا ایک واضح تر خاکہ نظر آتا۔

مرد کامل کے اکمل نمونے تو آنحضرت یا پھر حضرت عمر کی جیسی شخصیتوں ہی میں دیکھے جاسکتے ہیں ، جن کی ذات میں فقر و سلطانی ، یا حق اور قوت کا ایک نصب العینی امتزاج عمل میں آیا تھا۔ لیکن ہر وہ انسان جو اسلام کی اس مخصوص بصیرت سے فیض یاب ہوکر ، اعلیٰ انسانیت کے اسی نصب العین کے حصول کی جدوجہد کرتا ہے ، انسان کامل کا مرتبہ حاصل کرلیتا ہے۔

اس مضمون میں اقبال کے اُردو اور فارسی کلام کے علاوہ جن کتابوں کے حوالے دیئے گئے ہیں ، ان کی تفصیل درج ذیل ہے۔

قرآن مع ترجمہ مولانا اشرف علی تھانوی :

رومی ، مثنوی معنوی ، مطبع نول کشور ، ١٨٦٥ ء

شیخ عطاء اللہ ، مکاتیب اقبال ، شیخ محمد اشرف ، لاہور

محمود نظامی ، ملفوظات اقبال ، اشاعت اول ، لاہور

شبلی ، الفاروق ، افضل المطابع ، دہلی ، ١٩١٥ ء

داس گپتا ، تاریخ ہندی فلسفہ ، مترجمہ اُردو رائے شیوہن لال ماتھر ، دارالطبع ، جامعۂ عثمانیہ ، ١٩٤٥ ء

ماہنامہ اُردو ، اقبال نمبر ١٩٣٨ ء

نٹشے ، بقول زرتشت ، ترجمہ اُردو ابوالحسن منصور احمد ، انجمن ترقی اُردو ، ١٩٤٥ ء

Iqbal : Islam as a Moral Political Ideal.

Iqbal : Reconstruction of Religious Thought in Islam. *Oxford Univerity Press,* London 1934.

Iqbal : The Secret of the Self, translated by Dr. Renold A. Nicholson, Lahore 1940.

Nietzsche : (The complete works of Frediech Nietzsche, The First complete and authorised translation, edited by Dr. Oscar Levy, Allen and Unwin Ltd., London).

,, : Ecce Homo, translated by A. M. Ludoviki, 1911.

,, : Anti-Christe translated by A. M. Ludoviki, 1911.

,, : The Will-to-Power, Vol. I, translated by A. M. Ludoviki, 1910.

,, : The Will-to-Power, Vol. II translated by A. M. Ludoviki 1910.

,, : Human All too Human, translated by A. M. Helen Zimmern, 1910.

,, : The Joyful Wisdom, translated by T. Common, 1914.

,, : Beyond Good and Evil, World's Great Thinkers, *Corlton House,* New York.

'دل پھر طواف کوے ملامت کو جاے ہے'!

از

پروفیسر رشید احمد صدیقی

تنقید کا میرا گھریلو تصور یہ ہے کہ وہ اپنے عہد کے اکابر شعر و ادب، ان کے ذوق و ذہن اور تہذیب و تمدن کے تصرف سے وجود میں آتی ہے اور انسان کی خود نظری، خود فہمی، خود شکنی اور خود گری کی زائیدہ ہوتی ہے۔ جیسا دیس ہوتا ہے ویسا ہی بھیس اختیار کرتی ہے۔ پرانے زمانے میں اسکی نوعیت کیا تھی اس کی تنقید و تنقیح میں نہ خود پڑنا چاہتا ہوں نہ دوسروں کو مبتلا کرنا چاہتا ہوں۔ البتہ کچھ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ زندگی اور معاشرے کی سطح جتنی نیچی ہوتی تھی اتنی ہی اشخاص افکار و اعمال کو قابو میں اور صحیح راستے پر رکھنے کے لئے 'قواعد و ضوابط بھی سخت بنائے جاتے اور انکی پابندی اصرار سے کرائی جاتی۔

آدمی کا رجحان دو طرح کا ہوتا ہے، ایک قانون کی پابندی کا، دوسرا اس سے انحراف کا۔ یہ پابندی اور انحراف زندگی کے ہر شعبے میں برسرکار رہتا ہے۔ رفتہ رفتہ ایسے مرحلے آتے ہیں جب تنقید ادب یا تنقید حیات (اکثر دونوں) کی نوعیت بدل جاتی ہے یعنی 'مسلمہ' کی جگہ 'مجوزہ' لینے لگتا ہے۔ جسے تفریحاً یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ تنقید، مقررہ قواعد و ضوابط کی گرفت سے نکل کر 'ہر شخص بخیال خویش خبطے دارد' کے دائرے میں آجاتی ہے۔ قواعد و ضوابط کی جگہ «من کی موج» لے لیتی ہے اور فنکار اپنی اپنی ڈفلی اپنا اپنا راگ پر عمل کرنا شروع کردیتاہے!

مجھے اس اُصول سے خواہ مخواہ کا اختلاف بھی نہیں ہے لیکن اس میں یہ خطرہ ضرور دیکھتا ہوں کہ اس سے تنقید اور فنون لطیفہ میں 'نراج' پیدا ہوتا ہے، اس لئے کہ سستا ہونے کی وجہ سے یہ اُصول یا طریق کار معمولی درجے کے فنکار کے لئے بڑی کشش رکھتا ہے۔

گذشتہ کم و بیش پچاس سال میں مغرب میں شاعری، افسانہ نگاری، مصوری اور

تنقید کے جیسے جیسے مکتب و مسلک وجود میں آئے، ان کے نام سے کم لوگ ناواقف ہوں گے ۔ اگر یہ صحیح ہے کہ تاتاریوں کی تاخت و تاراج متصوفانہ خیالات، دنیا کی بے ثباتی اور انسان کی بے عملی کا عنصر فارسی اور اسکی تقلید میں اُردو میں راسخ ہوگیا، تو یہ کہنا بھی غلط نہ ہوگا کہ یورپ کی ہر دو جنگ عظیم نے بھی وہاں کے شاعروں اور فنکاروں کو کچھ اسی طرح سے متاثر کیا ۔ اُن میں افراتفری آئی اور فنکار ،من مانی، کی طرف مائل ہوگئے جنکے عجیب عجیب نام و کرامات ہیں !

لیکن مغرب کے شعر و ادب اور فنون لطیفہ میں جہاں ان دو بڑی لڑائیوں نے نے ایک طرح کی بدنظمی پھیلائی (جسے خوش فہمی میں آپ جو چاہیں کہہ لیں)، وہاں ان محاربوں نے سائنسی محرکات کو غیرمعمولی ترقی دی ۔ یہی سبب ہے کہ ہم مغرب کی مشینی اور سائنسی ترقی کو دیکھکر وہاں کی معاشری اور تہذیبی ابتری کو بھی ترقی کی معراج سمجھنے لگے یا جو مغرب کا المیہ ہے اسے ہم نے اپنے لئے اور اپنے یہاں طربیہ بنالیا ہے !

تنقید نگاری طُرفہ قسم کی تفریح ہے ۔ کچھ ،آبیل مجھے مار، قسم کی! کسیکی تعریف کیجئے یا تنقیص یا دونوں، بدزبانی و بدلگامی سے ضرور سابقہ ہوگا، کبھی تنقید نگار کی بدزبانی سے مصنف کو، کبھی قارئین کی بدلگامی سے ناقد اور مصنف دونوں کو ۔ اس لئے اکثر تنقید نگار میری طرح اپنی ہی تعریف پر اکتفا کرتے ہیں یا پھر کسی دوسرے ملک کے شاعر، ادیب، وہاں کے شعر و ادب، اصول تنقید، معاشی یا اخلاقی نظام کے محاسن بیان کرنے لگتے ہیں ۔ اکثر اس اعتماد و اصرار سے کہ خود اپنے اوقات سے نفرت لیکن اپنے شعر و ادب نیز بہت سی اور باتوں سے محبت بڑھ جاتی ہے ۔ مشکلات کا سامنا کسیکی مذمت ہی نہیں، تعریف کرنے سے بھی ہوتا ہے ۔ لیکن کیا کیجئے ہم میں سے بعضوں کی فطرت کچھ اس طرح کی واقع ہوتی ہے کہ کسی کی تنقیص سن کر یا ،کرکر، (اس میں ایک ،کر، مقامی ہے) مسرور و مطمئن اور تعریف سنکر مأیوس یا منغض ہوتے ہیں ۔

اس کا علاج بعض ،اکابر فن، نے یہ نکالا ہے کہ جو کچھ کہنا ہو اس طرح کہو کہ نہ مصنف زد میں آتا ہو نہ تنقید نگار ۔ قارئین جو چاہیں سوچتے یا منصوبے (جارحانہ یا غیر جارحانہ) بناتے رہیں ۔ مثلاً اگر مصنف کہے ۳ × ۴ = ۱۱ ہوتے ہیں تو تنقیدنگار بتائے

کہ « قریب قریب صحیح » ہے ۔ اس کو کہتے ہیں ، « یوں بھی ووں بھی » ۔ موقع آنے پر حمایت میں غالب کا شعر پڑھ دیا ، مخالفت میں اقبال کا اور مفاہمت میں اپنا یا ہرسہ بیک وقت ! اس طریقۂ کار سے ایک طرف اپنی قوت فیصلہ کا اھنسا مقصود ہوتا ہے ، دوسری طرف قارئین کی سادہ لوحی پر اعتماد قائم رہتا ہے ، تیسری جانب مصنف سے دوستی کا سررشتہ ہاتھ سے نہیں جاتا ، چوتھی سمت تنقید نگاری کے فرائض نہیں تو نوافل ادا ہوجاتے ہیں ۔

اس امر کا اکثر اعتراف کرچکا ہوں کہ میں پیشہ‌ور یا سزایافتہ تنقید نگاروں میں نہیں ہوں ۔ پھر بھی یہ گناہ کبھی کبھی سرزد ہوا ہے لیکن ہمیشہ مجبوری یا اشتعال انگیز حالات کے ماتحت ، چنانچہ اب میرا شمار ان لوگوں میں ہونے والا ہے جن کو حکومت تحفظ عامہ کی خاطر غریب خانہ ، ورنہ جیل خانے میں بند رکھتی ہے ، یا وہ خود جنگلوں یا ویرانوں میں روپوش ہوجاتے ہیں ۔ میں نے تنقید نگاری میں اس بخل کو بھی مد نظر رکھا ہے جہاں عقلمندوں نے لب کشای سے بچتے رہنے کی ہدایت کی ہے ۔ یعنی جو نہ جانتے ہو یا کم جانتے ہو ، وہاں خاموش رہنا بہتر ہی نہیں ، ضروری ہے ۔ ان امور کے پیش نظر تنقید نگاری کے شغل سے بچنے کی کوشش کرتا ہوں اس لئے کہ تنقید نگاری اب اتنا علم یا فن نہیں رہی جتنا « مکموہن لائن » یا « آرایش خم کاکل » کی طرح « اندیشہاے دور دراز » قسم کی چیز بن گئی ہے ۔

یہ نہیں کہ اس وادی میں بھٹکا نہ ہوں ، یا اسکے ماہرین یا طلبا سے کٹ حجتی نہ کی ہو ۔ مشکل یہ ہے کہ میرے پڑھنے یا سمجھنے کی رفتار سے بھولنے کی رفتار تیز ہوتی ہے ، یہاں تک کہ کتاب ختم کرلیتا ہوں تو مصنف کا نام اور تصنیف کے مباحث یا مقاصد تک بھول جاتا ہوں ۔ صرف پڑھنے کا عمل نیک باقی رہ جاتا ہے ۔ سبب یہ ہے کہ پہلے ہی صفحے سے مصنف سے اختلاف راے شروع ہوجاتا ہے ۔ جو بات سمجھ میں نہیں آتی یا غلط آتی ہے اسے میں تمامتر مصنف کا قصور سمجھتا ہوں ۔ اسلئے میری رائے یہ ہے کہ جب تک مصنف اور قاری میں اتفاق راے نہ ہوجایا کرے ۔ کتاب تصنیف نہ کی جائے ۔

تنقید نگاروں میں میری حیثیت اس اسیسر سے زیادہ نہیں جو قانون سے بالکل واقف نہیں ہوتا لیکن اسے عدالت میں جج کے ساتھ بیٹھنا پڑتا ہے اور بقول ایک شریف معصوم

اسیسر کے اسے دوسرے کے پھٹے میں خواہ مخواہ پانوں ڈالنے پر مجبور کیا جاتا ہے - سارا قضیہ سن کر اسے یہ بتانا پڑتا ہے کہ ملزم پر جرم ثابت ہے یا نہیں - اس کو صرف ہاں ، یا نہیں کہنا پڑتا ہے - جج ضرورت سے زیادہ محتاط یا قابل ہوا اور اسیسر کو مقدمے کا ہر پہلو سمجھانے میں اسنے زیادہ موشگافی سے کام لیا، تو غریب کی رہی سہی عقل بھی جواب دے جاتی ہے - یعنی ہاں کے بجائے نہیں اور نہیں کے بجائے ہاں، کہنے لگتا ہے ، کبھی دونوں ! یہاں واضعان قانون کی دور اندیشی یا اسیسر فہمی کی داد دینی پڑتی ہے - اسپر جو چاہے کہے جج کے فیصلے پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑتا - اسیسر پر البتہ کبھی کبھی پڑ جاتا ہے لیکن اس کا ذکر فیصلے میں نہیں کرتے -

کسی شخص، تصنیف، یا تخلیق کو میں اچھا یا برا کسی کتابی اصول سے نہیں بلکہ ذاتی پسند یا ناپسند کی بنا پر کرتا ہوں - اسے تنقید نہیں کہتے - میں بھی نہیں کہتا - اس طریقۂ کار یا اسلوب فکر کی تائید بھی سوا اپنے قول و فعل کے کسی اور کے قول یا فعل سے نہیں پیش کرسکتا - بایںہمہ میرا خیال ہے کہ تنقیدنگاری کتنی ہی باضابطہ ، مسلم اور معتبر کیوں نہ ہو ، جلد یا بدیر تنقید نگار کو ذاتی پسند یا ناپسند کی منزل سے گزرنا پڑتا ہے - یہ اور بات ہے کہ خوش نصیب اس مرحلے سے جلد آگے بڑھ جاتے ہیں اور سائنٹیفک تنقید نگار کے درجے پر فائز ہوجاتے ہیں ، دوسری طرف میری طرح بہت سے وا ماندہ منزل جہاں کے تہاں'، جوں کے توں رہ جاتے ہیں اور تاثراتی قسم کے مرفوع القلم قرار پاتے ہیں !

بعض تنقید نگاروں کے بارے میں عرض کروں گا کہ وہ جس اعتماد و قطعیت اور بےخوفی سے اپنے نظریوں کی وکالت کرتے ہیں اتنی مخلصانہ کوشش زیر بحث ادیب یا فن پارے کو سمجھنے یا سمجھانے پر صرف نہیں کرتے - ادبی تنقید میں یہ طریقۂ کار اچھا نہیں سمجھا گیا ہے کہ تنقید نگار کسی ادیب ، شاعر یا فن پارے کے پرکھنے میں صرف اپنے مقررہ نظریوں کا سہارا لے - تصنیف نگار کا ہمدردانہ مطالعہ کرنے کے یہ معنی نہیں ہیں کہ تنقید نگار فن کار کی تعریف کرے یا اسکے گناہوں کو بخش دے - ہمدردی کا مفہوم یہ ہے کہ وہ فن کار یا فن پارے کو اس بات کا پورا موقع دے کہ وہ اپنی خوبیوں اور خامیوں کو اس پر پوری طرح سے آشکار کرسکے - اور یہ اُسی وقت ممکن ہے جب ناقد مطالعہ میں گہری توجہ اور بے لوث دلچسپی سے کام لے - اس طور پر فن کار کے اس تجربے

میں اپنے طور پر شریک ہوکر پوری واقفیت بہم پہنچائے جو اس فن پارے میں جاری و ساری ہے - تنقید نگار کے اس مطالعہ اور تجربہ میں معروضیت اور داخلیت دونوں کو دخل ہوتا ہے کیونکہ ادبی تخلیق میں دونوں عناصر کی ضرورت عام اور ناگزیر ہوتی ہے - لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس مطالعہ اور تجربہ کی مدد سے ہر تنقید نگار یکساں رائے قائم کرے گا، یا اس کوشش سے یکساں نتائج برامد ہوں گے - یہ اس بات کا مزید ثبوت ہے کہ ادب یا آرٹ کے افہام و تفہیم میں صرف کسی ایک تنقیدی نظرئے کی صحت پر مکمل اعتماد کرنا نہ صرف غلط بلکہ خطرناک بھی ہے!

ذہنی تخلیقی عمل کو محض مشاہدہ سے تعبیر کرنا یا اسے خارجی اشیاء میں ڈھونڈنا اتنی ہی ناکافی اور یکطرفہ سی بات ہے جتنا کسی تخلیق یا خیال کو خارجی دنیا سے کلیۃً آزاد یا علحدہ قرار دینا، چنانچہ اب اس حقیقت کو عام طور پر تسلیم کیا جانے لگا ہے کہ ادبی تنقید کے نظریات یا اُصول مختلف ہوتے ہوئے بھی قابل قدر اور فکرانگیز ہوسکتے ہیں، بشرطیکہ ان کی تشکیل یا وضع کرنے میں غیر معمولی کاوش فکر، ذہنی تجربات و احساسات سے وسیع واقفیت، تمدنی اور تاریخی ورثے کے گہرے شعور اور عصری رجحانات کے مناسب علم سب سے مدد لی گئی ہو - ادب کی دنیا اتنی وسیع اور متنوع ہے کہ اس میں مختلف مزاج اور مختلف خیال کے تنقید نگاروں کی موجودگی نہ صرف فطری بلکہ ضروری بھی ہے - مختلف نقطہائے نظر کی موجودگی اور مدد سے ہم ادبی شخصیتوں اور ادبی کارناموں کا نہ صرف بہتر مطالعہ کرسکتے ہیں، بلکہ خود ادبی تنقید کے اعلیٰ معیاروں کے متعین کرنے میں کامیاب ہوسکتے ہیں!

آج کل اس بات پر بہت زور دیا جاتا ہے کہ تنقید کو سائنٹفک ہونا چاہئے - میں اس تقاضے کا احترام کرتا ہوں اور اس پر یقین رکھتا ہوں کہ اس سے اردو تنقید کو بہت فائدہ پہنچے گا - لیکن اس سلسلے میں نقد و نظر کے بعض سجادہ نشینوں سے عرض کروں گا کہ «توبہ فرمایاں چرا خود توبہ کمتر می کنند» - جس سائنٹفک تنقید کی وہ حمایت یا تلقین کرتے ہیں اس کا ثبوت اپنی تحریروں میں خود کیوں نہیں دیتے؟ ایسا کیوں ہے کہ ان کی تحریریں پڑھ کر بے اختیار وہ ستم ظریف یاد آتا ہے جس نے اس سوال کا جواب کہ کامیاب تقریر کیسے کی جاتی ہے یہ دیا تھا: جو کچھ زبان پر یا جی میں آئے بے تکلف کہتے جاؤ، صرف اتنا خیال رکھو کہ ہر تھوڑے سے وقفے کے بعد تقریر

کے موضوع کو دھرا دیا کرو - معلوم نہیں اس شخص نے جسکو یہ بے بہا اُصول بتایا گیا تھا، اس پر عمل بھی کیا یا نہیں - اگر کیا تو سامعین نے اسکے ساتھ کیا سلوک کیا - اتنا البتہ جانتا ہوں کہ اردو کے بعض معروف تنقید نگار اس اصول کی پیروی بڑی بے باکی یا بے تکلفی سے کرتے ہیں اور ہم نااہلوں سے داد کے طالب ہوتے ہیں!

ان کا ذہن یا فطرت کچھ اس طور پر کام کرتی ہے کہ رومان نویسی میں تو گرفتار ہیں، لیکن اصرار اس پر ہے کہ حقیقت نگاری کے امام وقت ہیں- تاثراتی انداز میں سوچیں گے، لیکن دعویٰ یہ کریں گے کہ خالص سائنٹفک تجزیاتی انداز نظر رکھتے ہیں - نثر میں شاعری کا سہارا لیتے ہیں لیکن اعلان یہ کریں گے کہ خالص فلسفیانہ اور عالمانہ نثر کے شہپارے پیش کررہے ہیں - ذہن تو ویران خلا میں بھٹکتا ہے لیکن منوانے کی یہ کوشش کریں گے کہ وہ زندگی کے صبر آزما و سنگین حقائق کے ترجمان ہیں- مختصر یہ کہ مغرب کے بعض ماہرین تنقید کے محض خوشہ چین یا زلہ ربا ہوتے ہیں لیکن ہم نیازمندوں سے توقع رکھتے ہیں کہ ان کو جدید تنقید کا سب سے بڑا مفسر یا موید قرار دیں - ایسی صورت میں اگر مجھے ایسے کج فہم یہ کہکر بھاگ نہ کھڑے ہوں تو اور کیا کریں

در قالب ملا اثرش پردہ کشا شد   خاکے کہ قضا درتن گوسالہ فرو ریخت!

بات شروع ہوئی تھی اس سے کہ میں تاثراتی قسم کا تنقید نگار ہوں، شاید آدمی بھی - اس سلسلہ میں، لیکن اس سے غیرمتعلق بہت سی ادھر اُدھر کی دور از کار باتیں کرڈالیں جو میری عادت ہے - اس کے باوجود اس کا کچھ ایسا پرستار یا پابند نہیں ہوں کہ تنقید نگار کو پاؤں گرم اور دریچے کھلے رکھنے چاہئیں- گو ایسا کرنے سے ان لوگوں کو منع بھی نہیں کرتا جو اس طرح کے علاج کے محتاج ہوں - دریچے کھلے اس لئے رکھے جاتے ہیں کہ باہر سے روشنی اور تازہ ہوا اندر آئے لیکن اگر باہر لوُ، گرد، تعفن، بوچھار، ٹھنڈ، چور اُچکے یا پھر بدمذاقی، بدامنی اور شیطنت کا زور ہو، تو جلد سے جلد اور بڑی احتیاط و مضبوطی سے دریچے بند رکھتے ہیں اور کھلے نہیں رہنے دئے جاتے - بعض حالات اور ممالک ایسے بھی ہوتے ہیں جہاں پاؤں گرم رکھنے کی یوں بھی ضرورت نہیں ہوتی!

جج، قانون یا عدالت کے اس اُصول یا طریقۂ کار کا بھی میں شیدائی نہیں ہوں (شاید اسی ذاتی پسند یا ناپسند کی بنا پر) کہ یہ جانتے ہوئے کہ ملزم بے گناہ ہے

لیکن چونکہ «مسل مقدمہ» خلاف ہے اس لئے وہ سزا کا مستوجب ہے یا کاغذی ثبوت نہیں ہے اس لئے گناہ گار بے گناہ ہے۔ تنقید نگاری میں ذاتی پسند یا ناپسند اس سے بھی زیادہ ناواجب طریقۂ کار ہے، لیکن کیا کیجئے میری افتاد طبع کچھ اسی طرح کی ہے!

یہاں میں اپنی ایک اور کمزوری کا بھی ذکر کردینا ضروری سمجھتا ہوں۔ میں اقدار عالیہ کی تائید میں ہوں، چاہے وہ کتنے ہی ضمنی، اضافی یا متنازعہ فیہ کیوں نہ ہوں۔ ان اقدار کی تشریح نہ کروں گا۔ اگر کوئی غلط تشریح کرے یا ان اقدار میں اپنی طرف سے کچھ کمی بیشی کرنا چاہئے تو اس سے جھگڑنے پر بھی آمادہ نہ ہوں گا۔ دنیا کی ترقی و تنزل کی نوعیت، سمت و رفتار کچھ بھی ہو، اس کے منہاج و مقاصد کتنے ہی ناقابل فہم، پیچیدہ، پرخم اور قابو میں نہ آنے والے کیوں نہ ہوگئے ہوں اور اس آشوب کی زد میں انسان اپنے آغاز و انجام، سود و زیاں سے کتنا ہی بیگانہ، بے پروا یا بے بس کیوں نہ ہوچکا ہو، اس کو طریقے وہی اختیار کرنے پڑیں گے جو انسانوں کے ہیں، بہائم کے نہیں۔ انسان کو «نا انسان» بننے یا رہنے کی آزادی نہیں دی جاسکتی خواہ وہ اپنے کو مجبور سمجھے، خواہ مختار، چاہے امریکی ہو یا روسی!

فنون عالیہ میں اقدار عالیہ کو سلیقے سے برتنا فنکار کا اولین اور سب سے ضروری فرض بھی ہے اور سب سے اعلیٰ کارنامہ بھی۔ اپنے ہی بنائے ہوئے ہوّے سے ڈرنا عقل کی بات نہیں۔ سوسائٹی بھلی ہو یا بُری بنائی ہوئی تو ہماری ہی ہے۔ اگر وہ سازگار نہیں ہے تو اس کو سوچے سمجھے ہوئے صحت مند پروگرام کے مطابق بدلنا اور سازگار بنانا پڑے گا۔ لیکن میں اس کے حق میں نہیں ہوں کہ مشتبہ مقاصد یا اُصول کے پیش نظر معاشرے کو پیہم درہم برہم کرتے رہنا ہرکس و ناکس کا حق ہے۔ مغرب میں سائنس کو جو ترقی ہوئی ہے وہ مسلم ہے، لیکن مغرب کی معاشرت کو لازمی طور پر قابل تقلید یا ناگزیر نہیں سمجھتا۔ سائنس کے حیرت انگیز اور قابل قدر کارناموں اور صنعتی یا مشینی معاشرت کو اخلاق اور زندگی سے متضاد سمجھنا اس لئے ان کو باہمدگر ہم آہنگ رکھنے یا کرنے سے اپنے کو معذور سمجھنا، میرے نزدیک بدنیتی ورنہ سہل انگاری ہے۔ سائنس کی ترقی، اخلاقی ترقی کی منافی ہو، یہ بزدلوں، کج نہادوں یا ناعاقبت اندیشوں کا مسلک ہے!

سائنس کے انکشافات اور انسانیت کے تقاضوں میں تضاد نہیں توافق ڈھونڈنا پڑے گا۔ یہ اس لئے کہ انسان کو زمین پر آباد اور خوش حال رکھنا مشیت کو منظور نہ ہوتا

تو کرۂ ارض پر قدرت کے وہ تعمیری و تخریبی قوانین نافذ نہ ہوتے جن کی ہمہ جہت کار فرمائی ہم دیکھتے اور سنتے چلے آرہے ہیں! جن تقاضوں نے جانور کو انسان بنایا ان کو سمجھنا اور اُن کا احترام کرنا چاہئے - جانور کا انسان بننا دنیا کا سب سے مبارک اور مہتم باالشان وقوعہ ہے اور کہیں زیادہ المناک وہ دن ہوگا جب وہ انسان سے پھر جانور بننے لگے گا یا بن جائے گا! انسان جانوروں کے مفہوم میں جاندار نہیں ہے کہ خیر و شر کے تصور یا تجسس سے بے گانہ ہو - معلوم نہیں کن تصرف یا ریاضتوں کے بعد وہ ان مقاصد یا مراتب جلیلہ سے ہمکنار ہوا جن کے حصول میں وہ شروع سے آج تک سرگرداں بھی ہے سرفراز بھی! مجھے یقین ہے انسان خود ان تاریک، غیر صحت مند اور ویران وادیوں میں دوبارہ بھٹکنے پر آمادہ نہ ہوگا جن میں مدتوں ٹھوکر کھانے کے بعد وہ موجودہ رہتے پر پہنچا ہے - یہ اس لئے کہنا پڑرہا ہے کہ مشین کی لائی ہوئی معاشرت اور انسانیت کی دی ہوئی تہذیب میں ہم فرق مراتب کرسکیں! عیش کوشی اور ترک دینا دونوں کو میں زندگی سے «فرار» سمجھتا ہوں - فرق ہے تو صرف مثبت اور منفی کا - آزادی فکر و عمل کی اہمیت سے انکار نہیں لیکن آزادی برائے بے راہ روی ناقص اور خطرناک تصور ہے!

ہم اس سے انکار نہیں کرسکتے کہ دوسرے علوم و فنون کی طرح مغرب میں شعر و ادب بھی ترقی کی اعلیٰ منزلوں پر پہنچ چکا ہے اور یہ بڑی خوشی کی بات ہے اس لئے کہ یہ وہ ورثہ ہے جس سے ہر قوم و ملک کو جلد یا بدیر حصہ ملے گا - اس ترقی کے جہاں اور بہت سے اسباب ہیں ایک یہ بھی ہے کہ مغرب کے علماء اور عوام دونوں نہ جسمانی چھوت چھات پر عقیدہ رکھتے ہیں نہ ذہنی چھوت چھات پر - اس لئے بحیثیت مجموعی ان کے ادبی، جمالیاتی یا تخلیقی تصورات یا سرگرمیوں کو ان کی نہایت درجہ متنوع اور رواں دواں زندگی سے براہ راست جو تازگی، توانائی اور طرفگی ملتی ہے وہ ہم کو میسر نہیں - پھر ان کو جیسی عناں گسیختہ مسابقت کا مسلسل سامنا رہتا ہے وہ بھی ہمارے حصے میں نہیں آئی ہے -

ظاہر ہے ایسی زندگی اور ایسے شعر و ادب کو پرکھنے کے لئے تنقید کے جو ضابطے مغرب نے مدون کئے ہیں وہ ہماری زندگی اور ہمارے شعر و ادب پر پوری طرح سے منطبق نہیں ہوتے - اس پر ہم کبھی جھنجھلاتے ہیں، کبھی حیرت زدہ ہوتے ہیں اور زیادہ تر

احساس کمتری کا شکار ہوجاتے ہیں - چنانچہ اس صورت حال کو ہم نے ایک مستقل سوالیہ نشان کی شکل دے رکھی ہے. مثلاً «کیا ہمارے شعر و ادب میں جمود ہے» ؟ یہ بات سوچنے کی ہے کہ جو شعر و ادب نسبتاً ابتدائی منزل یا اس سے کچھ آگے ہو اس پر تنقید کے وہ اصول کس طرح عائد کئے جاسکتے ہیں جو نہایت درجہ ترقی یافتہ شعر و ادب سے اخذ کئے گئے ہوں - ہمارے شعر و ادب کے بہت سے اصناف ابھی ہمارے مصنفوں کے شخصی ملوثات سے پاک ہوکر آفاقی وسعتیں حاصل نہیں کر پائے ہیں! میرے نزدیک مصنفین کو اضاف شعر و ادب پر تجربہ کرنے اور اپنے تجربے کو مسلمات کا درجہ دینے کے بجائے خود اپنا احتساب کرنا چاہئے کہ وہ فضیلت کے کس مرحلے میں ہیں - شعر و ادب کا تعلق اتنا الہام سے نہیں جتنا احتساب سے ہے - اپنا اور اپنی تخلیق دونوں کے احتساب سے !

ان دنوں یہ وتیرہ عام ہے کہ شاعر یا انشاپرداز سے پہلا سوال یہ کرتے ہیں کہ وہ مغرب کے کس شاعر، ادیب یا فن کار سے متاثر ہوا ہے - جیسے لڑکی کو نکاح میں قبول کرنے سے پہلے جہیز کی طرف سے اطمیناں کرلینا ضروری ہو! پرچے کا یہ سوال مدت سے «آؤٹ» ہے، اس لئے ہمارے انشاپرداز بالعموم مغرب کے ماضی و حال کے سربرآوردہ لکھنے والوں کے کم و بیش ایک درجن نام پہلے سے یاد رکھتے ہیں جن کو وہ ایک سانس میں گنا دیتے ہیں - اکثر پوچھنے والے ان ناموں سے خود نا آشنا ہوتے ہیں اس لئے نہایت خلوص کے ساتھ متاثر و مرعوب ہوجاتے ہیں!

اس طرح کا انٹرویو لینے والوں سے اکثر میرا بھی سابقہ ہوا ہے - لیکن جیسا کہ پچھلے زمانے کے بعض شعرا کا قاعدہ تھا، جو شخص کلام سننے کی فرمائش کرتا اس سے درخواست کرتے کہ پہلے وہ خود کچھ شعر سنائے - اس سے اندازہ لگالیتے کہ فرمائش کرنے والے کا ذوق و ظرف کیسا اور مبلغ علم کیا ہے - میں بھی کبھی کبھی انٹرویو لینے والوں سے دریافت کرلیتا ہوں کہ وہ خود ملکی یا غیر ملکی شعر و ادب کے کن اکابر سے متاثر ہیں جن میں اپنا نام سننے کا بھی متوقع رہتا ہوں - اس سے وہ بالعموم بد حظ ہوجاتے ہیں اور ولدیت قومیت سکونت دریافت کرنے لگتے ہیں - بالآخر آٹوگراف لے کر جلد رخصت ہوجاتے ہیں - بعد میں ان کو یہ کہتے سنا کہ فلاں شخص ترقی پسند نہیں، خود پسند ہے !

میرا خیال ہے کہ ہمارا تنقیدی علم مغرب سے جتنا فیضیاب ہے اتنا ہمارا شعر و ادب نہیں ! بالفاظ دیگر ہم خرمن جمع کرنا اتنا ضروری نہیں سمجھتے جتنا خرمن کو چھاننے پھٹکنے کے طرح طرح کے وسائل دریافت کرنے کی فکر میں رہتے ہیں - اپنا خرمن تو جتنا اور جیسا ہے ظاہر ہے - اس کے لئے مغرب کی مختلف النوع چھلنیاں کام میں لانا اور کثرت سے کام میں لانا نہ مناسب ہے نہ مفید - بد نصیبی یہ ہے کہ ہمارے جوہر قابل جتنا زور تنقید پر دیتے ہے اتنا تخلیق پر نہیں - یہ خطرناک حد تک سہل پسندی ہے - کہیں ایسا تو نہیں کہ ہم اس نامبارک رجحان کا شکار ہوں کہ جتنی تفریح ہم کو (شاید دوسروں کو بھی) اعتراض کرنے، نقص نکالنے یا مایوس و بیزار ہونے سے ہوتی ہے اتنی تعمیری و تخلیقی سر گرمیوں سے نہیں ہوتی ؟ یہ آثار اچھے نہیں - یہی سبب ہے کہ ہمارے یہاں تنقید و تخلیق ایک جان دو قالب نہیں بلکہ « دو لخت » ہیں - بالفاظ دیگر اوزان تو ہم نے طرح طرح کے جمع کرلئے ہیں لیکن متاع ناپید ہے! نتیجہ یہ ہے کہ ان اوزان سے ہم غلط چیزیں تولتے رہتے ہیں اور قطع نظر اس سے کہ « ہوا میں شراب کی تاثیر » ہے یا نہیں « باد پیمائی » پر مائل رہتے ہیں !

وجدان کے تقاضے یا رہنمائی کو بعض تنقید نگار اہمیت نہیں دیتے - وجدان کا کوئی اور مصرف ہو یا نہیں غزل یا سخن فہمی میں اسکی ضرورت مسلم ہے - اس کا مدار زیادہ تر « صاحبدلوں » کے ذوق و ظرف پر ہے جو اسے بعض عظیم حقائق تک پہنچنے کا تنہا نہیں تو بہت بڑا وسیلہ سمجھتے ہیں - یہ سمجھنا غلط ہو یا صحیح، اتنا ضرور ماننا پڑتا ہے کہ انسانی فکر و نظر کی بعض مہتم بالشان تعمیریں وجدان ہی کے ستونوں پر قائم ہیں! « بُت ہزار شیوہ » ضرور ہوتے ہیں لیکن « شاعران صد ہزار شیوہ » بھی کم نہیں اسلئے محبت کی دنیا محدود ہو یا نہیں شاعر کی دنیا لا محدود ہے، اور یہ وجدان کا کرشمہ ہے!

غزل کے بارے میں ایک دلچسپ بات یہ بیان کی جاتی ہے کہ غزل کا شاعر عالمی شاعر نہیں بن سکتا - سوال یہ ہے کہ غزل گو یا کسی شاعر کے لئے عالمی ہونا لازمی کیوں ہو ؟ غیر منقسم ہندوستان کافی بڑا ملک تھا، اب بھی اس کا رقبہ کچھ کم نہیں ہے لیکن ٹیگور کے علاوہ کتنے اور شاعر « عالمی » قرار پائے ؟ عالمی شاعر ہونا یقیناً فخر کی بات ہے لیکن اتنا بھی نہیں کہ اگر کوئی شاعر عالمی نہ ہو تو اسکی شاعری نا قابل التفات قرار پائے - مجھے بنگالی بالکل نہیں آتی لیکن اس کا یقین رکھتا ہوں کہ بنگالی میں ایسے

شاعر موجود ہوں گے اور ٹیگور سے پہلے بھی غالباً رہے ہوں جو ٹیگور کے پائے کے ہوں یا نہیں، بنگال اور بنگالی زبان کے لئے « سرمایۂ صدنازش » ہیں ۔ اسی طرح غالب ، انیس ، اکبر ، حالی ، اقبال وغیرہ عالمی شاعر ہوئے بغیر اردو کے باکمال اور یگانۂ روزگار شاعرہیں ۔ شاید تاثراتی ہونے کی بنا پر میں اس کا بھی قائل ہوں کہ ہر شاعر « جو قلب کو گرمادے جو روح کو تڑپا دے » قابل فخر شاعر ہے ، چاہے اس پر « عالمی » شاعر ہونے کا ٹھپہ لگا ہو یا نہیں ! اس سے کسی بڑے شاعر کی اہمیت کو نظرانداز کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ اچھے شاعر کو ہدیۂ عقیدت پیش کرنا مطلوب ہے جس کا وہ یقیناً مستحق ہے ! صحیح یا غلط اُردو غزل ہماری شاعری کی ایک محبوب و مقبول صنف مانی جاتی ہے ۔ اسکی مثال فارسی کے علاوہ ، جسکی وہ خوشہ چیں ہے ، شاید ہی کسی اور زبان میں ملتی ہو ۔ حسن و عشق کی کارفرمائی ہر زبان اور ہر زمانے میں رہی ہے ۔ اسکی پرداخت مختلف ملکوں ، قوموں اور زبانوں میں مختلف طور پر ہوئی ہے لیکن جس طرح ہمارے بوقلموں تصورات حسن و عشق کو اردو غزل میں جگہ ملی ہے وہ اوروں سے مختلف بھی ہے اور ممتاز بھی ، زبان اور تہذیب دونوں اعتبار سے ۔ اس کا سبب وہ کسر و انکسار اور رکھ رکھاؤ ہے جسے عالمی سیاق و سباق مین مشرقی اور محدود مفہوم میں اردو « تہذیب » کہتے ہیں ، بعض اہل نظر حسرت کی « تہذیب رسم عاشقی » کو اسی معنوں میں لیتے ہیں ۔

ہمارا تصور حسن و عشق غزل میں طرح طرح کے رنگ و آہنگ میں نمودار ہوا ہے ۔ اسکے اسرار و معارف کو جیسا ہم سمجھ سکتے ہیں ، دوسرے کے بس کی بات نہیں ۔ غزل کا مقابلہ عالمی شعرا سے نہیں صرف غزل گو شعرا سے کرنا قرین انصاف ہوگا ۔ مثال کے طور پر عرض کروں گا کہ مغرب کا کوئی شاعر ہوتا اور وہاں کی « تہذیب رسم عاشقی » کا قرینہ وہی ہوتا جو یہاں کا ہے تو وہاں کے بہترین غزل گویوں میں بھی [بطور مثال] حسرت کا درجہ کسی سے کمتر نہ ہوتا ۔ اس کہنے کا ہرگز یہ مطلب نہیں کہ تسلیم شدہ عالمی شعرا کی وقعت میرے یا کسی کے نزدیک اس لئے کچھ بھی کم ہے کہ وہ غزل گو نہ تھے ۔ صرف اتنا جانتا ہوں اور چاہتا ہوں کہ دوسرے بھی مانیں کہ

رند جو ظرف اُٹھالیں وہی ساغر بن جائے جس جگہ بیٹھ کے پی لیں وہی میخانہ بنے

لیکن یہ بات بھی نظرانداز نہیں کی جاسکتی کہ مغرب کا ذہن ، طرز بود و ماند ، نظام اقدار اور طریق اظہار و ابلاغ ایسا ہوتا بھی یا نہیں جو غزل کی فضا کے لیے سازگار

ہوتا، اچھا غزل گو صحت مند جذبات کو طرفہ اور دلنشیں پیرایہ میں پیش کرتا ہے - اگر پڑھنے والا محسوس کرے کہ شاعر کے لب و لہجہ اور مفہوم میں ایسی تازگی، ترنم، توانائی اور تاثیر ہے جو اسکے دل کے خوابیدہ تار کو مرتعش کردیتی ہے تو شاعر کامیاب ہے بغیر اس خیال کے کہ اس نے کونین کی وسعتیں اپنے کلام میں سمیٹ لی ہیں یا نہیں اور وہ عالمی شاعر بھی ہے یا نہیں !

اگر کسی کی منطق نرالی ہوسکتی ہے تو میری تنقید نگاری بھی ویسی ہی ہو سکتی ہے اور اس کا سوال ہی کیوں، جب ہمیشہ سے میرا سلوک اسکے ساتھ ایسا ہی رہا ہو - یہاں تک لکھ چکا تھا کہ ایک عزیز کی گرانقدر تصنیف موصول ہوئی جس میں اردو غزل پر تنقید کی گئی ہے اور اسکی خامیوں کو واضح کیا گیا ہے - مصنف انگریزی کے عالم ہونے کے علاوہ اردو سے بھی غیر معمولی شغف رکھتے ہیں - فن تنقید کے ماہر ہیں اور اس پر اُنکی فکر انگیز تصانیف منظر عام پر آچکی ہیں -

انہوں نے بتایا ہے کہ فن غزل کے قدیم و جدید اکابر نے غزل کے لیے جو شرایط مدون کئے ہیں (کتاب میں ان کی فہرست دی گئی ہے) اُن کی پابندی کے باوجود غزل یا اسکے منفرد اشعار اچھے بھی ہو سکتے ہیں اور نہیں بھی - اعتراضات کا خلاصہ ذیل میں پیش کرتا ہوں اس اعتراف کے ساتھ کہ میں نے کتاب شروع سے آخر تک لفظاً لفظاً نہیں پڑھی ہے اس لئے ممکن ہے کہ جابجا غلطیاں راہ پاگئی ہوں -

(۱) اردو میں غزل کو شاعری کی معراج سمجھا جاتا ہے - اسکی خامیوں کو سراہا جاتا ہے بلکہ اسکی خامی کو شاعری کی سب سے بڑی خوبی شمار کیا جاتا ہے -

(۲) اردو میں اتنے گنے خیالات بندھے ٹکے مضامین کو بار بار شعروں میں بیان کیا گیا ہے - اس سے یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ شعر ایک تجربہ ہے یگانہ و یکتا !

(۳) ایک مشکل تو بندھے ٹکے مضامین ہیں، دوسری مشکل یہ ہے کہ شعری انفرادیت کم پھولتی پھلتی ہے، تیسری مشکل یہ ہے کہ اُردو میں تشبیہیں، استعارے، ذہنی نقوش، رمز و کنائے، تلمیحیں یہ ساری چیز بندھی ٹکی ہیں -

(٤) غزل ریزہ خیالی کی شاعری ہے -

(٥) ولی سے فراق تک - کتنی دور کا سفر ہے لیکن یہ سفر گردش پیکار ہے - ہر پھر کے دائرے ہی میں قدم رہتا ہے - زمانہ بدل گیا، ماحول بدل گیا، لیکن شاعروں

کی قوت حاسہ نہیں بدلی اور پھر شعر کی خصوصیت ہے کہ اس میں انفرادیت پھولتی پھلتی نہیں اور پھر بدلتے ہوئے ماحول کی جھلک بھی کم نظر آتی ہے۔

(٦) شعر میں وسعت کم ہے اس لئے خیالات یا جذبات کی پیچیدگی واضح طور پر ظاہر نہیں ہوتی۔ کہنے کا ڈھنگ کچھ ایسا ہوتا ہے کہ اُس پیچیدگی کی طرف دھیان البتہ جاتا ہے۔ قطعہ یا مسلسل نظم کی صورت میں یہ پیچیدگی واضح ہوجاتی ہے۔

(۷) روبرٹ لنڈ نے بیسویں صدی کے اوائل کے شعرا کی نظمیں پیش کرتے ہوئے کہا تھا: «ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ سب شعرا الگ الگ شخصیت نہیں رکھتے۔ سب مل کر ایک شاعر بن گئے ہیں اور ایک زبان سے بولتے ہیں»۔ کچھ اس قسم کی بات ان شعروں میں ملتی ہے میر کہتے ہیں!

ہم تو ناکام ہی جہاں میں رہے ٭ یاں کبھو اپنا مدعا نہ ہو!

اور صرف میر ہی نہیں سبھی یہی کہتے ہیں۔ سودا کے دل پر بھی وہی گزرتی ہے۔ درد کا غنچۂ دل بھی ایسا دلگرفتہ ہے

«کہ جس کو کسو نے کبھو وا نہ دیکھا»

ازین قبیل زندگانی کیا ہے مصیبت ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ۲٦ شاعر نہیں بس ایک شاعر ہے جو زمان و مکان کے جھمیلوں سے دور، بہت دور، اپنی راگ الاپ رہا ہے۔ اس راگ میں اثر بھی ہے لیکن زیادہ تنوع نہیں۔ میں نے کہا کہ ہر شعر میں انفرادیت کو پھولنے پھلنے کا موقع کم ملتا ہے۔

(۸) ہاں تو غزل میں تبدیلیاں ہوئی ہیں۔ سیاسی کشمکش، ہونے والے واقعات نے اپنا اثر ڈالا ہے۔ اب مضامین غزل میں بو قلمونی ہے اور اس بوقلمونی کی ایک بڑی وجہ سیاسی جدوجہد، وہ پیچیدہ واقعات ہیں جو گزشتہ چند برسوں میں ہوئے ہیں۔ تحریک آزادی، انگریزوں کا ہندوستان چھوڑنا، ہند و پاکستان کی تقسیم، فرقہ‌وارانہ خون خرابہ، کمونسٹوں کا زور پکڑنا، غرض بہت سے ہونے والے واقعات نے ذہنی دنیا پر اثر ڈالا۔ جذبات میں نئی الجھنیں پیدا ہوئیں۔ . یہاں باتیں نئی ہیں، ہونے والے واقعات کی طرف اشارے ہیں، پس پردہ سیاسی گفتگو ہے۔ کہہ سکتے ہیں کہ اب غزل زندگی سے قریب ہوگئی ہے۔ فرضی تجربوں کی جگہ واقعی چیزیں ہیں،

حسن و عشق کی خیالی داستان نہیں - ہونے والی کشمکشوں کا بیان . . . ان شعروں کا فوری اثر ہوتا ہے ، کافی اثر ہوتا ہے لیکن دیرپا نہیں ہوتا . . . کہنے کا مطلب یہ ہے کہ یہ اشارے بہت جلد اپنی یکسانی کی وجہ سے اپنی دلچسپی کھو بیٹھتے ہیں - اور « پس پردہ » سیاسی باتیں کرنے سے شعری خوبیاں حاصل نہیں ہوتیں- ان شعروں میں بظاہر نیا پن ہے تذکرۂ گل اور ذکر پیمانہ نہیں ہے لیکن یہ نیاپن دیر تک قائم نہیں رہتا - ان شعروں کی بنیاد ہونے والی باتوں پر قائم ہے - لیکن حال ماضی بن جاتا ہے - یہ ہونیوالی گریز پا باتیں ہیں - ان پر شعروں کی مستحکم بنیاد کیسے قائم ہوسکتی ہے -

(۹) « ان (جدید) غزلوں سے پتہ چلتا ہے کہ جو نئے مضامین غزل کو دئے گئے ہیں وہ کس قسم کے ہیں - روایتی غزلوں کی دنیا تنگ کہی جاتی ہے اور حقیقت میں تنگ تھی بھی - اشتراکی مضامین کی دنیا بھی تنگ ہے بہت تنگ ہے . . . . . بس کچھ نئے عنوان ہیں جو کبھی کبھی شعر کے قالب میں ڈھل جاتے ہیں لیکن اکثر و بیشتر خطابت کے حدود سے آگے نہیں بڑھتے اور جن کی کبھی نہ ختم ہونے والی بے مزہ تکرار بے مزگی پیدا کرتی ہے - روایتی غزلوں میں بندھے ٹکے عنوان تھے ، لیکن روایتی حدود کے اندر کتنے شاعروں نے اپنا الگ الگ اسلوب قائم کیا اور غزل کی زمین پر چاند ستارے بچھائے تھے - ترقی پسند شعرا اپنا اپنا الگ اسلوب نہیں رکھتے ہیں . . . . . . میں نے کہا ہے کہ ایک مشترکہ تالاب ہے جس میں ہر شاعر اپنا پیمانۂ غزل بھر لیتا ہے - ذہنوں میں نئے شعور کی بجلیاں ہوں ، دلوں میں نئی امنگیں جگمگائیں - لیکن کسی میں یہ امنگ نہیں اپنا تالآب الگ بنائے - شعور نہیں کہ کم سے کم اپنا پیمانہ ہی کسی نئے سانچے میں بنائے »

(۱۰) مصنف حسرت کی غزل گوئی کے قائل ہیں - لیکن جگر کے کلام کو نا قابل التفات ہونے سے بھی کمتر درجہ دیتے ہیں حسب ذیل دو غزلوں کو نقل کرکے جن کے مطلعے یہ ہیں :

رنگ تیری شفق جمالی کا ایک نمونہ ہے بے مثالی کا (حسرت)

یہ لالۂ و گل یہ صحن و روش ہونے دو جو ویراں ہوتے ہیں
تخریب جنوں کے پردے میں تعمیر گلستاں ہوتے ہیں (جگر)

فرماتے ھیں (ناظرین کے ذھن میں ان کی پوری غزلیں ھوں گی اس لئے طوالت کے اندیشے سے نقل نہیں کرتا) «جگر کی غزل میں بکواس ھے۔ ایسے خیالات کا پرچار ھے جو موجودہ زمانے میں پسندیدہ سمجھے جاتے ھیں، ایسی باتیں ھیں جو نئے تغزل کی بنیاد ھیں اور یہ باتیں غزل میں اس لئے کھینچ آئی ھیں کہ یہ عصری باتیں ھیں جو شاعروں میں تحسین کی نظر سے دیکھی جاتی ھیں۔ آواز بلند آھنگ ھے، گوش شنوا کو مرعوب کرنے کے لئے۔ خطابت ھے شاعری نہیں اور خطابت بھی ڈھیلی ڈھالی سی ھے ....

یہ خون ھے مظلوموں کا ضائع تو نہ جائے گا لیکن

کتنے وہ مبارک قطرے ھیں جو صرف بہاراں ھوتے ھیں!

اس شعر میں کھلا پروپگنڈہ ھے شاعری نہیں ...... جگر کی غزل میں اپنی بیتی کچھ بھی نہیں۔ وہ باتیں بناتے ھیں .... اسی لئے باتوں میں اثر نہیں۔ جس قسم کا وہ ذکر کرتے ھیں؛ وہ ان کا ذاتی تجربہ نہیں ...... جگر کے لئے یہ کچھ ضرور نہ تھا کہ وہ فیض کی طرح سیاسی میدان میں کود پڑتے۔ ان کی تخیئل میں وہ سکت نہیں کہ وہ دوسرے کے تجربوں کو اپنا سکے۔ حسرت سیاست کے مرد میدان تھے لیکن چند غزلوں کو چھوڑکر وہ سیاسی تجربوں کو غزل میں کھینچ نہیں لاتے۔ شاید اگر ھم چاھیں تو اس شعر کو:

بزم ساقی میں دیدنی ھی سماں   خم لبریز و جام خالی ھے!

سیاسی رنگ دے سکتے ھیں اور اگر دیں تو کہہ سکتے ھیں کہ سیاسی باتیں کس طرح شعر میں ڈھل سکتی ھیں۔ لیکن اس شعر کو سیاسی رنگ دینے کی ضرورت نہیں!

(۱۱) بات یہ ھے کہ اُردو شعرا میں عام طور سے قوت تعمیر کی کمی ھے۔ ذاتی تجربے کو جب بھی وہ مسلسل طور پر پیش کرنا چاھتے ھیں تو اکثر غزلیت کا شکار ھوجاتے ھیں اور غیر ضروری باتیں کرنے لگتے ھیں .... وغیرہ۔

(۱۲) یہ تو غزل گو شعرا کی عام کمزوری ھے کہ وہ کسی بات کو تسلسل اور ترتیب کے ساتھ نہیں کہہ سکتے، وہ ایسی ریزہ خیالی کے شکار ھیں کہ وہ اکھڑی اکھڑی باتوں ھی کو پسند کرتے ھیں اور اسے کلام مربوط پر ترجیح دیتے ھیں اور پھر ایک ھی غزل میں آسمان کی باتیں کرتے ھیں زمین کی بھی۔ ..... پہلی وجہ تو

یہ ہے کہ احساس کی تازگی اور تیزی تجربے کی اصلیت اور بوقلمونی، جذبات کی گہرائی، اثر و شدت یہ چیزیں بہت کم شاعروں میں ملتی ہیں . . . . . . دوسری وجہ یہ ہے کہ عام طور سے بنے بنائے فقرے اور استعارے، پیش پا افتادہ تشبیہیں اور تلمیحیں غرض طرح طرح کے نقلی سکے ایسے رائج ہوگئے کہ ان سے پیچھا نہ چھوٹ سکا . . . . تیسری وجہ غزل کی صنفی خامیاں ہیں۔ غزل کی دنیا میں تسلسل تو ایک جرم ہے . . . . . . ایسی صنف میں سلجھی ہوئی مربوط باتیں ہوں تو کیسے اور مسلسل داستان محبت بیان ہو تو کیسے . . . چوتھی وجہ یہ ہے کہ ریزہ خیالی اُردو شاعری کی فطرت میں ایسی رچ گئی کہ وہ اس سے نجات نہ پاسکی۔ پھر ان میں قوت تعمیر کی بھی نمایاں کمی ہے۔ اس لئے غزل کی طرف وہ زیادہ جھکتے ہیں اور جب قصیدہ، مثنوی، مرثیہ یعنی مربوط صنفوں کی طرف متوجہ ہوتے ہیں وہاں بھی ترتیب و تعمیر میں طرح طرح کی خامیاں اُبھرنے لگتی ہیں . . .» وغیرہ۔

قصہ مختصر مصنف کا کہنا یہ ہے کہ غزل میں طرح طرح کی خامیاں ہیں جن کے سبب سے اس کو وہ رتبہ یا اہمیت نہ دینا چاہئے جو دی جاتی ہے۔ ساری کتاب میں اس موضوع پر جس طرح بحث کی گئی ہے اس میں تکرار زیادہ ہے، اقتباسات اور اعتراضات دونوں کی۔ اعتراضات بھی نئے نہیں ہیں۔ ان کے تشفی بخش جوابات بھی دئے جاچکے ہیں اور دئے جاتے رہتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ ان خامیوں کے باوجود غزل اتنی مقبول کیوں ہے؟ مصنف نے ایک جگہ تذکرۃً یہ کہا ہے کہ ادنیٰ قسم کے فلمی گانے بھی بہت مقبول ہوتے ہیں، اس سے ان گانوں کی وقعت نہیں بڑھ جاتی۔ لیکن فلمی گانے بالعموم سوسائٹی کے ادنیٰ طبقے میں پسند کئے جاتے ہیں اور زباں زد ہو جاتے ہیں۔ اعلیٰ طبقہ ان گانوں کو وہ درجہ نہیں دیتا جو غزل کو دیتا ہے۔ دوسری بات یہ ملحوظ رکھنے کی ہے کہ غزل ہر طبقے میں مقبول ہے! فلمی گانے اور غزل کی شان نزول میں بھی بڑا فرق ہے۔ غزل کی روایت اور شجرہ نسبتاً بہت دور تک پہنچتا ہے۔ غزل اعلیٰ کی طرف سے آتی ہے اور اعلیٰ ہی کی طرف مائل رہتی ہے۔ یہ اور بات ہے کہ بے شمار کم سواد غزل گویوں نے اس میں سطحیت اور کھوکھلا پن بھی پیدا کردیا ہے۔ دوسری طرف فلمی گانوں کا کوئی حسب نسب نہیں ہے اور عوام میں مقبول تر ہونے کے لئے ادنی سے ادنیٰ ترکی طرف مائل رہے ہیں۔ عوام کتنے ہی طاقت‌ور کیوں نہ ہوں، عوام ہی ہیں!

قدما کے مقرر کردہ شرائط غزل کی تفصیل بتانے کے بعد مصنف نے قدیم و جدید غزل گویوں کے اشعار نقل کئے ھیں اور بتایا ھے کہ مقررہ شرائط کو پورا کرتے ھوئے بھی یہ اشعار اچھے نہیں کہے جاسکتے ۔ یہ صحیح ھے اور ایسا ھونا تعجب کی بات نہیں ۔ لیکن جس طرح یہ ممکن ھے ان شرائط کو پورا کرتے ھوئے یھی اشعار ناقابل التفات ھوں اسی طرح یہ بھی قرین قیاس ھے کہ ان شرایط میں سے بعض کی پیروی نہ کرتے ھوئے بھی شعر اعلیٰ درجے کا ھو ۔ ممکن ھے مصنف کا بھی یھی خیال ھو ۔

یہاں ایک مثال پیش کرنا چاھتا ھوں ۔ بہت سے لوگ ایسے دیکھے گئے ھیں جو اعضا کی خوبصورتی کے تمام شرائط علاحدہ علاحدہ پورے کرتے ھیں لیکن بحیثیت مجموعی دیکھئے تو غیر حسین ھونے کے علاوہ خبیث ، غبی یا احمق نظر آتے ھیں جن سے بڑی بدصورتی شاید کوئی اور نہیں ۔ دوسری طرف بہت سے اشخاص ایسے دیکھے گئے ھیں جنکی عضوی اعتبار سے « کوئی کل سیدھی نہیں » لیکن بحیثیت مجموعی بڑے دلکش اور ذھین نظر آتے ھیں ۔ ایک دوسری مثال بھی دوں گا جو خطرناک ضرور ھے لیکن مناسب حال ھے ۔ اصطلاحی اعتبار سے کتنے بےشمار مسلمان مکمل مسلمان کہے جاتے یا نظر آتے ھیں ۔ لیکن تحقیق کیجئے یا ان سے سابقہ پڑے تو بقول بعضے اس کے « اُلٹ » یا « پلٹ » نظر آئیں گے ۔ چنانچہ ایک « تاثراتی » ھونے کی حیثیت سے میں یہ عرض کروں گا کہ اچھے شعر کہنے یا اچھا انسان بننے کے لئے بندھے ٹکے قواعد اتنے ضروری نہیں ھوتے جتنا فی نفسہ شعر ، شخص یا شاعر کا معقول یا مقررہ قاعدوں کی روح سے آشنا ھونا اور ان پر عمل کرنا ضروری ھوتا ھے ۔

مصنف نے غزل یا غزل گو کی بہت بڑی خامی « ریزہ خیالی » بتائی ھے ۔ غزل پر دوسرے الزامات کم و بیش اسی محوز پر گردش کرتے ھیں ۔ اس کے علاوہ غزل کی روایات ، تشبیہ ، استعارہ علامات ، تلمیحات ، غرض کہ تمام امور جو شعر کے محاسن بھی ھوسکتے میں انکو فرسودہ اور ناقابل التفات قرار دیا ھے ۔ غالباً « تاثراتی » ھونے کی بنا پر میں غیر شعوری طور پر مصنف کے اس فیصلے کو غزل پر نہیں بلکہ بعض یا بیشتر غزل گویوں پر منطبق کرتا ھوں ۔ کچھ بھی ھو اتنا تو ھم مانیں گے کہ غزل میں انھیں فرسودہ اور دور از کار روایات اور علامات سے ھمارے شعرا نے جادو جگائے ھیں چاھے یہ شعرا قدیم ھوں یا جدید ، اُردو کے ھوں یا فارسی کے ان کے طفیل کم و بیش ایک ہزار سال سے غزل کے یہ قابل قدر

کارنامے ہمارے سامنے آرہے ہیں ۔ یہاں تک کہ غزل اُردو شاعر کی بڑی مقبول صنف بن گئی !

غزل کو یہ درجہ ملنا چاہئے تھا یا نہیں ، اس کا جواب اثبات میں بھی ہے نفی میں بھی ۔ اس لئے کہ غزل کو بھلا یا برا جو درجہ ملا ہے وہ غزل گویوں کی کثرت تعداد پر منحصر نہیں ہے بلکہ غزل کی بعض خوبیوں اور اُن سے عہدہ برا ہونے والے اکابر شعرا کا فیضان ہے ۔ غزل کے ناگفتہ بہ شعرا کو میں غزل کی قسمت کا فیصلہ کرنے والا نہیں سمجھتا اور اس طرح کے تنقید نگاروں کو بھی اہمیت نہیں دیتا جو دوسرے اور تیسرے درجے کے شعرا کے کلام کو سامنے رکھکر غزل کو مردود قرار دیتے ہیں ۔

اب میں ان اعتراضات کی طرف ناظرین کی توجہ مبذول کرانا چاہتا ہوں جو مصنف نے بڑی تفصیل سے کئے ہیں جن کا ذکر صفحات ماسبق میں آچکا ہے ۔ جیسا کہ اس سے پہلے عرض کرچکا ہوں یہ اعتراضات نئے نہیں ہیں ۔ ان کے جوابات بھی وقتاً فوقتاً دئے جاتے رہے ہیں ۔ غزل کی حمایت میں یہ خاکسار کافی طور پر بدنام ہوچکا ہے ۔ اور یہ بھی ایک سبب ان اعتراضات کو نظرانداز نہ کرنے اور « کوے ملامت » کی طرف جانے کا ہے ۔

میں نے ہمیشہ اس کا اعتراف کیا ہے کہ اُردو شاعری میں غزل کتنی ہی محبوب و مقبول کیوں نہ ہو وہ سب سے بہتر و برتر شاعری نہیں ہے ۔ شاعری کے اس سے کہیں زیادہ قابل قدر اصناف ہیں جنکی طرف ہمارے شعرا نے یا تو بالکل توجہ نہیں کی یا کی بھی تو کسی نہ کسی سبب سے دور تک چل نہ سکے ۔ غزل کی کثرت زیادہ تر دوسرے اور تیسرے درجے کے شعرا کی کثرت پر دلالت کرتی ہے ۔ اور ظاہر ہے اسکے یہ معنی نہیں ہوسکتے کہ یہ کثرت غزل کے ہمہ صفت موصوف ہونے کا ثبوت ہے ۔ اس سے تو غزل کی قدر و قیمت گھٹ گئی ہے ۔ غزل گوئی اگر ایک طرف اتنی سہل ہے کہ اسے ہر کس و ناکس مشغلۂ تفریح بنا سکتا ہے تو دوسری طرف اتنی مشکل بھی ہے کہ سوا غیرمعمولی شاعر کے یہ کسی اور کے قابو میں نہیں آسکتی ۔ ضمناً یہ بھی واضح کردینا چاہتا ہوں کہ اس موقع پر مجھے اپنے ذاتی اور انفرادی خیالات (تاثرات) کا اظہار مقصود ہے جن کی تائید میں نہ کوئی تصنیف پیش کرسکتا ہوں نہ مصنف ۔ بہت ممکن ہے کہ

میرے خیالات کے عیب و صواب پر رائے شماری کی جاتے تو اپنی تائید میں مجھے صرف ایک ووٹ ملے - اور ظاہر ہے وہ میرا ہوگا ۔

جیسا کہ پہلے عرض کرچکا ہوں، غزل پر ایک بڑا اعتراض ریزہ خیالی کا ہے اور یہ صحیح ہے ۔ لیکن مجھے اس میں کوئی قباحت نظر نہیں آتی - اردو شعر و ادب میں بہت سے ایسے اصناف ہیں جن میں ربط و تسلسل کے ساتھ اظہار خیال کیا جاسکتا ہے اور کیا جاتا رہا ہے - اس لئے اگر یہ کہا جائے کہ ہماری شاعری میں ایک قسم ایسی بھی ہے جو ریزہ خیالی پر مبنی ہے اور ان لوگوں کی خاطر وضع کی گئی ہے یا خود بخود وجود میں آگئی جو زندگی کے کرشمے و کارسازی کو دیکھتے اور سوچتے تو ہیں ٹکڑوں (Bits) میں یا متفرق طور پر لیکن اسکو پیش کرتے ہیں نہایت قابلیت و صناعت کے ساتھ مکمل اکائی (Units) میں، تو اعتراض کی کیا بات ہے ؟ اس طرح ریزہ خیالی کو کچھ اور نہیں تو عیب کے ساتھ «ہنر» بھی قرار دے سکتے ہیں ۔

مصنف نے محض انہیں غزلوں کو سراہا ہے جو مسلسل و مربوط ہیں لیکن ایسی مثالیں زیادہ نہیں ہیں ۔ مسلسل غزلیں قابل توصیف ہوسکتی ہیں لیکن ان کا مسلسل ہونا ایک امر اتفاقی ہوسکتا ہے اُصولی نہیں - پھر یہ بھی لازم نہیں آتا کہ اگر غزل مسلسل ہوگی تو یقیناً اچھی اور مسلسل نہیں تو ساقط الاعتبار ہوگی ! بالعموم ہوتا یہ ہے کہ شاعر کے ذہن میں غیر معمولی خیالات کبھی دھوپ چھانوں اور کبھی بجلی کے کوندے کی طرح آتے ہیں ۔ حسب توفیق وہ ان کو اپنے مخصوص سلیقے کے ساتھ شعر میں اسیر کرلیتا ہے ۔ وہ شاعر دوسرے ہوتے ہیں جو کسی موضوع پر مسلسل سوچ کر، دنوں بعد ان کو نظم کی مربوط و منضبط شکل میں پیش کرتے ہیں اور ہماری دائمی تہنیت کے مستحق ہوتے ہیں لیکن اس سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا کہ عام غزل گویوں کی مانند ان میں بھی دوسرے اور تیسرے درجے کے شاعر بکثرت ہوتے ہیں ۔

میں سمجھتا ہوں یہاں اقبال کی مثال پیش کی جاسکتی ہے ۔ انھوں نے ریزہ خیالی سے بھی کام لیا ہے اور خوب لیا ہے اور ان کی نظمیں مدتوں سوچے اور مطالعہ کئے ہوئے افکار کا بھی اظہار کرتی ہیں ۔ ان کی غزلیں اردو شعر و ادب میں یقیناً بےنظیر ہیں ۔ لیکن اس کا اقرار کرنا پڑے گا کہ ان غزلوں میں ان کی نظموں کی پرچھائیں ملتی ہے - ایک حد تک یہی بات غالب کے بارے میں بھی کہی جاسکتی ہے ۔ باوجود اسکے کہ انھوں نے

ایک آدھ مسلسل اردو و فارسی نظموں سے قطع نظر کوئی مستقل چیز ایسی نہیں لکھی ہے جس سے کسی مخصوص پیام یا مسلک کا اظہار ہوتا ہو، بایںہمہ ان کی غزلوں میں ان کی مخصوص طرز فکر یا انداز زندگی کی جھلک ملتی ہے۔ کہنا یہ ہے کہ اچھا شاعر ہو تو باوجود ریزہ خیالی (یا غزل گوئی) اسکی جی‌نیس (Genius) آشکار ہوکر رہتی ہے۔

غزل میں ریزہ خیالی کو ایک اور نقطۂ نظر سے دیکھنا چاہئے۔ ابھی عرض کرچکا ہوں کہ ریزہ خیالی عیب ہی نہیں ہنر بھی ہوسکتی ہے۔ شاعر اپنے جذبے، فکر یا تجربے کو جلد سے جلد مختصر لیکن دلنشیں انداز میں پیش کردیتا ہے۔ یہ صفت ہر شاعر میں نہیں ملتی، لیکن ہر شاعر کچھ نہ کچھ کہتا ہی رہتا ہے۔ پھر اسکی تھکی ہاری گھسی پسی شاعری کو اتنی اہمیت اور وسعت کیوں دی جائے کہ اسکی زد میں ممتاز شعرا بھی آجاتے ہوں۔ معمولی شاعر پر تو بفرض محال الہام بھی نازل ہو تو وہ اسے مسخ کردیگا۔

رہا یہ کہ غزل کے ہوتے ہوئے ہماری شاعری میں ساعر کو نئے تجربے کے اظہار کا موقع نہیں ملتا اور ہمارا شاعر گھوم پھر کر وہی اگلے برس کی قفس کی تیلیوں کا پابند ہوکر رہ جاتا ہے، یہ اعتراض صحیح ہے لیکن ہر شاعر کے کلام پر صادق نہیں آتا۔ ’تجربہ‘، چکی کی مشقت تو ہے نہیں جو حسرت کو زندان میں نصیب ہوئی تھی۔ بلکہ ہر اچھے شاعر کے ذہن و قلب پر جو حقیقت مرتسم یا پرتوفگن ہوتی ہے، وہی اس کا تجربہ ہے۔ معمولی شعرا کے کلام میں جو قباحتیں نظر آتی ہیں وہ اس سبب سے نہیں ہیں کہ ’فرسودہ‘، ہیں بلکہ شاعر کو تازہ اور طرفہ انداز میں بات کہنے کا سلیقہ نہیں۔ ’تجربات‘، کی کوئی جامع فہرست بنائی جائے تو معلوم ہوگا کہ کوئی تجربہ (سوا سائنٹفک تجربوں کے) نیا نہیں ہوتا، صرف اسکے اظہار و ابلاغ کا اسلوب تازہ اور نیا ہوتا ہے۔ شاعری فرسودہ ہو تو ہوا کرے، شاعر فرسودہ نہیں ہوتا!

ریزہ خیالی اچھی ہو یا نہیں ایک حقیقت ضرور ہے۔ یقیناً ایسا شاعر کس مصرف کا جو ایک ہی غزل یا «نشست» میں کبھی ہجر میں مبتلا ہے، کبھی وصل سے بہرہ مند، کبھی دنیا کے فانی ہونے کا ذکر کرتا ہے، تو کبھی «بعیش کوش» کی تلقین کرنے لگتا ہے وغیرہ، لیکن اس صورت حال سے فکر مند یا آزردہ ہونے کے بجاے اسکے بعض دوسرے پہلوؤں کو بھی نظر میں رکھنا چاہئے۔ میں نہ کبھی شاعر رہا نہ اسکی توقع، نہ اس کا غم، لیکن افکار، جذبات اور تخیئل کی کیسی کیسی موجیں کس وقت کس طرح

انسانی قلب کے بحر ذخار میں اُبھرتی اور تہ نشین ہوتی رہتی ہیں، ان کا اندازہ کرسکتا ہوں۔ پھر یہ کہ انسانی قلب کے بحر اور مثلاً بحر اوقیانوس میں فرق ہے ۔ وہاں کا مدو جزر اور طرح کا ہوتا ہے، ۔ انسانی قلب کے بحر کے تموج کی شان دوسری ہے ۔ جسکی تشریح کرنے میں وقت بھی زیادہ صرف ہوگا اور رسالے کے اوراق بھی ۔ اس لئے اتنے ہی پر اکتفا کرتا ہوں ۔ البتہ اس کا یقین ہے کہ تفصیل بتائے بغیر ناظرین اس کا کچھ اندازہ کرسکتے ہیں !

آزاد حالی ، شبلی ، اکبر ، اقبال کا تقریباً ایک ہی عہد ہے ۔ ایسے تخمینوں میں دس پندرہ سال کے تفاوت کو میں زیادہ اہمیت نہیں دیتا ۔ حالی نے دل کھول کر غزل کی مذمت ایسے الفاظ اور لب و لہجہ میں کی کہ میرا خیال ہے زندگی میں شاید ہی انہوں نے کسی اور کی کی ہوگی ۔ لیکن مسلمہ طور پر وہ بڑے اچھے غزل گو بھی تھے یہاں تک کہ ہم میں سے اکثر اسکے قائل ہیں کہ ان کی غزلیں ان کی نظموں سے بہتر ہیں ۔ حالی شبلی ۔ اکبر ۔ اقبال اعلے پائے کے نظم نگار ہونے کے علاوہ اتنے ہی اچھے غزل گو تھے۔ وہ جانتے تھے کہ « غزل ہم عالمے دارد » ۔ اقبال ایسا اعلے پائے کا نظم گو سمندر اور اس کے تموج دونوں کو دیکھتا ہے ۔ غزل گو سمندر کو نظر انداز تو نہیں کرتا لیکن اپنی توجہ کو زیادہ تر سمندر کی مختلف اور متفرق موجوں پر مرکوز رکھتا ہے ۔ اور اچھا غزل گو خوب جانتا ہے کہ بیرون دریا موج کی کوئی حقیقت نہیں !

متذکرۂ صدر شعراء (باستشناء محمد حسین آزاد) یکساں طور پر اعلےٰ درجے کے غزل گو بھی تھے اور نظم نگار بھی ۔ اگر ہم تفاوت زمانی کو تھوڑا سا اور بڑھا دیں تو ان میں غالب کو بھی شمار کرسکتے ہیں ۔ نظم گوئی کی باضابطہ ابتدا جیسا کہ ہم سب جانتے ہیں ڈاکٹر لائٹز کی تحریک اور آزاد کی پُر زور تائید و تقلید سے ہوئی تھی ۔ اس وادی کے ہمنوردوں میں غالباً سب سے ممتاز حالی تھے ۔ بعد میں مولانا اسمعیل میرٹھی نے بھی نمایاں حصہ لیا ۔

اُردو میں باضابطہ جدید نظم گوئی کا آغاز ڈاکٹر لائٹز ، محمد حسین آزاد اور حالی نے ضرور کیا لیکن دراصل اس میں اُس ' فضا ' (Climate) کو بڑا دخل تھا جو سرسید کی تحریک (علی گڑھ تحریک) نے شمالی ہند میں پیدا کردی تھی ۔ سرسید نے اُردو کو جو نیا رَوپ دیا یا ہمکو جس نئی وادی سے روشناس کیا یہ اسی کا فیضان تھا کہ جدید اُردو

شعر و ادب کا «نور ظہور» ہوا! اور جو کرن ایک طور پر فورٹ ولیم اور دلی کالج سے پھوٹی تھی اسکو ایک مستقل سرچشمۂ نور سے جوڑ دیا -

سنہ ۱۹۳۰ء اور سنہ ۱۹۳۵ء کے درمیان اُردو غزل یا روایتی انداز فکر کے خلاف ترقی پسند ادب کا محاذ قائم ہوا - غزل یکقلم گردن زدنی قرار پائی اور ایک جدید سے جدیدتر نظم، افسانہ نگاری اور تنقید کی طرح ڈالی گئی - اس زمانے میں قدیم اور جدید میں اتنا نہیں جتنا قدیم اور جدید انشا پرداز اور شاعروں میں قلمی محاربے وقوع میں آیا کرتے کبھی کبھی ایسے کہ انشاء مصحفی اور شرر و چکبست کے معرکے بھی «دھندلائے» ہوئے سے معلوم ہونے لگتے - نئے انداز کی نظمیں افسانے اور تنقید لکھی جاتی رہیں جو تھوڑی بہت تبدیلی کے ساتھ اب بھی رائج ہیں - تجربے جاری ہیں «تو تو میں میں» تقریباً ختم ہوچکی ہے -

کسی اُردو رسالے کا مطالعہ کیجئے شاعری تنقید اور افسانہ نگاری کے ہر اسلوب کے نمونے مل جائیں گے - اور اصناف سے قطع نظر، محسوس یہ ہوتا ہے کہ اُس نظم گوئی کو صوری اور معنوی دونوں اعتبار سے وہ مقبولیت حاصل نہیں ہے جو ترقی پسندی سے منسوب ہے دوسری طرف شاعری کا وہ انداز نسبتاً زیادہ مقبول ہے جو وسیع معنوں میں حالی اور اقبال کا اسلوب مانا جاتا ہے -

آج کل عجیب سے عجیب تر موضوعات پر جس طرح کی نظمیں جس شکل میں جس کثرت سے لکھی جارہی ہیں اُن کو دیکھتے ہوئے یہ نہیں کہہ سکتے کہ غزل کے مقابلہ میں نظم گوئی کو اشاعت کا موقع نہیں ملتا - نئے سے نئے انداز شاعری، افسانہ نگاری اور تنقید کے مغربی اُصولوں کا ہمارے ہونہار اور بڑے اچھے نوجوان اہل فکرو قلم بڑے خلوص و قابلیت سے تشریح و تبلیغ کرتے رہتے ہیں لیکن ان کو وہ کامیابی نصیب نہیں ہوئی جس کے وہ متوقع تھے حالانکہ اس کے مقابلے میں اُردو غزل یا اُردو شعر و ادب کے دوسرے اسالیب کی تائید و حمایت میں کوئی خاص کوشش نہیں کی گئی!

زیر نظر تصنیف کے مطالعہ سے جہاں تک میں سمجھ سکا ہوں فاضل مصنف کا یہ خیال ہے کہ غزل اتنی قابل الزام نہ رہ جائے گی جتنی کہ ہے بشرطیکہ ہر غزل ، غزل مسلسل ، ہوا کرے - اس کو اس طرح بھی کہہ سکتے ہیں کہ غزل کو وہ فارم دیدیا جائے جس سے اس میں اور نظم میں زیادہ فرق نہ رہ جائے سوا اس کہ پیشانی پر اُس کا

اس کا موضوع نہ لکھا ہو ! اس سلسلہ سخن کو ذرا اور دراز کیا جائے تو یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ بعض حالتوں میں اگر کسی نظم کا موضوع حذف کردیا جائے تو وہ نظم « غزل مسلسل » قرار دیدیجائے گی ! لیکن مجھے اس کا اطمینان و یقین ہے کہ فاضل مصنف کا یہ عقیدہ نہوگا ۔ یہ میری جہالت ہے کہ میں نے اس بحث کو منطق کے آخری حدود تک پہچانے کی کوشش کی !

تاثراتی « لیکھک » ہونے کے سبب سے میرے جذبات کو مجھ پر جتنا اعتماد ہے میری عقل کو مجھ پر نہیں ۔ اس لئے بہ نظر احتیاط اپنے خیالات کبھی کبھی دوسرے ساتھیوں بالخصوص نوجوان دوستوں پر ظاہر کرکے ان کے ردّ عمل کا اندازہ کرتا ہوں لیکن میرا مرض اتنا مزمن ہوچکا ہے کہ « گردش پرکار » کی طرح ہو پھر کر « تاثرات » ہی کے دائرے میں قدم رکھتا ہوں ۔ اپنے ایک کرم فرما سے اس مسئلے پر گفتگو کی جو سب کچھ تھے « تاثراتی » ہرگز نہ تھے ۔ انھوں نے فرمایا کہ بعض حضرات غزل سے اس لئے بدگمان یا برگشتہ رہتے ہیں کہ اُس کے ہوتے ہوئے اُردو کے دوسرے اصناف کلام میں ہئیت و مواد کے اعتبار سے کوئی نیا تجربہ کم سے کم اُسی حد تک کامیاب نہ ہوگا جس کے نئے لکھنے والے متوقع رہتے ہیں ۔ اس لئے ان کا مسلک کچھ اس قسم کا ہے کہ فلاں زبان کو رواج نہیں دیا جاسکتا جب تک فلاں زبان یا زبانوں کو اسکے راستہ سے بالکل ہٹا یا مٹا نہ دیا جائے ۔ « تاثراتی » ہونے کے سبب سے میرے پاس اس کا کوئی جواب نہ تھا اس لئے اور کہ یہ دلیل بھی کچھ « تاثراتی » قسم کی تھی لیکن ذرا تیز و تند ۔

سنہ ۱۹۴۷ کے تہلکے میں « مرشد » جامعہ کے تعمیری منصوبوں کے ماتحت ایک جگہ کھدائی کا کچھ کام کرا رہے تھے ۔ ایک صاحب جو آس پاس کے خون خرابے سے « لرزاں و ترساں » تھے مرشد کے پاس پہنچے کہ حسب معمول تشفی کے کچھ کلمات سنیں گے اور تسکین حاصل کریں گے پوچھا . . . صاحب یہ کیا کرا رہے ہیں موصوف نے فرمایا « کچھ نہیں خیال آیا کہ قتل عام یہاں تک پہنچا تو علحدہ علحدہ کون کس کس کے لئے گوروکفن کا بندوبست کرسکے گا اس لئے (Community grave) گنج شہیداں کے لئے کھدائی کا انتظام شروع کردیا ہے تاکہ سب ایک ہی جگہ دفن کئے جاسکیں » ۔ وہ صاحب وہاں سے اس طور پر بھاگے جیسے مرشد کے ذہن میں ممکن ہے «زندہ درگور» کردینے کا بھی منصوبہ منڈلا رہا ہو !

چنانچہ مصنف کے جملہ اعتراضات کا جواب فرداً فرداً نہیں دے سکتا ۔ سب کا ایک جگہ دینے کی کوشش کرتا ہوں ۔ غالباً «تاثراتی» ہونے کی بنا پر منطقی اسلوب ہی نہیں منطقی ترتیب سے بھی بعض متنازعہ‌فیہ مسائل کا جواب دینے کی صلاحیت باقی نہیں رہی ۔ دوسرے یہ کہ بعض ایسے اعتراضات بھی کئے گئے ہیں جن کا جواب عام ناظرین کے ذہنوں میں ہوگا ۔ کچھ ایک سے زیادہ بار کئے گئے ہیں اس لئے جوابات کو دہرانے ضرورت نہیں سمجھی گئی ۔

جیسا کہ پچھلے اوراق میں ذکر آچکا ہے ، فاضل مصنف نے اسکی شکایت کی ہے کہ غزل میں بندھے ٹکے خیالات ، فرسودہ مضامین ، تشبیہیں ، استعارے ، ذہنی نقوش ، رمزوکنائے ، تلمیحیں ملتی ہیں . . . . ولی سے فراق تک ماحول بدلتے گئے ، شاعروں کی قوت حاسہ نہیں بدلی ۔ اس سے شعر میں انفرادیت نہیں پھلتی پھولتی وغیرہ ۔

اس سلسلے میں مصنف نے ایک طور پر اور ایک حد تک جو اعتراف کیا ہے اسکو یہاں دہراتا ہوں ،

> « ہاں تو غزل میں تبدیلیاں ہوئی ہیں ۔ سیاسی کشمکشوں ، ہونے والے واقعات نے اپنا اثر ڈالا ہے ، اب مضامین غزل میں بوقلمونی ہے اور اس بوقلمونی کی ایک بڑی وجہ سیاسی جد و جہد ، وہ پیچیدہ واقعات ہیں جو گذشتہ چند برسوں میں ہوئے ہیں ۔ تحریک آزادی ، انگریزوں کا ہندوستان چھوڑنا ، ہند و پاکستان کی تقسیم ، فرقہ وارانہ خون خرابہ ، کمونسٹوں کا زور پکڑنا ، غرض بہت سے ہونے والے واقعات نے ذہنی دنیا پر اثر ڈالا ۔ جذبات میں نئی الجھنیں پیدا ہوگئیں . . . . . . یہاں باتیں نئی ہیں ، ہونے والے واقعات کی طرف اشارے ہیں ، پس پردہ سیاسی گفتگو ہے ۔ کہہ سکتے ہیں کہ اب غزل زندگی سے قریب ہوگئی ہے ۔ فرضی تجربوں کی جگہ واقعی چیزیں ہیں ، حسن و عشق کی خیالی داستان نہیں ۔ ہونے والی کشمکشوں کا بیان ہے . . . . . ان شعروں کا فوری اثر ہوتا ہے ۔ کافی اثر ہوتا ہے لیکن دیرپا نہیں ہوتا . . . ان شعرون میں بظاہر نیاپن ہے ۔ تذکرہ گل اور ذکر پیمانہ

نہیں ہے . . . . . یہ ہونے والی گریز پا باتیں ہیں ۔ ان پر شعروں کی
مستحکم بنیاد کیسے قائم ہوسکتی ہے . . . . . »

غزل میں بند ھے ٹکے مضامین کا ملنا یا اس قبیل کے دوسرے عیوب جن کا ذکر مصنف نے کیا ھے، میرے نزدیک اتنے صحیح یا سنگین نہیں ھیں کہ غزل کو یک قلم ناقابل اعتناء قرار دیدیا جائے ۔ جب سے انسانی زندگی اور تہذیب کی ابتدا ہوئی ایک ھی طرح کے فطری یا معاشری عوامل سے انسان کو سابقہ رہا ھے جن کے « حلقه ھائے دام» سے وہ باھر نہ جاسکا ۔ زندگی کی ناپائداری، عروج و زوال، حق و باطل، فقر و فارغ البالی، فراق و وصال، توکل و طمع، سعادت و شقاوت، وفاشعاری و بےوفائی، وغیرہ یہ سب صحیفہ زندگی کے مستقل اور کبھی نہ بدلنے والے عنوانات ھیں جن سے ھر چھوٹے بڑے کو کم و بیش سابقہ رھتا ھے اور ھمیشۂ رھے گا ۔ زندگی کی لڑھیا گاڑی یا فلک پیما راکٹ تا یوم حساب یونہی رواں دواں رھیں گے ۔

شاعر بھی ان سے متاثر ہوتا ھے، چاھئے وہ معمولی درجے کا ہو یا غیر معمولی درجے کا۔ جیسا جو شاعر ہوگا اسی انداز کی وہ ان کی ترجمانی کرے گا اور ھدف ملامت بنے گا یا خراج تحسین وصول کرے گا ۔ انھیں « بندھی ٹکی فرسودہ باتوں » کو اگر کوئی « دانائے راز » کہدیتا ھے تو ھمارے ذھن اور زندگی کا سارا نقشہ پلٹ جاتا ھے ۔بقول اصغر مرحوم :

« لو شمع حقیقت کی اپنی ھی جگہ پر ھے فانوس کی گردش سے کیا کیا نظر آتا ھے !

رہے لکیر کے فقیر شاعر وہ جیسا کرتے ہیں ویسا بھرتے ہیں ! در اصل صنف شاعری کو وہ اھمیت نہیں حاصل ھوتی جو اس صنف شاعری کے شاعر کو ! لیکن اس ستم کا کیاعلاج جس طرح ھم سب خدا کے عاجز بندے ھیں غالباً اسی طرح ھر شاعر تلمیذ الرحمن ھے !

جس مغربی مصنف کا یہ قول دھرایا گیا ھے کہ « اسکے یہاں کے بیسویں صدی کے اوائل کے شعرا کی نظموں کا جائزہ لیجئے تو سب شعرا علحدہ علحدہ شخصیتیں رکھتے نہیں معلوم ھوتے بلکہ سب مل کر ایک شاعر بن گئے ھیں » یہ کوئی نیا حادثہ نہیں ھے ۔ ھر زبان اور ھر ملک کی شاعری کسی نہ کسی حد تک کبھی نہ کبھی اس مرحلے سے گزری ھے اور گزرتی رھے گی ۔ اُردو بھی اس کلیئے سے مستثنی، نہیں ھے ۔ سبب صرف ایک ھے یعنی اُس عہد میں ڈھرے کی شاعری ھوتی رھی اور ایسے ھی شاعر پیدا ھوتے رھے ۔ لیکن اس سے یہ نتیجہ نکالنا کہ ھر شاعر لکیر کا فقیر ھوتا ھے (خاص طور پر غزل میں)

قرین صواب نہیں ۔ نام گنانے کی ضرورت نہیں معلوم ہوتی ناظرین جانتے ہوں گے کہ انہیں فرسودہ اور بندھے ٹکے استعارے رمزو کنائے تلمیحات وغیرہ سے ہمارے اکثر غزل گویوں نے ہمارے اذہان و افکار کو ایسی گرمی روشنی اور رفتار دی ہے کہ « ذرہ افسردہ ہمرنگ شرار » ہو گیا ہے ۔

مجھے شعر یاد نہیں رہتے ، ان کو تلاش کرنے کی زحمت بھی گوارا نہیں لیکن اُردو فارسی کے اشعار بہتوں سے کچھ زیادہ ہی نظر سے گزرے ہوں گے - امید ہے کہ کچھ ایسے اسکالر اور شعر کے دلدادہ ہوں گے جن کو بےشمار ایسے اشعار یاد ہوں گے جن میں ایک ہی طرح کے استعارے ، روایت ، ذہنی نقوش وغیرہ کام میں لائے گئے ہیں ، معمولی شعراء کی یہاں وہ بالکل جامد اور بے جان ہوکر رہ گئے ہیں لیکن غیر معمولی شعرا نے انہیں میں بجلیاں بھر دی ہیں ۔

اب رہا یہ کہ بندھے ٹکے مضامین یا علائم کے سبب سے شاعر کی انفرادیت نہیں پھلتی پھولتی یہ بھی صحیح نہیں ہے - انفرادیت شعر سے نہیں شاعر سے برگ و بار لاتی ہے - کسی مستند و مشہور شاعر کو لے لیجئے ۔ اس کے کلام سے ایک شعر بھی پڑھ دیا جائے تو سمجھدار اور صاحب ذوق بے تکلف بتادے گا کہ یہ کس شاعر کا فیضان ہے - یہی نہیں بلکہ ایسے شعر کی نقالی میں جو شعر دوسروں نے کہے ہیں وہ بھی ظاہر ہوجائیں گے ۔ اس سلسلے میں ایک پرانی مثل بھی لکھنے کا جی چاہتا ہے یعنی شراب کو شراب نے نہیں شراب پینے والوں نے بدنام کیا ہے - جسکو شراب و شعر دونوں کے ایک بہت بڑے مزاج شناس نے اس طرح بیان کیا ہے :

پیمانہ برآں رند حرا مست کہ غالب   در بیخودی اندازۂ گفتار نداند !

حسرت کی غزل گوئی کے مصنف معترف ہیں ۔ ان کی حسن و عشق کے رنگ اور ریت دونوں سے ۔ ان کے مقابلے میں جگر کی شاعری کو بہرگونہ فروتر قرار دیتے ہیں ۔ موازنے کے لئے دونوں کی حسب ذیل غزلوں کو سامنے رکھا ہے ۔ ان کے صرف دو دو اشعار نقل کرنے پر اکتفا کرتا ہوں - خیال ہے کہ مکمل غزلیں ناظرین کو یاد ہوں گی ورنہ آسانی سے دستیاب ہو جائیں گی ۔

(۱)   یہ لالہ و گل یہ صحن و روش ہونے دو جو ویراں ہوتے ہیں
تخریب جنوں کے پردے میں تعمیر گلستاں ہوتے ہیں

یہ خون ہے جو مظلوموں کا ضائع تو نہ جائے گا لیکن
کتنے وہ مبارک قطرے ہیں جو صرف بہاراں ہوتے ہیں
(جگر)

(۲) رنگ تیری شفق جمالی کا اک نمونہ ہے بے مثالی کا
بزم ساقی میں دیدنی ہے سماں خم لبریز و جام خالی کا
(حسرت)

ان پر ان الفاظ میں بحث کی گئی ہے،

«پہلی غزل میں بکواس ہے۔ ایسے خیالات کا پرچار ہے جو موجودہ زمانے میں پسندیدہ سمجھے جاتے ہیں۔ ایسی باتیں ہیں جو تغزل کی بنیاد ہیں اور یہ باتیں اس لئے کھنچ آئی ہیں کہ یہ عصری باتیں ہیں جو شاعروں میں تحسین کی نظروں سے دیکھی جاتی ہیں۔ آواز بلند آہنگ ہے۔ گوش شنوا کو مرعوب کرنے کے لئے خطابت ہے شاعری نہیں خطابت بھی ڈھیلی ڈھالی ہے . . . . . . دوسرے شعر میں کھلا پروپگنڈہ ہے، شاعری نہیں . . . . . حسرت کی غزل میں نئے رنگ تغزل کا پرچار نہیں وہی پرانی باتیں ہیں لیکن پرانی باتیں «ہو نہ ہو سب ہیں اپنی بیتی» اس لئے ان میں جان پڑگئی ہے . . . . . . جگر کی غزل میں آپ بیتی کچھ بھی نہیں۔ وہ باتیں بناتے ہیں . . . . . . جگر کے لئے یہ کچھ ضرور نہ تھا کہ وہ دوسروں کے تجربے کو اپنائیں۔ حسرت سیاست کے مرد میدان تھے لیکن چند غزلوں کو چھوڑ کر وہ سیاسی تجربوں کو غزل میں کھینچ نہیں لاتے۔ شاید اگر ہم چاہیں تو اس شعر کو.

بزم ساقی میں دیدنی ہے سماں خم لبریز و جام خالی کا !

سیاسی رنگ دے سکتے ہیں لیکن اس شعر کو سیاسی رنگ دینے کی ضرورت نہیں۔ جگر جنھیں سیاست سے کوئی واسطہ نہیں سستی شہرت کے لئے شعر کے پردے میں سیاسی باتیں کرتے ہیں . . .»

اس کی معذرت چاہتا ہوں کہ اُس بیان کو یہاں دھرایا گیا جو صفحات ما سبق میں آچکا ہے۔ لیکن کیا کیا جائے اپنی یادداشت پر اعتماد نہ ہو تو دوسروں کی یادداشت کی طرف سے بد گمان ہونا بشریت ہے۔ ظاہر ہے یہاں مراد انسان «ضعیف البنیان» کی بشریت سے ہے اقبال کے، مافوق الانسان سے نہیں !

جو اصحاب جگر کو بہت قریب سے دیکھ اور اہتمام سے ان کے کلام کامطالعہ کرسکے ہیں وہ بغیر کسی تامل کے کہیں گے کہ جگر کے بارے میں یہ کہنا کہ «ان کی غزل میں آپ بیتی کچھ نہیں . . . خطابت ہے شاعری نہیں اور خطابت بھی ڈھیلی ڈھالی ہے» سراسر نا منصفی ہے اگر کچھ اور نہیں۔ اس پر بحث کرنا بھی ضروری نہیں سمجھتا اس لئے کہ جب حقیقت سب کے سامنے ہو تو اس کی تشریح و توضیح میں وقت صرف کرنا اچھا نہیں معلوم ہوتا۔ ان کے علاوہ فاضل مصنف نے جتنے اور اعتراضات کئے ہیں ان پر اظہار خیال کروں گا - اس وقت حسب ذیل امور تنقیح طلب سامنے آتے ہیں۔

(۱) کیا موازنے کے لئے یہ دونوں غزلیں یکساں یا تقریباً یکساں نوعیت یا درجے کی ہیں؟

(۲) کیا سیاسی شعر کہنے کے لئے «چکی کی مشقت» ضروری ہے یا حکومت کی چیرہ دستی، اپنی بے بسی یا عزم و ہمت کا دلیرانہ، دل افروز، فنکارانہ و مخلصانہ اظہار و ابلاغ بھی اپنے اندر کوئی وزن و وقعت رکھتا ہے؟

(۳) کیا حسرت کی شاعری میں غزل اور سیاست کا کوئی لزوم پایا جاتا ہے؟

(٤) کیا حسرت جگر اور فیض تینوں کے سیاسی مسلک یا انکے کلام میں اس مسلک کا اظہار یکساں ہے؟

ان سب پر اپنے خیال کا اظہار بحیثیت مجموعی کروں گا۔ علحدہ علحدہ بحث کرنے میں طوالت کا اندیشہ ہے۔

میں سمجھتا ہوں کہ متذکرہ دونوں غزلیں مختلف النوع ہیں اس لئے ان کے موازنے سے دونوں کی شاعری و شخصیت اس طرح سے بالکل نمایاں نہیں ہوتی جو مصنف کے پیش نظر ہے۔ جگر کی غزل میں ایک مجاہد کا عزم و یقین ہے جو انجام کی ہولناکیوں کو دیکھتا ہے لیکن خاطر میں نہیں لاتا بلکہ ان کو فال نیک قرار دیتا ہے۔ ان کو بیان کرتا ہے غزل کے لب و لہجہ یا «فضا» میں۔ حسرت کے یہاں ان کا مخصوص عاشقانہ لہجہ اور مجازی ردّ عمل ہے اور حسب معمول بے نظیر ہے۔ جذبے کی رنگینی و لطافت، الفاظ کے انتخاب اور لہجے کے ترنم سے ان میں بڑی کشش پیدا ہوگئی ہے۔ ان اشعار میں شاعرانہ کمال اور عاشقانہ رکھ رکھاؤ ملتا ہے۔ سیاست کا لمس و لوث دور دور تک نظر نہیں آتا۔ یوں «حسن کرشمہ ساز» جہاں اور جس پر چاہے «تصوف» اور «سیاست» کا ٹھپہ لگادے!

اگر یہ صحیح ہے کہ حسرت کی یہ غزل صرف عاشقانہ ہے تو پھر جگر کی ایسی غزل سے موازنہ کیوں جسکا لب و لہجہ تمامتر سیاسی ہے۔ ایسا ہی تھا تو جگر کی بھی کوئی عاشقانہ غزل پیش کی جاتی جسکی انکے یہاں کمی نہیں ہے۔ بذات خود میں حسرت کو سیاسی رنگ کا شاعر ہی نہیں قرار دیتا۔ باوجود اسکے قائل ہونے کے کہ حسرت نے سیاست کے جتنے اور جیسے جیسے عذاب جھیلے ہیں انکی معاصرین اور انکے بعد آنیوالوں نے خواب میں بھی شاید ہی دیکھے ہوں! حسرت نے اپنے بارے میں بہت ٹھیک کہا ہے۔

اک طرفہ تماشا ہے حسرت کی طبیعت بھی!

حسرت جتنے سیاست کے مرد میدان تھے، ویسے ہی حسن و عشق کے شیدائی اور مزارات اور اصحاب قبور کے معتقد! لیکن وہ اپنی ان تینوں حیثیتوں کو علاحدہ علاحدہ خانوں میں بڑی احتیاط و مضبوطی سے بند رکھتے اور کبھی ایک کو دوسرے سے قریب نہیں ہونے دیتے تھے۔ اپنی نہاد کے اعتبار سے تو عاشق اور شاعر تھے، جیلخانہ اور مزارات مقدسہ ان کے ثانوی مشغلوں میں تھے۔ ممکن ہے ایسا نہ ہو لیکن میرا خیال کچھ اسی طرح کا ہے۔

جگر سیاسی سرگرمیوں کے نہ امام تھے نہ مقتدی لیکن جہاں تک ان کے پچھلے ۱۳ - ۱۴ سال کی شاعری کا تعلق ہے ان میں سیاسی رنگ و آہنگ کافی سرایت کرچکا تھا جو پوشیدہ یا علانیہ انکی غزلوں میں برابر ملتا ہے۔ یہ صحیح نہیں ہے کہ محض لطف سخن یا گرمی محفل کے لئے انہوں نے اپنے کلام میں سیاسی عناصر داخل کرلئے تھے! وہ ملک کی آزادی کے بعد کی سیاسی فضا سے بہت زیادہ متاثر تھے!

جگر اور حسرت کی عاشقانہ شاعری میں بھی فرق ہے۔ اس میں شک نہیں جہاں تک بےساختہ، حسین، شائستہ، مجازی حسن و عشق اور ان کے کاروبار یا عاشق ماجرائی کا تعلق ہے اس صدی میں حسرت سے بڑا غزل گو شاید ہی کوئی اور قرار پائے اور وہ بجا طور پر رئیس المتغزلین مانے گئے ہیں۔ لیکن جگر کی غزل گوئی بھی اپنا ایک خاص درجہ رکھتی ہے۔ حسرت ایک طور پر وصال کے اور جگر دوری و مہجوری کے شاعر ہیں۔ جگر کے آخری زمانے کی شاعری کی زبان تو عاشقانہ ہے لیکن اس کا محور و منہاج بڑی حد تک اخلاقی و سیاسی ہے۔ دونوں کی شاعری کی بلندی اور گہرائی یعنی سطح شاعری میں

بھی تفاوت ہے لیکن یہ بحث طویل و پیچیدہ ہے جس میں اختلاف آرا کی بڑی گنجائش ہے اس لئے اس کو آگے بڑھانا نہیں چاہتا۔ البتہ اتنا ضرور کہنا پڑتا ہے کہ جس « جام نگاریں » میں ہم کو حسرت کے ناؤ و نوش کی جھلک نظر آتی ہے اس میں جگر کی « تشنہ لبی » کا « آب و رنگ » دکھائی دیتا ہے! معلوم نہیں اس سے متعلق اصغر کا یہ شعر مجھے صحیح یاد بھی آرہا ہے یا نہیں، اور یہاں چسپاں بھی ہوتا ہے یا نہیں؟

کشش نہ جام نگاریں کی پوچھ اے ساقی　جھلک رہا ہے مرا آب و رنگ تشنہ لبی!

فیض کی شاعری کا رنگ حسرت و جگر دونوں سے علحدہ ہے۔ فیض کے یہاں عاشقانہ رنگ غالب نہیں ہے۔ اُن کی لیے یقیناً غزل کی ہے لیکن ترانہ کچھ اور ہے۔ وہ اپنے سیاسی مسلک و مزاج کا اظہار غزل کے رنگ و رامش میں کرتے ہیں اور خوب کرتے ہیں۔ کبھی کبھی تو اس نفاست و سلیقے سے جیسے وہ ہر مسلک کی نمائندگی کر رہے ہوں۔ یہ اُن کا کمال ہے ساتھ ہی ساتھ غزل کا بھی جو تفصیل اور حشو و زوائد کی متحمل نہیں ہوتی۔ میں شعر کے اصطلاحی کل پُرزوں سے بالکل واقف نہیں ہوں لیکن شعر و شاعری کے حسن و قبح کو محسوس کرلیتا ہوں۔ فیض کی غزلوں میں جنسی لمس و لذت کے 'بادۂ و ساغر' کا احساس نہیں ہوتا ساتھ ہی ساتھ تغزل کی فضا میں فرق نہیں آنے پاتا۔ یہ ان کے کلام کا میرے نزدیک بڑا نمایاں وصف ہے۔ فیض حسن و عشق کے شاعر نہ ہونے کے باوجود حسن و عشق کے زبان و مزاج (غزل ؟) سے خوب واقف ہیں۔ یہاں تک کہ اکثر ان کا « دیو استبداد » ان کی غزل کی 'قبا' میں « نیلم پری » نظر آنے لگتا ہے۔ فیض ہمارے صف اول کے شاعروں میں ہیں باوجود اس کے کہ یہ صف اب بہت مختصر ہوگئی ہے اور ہوتی چلی جا رہی ہے۔ فیض پر محض سیاسی ٹھپہ لگا کر کوئی ان کی اُس منزلت کو نہیں چھین سکتا جس پر وہ فائز ہوچکے ہیں۔

اس وقت اُردو کے ممتاز ترین غزل گو دو ہیں ایک فراق دوسرے فیض۔ ان دونوں کی شاعری کی پرداخت اور رنگ و بو میں فرق ہے لیکن یہاں اس سے بحث نہیں۔ البتہ اس ستم ظریفی کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا کہ فقہاء زبان و شاعری کے نزدیک دونوں کے کلام اور زبان میں خامیاں ملتی ہیں! ایسا تو نہیں کہ حقیقی شاعر ہونے کے لئے کامل زبان داں یا اہل زبان شرطِ اُولیٰ نہ ہو!

بات شروع ہوئی تھی فیض کے سیاست کے میدان میں جگر کے کودنے سے۔

میں سمجھتا ہوں کہ ان دونوں میں سے ایک بھی دوسرے کے میدان میں کودنا درکنار، ایک دوسرے کے راستے کو بھی کہیں سے قطع نہیں کرتا - آسمان شاعری کے یہ دونوں سیارے الگ الگ محور پر سر گرم سیر ھیں - دونوں کے کہنے کا انداز اور جو باتیں دونوں کہتے بہت مختلف ھے - دونوں کا مزاج شعری اور مسلک سیاسی بھی یکساں نہیں ھے، یہاں تک کہ فیض خود اپنے قبیلے کی راہ سے ہٹ کر چلتے ہیں - ان کے قبیلے کا کوئی شاعر نہ ان کا امام ھے نہ مقلد، نہ وہ خود کسی کے امام ہیں یا مقلد - رہا یہ کہ جگر نے عام شہرت حاصل کرنے کے لئے سیاست کا سہارا ڈھونڈا، یہ صحیح نہیں ھے - ان کی شہرت کی بنیاد جیسا کہ ہر شخص جانتا ہے اس پر مطلق نہیں ہے کہ ان کی شاعری سیاسی سہاروں کی محتاج ہے اور اس لئے انہوں نے اُس میں سیاسی عناصر داخل کئے ہیں - ان کی اور اُن کی شاعری کی مقبولیت اس سے زیادہ مستحکم ستونوں پر قائم ھے، جن کی وضاحت یہاں غیر ضروری معلوم ھوتی ھے-

رھا یہ کہ نہ میں شاعر یا غزل‌گو نہ غالباً فاضل مصنف شاعر یا غزل‌گو (اگر مصنف کے بارے میں میرا یہ قیاس صحیح نہیں ھے تو اپنی نادانستگی کے لئے عذر خواہ ہوں) پھر ایک اس کی حمایت اور دوسرا اس کی مخالفت پر کیوں کمر بستہ ہے - شاید اس کا سبب یہ ھو کہ میں « تاثراتی » ھوں اور مصنف « منطقی » - کہتے ھیں کہ اکثر ان دونوں میں سے ایک بھی حق بجانب یا لائق التفات نہیں ھوتا صرف قابل رحم ھوتا ھے!

اگر میری ھرزہ سرائی سے ناظرین یا خود مصنف متفق نہ ہوں تو کوئی تعجب نہیں - میں بھی نہیں ھوں - البتہ اس تمام قضئیے کو ایک واقعہ پر ختم کردینا چاہتا ھوں جو یہ ھے، میرے ایک محترم تھے، بہت سے دوسروں کے بھی، ھر سال کی فصل میں ایک دن ھم سب کی آموں کی دعوت کیا کرتے تھے - اس تقریب میں مہمانوں کی خاصی تعداد جمع ھوجاتی لیکن ھوتا یہ کہ اچھے آم کسی دوسری تقریب کے لئے رکھ لئے جاتے - معمولی اور ادنیٰ درجے کے ھمارے سامنے آتے - کسی ایک موقع پر موصوف کا گزر میری طرف ھوا اور آموں کی طرف مائل نہ پاکر فرمایا: کیوں کیا بات ھے؟ آموں سے کیوں نہیں شغل کرتے؟ ان میں اچھے بھی مل جائیں گے - !

مقصد یہ ہے کہ میرا مضمون پڑھنے میں تامل کیجئے نہ فاضل مصنف کی کتاب کو - ان میں اچھے آم بھی مل جائیں گے!

« عوارف المعارف » کے قدیم فارسی ترجمے

از

جناب سخاوت مرزا صاحب ، حیدرآباد

حضرت شیخ الشیوخ شیخ شہاب الدین سہروردی قدس سرہ المتوفی ۶۳۲ھ تصوف کے امام گذرے ہیں اور ان کی معرکۃ آلارا تصنیف « عوارف المعارف » اکابر صوفیاء نے سینہ سے لگایا ہے اور اپنے مریدین و معتقدین کو درس دیا ہے ۔ چنانچہ ہندوستان میں خصوصاً حضرت قطب الدین کاکی ، بابا شیخ فرید الدین گنج شکر اور خواجہ سید محمد گیسودراز قدس سرہ کی مجالس میں اس کا درس ہوا کرتا تھا ۔ « عوارف المعارف » عربی زبان میں ہے ۔ اس کی عربی فارسی شرح و تعلیقات اور ترجمے کی مختصر تفصیل درج ذیل ہے :

(الف) تعلیقات و شروح :

۱ — تعلیقات برعوارف از علامہ سید شریف زین الدین علی بن محمد الجرجانی المتوفی سنہ ۸۱٦ھ

۲ — شرح عوارف المعارف مؤلفۂ مخدوم الفقیہ علاؤالدین ابوالحسن علی بن احمد المہایمی تالیف سنہ ۸۱۸ھ ۔

۳ — شرح (عربی) مؤلفہ سید محمد حسینی گیسودراز قدس سرہ المتوفی ۸۲۵ھ الموسوم بہ معارف العوارف ۔

٤ — شرح ۔ (فارسی) مؤلفہ سید محمد حسینی گیسودراز ۔

۵ — شرح عوارف از شیخ ابوالفتح علائی قریشی کالپوی ، المتوفی ۸٦۲ھ (خلیفہ حضرت گیسودراز) ۔

٦ — معارف شرح عوارف مؤلفۂ شیخ عبدالقدوس گنگوہی قدس سرہ المتوفی ۹٤۹ھ ۔

۷ — تعلیقات عوارف از شیخ احمد سہروردی المعروف بہ مجدد الف ثانی قدس سرہ المتوفی ۱۰۳٤ھ ۔

ب ــ ترجمہ[1] فارسی عوارف المعارف :

بیان کیا جاتا ھے کہ اس کا سب سے پہلا اور سب سے قدیم فارسی ترجمہ شیخ عبدالرحمن الملقب بہ ظہیرالدین ابن نجیب الدین علی بن برغش شیرازی المتوفی ۷۱٦ھ نے کیا تھا جسکا ذکر جامی نے « نفحات الانس » میں اور حاجی خلیفہ نے « کشف الظنون » میں کیا ھے اس کا ایک مخطوطہ جامعۂ کیمبرج میں ھے ۔

۲ ــ ترجمۂ عوارف مولفۂ شیخ فخرالدین اسمعیل بن عبدالمومن المتوفی ۹۱۰ھ (مخطوطہ کتابخانہ نور اسلامبول) (٤۳۲۰) ۔

۳ ــ مخلص ترجمۂ فارسی عوارف الموسوم بہ مصباح الھدایہ و مفتاح الکفایہ مؤلفہ شیخ عزالدین محمود بن علی الکاشی المتوفی سنہ ۷۳۵ھ ۔ مطبوعہ لکھنؤ سنہ ۱۸۷۵ء

دوسرا اھم سوال یہ ھے کہ فارسی زبان میں قدیم ترین ترجمہ سب سے پہلے کس نے کیا ؟ ھم کو کتبخانۂ آصفیہ (سنٹرل لائبریری) حیدرآباد میں ایک قدیم ترجمہ فارسی دستیاب ھوا ھے جس کا مترجم قاسم داؤد خطیب ھے جس نے حسب ایماء شیخ بہاؤالدین ابومحمد زکریا ؟ معاصر سلطان ابوبکر بادشاہ ایران و توارن اس کا ترجمہ کیا ھے جسکے الفاظ یہ ھیں : ابتدائی اوراق نہیں ھیں ، آغاز اس طرح سے ھوتا ھے :

---

۱ ــ اردو ترجمہ عوارف ترجمہ محمد ابوالحسن فرید آبادی حسب ایماء منشی نولکشور لکھنو میں دو مرتبہ طبع اور شایع ھوا ۔ طبع اول سنہ ۱۸۹۰ء طبع دوم سنہ ۱۹۰٦ء ۔ یہ گویا آج سے سو سال قبل ھوا ۔ عوارف المعارف کا ایک قدیم اردو ترجمہ صرف ابواب ۳۰ یا ۳۳ سے متعلق ھے ۔

ص ۴۲ ، صفحات فلسکیپ سائز پر مشتمل ھے بخط نستعلیق سطور فی صفحہ ۱۹ ۔ نام مترجم و کاتب و سنہ کتابت موجود نہیں ۔ عنوان میں اس کو کاتب نے شرح عوارف المعارف لکھا ھے مگر اس عوارف کے بعض ابواب کا ترجمہ معلوم ھوتا ھے (مخطوطہ نمبر ٦۴۰ کتبخانۂ آصفیہ) ۔

آغاز ــ جناب شیخ شہاب الدین سہروردی رحمۃاللہ علیہ عوارف المعارف میں فرماتے ھیں : الباب التاسع والعشرون فی اخلاق الصوفیۃ و شرح الخلق » ۔

باب انتیسواں صوفیوں کی خصلتوں اور اخلاق کے بیان میں (ص ۲ تا ۲۲)

باب ۳۰ ــ الباب الثلاثون فی تفاصیل اخلاق الصوفیۃ ۔ باب تیسواں جدا جدا بیان میں صوفیوں کی خصلتوں کے (ص ۲۵ تا ۱۰۷)

باب ۳۱ ــ الباب الحادی و الثلاثون فی ذکر الادب و مکانہ من التصوف (ص ۱۰۸ تا ۱۱۸)

باب ۳۲ ــ الباب الثانی والثلاثون فی ادب الحضرۃ الإلٰھیۃ لاھل القرب (ص ۱۱۹ تا ۱۳۰)

باب ۳۳ ــ الباب الثالث و الثلاثون فی آدب الطھارۃ و مقدماتھا (ص ۱۳۱ تا ۱۴۲)

. . . . . . داد تا زندگان سبحات وجه کریم او، مرغ فہم را بسوزد و بجلال و بجلال و نفد روخنه ؟ سالک وهم را بر بندد ، الخ

تفصیل ابواب : ورق ۵ ب :

باب اول—اندر منشاه ابتداء کام علوم صوفیه

باب دوم اندر تحصیص صوفیه سخن شخص سماع

باب سوم— اندر ذکر خبرے از بدایات و نہایات کاروصحت آن

وجه تالیف :

پس این با بہارا بمعونت حق تعالیٰ مشتمل بر بعضے علوم صوفیه اندر کتاب آوردم و احوال و مقامات و آداب و اخلاق و غرایب مواجید و حقایق معرفت توحید و مطابق اشارات و لطائیف و مصطلحات این قوم جمع کردم الخ .

ذکر بہاؤ الدین ابومحمد زکریا :

پس چون رغبت آفاق اندر این معنی صادق دانستم ، خودرا اندر اقدام آں بکلی مشغول داشتم ، خاصه چوں تائید به اشارت شیخ الاسلام بہاء الملت والدین الہادی الیٰ حضرت رب العالمین داعی العباد قطب العباد ابو محمد زکریا متع الله المسلمین بطول بقایه و نصروجہی بنور لقایه که متضمن اجازت بود یافتم ، و ایں ضعیف اندراں بصدق و اخلاص باندازهٔ امکان و طاقت با مجاهدت ایستادو هرروز بعد ار استخارت بر بحرمعانی آں تالیف می نہاد ، ایکن از عبارات خودرا دورمی دانستم و ایں نوع بہتر می پنداشتم تا مردماں از فایدهٔ اشارات اهل صدق محروم نمانند و از نفس عبادات اهل شوق خودرا مرتفع ندارند ، وبا چندیں خستگی و شکستگی امید بفضل خداوند عدل تعالیٰ و تقدس واثق است وهمتی صادق که اگر بصدق و اخلاص و نیاز و سوزکسے از مطالعت ایں کتاب بہره گیرد و معاملت ایں چنانکه اندر ایں ابواب جمع شده است بکار بندد صاحب احوال و مقامات گردد الخ .

حضرت بہاؤالدین زکریا سے غالباً شیخ زکریا ملتانی قدس سره ۵۸۷ھ (۱۱۸۲ء)— ۶۵۶ھ (۱۲۵۸ء) یا بقول بعض ۶۶۶ھ (۱۲۶۷ء) مراد ہیں -

نام مصنف و سلطان وقت :

اما بعد بیچاره گناهگار و امیدوار بکرم خداوند کریم و بفضل عمیم، قاسم داؤد خطیب قصبۂ چر (کذا) ثاب‌الله علیه و خص من خصایص ما لدیه مع اسلافه و والدیه می گوید که بادشاه اعظم ملک معظم خسرو گیهاں، حیدر نشاں محرم الانام، ظهیر الایام، تاج الحق والدین المخصوص بعنایة رب العالمین، قسم امیر المومنین ابوبکر اعلیٰ قدره و امره سلالۂ طینت و خلاصه جوهر سکینت ملک کبیر عالم عادل اعظم معظم عزالدنیا والدین غیاث الاسلام والمسلمین صفدر ایران و توران ابو الحارث منکرلی ! ایاز کیاخانی حسام امیر المومنین انار الله برهانه، ثقل بالحسنات میزانه فرمود، فرمود تا ایں عاجز زدست خود کتاب عوارف المعارف که مسحون رست بفنون لطایف و وظایف از اخبار و اثار و اشارات و عبادات تضیف شیخ الشیوخ شباب الملت والدین سلطان العارفین ...... ابو عمر حفص ...... وبلغه الی اقصیٰ مناه بود۔ آنرا ترجمه پارسی سازد، و از غرایب افصح اللغات است بدین زبان که املح عبارات است بپردازد، زیراک مقصود و مطلوب از تالیف و تصنیف اندر کلام آنست که معلوم و مفهوم جهانیاں گردد۔ تا کسے آنرا بکار بندد، و بداں سبب بعز جاویدی پیوندد و پوشیده نیست که اندریں زماں بیشتر مرد ماں از وظایف و لطایف تازی حظی کامل و نصیبے شامل ندارند. بدیں سبب اشارات و عبارات ایں نوع بازی پندارند، پس بحکم فرماں لا زال ثاقداً ولا یزال، هکذا ایں شکسته امتثال نمود و هیچ سبیل از امر او نقصان نبود و با خود گفتم که خویشتن را از جرأت بزبان طاتعیه (کذا) انداختم، چوں ترجمه ایں کتاب بدیں زباں که عزیز الوجود است و الفاظ او معدود پرداختم و علی القطع۔ باید دانست که بتحریر قلم خودرا درمعرض اعتراض آوردن باشد، القرا حکم پسندیده همه عالم باشد، چنانکه وارد شده است، رضاء الناس غابته لا تدرك النخ۔

مصنف نے صاف طور پر شیخ الاسلام بہاؤ الدین ابومحمد زکریا لکھا ہے جن سے مراد شیخ زکریا ملتانی[1] ۶۵۶/۵۷۸ھ معاصر سلطان التمش معلوم ہوتے ہیں، اور امیرالمومنین ابوبکر سے ابوبکر بن سعد بن زنگی اتابک[2] ایران سلجوقی ۶۵۸/۶۲۳ھ۔ اور چر سے قصبہ چرنداب[3] مراد ہے۔

---

۱ بزم صوفیہ ص ۸۸ وبوستان غوثیہ ص ۹ تا ۱۳ مطبوعہ

۲ انسکلو پیڈیا آف اسلام جلد ۱

۳ غالباً یہ قصبہ چر نہیں بلکہ « چرنداب » ہے کاتب سے سہوا ہوا ہے۔ ٹائمز ورلڈ گزیٹیر مطبوعہ

جو مضافات لیل‌آباد و تبریز صوبہ أذر بائیجان میں شامل تھا اور تبریز حکومتی و معاشی و اقتصادی مرکز تھا۔اس لحاظ سے عوارف کے اس فارسی ترجمہ کا زمانہ مابین ۶۲۳/۶۵۸ھ قبل ۶۳۲ھ[1] یعنی قبل وفات شیخ شہاب الدین سہروردی قدس سرہ جب حضرت شیخ بہاؤ الدین زکریا نور اللہ مرقدہ اہل شیخ سے بیت اور فیض حاصل کرنے کے لئے بغداد شریف گئے تھے۔ اور یہ سلاطین سلجوقیہ کا عہد تھا۔

۱ رسالہ ، تاریخ ، حیدرآباد ص ۳۸ جون ۱۹۴۰ مطبوعہ معجم البلدان جلد ۸ ص ۴۱۲

« عوارف‌المعارف » کے قدیم فارسی ترجمے (تکملہ)

از

پروفیسر نذیر احمد، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

« عوارف‌المعارف » کے متعدد فارسی ترجمے ہوئے جن میں سے اکثر کا ذکر سخاوت مرزا صاحب کے مضمون میں ہوچکا ہے - لیکن اس سلسلے کے بعض مسائل کی طرف وہ متوجہ نہیں ہوسکے ہیں، اسی بنا پر ان کا مضمون تشنہ ہے - راقم کی کوشش انہیں امور کی وضاحت تک محدود ہے -

« عوارف‌المعارف » کے فارسی ترجموں میں دو ترجمے نہایت قدیم ہیں، جن میں سے ایک شیخ شہاب‌الدین سہروردی[1] کی وفات کے دس سال کے اندر اُچہ میں اور دوسرا تینتیس سال[2] بعد غالباً اصفہان میں ہوا - فی‌الحال انہیں دو نسخوں کی تصریح مقصود ہے -

اول‌الذکر نسخے کی دریافت کا سہرا سخاوت مرزا صاحب کے سر ہے اور اس لحاظ سے ان کا یہ مختصر مقالہ نہایت درجہ قابل قدر ہے - یہ ترجمہ سب سے قدیم ہے اور مصنف عوارف کی وفات کے چند سال بعد عمل میں آگیا - مترجم قاسم داؤد ہے - سخاوت مرزا صاحب کا خیال بالکل درست ہے کہ ترجمہ میں مذکور شیخ‌الاسلام بہاءالدین سے حضرت زکریا بہاؤالدین زکریا ملتانی (م : ٦٥٦ھ) مراد ہیں چنانچہ انہیں کی اجازت سے یہ ترجمہ کیا گیا - لیکن مرزا صاحب بادشاہ وقت کے تعین میں ناکام رہے اور اسی بنا پر وہ اس ترجمے کی تاریخ متعین نہ کرسکے - دراصل اس بادشاہ کی شخصیت کا تعین ہی ان سطروں کے لکھنے کا محرک ہوا - سلطان وقت جس نے مترجم سے عوارف کو فارسی میں منتقل کرنے کا حکم دیا، ترجمۂ کتاب میں اس طرح مذکور ہے :

---

١ اس کا واحد نسخہ کتابخانۂ آصفیہ حیدرآباد میں ہے -

٢ دوسرا نسخہ برٹش میوزیم میں ہے -

« بادشاه اعظم ، ملک معظم ، خسرو گیمان ، حیدر نشاں ، محرم الانام ، ظهیرالایام ، تاج الحق والدین ، . . . قسیم امیرالمؤمنین »

اور اس کے باپ کا ذکر اس طرح ملتا ھے :

« سلالهٔ طینت و خلاصهٔ جوهر سکینت ملک کبیر عالم عادل اعظم معظم عزالدنیا والدین ، غیاث الاسلام و المسلمین ، صفدر ایران و توران ، ابوالحارث منکبرنی ایاز کیاخانی حسام امیر المومنین انارالله برهانه »

دراصل باپ اور بیٹے وهیں هیں جن کا ذکر منهاج سراج جوزجانی نے «طبقات ناصری » میں بائیسویں[1] طبقه (ملوک شمسی) میں کیا ھے - اسکے بیاں کا خلاصه یه ھے :

« دوم ، ملک کبیرخاں ایاز المعزی[2] هزار مرده »

کبیرخاں ایاز رومی ترک تھا اور ملک نصیرالدین حسین امیر شکار (سلطان معزالدین م : ۶۰۲ھ) کا غلام تھا ۔ جب ملک نصیرالدین حسین نے شہادت پائی تو کبیرخاں اس کے بیٹوں کے ساتھ هندوستان چلا آیا اور سلطان شمس‌الدین التتمش کا منظور نظر هوا ۔ کبیرخاں ایاز دانشمند ، زیرک اور تجربه‌کار تھا اور بہادری اور رزم آرائی میں اپنے دور میں کوئی جواب نہیں رکھتا تھا ۔ اس کا آقا ملک نصیرالدین حسین بھی غور، غزنین، خراسان اور خوارزم کے اطراف میں جوانمردی اور جنگجوئی میں ضرب‌المثل تھا ۔ کبیرخاں ایاز نے جنگ آزمائی اور مردانگی کی تعلیم اپنے آقا هی سے لی تھی - جب ملک نصیرغزنین میں ترکوں کے هاتھوں (تقریباً ۶۱۲ھ میں)[3] قتل هوگیا تو اس کے بیٹوں نے سلطان التتمش کے دربار میں پناہ لی ۔ سلطان مذکور نے ملک عزالدین کبیرخاں کو ملک نصیر کے بیٹوں سے خرید لیا ۔ روایت یه ھے که جب سلطان التتمش نے ۶۲۵ھ میں ملتان فتح کیا تو یه صوبه کبیرخاں ایاز کو سپرد کرکے اسے یہاں کا والی مقرر کردیا اور ساتھ ھی کبیرخاں منکبرنی[4] کے لقب سے سرفراز فرمایا - لیکن خان مذکور عوام میں ایاز هزار مرده کے نام سے مشہور

---

۱ طبع کلکته ۱۸۶۴ء ص ۲۳۳ ۲۳۶ ، ترجمه طبقات (راورٹی) ص ۷۲۴ تا ۷۲۷

۲ معزالدین سام کی طرف منسوب ھے -

۳ دیکھئے (راورٹی) ص ۵۰۴ - ۵۰۵ ، حاشیه ص ۷۲۵

۴ اس کی قرأت میں اختلاف ھے (دیکھئے راورٹی ص ۷۲۵ حاشیه ۷) یہی لقب جلال الدین محمد خوارزمشاه کا بھی تھا -

تھا ۔ جب سلطان دھلی واپس ھوا تو عزالدین کبیرخاں نے مقبوضہ علاقے کو تصرف[1] میں لاکر بڑی رونق دی ۔ دو چار سال بعد اس کو دھلی طلب کیا گیا اور پلول کا علاقہ اسکے حوالے کیا گیا ۔

(۶۳۴ ھ میں) جب رکن الدین فیروز شاہ تخت نشین ھوا تو اس نے سنام کو بھی اس کے علاقے میں شامل کردیا ۔ لیکن جب لاھور سے ملک جانی اور ھانسی سے ملک کوچی بادشاہ سے مقابلے کے ارادہ سے نکلے تو کبیرخاں بھی ان کے ساتھ شامل ھوا اور اطراف دھلی میں بڑی گڑبڑی مچائی ۔ اسی درمیان سلطان رضیہ تخت نشین ھوئی تو اس نے کبیرخاں کو وعدہ وعید سے اپنی طرف ملا لیا ۔ اس کا نتیجہ یہ ھوا کہ ملک جانی اور ملک کوچی پسپا ھوئے ۔ رضیہ نے خوش ھوکر لاھور مع اس کے مضافات کے عزالدین کبیر خاں کے حوالے کردیا ۔ وہ کچھ دنوں وھاں رھا ۔ لیکن چند ھی سال بعد اس کے دماغ میں شورش ھوئی اور وہ آزادی کا خواب دیکھنے لگا ۔ ۶۳۶ ھ میں رضیہ لشکر شاھی کے ساتھ لاھور آئی ۔ کبیر خاں مقابلے کی تاب نہ لا سکا اور راوی کو عبور کرکے بھاگ نکلا ، شاھی اشکر نے اس کا تعاقب کیا ، چنانچہ مجبوراً اس نے اطاعت قبول کی ۔ رضیہ نے عنایت شاھی سے پھر نوازا اور ملتان بھی اس کے حوالے کردیا ۔ تھوڑے ھی دنوں میں جب منگولوں نے منکوتہ اور طائر کی سرکردگی میں لاھور[2] پر حملہ کیا تو کبیر خاں نے موقع کو غنیمت جان کر سند[3] میں اپنی آزادی کا اعلان کردیا (چتر[4] برگرفت) اور اُچہ پر بھی قبضہ کرلیا ۔ لیکن زیادہ عرصہ گذرنے نہیں پایا تھا کہ ۶۳۹ھ میں وہ فوت ھوگیا ۔

عزالدین کبیر خاں ایاز کی وفات پر اس کا بیٹا تاج الدین ابو بکر اس کا قائم مقام

---

۱ راورٹی نے (ص ۷۲۵) یہ ترجمہ کیا ھے :

Kabir Khan : Ayaz took possession of that terrritory and brought it under his subjugation, and caused it to flourish.

۲ ۶۳۷ یا ۶۳۸ ھ میں اس سلسلے میں دیکھئے راورٹی ص ۶۵۶ حاشیہ ، ۷۲۷ متن و حاشیہ

۳ اُچہ اور ملتان پر سند کا بھی اطلاق ھوتا تھا (راورٹی ص ۷۲۷ حاشیہ)

۴ راورٹی نے یہ ترجمہ دیا ھے (ص ۷۲۷) :—

Assumed sovereignity in the territory of Sind, and a canopy of state.

راورٹی نے مختلف مقامات پر ان کی خود مختاری کا ذکر کیا ھے ، مثلاً دیکھے ص ۶۵۶ حاشیہ ، ص ۶۶۳ حاشیہ ۵ ، ص ۸۱۰ حاشیہ

ھوا - تاج الدین نہایت جوانمرد، دلیر اور جنگجو تھا - باپ کے مرنے پر صوبہ سندھ کو اپنے مقبوضات میں شامل کرلیا اور کئی بار ترکوں کے دستہ قرلغ[1] کو ملتان میں بری طرح پسپا کیا اور اس طرح جوانمردی اور دلیری میں بڑی ناموری حاصل کی - لیکن عین جوانی میں فوت ھوگیا »

اگرچہ تاج الدین ابو بکر کی تاریخ وفات یہاں درج نہیں لیکن دوسرے اور بیان[2] کی تطبیق سے یہ بات طے ھوجاتی ھے کہ وہ ٦٤٣ ھجری سے قبل ھی فوت ھوچکا ھے - اس طرح اس کا زمانۂ حکومت ٦٣٩ تا ٦٤٢ ثابت ھوتا ھے اس کی وفات پر ملتان، اُچہ اور سندھ پر سلطنت دھلی[3] کا قبضہ مستحکم ھوجاتا ھے -

اس تفصیل سے حسب ذیل نتیجے نکلتے ھیں :

١ — عزالدین کبیر خاں ایاز اور اس کا بیٹا تاج الدین ابوبکر وھی ھیں جو مترجم عوارف کے یہاں مذکور ھیں، اس کے قرائن یہ ھیں -

(الف) طبقات اور ترجمہ دونوں میں باپ کے نام کے ضروری اجزا یعنی کبیر، عزالدین، ایاز، خان، منکبرنی یکساں ھیں -

(ب) طبقات میں اس کی غیر معمولی بہادری اور جنگ آزمائی کا تذکرہ ھے، غالباً اسی کا نتیجہ ھے کہ ترجمہ میں اُسے صفدر ایران و توران، ابو الحارث (پدر شیر) اور حسام امیر المؤمنین کہا گیا ھے -

(ج) ملک مذکور اُچہ اور ملتان کا حاکم اور پھر خود مختار فرمانروا اور شیخ بہاءالدین زکریا ملتانی کا معاصر تھا - ترجمۂ عوارف سے بھی اسی کی تائید ھوتی ھے -

---

١ اس دستے کے عروج و زوال کے متعلق دیکھئے راورٹی ص ۳۷۴ حاشیہ ٥

٢ منگوتہ کے سندھ پر حملے کے وقت (٦٤٣ ھ میں) تاج الدین ابوبکر کے ایک غلام کا ذکر آتا ھے جو دھلی دربار سے طالب امداد ھوتا ھے - اس سے تاج الدین کی وفات پر استدلال کیا جاتا ھے ۔ (راورٹی ص ٨٠٩-٨١ متن و حاشیہ) بظاھر ایسا معلوم ھوتا ھے کہ تاج الدین ابوبکر کی وفات پر ملک سیف الدین اُچہ کا حاکم مقرر ھوا تھا (راورٹی ص ۵۸۷ حاشیہ ٩)

٣ اس سے صاف طور پر اندازہ ھوتا ھے کہ دھلی کی مرکزی حکومت کتنی ڈھیلی ھوچکی تھی - راورٹی نے ٹھیک لکھا ھے (ص ۴۲۷ ح) :—

This shows that the state of the Dihli kingdom at this time, for, although the father had openly thrown off alligiance to its sovereign, the latter appears to have been unable to recover possession of those provinces until after some time elapsed on the death of the son, Abu-Bakr-i-Ayaz.

(د) طبقات میں اس کا بیٹا تاج الدین ابوبکر بتایا گیا ہے جس نے سند کو بھی اپنے علاقے میں شامل کرلیا تھا - وہ بھی شیخ زکریا ملتانی کا معاصر بادشاہ تھا -

(ی) طبقات سے باپ اور بیٹے دونوں کا خود مختار بادشاہ ہونا ثابت ہے - اگرچہ باپ کی خود مختاری کی مدت بہت قلیل ہے) گو یہ بھی حقیقت ہے کہ وہ کئی بار اس سے قبل بھی خود مختاری کا اعلان کرچکا ہے) مگر ترجمہ میں بیٹے یعنی تاج الدین ابوبکر کو صراحۃً بادشاہ اعظم اور ملک معظم خسرو گیہاں کہا گیا ہے لیکن باپ کے لئے کوئی ایسا قرینہ نہیں ملتا جس سے اس کی براہ راست بادشاہی ثابت ہوسکے - ممکن ہے اس کی مختصر مدت حکومت کسی صریحی بیان میں مانع ہوئی ہوگی ، گو یہ خلاف واقعہ ہے -

۲ — ترجمہ میں کبیر خاں « انار اللہ برھانہ » کا دعائیہ جملہ ملتا ہے ، اس سے واضح ہے کہ وہ فوت ہوچکا ہے اور طبقات سے ظاہر ہے کہ اس کی وفات پر تاج الدین ابوبکر بادشاہ ہواتھا - طبقات کی رو سے کبیر خاں ۶۳۹ ھ میں فوت ہوا - اور تاج الدین ابوبکر ، ۶۴۳ ھ سے قبل - اس بنا پر اس ترجمہ کی تاریخ ۶۳۹ کے بعد اور ۶۴۳ سے قبل ہوئی (بظاہر ۶۴۰ سے ۶۴۲ کے درمیان) -

۳ — ترجمہ اُچہ میں ہوا یہ صوبہ تاج الدین ابوبکر کا مستقر تھا ، اس کی حکومت کے دو اور صوبے ملتان اور سندھ تھے - اس بنا پر داود قاسم مترجم عوارف کو خطیب اُچہ اور ترجمہ میں چر کا لفظ کتابت کی غلطی سمجھنا چاھئے ، صحیح لفظ اُچہ ہے - سخاوت مرزا اسکی قرأت چرنداب (آذر بائی جان) قرار دیتے ہیں جو ہر گز صحیح نہیں - « چر » کو اُچہ سمجھنے کی وجہ یہ ہے : کہ یہ ترجمہ تاج الدین ابو بکر بادشاہ کے حکم سے ہوا اور مترجم نے ترجمے سے پہلے حضرت بہاء الدین ذکریا سے اجازت حاصل کی - طبقات کی تفصیلات سے واضع ہے کہ تاج الدین ابو بکر بادشاہ اُچہ و ملتان وہی زمانہ ہے جو بہاء الدین ذکریا ملتانی کا ہے ، پس جو ترجمہ ان دونوں حضرات کی فرمائش اور اجازت سے ہوا وہ اچہ میں ہوا ہوگا ، کتابت میں الف حذف ہوگیا ہوگا اور « اُچہ » بشکل چہ یا چر نقل ہوگیا-اس بنا پر میں قاسم داؤد مترجم عوارف کو خطیب اُچہ[1] قرار دیتاہوں -

---

۱ یہ قصبہ جو مغربی پاکستان کے بہاولپور کے علاقہ میں واقع ہے ، چھٹی اور ساتویں صدی میں غیر معولی سیاسی و ادبی اہمیت کا حامل تھا - اُچہ کی اہمیت وہاں کے مشہور حکمران ناصرالدین قباچہ کے تدبر کی رہین منت ہے اس دور کی ممتاز ادبی شخصیتیں اسی حکمران سے وابستہ رہی ہیں -

۴ ـــ اس دور میں عربی کی بعض کتابوں کے فارسی ترجمے ہوئے تھے ۔ ان میں سے چچ نامہ[1] ، احیاء العلوم[2] ، الفرج[3] بعد الشدہ، کتات الصیدنہ[4] خصوصیت سے قابل ذکر ھیں ۔ ان میں ایک اور اھم ترجمہ کا اضافہ ھوا ھے ۔

۵ ـــ جیسا عرض ھوچکا ھے داود قاسم نے یہ ترجمہ شیخ الشیوخ شہاب الدین سہروردی کی وفات کے دس سال کے اندر ھی کردیا ۔ اس سے عوارف المعارف کی غیر معمولی مقبولیت کا اندازہ لگایا جاسکتا ھے ۔ اور چونکہ حضرت بہاء الدین ذکریا ملتانی خود شیخ شہاب الدین سہروردی کے خلیفہ تھے اور ان کی خانقاھوں میں مدتوں رہ چکے تھے ، اس لئے اگر اس کا فارسی ترجمہ خود آنحضرت کی اجازت سے اُچہ میں ھو تو کوئی حیرت کی بات نہیں ۔

« عوارف المعارف » کا دوسرا قدیم ترجمہ ٦٦٥ھ میں ھوا ۔ مترجم اسمعیل بن عبدالمومن بن ابی منصور اصفہانی ھے ۔ مترجم کی شخصیت کا تعین نہیں ھوسکا ھے اور اس کا واحد نسخہ برٹس میوزم میں نئے حاصل کئے ھوئے مخطوطات میں ھے ۔ اس نسخے کی اطلاع میرے دوست پروفیسر خلیق احمد نظامی نے دی اور ساتھ ھی ضروری اطلاعات بھی فراھم کی ۔ مترجم شیخ المشائخ زین الدین حجتہ الاسلام عبدالسلام کا مرید تھا ۔ دیباچہ میں لکھتا ھے :

> « اما بعد محرر این کتاب و مترجم این ابواب بندہ ضعیف اسماعیل بن عبدالمومن بن ابی منصور اصفہانی غضراللہ ذنوبہ وستر عیوبہ یوم الفزع الاکبر ... چنین گوید کہ چوں ... مرید طائفۂ اھل سکوں شدد ... مقام اقبال و مرکز قال درین عصر ... مقدم شیخ المشایخ الاسلام زین الملتہ والدین حجتہ الاسلام والمسلمین ... عبداسلام الشیخ الکاموی ... درسنہ حمس وستین وست مائتہ ترجمہ کتات عوارف المعارف الخ »

یہ مخطوط جو ۱۲۳ اوراق پر مشتمل اور ٦٣ ابواب (اتنی ھی تعداد عوارف کی

---

۱ علی کوفی اور یہ ترجمہ ٦١٣ میں اچہ میں ھوا

۲ مترجم موید جاجرمی ھے اور شمش الدین التمش کے نام پر یہ کام ھوا

۳ مترجم محمد عوفی صاحب لباب الالباب ھے اور ترجمہ ٦٢٠ ھ میں ناصرالدین قباچہ کے لئے اُچہ میں ھوا

۴ التمش کے دور میں ٦١١ ھجری میں ھوا ، مترجل ابوبکر کاسانی ھے ۔

کی بھی ہے) میں منقسم ہے ، قدیم اور قابل توجہ ہے اور ۸۹۷ ھجری میں مکمل ہوا - ترجمہ یہ ہے :

سمی ھذا الکتاب ترجمہ العوارف بتاریخ یوم الثلثاسته رابع عشرین من شهر المبارک شعبان المعظم سنه سبع ولشعین و ثمان مائة . .

سخاوت مرزا صاحب کے ترجموں کی فہرست میں ایک ترجمہ ہے جس کا مرتب فخرالدین اسماعیل بن عبدالمومن ہے - مرزا صاحب نے اس کے ایک نسخے کا ترکی میں پتہ دیا ہے اور مترجم کا سنہ وفات ۹۱۰ ھجری لکھا ہے - چونکہ ترجمہ زیر بحث مرتب اور اس کے باپ دونوں کا یہی نام ہے ، اس بنا پر قیاس ہوسکتا ہے کہ دونوں ایک ہی ہوں مگر ۹۱۰ھ جو اس کا سال وفات قرار دیا گیا ہے ، وہ اس امر میں مانع ہے اور جب تک یہ فرض نہ کیا جائے کہ اس میں نو کی جگہ سات ہے ، اس وقت تک دونوں کے ایک ہونے کا کوئی سوال ہی نہیں - بہر حال برٹش میوزیم کے نسخے کے متعلق کوئی شبہ نہیں ، اس سے صراحةً معلوم ہوتا ہے کہ ترجمہ ٦٦٥ ھجری میں ہوا ، ارر مخطوطہ کی کتابت کی تاریخ ۸۹۷ بھی فخرالدین اسماعیل کی تاریخ وفات سے مقدم ہے -

سخاوت مرزا صاحب نے ظہیرالدین عبدالرحمن بن نجیب الدین بن بزغش شیرازی (م : ۷۱٦ھ) کے ترجمے کا ذکر کرتے ہوئے اس کے ایک نسخے کا پتا کیمرج یونیورسٹی میں دیا ہے - یہ اطلاع غلط ہے - کیمرج میں اس کا کوئی مخطوطہ نہیں - اس کے بجائے عبدالرحمن کے پوتے جنید بن فضل اللہ کا ایک ترجمہ ضرور موجود ہے - اس ترجمے کا تعارف کراتے وقت پروفیسر براون نے عبدالرحمن کے ترجمے کا ضمنی ذکر کیا ہے اور یہ بھی لکھا ہے کہ اس آخری ترجمہ کا ایک مخطوطہ برلن میں ہے - جنید نے لکھا ہے کہ تصوف کی کتابوں میں اہم ترین تصنیف « عوارف المعارف » اور « عوارف » کے ترجمہ میں اہم ترین ترجمہ اس کے دادا عبدالرحمن کا ترجمہ ہے - پروفیسر براون کے الفاظ یہ ہیں :

"Amongst all the works written on this doctrine none seemed to him equal in merit to the Awariful-Maarif, not did any Commentary on this appear to him so good as translation made by this grandfather......It is not clear to what extent Juneyd. n. Fadlillah makes use here grandfather's translation and commentary. A copy of this last is described by Pertsch[1] (*Berlin Catalogue* p. 89 ; cf. pp. 290 - 291)".

۱ کٹیلاگ مخطوطات فارسی دانشگاہ کیمبرج ص ۸۸

اس سلسلے چند اور باتوں کا ذکر کرناگزیز سمجھتا ہوں۔ آقاے جلال الدین ھمائی نے مقدمۂ «مصباح الہدایہ» (چاپ تہران ص ۳۸ - ۴۰) میں ظہیر الدین عبدالرحمن کے ترجمے کا ذکر تین کتابوں ـــ شدالازار، نفحات الانس، کشف الظنون - کے حوالے سے کیا ھے - چونکہ ظہیر الدین عبدالرحمن کا انتقال عزالدین کاشانی (م: ۷۲۵) صاحب «مصباح الہدایہ» سے ۱۹ سال قبل ہوا ھے، اور اول الذکر عز الدین کا استاد بھی رہ چکا تھا، اس بنا پر کشف الظنون میں عبدالرحمن کے ترجمے کو عزالدین کے ترجمۂ «عوارف» موسوم بہ «مصباح الہدایہ» پر مقدم قرار دیا ھے۔ آقائے ھمائی کو اس سلسلے میں اول تو ایک شک یہ پیدا ہوگیا کہ کہیں عبدالرحمن نے سرے سے ترجمہ ھی نہ کیا ہو - پھر وہ «مصباح الہدایہ» کے دیباچے سے استدلال کرتے ھیں کہ اس وقت تک عوارف المعارف کا کسی نے ترجمہ ھی نہیں کیا تھا - ان کا دلچسپ طریق استدلال خود ان کے الفاظ میں[1] ملاحظہ فرمائیے :

> «ترجمۂ فارسی ظہیر الدین از اعوارف در صورتی کہ صحت داشتہ باشد، بقرینۂ عصر زندگانی و سمت پیشقدمی: او نسبت بعز الدین ظاہر اینست کہ پیش از کتاب «مصاح الہدایہ» انجام گرفتہ باشد و حال آنکہ از مقدمۂ «مصباح الہدایہ» اینطور برمی آید کہ عوارف تازمان تالیف عز الدین ترجمۂ فارسی نداشتہ و ازین جہت دوستان و طالبان معارف باصرار از عز الدین ترجمۂ فارسی می خواستند و اگر عز الدین از وجود چنین ترجمۂ از اُستار و شیخ صحبت . . . آگاھی داشت، در مقدمۂ کتاب خود از آن نام می برد و لااقل دیباچۂ کتاب را چنین نمی نوشت کہ گوئی اصلاً سابقۂ ترجمۂ فارسی تا آن فرمان درکار نبودہ است ـ»

اگر ظہیر الدین کے ترجمے سے قطع نظر کر لیا جائے تو بھی عز الدین سے قبل کے دو ترجمے موجود ھیں، اس لئے اس بات پر اصرار کہ «مصباح الہدایہ» سے قبل «عوارف» نے فارسی کا جامہ نہیں پہنا تھا سراسر بے بنیاد ھے اور اس بنا پر ظہیر الدین کے ترجمۂ کا تقدم بھی ثابت ہو جاتا ھے۔ اس کے ساتھ یہ بھی قابل عرض بات ھے

[1] مقدمہ مصحح ص ۳۹

که خود «مصباح الهدایه» کے مقدمۂ میں ایسی کوئی بات نہیں جو قدیم ترجموں کی نفی کرتی ہو ۔ صاحب «مصباح الهدایه» سے نه «عوارف المعارف» کے ترجمے کی خواهش کرنے سے یه کہاں لازم آتا ہے که اس وقت اس کے فارسی ترجمے نہیں ہوئے تھے ۔ ترجمے ضرور ہوئے تھے البته ان حضرات کو ان کی اطلاع نه تھی ۔ افراد کی امکانی بے خبری سے کسی واقعه کے عدم وقوع کا استدلال نہیں ہو سکتا ۔

ظہیر الدین عبدالرحمن کے ترجمے کے وجود میں آنے کے متعلق شکوک کرنا بڑی بے خری کا ثبوت فراہم کرنا ہے ۔ جلال الدین همائی نے ۱۳۲۵ شمسی (= ۱۹٤٦ء) میں «مصباح الهدایه» پر مقدمه لکھکر چھاپا ہے جس میں ترجمۂ بالا کے وجود پر شک کیا ہے اور پروفیسر براون نے تقریباً ۵۰ سال پہلے اس ترجمے کے ایک نسخے کا ذکر برلن میں کیا ہے اور وہ بھی برلن کے کٹیلاگ میں اس سے بھی پہلے متعارف ہوچکا تھا ۔

your Cazette, but I have not kept a correct account and do not know the date up to which I last paid.

Will you kindly send me a memo of my account to the end of the current year which will be partly in arrears, partly in advance.

Will you also send me a copy of the Translation of Atkinson's Manual of the Rent Law which I see advertised in the Gazette

I observe in the last No. of your Gazette page 152 in the 5th para of the Translation of M. Garcin de Tassy's address on Urdu and Hindi, an error in the vernacular rendering, which quite alters the whole sense of what is written. Attending to the discussion on the merit of the two languages reported in the Oudh Akhbar of the 24 Nov., '68, he observes that what is first of all remarkable is that the speakers, even those who were opposed to Urdu, delivered their opinions in the latter dialect, (that is the Urdu which they opposed) not in the Hindi (which they approved and desired to introduce). This is rendered, "they did not deliver their opinions in Hindi but in English", thus quite destroying the whole point of the remark.

I am, Dear Sir,
Yr. faithfully
Signature illegible

have seen a great deal of each other in London and I am looking forward to his arrival from England in August next. I see that some of his letters have from time to time appeared in the Gazette, and although I think that his estimate of Native character (Letter of October last) is given in much too strong terms I feel sure that they will do good and that he will be excused and pardoned by his fellow-countrymen He is indeed a wonderful man and the more I have seen of him the more warmly have I been attracted to him. When he comes out he intends publishing a book of his travels and I hope that every village in the North-West will possess a copy of it. By lectures also he will doubtless do much good and you may be sure that he will leave no stone unturned towards making your countrymen what he has himself seen and admired (or disliked) in England and Europe. If I can be of any assistance to the Society I shall be glad to do what in me lies towards helping it. Believe me to be,

Very truly yours,
G. F. I. GRAHAM,
Supdt. of Police

To
RAJA JAI KISHEN DOSS Bdr.
Secretary Scientific Society,
Allygurh.

[58]

A Letter from Meerut to the Manager, Aligarh Institute Gazette

(*March 14, 1870*)

To

THE MANAGER
Aligarh Institute Gazette

D/Meerut 13 March, 70

DEAR SIR,

I am sorry to say that I am in arrears with my subs: to

[56]

Letter from Bihari Lal Pandit, Secretary Cuttack Society, to the Secretary Scientific Society and British Indian Association

(*Feb. 22, Indian Association, 1870*)

No. 38
General Department

CUTTACK SOCIETY,
A. U. SCHOOL,
(Near the Collector's Office),
Cuttack, 22 Feb., 1870

To
THE SECRETARY TO THE
SCIENTIFIC SOCIETY
AND BRITISH INDIAN ASSOCIATION,
Allygurh

SIR,

I have the honor to inform you that the Society has proposed to keep communication with your highly esteemed Association and begs that the latter will help it with its advice and influence in all emergencies by the mutual exchange of publications.

I have the honor to be,
Sir,
Your most obedt. Servant,
BIHARY LALL PANDIT,
Secy., Cuttack Society

[57]

Letter from G. F. I. Graham to Raja Jay Kishen Das

(*March 8, 1870*)

BENARES,
8 March/70

MY DEAR SIR,

Kindly send me the Institute Gazette as formerly, as I have returned from England and wish to hear all that is going on in our Society. I am very glad to hear of its continued success and of the impression it is making on the Native community in these and other Provinces. Syud Ahmud and I

simple and useful work suitable for translation into the Vernacular and publication by the Institute Press. I could submit for your approval on selection the names of a few books which it might perhaps be well to introduce in the Vernacular by way of experiment to the notice of native readers. School books have been named in my suggestive list as being simple in language and treatment, and therefore more suitable for readers to whom the subjects are entirely new.

As I have been so long away from England, there are doubtless many newer and more suitable books of the class I have named which I am unacquainted with, should you know of any, perhaps you would kindly suggest them.

Yours obdtly.,
L. A. STAPLEY

[55]

Letter from G. Sherman, Missionary, to the Secretary Scientific Society

(Feb. 7, 1870)

SIR,

I herewith enclose postage-stamps worth one rupee, with a hope that you will be good enough to send me a copy of a little work on the Vedas published some time ago by the Scientific Society of Allygurh. I hope you will not fail to comply with my request, as I feel much interested on such valuable records of the Ancient Hindus. Hoping every success in your noble undertaking for enlightening the people of the North-Western Provinces.

I remain,
Your most obedient Servant,
G. SHERMAN,
Missionary.

Press Establishment,
55, Amherst Street,
7th Feby., 1870

[53]

Letter from Garein de Tassy to The Secretary. Scientific Society

(*Nov. 20, 1869*)

PARIS, 43 RUE ST. 'ANDRE'
DES ARTS,
November 20th, *1869*

HONOURABLE SIR,

I am learning by the No. of October 15th, I have just received of the very valuable "Akhbar of the Aligarh Institute", which that most important Society is so generously kind as to send me, that in the general and annual meeting of the 6th of October last, I have been appointed Honorary member of the said learned Society.

I am eager to beg you to offer my best thanks for the honour thus bestowed upon me to the Society, and to accept them yours also. Be sure that I am very proud of that distinction.

I take the liberty of sending you, either for yourself or for the library of the Society, my last three pamphlets and I remain, Honourable Sir,

Respectully yours,
GARCIN DE TASSY

[54]

Letter from L. A. Stapley to M. Kempson

(*Nov. 27, 1869*)

ALLYGURH,
D. O. *27th Nov., 1869*

M. KEMPSON, ESQ.
D. P. I., N. W. P.

SIR,

The Secy. of the Allygurh Institute has asked me (as being likely to be informed on the subject) to suggest some

readers, but as the objects and intents of the society are the promulgation of general knowledge and universal information, I may, I trust not be considered too bold in promising on behalf of the Society that, in the event of Government according the desired aid, the Society will be prepared to retain the services of an Editor of qualifications approved by the Director of Public Instruction and will be enabled to enlarge the ground now occupied by the "Gazette" as a medium of original and varied communications for the more learned and enlightened, and to devote a certain space to the treatment of subjects fit for and useful to students and beginners.

The difficulty I at present experience is that, being unacquainted with English, I am to a certain extent dependent upon correspondents in whose opinions of course there must be wide diversities, which will at once explain the disconnection and perhaps inconsistency of the articles that have appeared in the columns of the "Gazette," on subjects as varied as the opinions of the writers; but while my own legitimate duties may have prevented that exclusive devotion to the achievement of the object which the Society was designed to accomplish, I am proud to add that no article has ever appeared which could be regarded otherwise than as a contribution towards those beneficial results which the Society has ever striven to attain.

I trust, Sir, as a member yourself of the Society, you will aid my feeble efforts to extricate the Society from the embarrassment in which it is placed, and thus enable it to effect that good and spread that knowledge and enlightenment for which it was originally founded, and which under God's blessing it is hoped to achieve.

I have the honor to be,

Sir,

Your most obedient Servant,

SECRETARY, SCIENTIFIC SOCIETY.

unassisted. Such being the circumstances I am constrained once again to appeal to the Government for the aid which the illustrious names that patronize the Society would of themselves seem to warrant me in hoping for.

Having thus presumed that the Government is aware of the embarrassed circumstances of the Society, whereby the scope for the improvement and good that was designed to effect is necessarily limited, I am bound, as Secretary to the Society to add that the difficulties and obstacles which it had to encounter have been rendered more formidable by the fact that the Newspaper published by the Society has not met with the same support from Government which has been freely extended to other useful Journals, and this although it was set on foot not with any mercenary motive, but simply to afford that instruction and diffuse that knowledge to the people at large which was so greatly needed. The consequence of this slender support (I write it in the interests of the Society), has been prejudicial to the Society in more ways than one. The tongue of slander has not been silent to throw the Society into bad repute, but with so wise a Helmsman for our guide, with the conviction of the significance and importance which Public Instruction is acquiring daily, I have been emboldened to address you again, and to entertain the hope that the difficulties and pecuniary embarrassments which have beset the Society will be lessened if not wholly relieved by the assistance of the Government in subscribing for as many copies of the Paper as subscribed for others of the same importance and purport, this, if nothing else, will be so far advantageous to the Society as to silence the tongue of its detractors, and thus admit of the Society effecting that good towards the promotion of education and general improvement amongst the Natives of India, with which its rise and intents may be said to be associated.

I may, in so far as the articles in the Paper of the Society may be concerned, admit that their scope and aim was hitherto beyond that adapted or intended for juvenile

[52]

Memorandum from Raja Jay Kishen Das to R. Simson

(July 9, 1869)

FROM

RAJAH JEY KISEN DOSS BAHADOOR,
Secretary to the Scientific Society,
Allygurh

To

R. SIMSON, ESQUIRE,
Secretary to the Government of the
North Western Provinces.
Nynee Tal.

The 9th of July, 1869.

SIR,

In approaching you on this occasion, I trust I am not wrong to presume that the Government is aware of the object and intentions with which the Allygurh Scientific Society was established; that no selfish desire was aimed at; no self-interest involved ; but that the improvement and enlightenment of a nation was the primary object of the founder, will I trust not be impugned. Further still I may say that it is not unknown to the Government that the receipts of the Society are exclusively devoted to the attainment of these laudable results.

I am indeed sorry that it should be laid before His Honor, (himself a Vice-Patron of the Society) that these very efforts and endeavours to benefit the Native Community at large have thrown the Society into such pecuniary embarrassment that it cannot extricate itself at this present moment

[51]

Letter from Syed Ahmad Khan to the Secretary of State for India

(June 28, 1869)

THE RT. HONBLE THE
SECRETARY OF STATE FOR INDIA

MY LORD DUKE,

By direction of the B. I. A.* of N. W. P. I have the honour to forward herewith all the pamphlets containing the applications which the Association has from time to time submitted to the Govt. of India for the benefit of the Public, in the hope that they will be brought to the notice of the India Office and receive the kind consideration of your Grace, more especially those which refer to the important subject of Education.

I have the honour,
Yours Grace's Most obedient humble servant,
SYUD AHMUD
Life Hony. Secretary to the B. I. A., N. W. P.,

28th June, 1869

* British India Association.

The reason that I discontinued my contributions to your paper is that the new Raj requires to all appearances a more guarded style of writing than formerly. This does not suit me, as I have neither time nor temper for careful writing.

Yours faithfully,
WILLIAMS

—Why do you not get Mr. Latouche to do what you want ? He must have lots of spare time and he is on the spot.

[50]

Letter from Syed Ahmad Khan to Babu Ganga Prasad

(April 30, 1869)

MARSEILLES
April 30, 1869

MY DEAR BABOO GUNGAPERSHAD,

I write this to you merely to say that the different letters I have been sending to the Raja Saheb, containing accounts of our journey, have been written in haste and hence I could not keep a copy of each with me here, as I could get no time sufficient. I, therefore, hope you will kindly keep my MSS. with great care and after having published they should be kept in the Institute Office with great care. I further ask your kindness to send me in England a copy of Baboo Shiva Pershad's Urdu History of India "The Aeena-noma : آئینہ نما" and a copy of its English translation by Mr. Kempson. I hope you will further be good enough to send me the article that was written on it in the Institute Gazette, taking that off from the issue in which it is contained. You must not send me the books from the Institute's Library, but buy a copy of each.

Please give my compliments to Moulvi Fyzool Hasan and how is he going on with the Urdoo Dictionary.

Yours truly,
SYUD AHMUD

[48]

Letter from Syed Ahmad Khan to Babu Ganga Prasad

(*Feb. 24, 1869*)

BENARES
24th Feb., 69

MY DEAR BABOO,

Enclosed is the petition submitted by the subordinate judges of these provinces to the High Court. Please get it published in the Institute Gazette as early as practicable, and the translation ought to be given very carefully.

I request you to communicate my compliments to Raja Saheb, and tell him that he should send me the consideration money as soon as possible, as there is no time to delay. You must inform him that it will take some time before I can get a Bill for it to London. I sent the petition in a separate cover.

Yours truly,
SYUD AHMUD

[49]

Letter from Mr. Williams of Roorkee to Raja Jay Kishen Das

(*Feb. 27, 1869*)

ROORKEE
27-2-69

MY DEAR RAJA,

I will send you a list of books belonging to the A. I. (Aligarh Institute) in my possession, as soon as possible, also the amount of my subscription.

[47]

Letter of Syed Ahmad Khan to Babu Ganga Prasad
(*Feb. 20, 1869*)

BENARES
20th Feb.,/69

MY DEAR BABOO,

Recd. yours last.

Yes, I want also the corresponding English of the Pamphlets connected with the British Indian Association, as I have to show them to my friends in London.

You should therefore get these prepared both in English and Urdu. The first part in English and the other Urdoo, as usual.

Tell Raja Saheb, please, that he should transmit to me the mortgage consideration as soon as he realizes it, but he ought to send it to me in such a way that I may not have to lose anything thereof in the shape of Batta or discount.

He should better send me 5 currency notes each of a thousand, to be got in the Treasury, so that no discount or Batta be charged thereon or if there is anything to be charged so, it must be as little as possible.

When sending notes to me he should send first halves of 3 notes first in a registered letter and the next subsequently, he ought to send me the rest 2 notes similarly.

He should make no expenses out of this sum of 5 thousand Rupees.

Any charge of registration etc. that he may incur will be paid by me separately, but he should not reduce the consideration money.

If Doorga Shunkur Laljee Mul be willing to receive the sum in his firm there and to give an order upon the Benares shop without charging any Batta or discount, this will be the best plan no doubt of transmitting the money, but should he ask for any amount of discount, even an anna, tell Raja Saheb, never to do so. In the latter case it will be much better to send me notes.

Yours truly,
SYUD AHMUD

[46]

Letter of Syed Ahmad Khan to Babu Ganga Prasad

(*Feb. 8, 1869*)

BENARES
8th Feb./*69*

MY DEAR BABOO,

I am always looking for the Rajah Saheb's letter.

My friend Mr. Smyth of Benares and other land proprietors of this district have presented a memorial on the "Bill to facilitate the improvement of lands in the N. W. P." which I sent in a separate cover. You should ask Raja Sahib and publish the same in the Institute Gazette as it is very important to do so otherwise many persons such as Mr. Smyth etc. will take offence.

The Heading of the memorial in the Gazette should be as following, subject to correction:

"Bill to facilitate the improvement of land in the N. W. P.".

We learn that the zemindars and land proprietors of the Benares district which is under a permanent settlement have expressed their dissatisfaction to the above Bill and have urged their objections before the Legislative Council in the following memorial.

We fear it is the conviction of the landholders in general that the above Bill weakens the status of their original rights while it more favourably invigorates and extends those of the tenants than what they should judiciously enjoy.

It is however most ardently hoped that the Council will allow a most judicious consideration to both the parties and let not equity balance in favour of anyone.

Your truly,
SYUD AHMUD

Mr. Grote, late of the Bengal Civil Service, and it would be now in the stock of our great Society. Mr. Blanford has apprized him that he can even purchase it at Rs. 420. But the gentleman is so kind that he will not at my unavoidable request; he would wait till I hear from you.

[45]

Letter from C. B. Lewis to Raja Jay Kishen Das

(*Calcutta November 7, 1868*)

My Dear Sir,

On receiving your letter I lost no time in applying to Babu R. C. Ghose for the 470 Rs. you informed me he had in hand for the Scientific Society. I saw him that day here and he said he would pay. When, however, my servant went to him in the afternoon he sent me the enclosed note instead of the money. When he afterwards called him he told me that he had deposited the money with a trustworthy friend from whom he would get it and that he would bring it to me on Thursday. As he did not come I sent a man again to his house and his brother has written back that he has gone off to England. He must have embarked the very day he called here and made the promise to bring the money on Thursday. This shows him to be a very unprincipled young man and I must fear he has employed your money to pay for his passage to England where he will probably starve. I am very sorry I could not succeed in obtaining the cash from him. I send you his brother's letters. He told me he had written to you himself.

The pamphlets are ready. How shall I send them ?

Yours very sincerely,
C. B. LEWIS

RAJA JAY KISHEN DOSS

I hope I may receive it by tomorrow or day after to-morrow. You ask me to inform you that whether the Grand Sabdakalpadruma of the late Raja Sir Radhacant Deva Bahadur, K.C.S.I. is in Nagri, yet it has been lately printed in the Nagri character with additions and due corrections. There are copies of the Sama Veda, Yajur Veda and Atharva Veda, and they are also in the Nagri character. You should purchase them for the Society. They are very rare and valuable. You know very well that they are the repositories of religion and history of the ancient Hindus. I recommend them for your earnest consideration. They will be all sold at a nominal price of 50 rupees. These would be truly the ornaments of the Library of our Scientific Society. I give here below the price of each one separately:—

Volumes	in 2) Sama Veda	10	0	0
,,	in 1) Atharva Veda	15	0	0
,,	in 3) Yajur Veda	25	0	0
		50	0	0

Please let me hear at your earliest convenience.

Hoping your good self continuing well,

I beg to remain,
Your ever sincere,
UTMA CHANDRA GHOSE

* Will you please let me have your photograph.

P. S.—Just as I finished my letter a gentleman in the employ of Black and Murray & Co. here did me the honor with a visit. He intimated that he has a Telescope in his stock for sale. It is of the best kind. He purchased it in the auction. He is ready to dispose it of at his cost price. Its price is now only Rs. 375. You will be happy to learn that it was formerly in the possession of Mr. Faraday, the greatest scientific man in England and then it came in the hand of

[43]

Letter from the Secretary, Scientific Society to the Private Secretary of the Lt. Governor, N.W.P.

(Allygurh, March 30, 1868)

To

THE SECRETARY TO HIS HONOR
THE LIEUTENANT GOVERNOR, N.W.P.

SIR,

The Members of the Allygurh Scientific Society request that you will kindly lay before His Honor the Lieut. Gov. their unanimous hope that he will do them the honor of becoming Vice-Patron of their Society. His Honor is already aware of the history of the Scientific Society, and its Members confidently trust that His Honor will lend the influence of his name to the furtherance of the objects they have in view.

I remain,
Yours faithfully,
Secretary,
Scientific Society

[44]

Letter from Utma Chandra Ghose to Raja Jay Kishan Das

25, JHAMAPUKAR LANE
October 3, 1868

MY DEAR RAJA,

I am now in receipt of your letter and am very happy that you have been so kind enough as to send a draft to me, though it has not reached me as yet.

[42]

Letter from R. Simson to Raja Jay Kishan Das

(*Jan. 2, 1868*)

LIEUT. GOVERNOR'S CAMP
Muraichee, 2 January 1868

DEAR RAJA JYE KISHEN DOS

With reference to the letter from this Office No. 2150A, Dt. 30 Nov. last, regarding the encouragement to be held out to Natives to visit England and other European Countries, the Lieut. Governor desires me to suggest that instead of styling the Branch of your Association the "European Travelling Department", it would be better to call it, the "Department for encouraging travel to Europe".

Sir William Muir will be glad to speak with you on the subject generally if you can conveniently come over to Camp.

The Camp of His Honor will be at Mullaon on the 5th Instant, but if you cannot come conveniently then, you had better delay until the Camp reaches Futtehghur on the 18th Inst. as the Lt. Gov. is going down to Calcutta in a few days and rejoins the Camp at Futtehghur.

I remain,
Your Sincere Friend,
R. SIMSON

SENTENCES OF THE PERSIAN LANGUAGE	Collections of such sentences as are used in Urdu.
KEY TO ,, ...	[In Urdu.)
PERSIAN AND URDU SYNTAX	A small collection distinguishing between both, showing the propriety and impropriety of the use of Persian Syntax into Urdu.
URDU POETRY ...	A selection from old authors containing simple and pure Urdu verses.
KEY TO ,, ...	Explaining difficult passages.
TREATISE ON PERSIAN AND URDU POETRY	Selection of simple Urdu and Persian verses.
Do., on VERSIFICATION ...	(In Urdu.)
RHETORIC (ILM-I-MAANEE-O-BYAN FASAHUT)	Pure Urdu.
PURE URDU LITERATURE	In 4 gradations. In concise and idiomatic Urdu. The subject matter to be taken from English Works, and Morals, Natural Philosophy and Political Economy, Essay etc.
TREATISE ON COMPOSITION	Rules and specimens of Writing.
LOGIC ...	On the Arabic System (In Urdu).
,, ...	Sanskrit.
,, ...	Translation from English.

I have the honour to be,

SIR,

Your most obedient servant,

جیکشن داس

hoped that their labours will enable the Society to reap a rich harvest without taxing much its pecuniary resources; and as it is intended that compilations should be in the shape of small pamphlets, their publication too will not cost much.

There is, however, one difficulty which, is believed, is not of an insurmountable nature. It lies chiefly in the fact that the individual merit of every new book must be tested by every member of the Directing Council, a rule which, with reference to the distant location of the members, cannot conveniently be adopted. Hence it is hoped that the Directing Council will be pleased to empower the Members of the Executive Council, who are the permanent residents of the Allygurh station, to review new books which, if found to be adapted to the ends of the Society, may at once be ordered to be put to press.

SUBJECTS PROPOSED

ALPHABET ... Simple letters, use of vowels, compounds of 2, 3, 4 or more letters.

The present Vernacular Primer is not good. It is unsuited for its purpose. Boys can be taught to read in a much shorter time through its somewhat complicated instrumentality. Some of the compounds formed from consonants and vowels represent impossible combinations, while others represent such as are not found in practice.

SENTENCE	... Collections of short and simple idiomatic sentences.
ETYMOLOGY	... A short and simple treatise.
KEY TO ,,	... Collections of Examples.
SYNTAX	... An Etymology.
KEY TO ,,	... An aid to Etymology.
ETYMOLOGY OF THE PERSIAN LANGUAGE	Short treatise confined to Urdu words.
KEY TO ,,	... An aid to the Urdu Etymology.

[41]

Letter from Raja Jaykishan Das to A. L. M. Philipps, Member of the Directing Council

(Oct. 28, 1867)

FROM

RAJA JAYKISHUN DAS, BUHADOOR,
Secretary to Allygurh Scientific Society.

To

A. L. M. PHILIPPS, Esq.
Member of the Directing Council,
Dated Alligurh, 28th October 1867.

SIR,

I beg leave to say that in furtherance of the views of the Society that European Sciences and Arts should be widely diffused among the natives of India through the medium of the Urdu language, some of the members have favoured me with certain suggestions which I beg to submit for your consideration

1st that to achieve this noble end the Society should request the valuable aid of advanced Urdu scholars and thus try to enrich the language with useful and systematic works, which may chiefly contribute to its improvement.

2nd that without first directing our attention towards the improvement of the language itself, the high aim of the Society is not likely to be secured, and that to accomplish this the only course we can adopt with advantage is that stated above. It is, however, evident that the system of translating English books into Urdu, will not answer the purpose entirely, and it is on this ground that our good and benevolent members recommend the compilation of books by talented persons on the subject noted below.

I am also happy to inform you that, luckily for the Society, several meritorious gentlemen have kindly offered to undertake the task with the greatest pleasure. It is thus

[40]

Letter from J. D. Gordon, Private Secretary to H. E. the Viceroy to Raja Jaykishen Das & others

(12th August, 1867)

SIMLA,
12 August 1867

GENTLEMEN,

I have duly received and have placed before H. E. the Viceroy your Memorial on the subject of Education, dated Allyghur 1st inst. It has been transferred, by the order of the Viceroy, to the Home Department, for submission to His Excellency in Council, when it will receive that attentive consideration which its importance deserves.

I am to express to you the very great gratification which His Excellency has derived from a perusal of your Memorial. The earnest concern for the true interest of your fellow-countrymen which it manifests, the enlightened views which it expresses, and the temperate and clear language in which it is couched, are alike creditable to you. They are evidences, moreover, of the benefit of the System of Education which is now pursued.

His Excellency the Viceroy is as anxious as you can be that that system shall be extended and improved where improvement can be shown to be desirable and practicable; and I am to ask you to favour the Viceroy with a further communication on the subject, conveying in detail, your views of a practical scheme for extending more generally, in a vernacular form, the benefit of Education to the people.

I am, gentlemen,
Yours very faithfully,
J. D. GORDON
Private Secretary

RAJA JYKISHEN DOSS BAHADUR
& OTHERS,
Allyghur.

16. The quantity of each crop produced per acre; the expense of raising it and profit resulting therefrom.
17. Diseases to which the Summer crops are liable and their remedies.
18. How the seed for the next crop should be preserved.
19. List of the Winter crops. The best time for sowing them, the most suitable soil, and the best way of preparing and irrigating the land for them. The best time and mode of reaping, stacking and preparing for use.
20. The quantity of each crop produced per acre, the expense of raising it, and profit resulting therefrom.
21. Diseases to which the Winter crops are liable and their remedies.
22. How the seed for the next crop should be preserved.
23- Classes of grass produced and to what purposes applied.
24. Varieties of cattle. The best mode of breeding and feeding the same.
25. The tribes or sects of the District and which of them most addicted to agricultural pursuits.
26 Population according to the census of the 10th January, 1865.
27. The proprietory rights in the land.
28. The rate of assessment of every class of soil.
29. The total extent of land under cultivation, of that not cultivated and of that capable of being cultivated.
30. Map of the District showing the natural and artificial features described in Section 2.
31. Ditto showing the classes and characteristics of land alluded to in Section 7.
32. Ditto showing the villages of the District and original proprietors of the land to be distinguished by certain marks attached to them.

List of the subjects to be discussed in the Treatise on the various systems of agriculture of the different Districts of the North West P ovinces to be compiled by the Secretary to the Scientific Society.

1. Boundaries of each District.
2. Natural and artificial features such as Mountains, Rivers, Ponds, *&c.*
3. Mode and extent of irrigation, whether from Rivers, *&c. &c.*
4. The practicability of extending irrigation.
5. Extent of Forest lands and their products.
6. Large towns and marts, description of the trade carried on thereat.
7. Classes and conditions of the soil. (In compiling this head the chuckbundee or the classification of lands by Settlement Officer will also be consulted.)
8. Unculturable lands and causes of their not being cultivated. Where practicable specimens of such lands will be subjected to analysis and their component particles determined.
9. Possibility of rendering such lands fertile.
10. Agricultural Implements with models and estimates of the cost of each.
11. Methods of cultivating the land and the expense of cultivating per acre respectively.
12. The varieties of, and methods of making, manure and the modes of using the same.
13. Irrigating implements, their models and cost of each.
14. Methods of irrigating the land and their respective cost per acre.
15. List of the Summer crops. The best time for sowing them, the most suitable soils, and the best way of preparing and irrigating the land for them. The best time and mode of reaping, stacking and preparing for use.

[39]

Circular Letter from Syed Ahmad Khan to Members of the Directing Council.

(*July 27, 1866*)

CIRCULAR TO MEMBERS OF THE DIRECTING COUNCIL

To

MEMBER OF THE DIRECTING COUNCIL

SIR,

At a recent Meeting of the Members of the Scientific Society on my expressing my willingness to take in hand the compilation of a Treatise on the various systems of agriculture of the several Districts of the North Western Provinces, it was resolved that a list of the various subjects to be discussed should be submitted to the Directing Council of the Society. This list I have now the pleasure to forward and beg to invite you to make such suggestions for the preparation of the work as in your opinion would tend to enhance the value of the same. I would further invite you to record your opinion as to the advisability of omitting any of the subjects named in the list or adding thereto. I take this opportunity to state that I think it would be better to write a separate treatise for each District or Division than to write a single one for the whole of the North Western Provinces, but on this point also I should be glad to know your opinion.

I have the honor to be,
Sir,
Your most obedient servant,
SYUD AHMUD KHAN
Secretary

Allygurh
The 27th October, 1866

[38]

J. H. Prinsep's Address to the Scientific Society

(July 2, 1866)

Syud Ahmud Khan,

I utter the sentiments of all present at this meeting by saying that the Society waives all claim to this handsome present of Her Highness the Begum Saheb of Bhopal, it has been awarded not by way of contribution to enrich the funds of the Society, but in recognition of your own meritorious efforts to originate and bring to completion an Institute which has for its objects the social and intellectual improvement of your fellow-countrymen.

Keep the ring, wear it as a well-earned reward of your labours, and hereafter when your children chance to look at it, may its brilliancy remind them of their father and stir them up to imitate his acts.

In acknowledging this gift you will inform the Begum Saheb the gratification felt by the Members of the Society at the interest evinced by her in the Institute and in the distinguished manner she has approved of its Founder's services.

J. H. PRINSEP

[37]

Letter of Syed Ahmad Khan to R. Simpson, Secretary to the Lt. Governor of N.W. P.

(*Feb. 15, 1866*)

SIR,

I am directed by the S. Society to send you, for communication to The Hon'ble Drummond, Lieutt. Govnr., N.W.P. and Vice-Patron of the Society, the welcome intimation, that the Institute, the foundation-stone of which was so proudly laid by His Honor on the 30th Nov 64 was formally opened by W. F. Williams, Commissioner of the Meerut Division on the 14th Inst. That this great and beneficial work was commenced and finished under the Vice-Patronship of His Honor the present Lieut. Govr., N. W. P. is gratifying to the feelings of all the Members of this Society.

I remain,
Sir,
Your most obedient Servant,

15th Feby. 1866 SYUD AHMUD

[36]

Letter of Syed Ahmad Khan to Duke of Argyll

(Feb. 15, 1865)

To

HIS GRACE
THE DUKE OF ARGYLL
Privy Seal Office,
London

MY LORD DUKE,

I have been directed/instructed by the Scientific Society to send to Your Grace, the Society's Patron, a special letter containing the welcome intimation that the Institute for the erection of which funds have been raised by the natives of this District and by the Members of the Society generally, was formally opened by W. F. Williams, Commissioner of the Meerut Division on the 14th Inst. That this great work was commenced and finished under the Patronship of Your Grace and that thus your name has been handed down to the natives of this part of India and to their posterity as the first English Duke under whose Patronship a work of the greatest utility to the people at large has been brought to a succestful issue, will be I trust gratifying to your feelings. Hoping that Your Grace may long remain associated with the Society as its Patron.

I remain,
MY LORD DUKE
Your most obedient Servant,
SYUD AHMUD

15th Feby. 1866

ing expenses of the compiler when engaged in the prosecution of the work. Also the cost of models and diagrams of native tools and agriclultural implements now in use.

These expenses might easily be met by a grant from the Agricultural Fund.

8. With regard to No. 2 of para 6 you are aware that the Society has already to some extent succeeded in translating works on the subjects therein mentioned. It has just lately published in Urdu a Treatise on modern English Farming by Robert S. Burn. A work on Mechanics by C. Towlinson is also being translated and will shortly be published. An annual grant-in-aid by Govt. is, however, urgently required towards furthering these objects and the Society would feel deeply grateful if a sum were placed at its disposal from the Vernacular Fund and thus enable it to translate and publish works on these important subjects with much greater rapidity than at present. The amount thus voted would be repaid by the Society in copies of the works published—which latter would prove useful in schools etc.

You are well aware that the publication of the Society's works does not depend on the wishes of any one person in particular, but on the votes of a Directing Council, among whom names are mentioned therein of the Directors of P. I,, of Mr. W. Muir and Col. Hamilton. Any amount which Govt. might, therefore, bestow on the Society would certainly not be mis-spent.

9. In conclusion as this Society has its head - quarters in your District, I beg to solicit the favor of your forwarding this its memorial to the Commissiner of Division with your remarks thereon and a request that he will be pleased to submit it through the Board of Revenue to the Govt. of the N. W. P.

Allygurh
the 30th Decr.
1865

I have etc.
SYUD AHMUD
Secretary

into India and what it would be advisable to postpone to some future age.

4. The Society intends after experimenting upon and accurately investigating variety of methods, to publish in the Vernacular those which its Committee of Management may deem the most useful,

5. The Society further intends insturcting the natives of India in the science of Mechanics—a knowledge of which will enable them to understand and to use many European instruments and mechanical appliances whose introduction would be of the greatest possible benefit to India.

6. In order to accomplish the objects detailed in the foregoing paragraphs it will be necessary:

(1) To compile a work on the various methods of cultivation etc. in vogue throughout these Provinces.

(2) To translate into the Vernacular well-known English works on Agriculture and Mechanics.

7. Should the following propositions receive the sanction of Govt. the writer of this letter will undertake the compilation of the work mentioned in No. 1 of the last paragraph.

Prop. I That Govt. be pleased to issue instructions to all those in authority under them to furnish the compiler with full information on any points on which information be requested.

Prop. II That all correspondence connected with the above and addressed to the compiler from the above authorities be franked, and that his (the compiler's) correspondence on the same subject be also franked by the authorities of the District in which he may happen to be (after perusal).

Prop. III That Govt. defray the whole or part of the Mohurir's expenses as also the actual travel-

[35]

Letter of Syed Ahmad Khan to J. H. Prinsep

(*Dec. 30, 1865*)

FROM

SYUD AHMUD,

Secretary to the Scien. Society

TO

J. H. PRINSEP, ESQ, COLLR.

of Allygurh.

SIR,

One of the chief objects aimed at by the S. Society is the introduction of improved methods of agriculture into India by which the condition of the people may be improved and the revenue of the empire augmented.

1. In order to carry out this aim it will be necessary to investigate and collate in one printed work the various methods of cultivation now in vogue in these the North Western Provinces — to enumerate in detail the various crops of each District, their rotation, and the effect of each on the soil and the method of their cultivation. When this knowledge shall have been obtained it will be practicable to determine on scientific principles whether the various systems as pursued in each District are practically the best adapted to their several soils.

2. A work on the above has hitherto not been accessible to the inhabitants of these Provinces, they are therefore to a very great extent, I may almost say wholly, ignorant of the crops and soils of Districts other than their own and are in consequence unable to inaugurate important agricultural improvements in their several estates.

3. The more advanced section of native community in India have, it is true, free access to the many valuable European works on the science of agriculture in Europe, but from the want of a work as detailed in paras 1 & 2, it cannot with certainty be determined what principles or methods of agriculture it would at present be most suitable to introduce

[34]

Letter of Syed Ahmad Khan to Moulvi Abdul Lateef Khan

(*Allygurh, the 9th September 1865*)

FROM

SYUD AHMUD KHAN

Secretary to the Scientific Society

of Allygurh

TO

MOULVI ABDOL LATEEF KHAN BAHADUR

Secretary to the Mohamedan Literary Society,

Calcutta

SIR

I am directed by a General Meeting of the Scientific Society to acknowledge your letter of the 6th June last, and in reply to state that this Society will feel very glad to exchange, as requested, their publications with those of that Society ; I will accordingly forward to you any publication that may henceforth be issued.

I have the honor to be
Sir,
Your most obedient Servant
SYUD AHMUD KHAN
Secretary

دو ڈیڑھ ہزار روپیہ کی کمی ھے اس لئے آپ کو بھی اس تمام حال سے اطلاع دی جاتی ھے کہ اگر آپ کو بھی اس نیک کام میں جو صرف ھندوستانیوں کے فائدہ کے لئے ھوا ھے کچھ تائید کرنی ھو تو آپ بھی اس میں تائید فرماویں ۔ فقط

مرقوم ۲۹ جولائی سنہ ۱۸٦۵ء

[33]

Letter of Syed Ahmad Khan to Pundit Harsukh Rai

(*Allygurh, the 9th Sept. 1865*)

FROM

SYUD AHMUD KHAN
Secretary to the Scientific Society
of Allygurh

To

PUNDIT HURSOOKH RAI
Secretary to the Society
for the Diffusion of Useful Knowledge
at Lahore

SIR

I am directed by the Scientific Society to acknowledge receipt of a Memorandum from you dated the 31st March last and to inform you in reply that this Society will be only too glad to exchange their publications with those of that Society, to maintain a friendly correspondence and will accordingly forward you any publications that may henceforth be issued.

I have the honor to be
SIR
Your most obedient Servant
SYUD AHMUD KHAN
Secretary

اور قواعد ترقی دولت اون کو سکھائی جاویں - ان تمام امور کے انجام کے لئے تعمیر ہونا ایک مکان کا ضرور تھا، چنانچہ بہت سے رئیس اور صاحبان عالیشان اس سوسیٹی میں بطور ممبر شریک ہیں - اس ضلع کے اور قرب و جوار کے رئیسوں نے اوس مکان کی تعمیر کے لئے چندہ جمع کیا ہے اور تعمیر مکان قریب الاختتام ہے - مگر جس قدر چندہ ہوا ہے اوس میں واسطے پورا ہونے تعمیر مکان کے تخمیناً دو ڈیڑھ ہزار روپیہ کی کمی ہے اس لئے آپ کو بھی اس تمام حال سے اطلاع دی گئی کہ اگر آپ بھی اس سوسیٹی میں بطور ممبر شریک ہوں اور نیز واسطے پورا ہوجانے تعمیر مکان کے کچھ روپیہ بطور چندہ کے دیویں تو ہندوستانیوں کی بہبودی اور آپ کی نام آوری کا باعث ہوگا - فقط -

مرقوم ۲۹ جولائی سنہ ۱۸٦۵ء

[32]

Letter of Syed Ahmad Khan to Raja Sahib Sarpati Singh

(July 29, 1865)

راجہ صاحب مہربان دوستان راجہ سرپتی سنگھ صاحب تعلقدار سلمہ

بعد مراسم اخلاص کے آپ کو واضح ہو کہ چند روز سے ہندوستانی رئیسوں نے باہم جمع ہوکر واسطے فائدہ عام اور ترقی تعلیم و تربیت اہل ہند کے ایک مجلس مقرر کی ہے اور اوس کا نام سینٹیفک سوسیٹی رکھا ہے اور یہ ارادہ ہے کہ بذریعہ اس سوسیٹی کے اہل ہند کو یورپ کے علم و ہنر اور علوم و فنون کی کلوں کے تجربہ سے واقف کیا جاوے اور نیز درباب ترقی فن زراعت کے کوشش ہو - ان تمام امور کے انجام کے لئے تعمیر ہونا ایک مکان کا ضرور تھا، چنانچہ اس ضلع کے اور قرب و جوار کے رئیسوں نے اوس مکان کی تعمیر کے لئے چندہ جمع کیا ہے اور تعمیر مکان قریب الاختتام ہے مگر جس قدر چندہ ہوا ہے اوس میں واسطے پورا ہونے تعمیر مکان کے تخمیناً

ہے اور مقصود اوس سے یہ ہے کہ ہمیشہ ہندوستانی اوس میں جمع ہوا کریں اور واسطے ترقی علم اور بہبودی ہندوستانیوں کے علمی گفتگوئیں ہوا کریں اور اس کام کے لئے اس ضلع کے رئیسوں اور بلندشہر کے رئیسوں اور بہت سے لوگوں نے چندہ دیا ہے ۔ مگر ہنوز پورا چندہ جو تعمیر مکان کے لئے درکار ہے جمع نہیں ہوا۔چونکہ یہ کام ہندوستانیوں کے لئے نہایت فائدہ‌مند ہے اور اس ضلع کے رئیسوں کو جن کے خاص ضلع میں یہ مکان تعمیر ہوا ہے اوسکی مدد کرنا اور اوس کے پورا کرنے کے لئے چندہ دینا نہایت فائدہ مند ہے اس لئے آپ کو بھی اطلاع کی جاتی ہے کہ اگر آپ کو بھی اس مکان کے پورا کرنے کے لئے کچھ روپیہ بطور چندہ دینا منظور ہو تو آپ بھی دیجئے کیونکہ ایسے نیک کام میں آپ کا بھی شریک ہونا نیک اور بہتر ہے۔
فقط ۲۹ جولائی سنہ ۱۸۶۵ء

بنام ٹھاکر سرنام سنگھ صاحب تعلقدار نائی
پرگنہ سکندراراؤ ضلع علیگڑھ

بنام محمد حسین علی‌خاں
صاحب رسالہ‌دار

[31]

Letter of Syed Ahmad Khan to Rao Sahib Lakhmi Chand

(*July 29, 1865*)

راؤ صاحب مہربان دوستان سیٹھ لکھمین چند صاحب سلمہ

بعد اظہار لوازم دوستی کے آپ کو واضح ہو کہ چند روز سے ہندوستانی رئیسوں نے باہم جمع ہوکر واسطے فائدہ عام اور ترقی تعلیم و تربیت ہونا اہل ہند کے ایک مجلس مقرر کی ہے اور اوس کا نام سینٹیفک سوسیٹی رکھا ہے اور یہ ارادہ ہے کہ بذریعہ اس سوسیٹی کے اہل ہند کو یورپ کے علم و ہنر اور علوم و فنون کی کلوں کے تجربہ سے واقف کیا جاوے

While in reference to your favour of the 21st Instt. I beg to state that of the 100 books that I received from you I have been by this time able to sell about 40 copies—the great difficulty thereto is presented in the great defect found in them, viz, that the illustrations of those copies are marked in English letters, while in the Urdu text the same English letters are not adopted but their corresponding Urdu ones, which necessarily involves an insurmountable difficulty for an Urdu scholar to identify them one with another.

I will soon realise the prices of all those now sold and remit their amount to you ; also try to sell more copies ; while I will return as many as could not be sold. As long as the copies in question are with me, they may be considered as a trust lodged with me and thus accounted for in your Register; since I received them from you only to be of some service to you by selling them for you and thus to be also serviceable towards the good of the public by circulating among them useful knowledge through those works. Hence I beg to request the favour of your not charging me directly for them, as I never intended to buy them-

I am etc.
SYUD AHMUD KHAN
Secretary

[30]

Letter of Syed Ahmad Khan to Rani Raja Gobind Singh

(*July 29, 1865*)

رانی صاحبہ مہربان رانی راجہ گوبند سنگھ صاحب

چونکہ اس ضلع کے رئیسوں نے واسطے بھلائی اور بہبودی ھندوستانیوں کے ایک مکان علیگڑھ میں چندہ سے بنانا شروع کیا ھے بلکہ قریب الاختتام

as possible and thus widely and rapidly diffuse among the people. In this case the Society can allow no discount to the purchaser, except transmitting the books purchased to a stated destination at its own expense. Two hundred copies have been sold at the fixed price to the Director of Pub. Instruction who has purchased them for the same purpose for which you kindly intend to buy a number of them too.

I have this day forwarded by address a copy of the Translation of History of Greece, Part I, now published by the Society which is hoped will be found much to excel the No. 1 Translation of Egypt in its idiomatic style and perspicuity. And the succeeding 2 Parts of this Translation I trust, will prove much more excellent and interesting.

Lastly, I beg leave earnestly to hope that you will continue to be kind and friendly to the Society.

I am Sir,
Yours etc.
SYUD AHMUD KHAN
Secretary

[29]

Letter of Syed Ahmad Khan to Major M. Medlay

Allygurh, April 24, 1865

To

MAJOR M. MEDLAY

Principal, Thompson College,

Roorkee

RES. SIR

I beg herein to enclose Currency Notes to the value of Rs. 142, in full payment of the amount of your Bill No. 28 against the Society for the woodcuts now received for which I shall feel obliged by your sending me a receipt.

[28]

Letter of Syed Ahmad Khan to Captain S. R. Fuller

Allygurh, March 20th 1865

To

Captain S. R. FULLER, R.A.
Director Pub. Instn. Punjab,
Lahore.

Res. Sir

With many thanks I beg to acknowledge your favor of the 16th idem. The explanation you require about the number of copies of the Translation of History of Egypt published by the Society, etc., is as follows :—

	Copies	Copies
Originally published ...	1,025	,,
Distributed gratis to Members ...	233	,,
Sold to Govt. N. W. P. through the Director P. I. N. W. P. ...	200	,,
Sold by retail ...	100	,,
Committed to the charge of several persons in various stations; and probably sold by this time	80	,, 613
Remaining in store for sale ...		412

The principle by which the Society is hitherto guided in fixing the price of 1 copy of a Publication is this, that after deduction from the whole number of copies published, as many as are required for distribution to Members gratis,—the remaining copies are considered to cost just as much as the whole number in reality did and the price of each copy is regulated accordingly. However, the Society does not take into account the cost of translating, when thus fixing the price. The Society does not add anything as profit to the original cost with the view to make its publications as cheap

[27]

Letter from Syed Ahmad Khan to M. Kempson

Allygurh, 17th March 1865

To

M. KEMPSON ESQR., M.A.
Director of Pub. Instn. N. W. P.
Barielly.

RESPECTED SIR,

I beg to inform you that I have this day forwarded to your address a copy of the Translation of the Part 1 of the Ancient History of Greece now published by the Society, which I hope will reach you all safe. Its style excels that of the former Translation of Egypt and it is supplied, as you will find, with more copious notes also. The succeeding Parts are still more excellent as regards good idiomatic style, perspicuity and fluency, and are also shortly to be published.

I beg leave to solicit your support to this Translation also by your kindly writing to Government for purchase of a certain number of its copies too.

I also entreat you to communicate to me your valuable opinion of that, the same be published in some of the Society's Proceedings.

Yours etc.
SYUD AHMUD KHAN
Secretary

[26]

Letter from Syed Ahmad Khan to Major M. Medlay

Allygurh, 8th March 1865

To

MAJOR M. MEDLAY

Thompson College,

Roorkee

SIR

I beg to acknowledge receipt of the 100 copies of the Urdu work on Mechanics as well as the Bill of charges for them that you have sent. A Meeting of the Society is shortly to assemble when I shall try to sell them to Members and on the prices being realized remit you the amount of the Bill.

I returned by this day Mail the Treatise on Mechanics in English—as woodcuts of the Illustrations in it are also to be executed, and hope it will at once be commenced with. With regard to the character or letters etc. to be engraved in the woodcuts according to their counterparts, I have already furnished you with an Urdu alphabet list in pursuance of which you are to proceed.

If you have by this time got the woodcuts of the work on Farming ready, please send them. Also return the leaves as they are urgently wanted for collation with their Translation or return as many of them as are no more required to be detained.

I have etc.
SYUD AHMUD KHAN
Secretary,
Scientific Society

[25]

Document giving the right of occupancy to the land for the Building of the Scientific Society

(Feburary 16, 1865)

مینکه سید احمد خاں سکریٹری سینٹیفک سوسیٹی ضلع علی گڑہ کا ہوں جو کہ موازی ۳ ایکڑ ۳ روڈ ۳۰ پول آراضی محدودہ مفصلۂ ذیل واقعہ شہر کول حضور جناب نواب لفٹننٹ گورنر بہادر سے واسطے تیاری مکان سوسیٹی کے مرحمت ہوئے - میں نے بموجب پروانہ جناب صاحب کلکٹر بہادر مورخہ ۱۶ فروری سنہ ۱۸۶۵ء آراضی مذکور پر دخل پایا اس واسطے یہ چند کلمے بطریق دخلنامہ کے لکھدئے -

تفصیل حدود اربعہ

شرقی	غربی	جنوبی	شمالی
سڑک پختہ	سڑک خام جو عقب گودام سرکاری میں آجاتی ہیں	ناله	نشان خندق احاطۂ قدیم

المسمی	گواہ	گواہ
سیداحمد سکریٹری سینٹیفک سوسیٹی	(صاف نہیں)	منیرالدین ، محرر

Please send me five copies of each of the Translations in question, which I will sell to the Society's Members and pay you for them.

I am Sir,
Your sincerely,
SYUD AHMUD KHAN
Secretary.

[24]

Letter from Syed Ahmad Khan to Major M. Medlay

Allygurh, Feby 22nd, 1865

To

MAJOR M. MEDLAY
Thompson College,
Roorkee

SIR

In continuation of my letter of the 18th idem I beg now to request you not to return the Society's work on Mechanics, but to have the woodcuts of its Illustrations also executed, since it is for certain reasons resolved upon publishing its Translation.

I have etc.
SYUD AHMUD KHAN
Secretary
Scientific Society

[23]

Letter from Syed Ahmad Khan to Major Medlay, Principal, Thompson College, Roorkee

Allygurh, 18 Feby. 1365

To

MAJOR MEDLAY

Principal, Thompson College,

Roorkee.

RES. SIR,

I have received your favor of the 16th, as well as the two copies of Treatise on Mechanics you have kindly sent, together with the proofs of 2 woodcuts. I think those Translations sufficient for our purpose, and would refer the matter of posting a new Translation to the consideration of the Society's Directing Council. In this case please return me by the next post, the Society's book on Mechanics which has been sent to you; and I will send you another work for blocks of its woodcuts being made. The blocks of woodcuts of Farming you have executed must be sent to me after they are all ready, the Society shall print them here in my Press.

The afore-mentioned works you have sent to me would make very good ones, if they were revised, additions were made in the text and notes inserted and style improved. The Society could undertake this laborious work, if there be no objection to it on your part.

So let me know, please, whether the Society is at liberty to take that work on hand, that I may be enabled to refer it also to the Directing Council's consideration.

ready, you demand payment for it, the same will be immediately made by the Society.

I have the honour to be
Sir
Your most obedient servant,
SYUD AHMUD KHAN
Secretary

Remarks of W. J. Bramley addressed to the Scientific Society

(*Jan., 28, 1865*)

The Chairman then addressed the meeting and said that a fair measure of progress had been made during the year. A Society of this kind constituted and worked by a native of this country is something so new in this part of India that any success must be deemed great and important.

Above all it was most satisfactory to find that such work as had been done, had been well done, and had earned the approval of the Director of Public Instruction for these Provinces.

In regard to the work for 1865 there was good ground for believing that the books proposed for publication would be duly prepared and that the translations would be equally worthy of approval.

The building to hold the Society's books and other property which the people of this district had so liberally subscribed to build would prove, we had no doubt, of the highest utility. The work was being well carried on under Syud Ahmud's superintendence.

It was unnecessary for him to say anything more of Syud Ahmud; they all knew that he was the life and soul of the Society.

He was a man who deserved to succeed and could not fail to succeed if properly supported by his Countrymen.

W. J. BRAMLEY

[22]

Letter from Syed Ahmad Khan to the Principal of the Thompson College, Roorkee

Allygurh, the 4th January 1865

To

THE PRINCIPAL OF THE
THOMPSON COLLEGE, ROORKEE

SIR

In acknowledging your favour of the 27th ultimo I beg to inform you that I have this day forwarded to your address a copy of an entire work on Mechanics, together with 14 leaves detached from another work on Farming. The woodcuts of the illustrations in them both are at present required, and are to be executed quite exactly in size and everything to their copies, as represented in the illustrations in question.

You can at once begin with the work, but kindly have the woodcuts of the illustrations in the above-noted few boxes finished within the shortest possible time; since the work to which they belong is under the course of printing.

The English letters in the illustrations under notice are to be converted into Persian characters according to the annexed Table. The English figures of numeration are to be converted likewise into corresponding or identical Persian figures.

It is hoped you will be pleased to cause due care to be taken of the work as well as the separate leaves already mentioned; and when after having done with them, you return them. Please let them always be registered, when posting them, for fear of their being lost.

Whenever on the whole or part of the work now committed to your care to be performed for this Society being

[21]

Letter from Syed Ahmad Khan to the Superintendent, Roorkee Wood Engraving Department

Allygurh, 22nd December 1864

To

THE SUPDTT., ROORKEE WOOD ENGRAVING DEPTT.,
ROORKEE

SIR

This Society is going to translate and publish some scientific English Works into Urdu, wants to get a number of woodcuts of the illustrations in those works engraved, and as it is given to understand that there is a large engraving department under your charge, I wish to know if you can execute them for this Society. On receiving your reply in the affirmative, I shall forward the works in question to your address, from which you will be able to see and inform me what number of woodcuts are to be engraved and what will be their probable cost. The woodcuts are to be quite similar and exactly equal in size to the illustrations with this difference only that the English characters and words printed in them will have to be converted into Urdu or Persian ones according to my direction.

I am, SIR,
etc.
SYUD AHMUD KHAN
Secretary

contained in them. They shall be quite similar and exactly equal in size to those illustrations. The only difference would be to carve in them Persian characters and words for those of English, which will be done according to my instructions.

I have by this day Mail forwarded the works in question to your address, and if the woodcuts can be made at the Govt. Press under your charge, you will be pleased to examine the illustrations in each work, and separately estimate the cost of woodcuts of the illustrations of each. Having made their several estimates, let the same be known to me please, that I may then finally advise you in the matter. I wish you kindly to take the estimates and return the works immediately: since the Society's Translators who have to translate them are to remain without work until this returns from you. Please let the works be returned one by one, if not all at once, with haste enough for the serious reasons above stated.

WORKS FORWARDED:

1 On Mechanics

1 On Electricity

1 On Pneumatics

1 On Natural Philosophy

1 On Modern Farming

Five one anna stamps are herein enclosed as postage on the works to be returned.

I am, Sir
etc. etc.
SYUD AHMUD
Secretary

[19]

Letter from Syed Ahmad Khan to Dr. J. Cunningham

Allygurh, 5th December 1864

To

Dr. J. CUNINGHAM

Supdtt. of the Govt. Press, Allahabad

Sir,

I have the pleasure to acknowledge the receipt of 1,025 copies of the Urdu History of Egypt printed at the above Press for this Society, and herein enclose a Bill for (905/13/8) nine hundred rupees thirteen annas & eight pies, in payment of the following demands of the Press against the Society :

To the printing of the History	...	788-5-7
,, Charges on 2 Cases	...	3-0-0
,, the printing of the Proceedings No. 6	...	114-8-1
Total		905-13-8

It is hoped you will be pleased to send a formal receipt for the sum now remitted, that the same may be filed in the Society's Records.

I am etc.

SYUD AHMUD

Secretary.

[20]

Letter from Syed Ahmad Khan to T. N. Walker

Allygurh, 19th December

To

T. N. WALKER, Esqr.

Offg. Supdtt., Govt. Press, Allahabad

Sir,

This Society is going to publish into Urdu the following works, and wishes to have woodcuts made of the illustrations

are now commenced under a plan now determined upon, I therefore beg the favour of your kindly taking measures to provide the Society with 6 Lakhs of bricks required for that Building, the cost of which will be thankfully paid by the Society.

I am etc.
SYUD AHMUD
Secretary

[18]

Inscription on the Foundation Stone of the Scientific Society Building

(*Nov. 30, 1864*)

SCIENTIFIC SOCIETY
The
FOUNDATION STONE
of
THIS INSTITUTE,
ERECTED BY THE ABOVE SOCIETY,
was laid by
THE HON'BLE. E. DRUMMOND, LIEUTT. GOVR., N. W. P.
on
the 30th November, 1864

سین ٹیفک سوسیٹی
اولین سنگ
این مکان عالیشان کہ ازاسین ٹیفک سوسیٹی بناساختہ است
از دست مبارک
جناب مستطاب معلی القاب ای ڈریمنڈ صاحب بہادر
نواب لفٹنٹ گورنر اضلاع شمال و مغرب
نہادہ شد
بتاریخ سی ام ماہ نومبر سنہ ١٨٦٤ عیسوی
مطابق سمت ١٩٢١ ہندی — موافق سنہ ١٢٨١ ہجری

Stone of the above-mentioned Building, as this public recognizance of this Institution by His Honor will do much in the way of making the people to benefit when it is time, and let not an Institution which will in time prove to them of utmost importance fall to the ground by neglecting it and withdrawing their patronage from it. Besides, the graceful appearance of His Honor in the above-noted Ceremony of laying the Foundation Stone of the Building is desired especially from the encouraging thought, that a work begun by the mighty and blissful hands of His Honor may soon and successfully reach its desired end, by blessings of the Almighty. Accordingly this Society humbly and respectfully begs you to communicate this humble request of the Society to His Honor, and again kindly to communicate His Honor's answer to the Society; that in case of His Honor's graciously approving of the Society's humble request, preparations be made by the Society for solemnizing the ceremony in question of Laying the Foundation Stone of the Building on some day within His Honor's stay here, say, on the 30th Instant.

I have the honor to be
Sir,
Your most obedient servant,
SYUD AHMUD KHAN
Secretary

Allygurh
The 26th November, 1864

[17]

Letter of Syed Ahmad Khan to J. H. Prinsep

Allygurh, the 29th Nov. 1864

To

J. H. PRINSEP, Esq.
Collector, Allygurh

SIR,

As the works of the Building of the Scientific Society

[16]

Letter from Syed Ahmad Khan to R. Simson, Secretary to the Governor, N. W. P.

(*Nov. 26, 1864*)

To

R. SIMSON, Esq.

Secretary to His Honor the Lieutenant Governor, N. W. P.

RESPECTED Sir,

It is a fact not hidden, I believe, from you as well as His Honor the Lieutenant Governor N. W. P., that this Presidency is hitherto much behind in the race of diffusing the light of knowledge among the people occupying it, when compared to the other more enlightened and prosperous Presidencies of Bengal, Bombay and Madras; and that it requires to make strenuous efforts and throw strong inducements in the way of the people to regenerate them, by repelling and overcoming the many difficulties that defend the present gross ignorance of the people from the modern useful sciences and arts, and that retard the progress of their mental and social improvement. I hope it is now known to you that for effecting this noble object of enlightening and regenerating the people of these provinces especially, the Scientific Society has lately been established, having its Head Quarters in this town. As this Society, having been supported by the appreciating public of this district especially, has now become able to construct a Building for holding its Meetings, and keeping its offices; and as I have above remarked that strong inducements are required to be thrown to the people to come forward, appreciate and maintain an Institution like this before they become assured that it is designed for their sole benefit, this Society thinks itself very lucky and highly blessed by the now-welcome presence of his Honor in this station, to find itself able most humbly and earnestly to ask His Honor to grace and dignify the public ceremony of laying the Foundation