اقبال

مدیرِ اعزازی:

ڈاکٹر وحید قریشی

نائب مدیر:

راجہ فخر محمد ماجد

بزمِ اقبال ○ کلب روڈ ○ لاہور

اقبال

مجلہ اقبال کا مقصد علامہ اقبال کی زندگی ، شاعری ، افکار اور علوم و فنون کے ان شعبوں کا تحقیقی مطالعہ ہے جن سے انھیں گہری دلچسپی تھی ، مثلاً اسلامیات ، فلسفہ ، عمرانیات ، مذہب ، ادب ، فن وغیرہ ۔

ترسیل مضامین برائے اشاعت ، رسالہ جات برائے تبادلہ اور مطبوعات بغرضِ تبصرہ (دو جلدیں) بنام مدیر اقبال ، ترسیل زر اور کاروباری خط و کتابت بنام معتمد ، بزمِ اقبال ، ۲ ۔ کلب روڈ ، لاہور ۔

سوائے ان مضامین کے جن پر وضاحت کی گئی ہو کہ ان کے حقوق صاحبِ مضمون کے ہیں ، مجلہ ''اقبال'' میں مطبوعہ مضامین کے حقوق محفوظ ہیں ۔ نقل کی اجازت کے لیے مدیر اقبال سے رجوع کریں ۔

مضمون نگار حضرات کے افکار و آرا کی ذمہ داری مدیران یا بزمِ اقبال پر عائد نہیں ہوتی ۔

اگر کسی مضمون کے ہمراہ لفافہ اور ٹکٹ نہ بھیجے جائیں تو اسے واپس نہیں کیا جاتا ۔

سالانہ چندہ : ۴۵ روپے / ۱۰ ڈالر ؛ / ۶ پونڈ

قیمت فی شمارہ : ۱۰ روپے / ۳ ڈالر ؛ / ۱/۲ ۲ پونڈ

○

ناشر : ڈاکٹر وحید قریشی
(مدیر اعزازی)

طابع : ایس ایم اظہر رضوی

مطبع : اظہر سنز پرنٹرز ،
۱۰۸ ، لٹن روڈ لاہور

اقبال

بزمِ اقبال کا سہ ماہی مجلہ

جلد ۳۵ اکتوبر ۱۹۸۸ء شمارہ: ۴

فہرست

صفحہ نمبر

اقبال کا تصورِ حیات ۵
ڈاکٹر برہان احمد فاروقی

بیدل، فکرِ برگساں کی روشنی میں ۱۳
علامہ اقبال
ترجمہ: غلام رسول محمد

علامہ اقبالؒ کی ایک پسندیدہ کتاب "ذخیرۃ الملوک" ۴۷
ڈاکٹر محمد ریاض

علامہ اقبال کا تصوّرِ حریت ۶۹
ڈاکٹر وحید قریشی

اُردو کے دخیل نما الفاظ ۸۳
ڈاکٹر سہیل بخاری

۱۹۴۵ء-۴۶ کے پاکستان ساز انتخاب ۹۳
خورشید احمد یوسفی

تصوّرِ حقوقِ انسانی ۱۰۵
ناصرہ حبیب

ایران پر اسلامی تہذیب و افکار کے تاثرات ۱۲۸
ڈاکٹر آغا یمین

بزم اقبال

اقبالیات : انتخاب رسائل

۱ - مطالعہ اقبال	ڈاکٹر گوہر نوشاہی	۳۵/-
2 - Study in Iqbal Thought	Prof. Muhammad Saeed Shaikh	80/-
۳ صحیفۂ اقبال	یونس جاوید	۷۰/-
۴ - اقبالیات کی مختلف جہتیں	یونس جاوید	۷۵/-
۵ اقبال شناسی اور ادبی دنیا	ڈاکٹر انور سدید	۹۰/-
۶ - اقبال شناسی اور فنون	ڈاکٹر سلیم اختر	۹۰/-
۷ - اقبال شناسی اور اوراق	ڈاکٹر انور سدید	۹۰/-
۸ - اقبال شناسی اور نیرنگ خیال	ڈاکٹر طاہر تونسوی	۹۰/-

کالجوں کے رسائل کا انتخاب

۹ - اقبال شناسی اور فاران	۲۵/-
۱۰ - اقبال شناسی اور فولیو	۲۵/-
۱۱ - اقبال شناسی اور افشاں	۲۵/-
۱۲ - اقبال شناسی اور کریسنٹ	۲۵/-
۱۳ - اقبال شناسی اور نخلستان	۲۵/-
۱۴ - اقبال شناسی اور ایکو	۲۵/-
۱۵ - اقبال شناسی اور محمل	۲۵/-
۱۶ - اقبال شناسی اور الحرا	۲۵/-

مجلہ اقبال کے مندرجہ ذیل شمارے دستیاب ہیں

			قیمت فی شمارہ
جولائی تا اکتوبر	۱۹۵۲ء	دو شمارے	-/۱۰ روپے
جنوری تا اکتوبر	۱۹۵۴ء	چار شمارے	-/۱۰ روپے
جنوری تا اکتوبر	۱۹۵۵ء	چار شمارے	-/۱۰ روپے
اپریل تا اکتوبر	۱۹۵۶ء	تین شمارے	-/۱۰ روپے
جنوری تا اکتوبر	۱۹۵۷ء	چار شمارے	-/۱۰ روپے
جنوری تا اکتوبر	۱۹۵۸ء	چار شمارے	-/۱۰ روپے
اپریل تا اکتوبر	۱۹۵۹ء	تین شمارے	-/۱۰ روپے
جنوری ۱۹۶۰ء تا اکتوبر ۱۹۷۲ء		فی سال چار شمارے	-/۱۰ روپے
اکتوبر	۱۹۷۳ء	ایک شمارہ	-/۱۰ روپے
جنوری تا اکتوبر	۱۹۷۴ء	چار شمارے	-/۱۰ روپے
جنوری تا جولائی	۱۹۷۵ء	تین شمارے	-/۱۰ روپے
اپریل تا اکتوبر	۱۹۷۶ء	تین شمارے	-/۱۰ روپے
جنوری تا اپریل جولائی	۱۹۷۷ء	دو شمارے	-/۳۰ روپے
اکتوبر ۱۹۷۷ء خاص نمبر		ایک شمارہ	-/۱۵ روپے
جنوری تا اکتوبر	۱۹۷۸ء	چار شمارے	-/۱۰ روپے
جنوری تا اکتوبر	۱۹۷۹ء	چار شمارے	-/۱۰ روپے
جنوری	۱۹۸۰ء	ایک شمارہ	-/۱۰ روپے
اکتوبر	۱۹۸۱ء	ایک شمارہ	-/۱۰ روپے
جنوری تا جولائی اکتوبر	۱۹۸۲ء	تین شمارے	-/۱۰ روپے
جنوری تا اپریل	۱۹۸۳ء	دو شمارے	-/۱۰ روپے
جولائی تا اکتوبر	۱۹۸۳ء	اقبال نمبر ایک شمارہ	-/۱۵ روپے
جنوری تا اپریل	۱۹۸۴ء	دو شمارے	-/۱۰ روپے
جولائی، اکتوبر	۱۹۸۴ء	آزادی نمبر	-/۲۵ روپے
جنوری تا اکتوبر	۱۹۸۵ء	چار شمارے	-/۱۰ روپے

بزم اقبال - ۲ - کلب روڈ، لاہور

ڈاکٹر برہان احمد فاروقی

اقبال کا تصوّرِ حیات

اقبال کا تصور حیات کیا ہے؟ یہ ایک مسئلہ ہے جس کا تعلق اقبال کے فلسفیانہ پہلو سے بھی ہے اور ادبی پہلو سے بھی، فلسفہ میں تصور حیات کا مسئلہ نہایت صاف اور واضح طور پر سامنے آتا ہے، جسے حل کرنا ضروری ہے۔ اور ادبی نقطۂ نگاہ سے تصوّرِ حیات پر جو رائے زنی کی جاتی ہے وہ ادبی بیان میں مضمر ہوتی ہے شعر و ادب میں زندگی کا تصوّر مضمر ہوتا ہے۔ ایک ادیب یا شاعر زندگی کے بارے میں جو رائے رکھتا ہے وہ شعر و ادب میں ظاہر تو ضرور ہوتی ہے مگر ادب میں شاعر اور نقّاد دونوں کی توجہ تعین حقیقت سے بجائے اس کے جمالیاتی تاثر پر مرکوز ہوتی ہے لیکن اقبال کی حیثیت ایک فلسفی شاعر کی ہے۔ اس لیے اقبال کے تصور حیات پر غور کرنے کے لیے پہلے تو شعر اور فلسفہ میں جو امتیاز ہے اسے پیش نظر رکھا جائے، پھر اقبال کے نکتہ بین تصور حیات کے بارے میں فلسفیانہ یا شاعرانہ اعتبار متعین کیا جائے۔ پھر اقبال کے تصور حیات کو پیش کرنا بہتر ہوگا۔ فلسفہ اور شعر میں امتیاز یہ ہے کہ فلسفہ میں تو موضوع مجرّد اور بسیط ہوتا ہے اور بیان کی شرط یہ ہے کہ وہ نہایت واضح، صریح اور نمایاں طور پر صحیح ہو۔ اور شعر کا مطالبہ ہے کہ موضوع تو مرکّب اور غیر مجرّد ہو، لیکن بیان میں ابہام ہو، تاکہ تخیل کی پرواز کی گنجائش رہے اور جمالیاتی

تاثر باقی رہے۔

اقبال کے فکر میں تو فلسفیانہ گہرائی اور گیرائی اور انداز بیان میں جمالیاتی تاثر دونوں باتیں موجود ہیں مگر یہ تاثر ان کے احساس کی شدت کا زائیدہ ہے، ابہام کی تخییل انگیزی کی بنا پر نہیں۔ اس لیے تصور حیات کو فلسفیانہ نقطۂ نظر سے متعین کرنا چاہیے۔

اس سلسلے میں چند سوالات سامنے آئیں گے فرد جس حقیقت سے دوچار ہے وہ ساکن ہے یا متحرک؟ اس کا کوئی مقصد ہے یا وہ بے مقصد ہے۔ حیات انسانی اپنے مقصد سے قریب تر ہوتی جارہی ہے یا دور؟ حیات فانی ہے یا غیر فانی — اور اعمال حیات کی باز پرس اور جواب دہی ہوگی یا نہیں؟ ان مسائل کی روشنی میں زندگی اپنی حقیقت کے لحاظ سے کیا ہے انفرادی یا اجتماعی؟

مستثنیات سے قطع نظر اقبال کے فکر و فلسفہ پر غور کرنے والوں میں بیشتر وہ ہیں جن کا تمام تر علمی سرمایہ رائج الوقت نظام تعلیم کا ثمرہ ہے۔ جس نے انہیں یہ ذہن بخشا ہے کہ فکر و فلسفہ اگر ہے تو وہ جو مغرب جدید نے دیا ہے اور باقی سب ہیچ ہے۔ اس لیے وہ جب بھی اقبال کے فلسفہ پر غور کریں گے، اُن کا مسئلہ یہ ہوگا کہ اقبال پر ڈارون کا کتنا اثر ہے اور ان کا فکر برگساں یا نیٹشے سے کتنا متاثر ہے اور وہ یہ بات بالکل نظر انداز کر دیتے ہیں کہ فکر مستعار لیا ہی نہیں جا سکتا۔ کیوں کہ ہر فکر ایک ایک خاص قسم کی کلچر میں سما سکتا ہے۔ کلچر کے تین بنیادی نمونے ہیں۔ ایک مادی یا حسی کلچر دوسرے تصوری عینی یا IDEATIONAL تیسرے وہ جس کی رو سے محسوسات اور ورائے محسوسات دونوں حقیقت ہیں۔ یہ موقف اسلامی کلچر کا ہے۔ حسی اور عینی دونوں نمونوں کی کلچر کی رو سے زندگی کے بارے میں جو نتیجہ اخذ کیا جاتا ہے۔ یہ ہے کہ زندگی کی اصلی حقیقت شر ہے اور دوسرے یہ کہ زندگی اپنی ابتدا اور مقصود کے لحاظ سے انفرادی ہے۔ اس لیے عمرانی اور ثقافتی تقاضے اس کے انفرادی تقاضوں سے ناسازگار ہیں۔

دوسرے اقبال کے فلسفہ پر غور کرنے والے جو اس کے فکر کا ماخذ مغربی افکار کو قرار دیتے ہیں یہ نہیں سمجھتے کہ فلسفیانہ فکر کی تدوین وتشکیل کے لیے ہمیشہ کوئی نہ کوئی ذہنی بوجھ ہی محرّک ہوتا ہے۔ جس کو رفع کرنے کے لیے غور کیا جاتا ہے۔ اقبال کے لیے محرّک فکر ان سب فلاسفہ کے محرّک افکار سے جدا ہے جن کے افکار کو اقبال کے فکر کا مبداء اور ماخذ تصوّر کیا جاتا ہے۔

اقبال کا سب سے بڑا مسئلہ یہ ہے کہ کسی طرح مسلمانوں کا احیاء ہو۔ اور وہ اس اختلاط سے کیسے نکلیں جس میں وہ مبتلا ہیں۔ اور اقبال کے نزدیک ایک طرف مسلمانوں کی مذہبی زندگی ہے جس میں سرتاسر ایک جمود پایا جاتا ہے۔ جس کو علامہ اقبال توڑنا چاہتے ہیں اور اس کا اصلی سبب ان کے نزدیک یہ ہے کہ مسلمانوں نے افلاطون کے زیر اثر علیتی ثقافت کے فلسفیانہ پہلو کو اپنا لیا ہے جس کا لب لباب یہ ہے کہ صرف عقل ہی ذریعۂ علم حقیقت ہے۔ لہٰذا معقولات ہی حقیقت ہیں محسوسات حقیقت نہیں ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں ؎

راہبِ دیرینہ افلاطونِ حکیم
از گروہِ گوسفندانِ قدیم

رخش اودر ظلمت معقول گم
در کہستان وجود افگندہ سُم

آں چناں افسونِ نامحسوس خورد
اعتبار از دست وچشم وگوش بُرد

گفت سرِّ زندگی در مردن است
شمع را صد جلوہ از افسردن است

افلاطونی تصوّرِ حیات کی تنقیص علامہ اقبال اس لیے کرتے ہیں کہ ایک بہتر تصوّرِ حیات پر مسلمانوں کے احیاء کی بنا رکھیں ان کے نزدیک حیات اس سے مسلسل عمل ہے جو طلب مقصد کی جدوجہد میں مضمر ہے۔ فرماتے ہیں ؎

زندگانی را بقا از مدعاست

کاروانش را درا از مدعاست

زندگی در جستجو پوشیدہ است

اصل او در آرزو پوشیدہ است

چوں ز تخلیق تمنّا باز ماند

شہپرش بشکست و از پرواز ماند

اگر طلب میں کمی پیدا ہو جائے تو اضمحلال شروع ہو جاتا ہے، طلب مٹ جائے تو زندگی ختم ہو جاتی ہے۔ زندگی اور وہ مقاصد جن کی طلب سے زندگی عبادت ہے زیادہ بنیادی ہیں۔ اس اساس پر سوچیں تو ہمارا نظریہ حواس و ادراکات کے بارے میں تبدیل ہو جائیگا۔ اگر میکانی اصولِ توجیہہ کے پیشِ نظر حواس و ادراکات پر غور کریں تو حواس ہمارے ادراکات کی علّت قرار پاتے ہیں، لیکن اگر غائتی اصولِ توجیہہ کے پیشِ نظر سوچیں تو حواس طلب ادراک کا نتیجہ قرار پاتے ہیں۔ جیسا کہ حضرت علامہ نے فرمایا ہے ؎

چیست اصل دیدۂ بیدار ما

بست صورت لذّتِ دیدار ما

کبک پا از شوخیٔ رفتار یافت

بلبل از سعیِ نوا منقار یافت

زندگی سرمایہ دار از آرزوست

عقل از زائیدگان بطن اوست

دست و دندان و دماغ و چشم و گوش

فکر و تخیل و شعور و یاد و ہوش

زندگی مرکب چو در جنگاہ تاخت

بہر حفظِ خویش این آلات ساخت

علم از سامانِ حفظِ زندگیست
علم از اسباب تقویم خودیست
ما ز تخلیق مقاصد زندہ ایم
از شعاع آرزو تابندہ ایم

حاصل کلام یہ ہے کہ بنیادی حیثیت عقل کی نہیں بلکہ زندگی کی ہے جس کے تقاضوں کی تکمیل میں عقل بھی معاون ہے، لیکن یہ مطلب نہیں ہے عقل محض جبلی تقاضوں کی تکمیل کا ذریعہ ہے بلکہ حیات کے تقاضوں کے مختلف مدارج ہیں۔ ان کی تکمیل ایک عمل ارتقاء ہے اور جماد و نبات و شعور اور خود شعوری کے مدارج ہیں ہر سطح پر اقبال کے نزدیک وہ انا یا خودی کے مدارج ہی نہیں سب سے کم ترقی یافتہ صورت میں جماد کی سطح پر ہے اس سے زیادہ ترقی یافتہ سطح پر یعنی نباتی سطح پر بھی زندگی گویا ایک بستی ہے خودیوں یا اناؤں کی۔ اور اس سے بالاتر سطح شعور کی سطح ہے۔ جس پر پہنچ کر خودی خود شعور کے درجہ پر فائز ہوجاتی ہے اور علم و حکمت فنون لطیفہ اخلاقی سعادت و کمال اور مذہب کے تقاضے ابھرتے ہیں اور ہر تقاضے میں شریعت نمایاں ہے۔ اقبال کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ زندگی کی ہر فضیلت اور کمال کی معراج اس کی عمرانی حیثیت میں سمجھتے ہیں۔ اور فرد کے عمرانی الطبع ہونے پر انہیں اس درجہ اصرار ہے کہ فرد کا وجود تک ہیئت عمرانی کے بغیر متصور نہیں ہو سکتا۔ چہ جائیکہ اس کا کمال اور اس کی برتری، چنانچہ فرماتے ہیں سہ

فرد را ربط جماعت رحمت است
جوہر او را کمال از ملت است
فرد و قوم آئینہ یکدیگر اند
سلک و گوہر کہکشاں و اختر اند
فرد می گیرد ز ملت احترام
ملت از افراد می یابد نظام

در دلش ذوقِ نمو از ملّت است
احتساب کار او از ملّت است

پیکرش از قوم و ہم جانش ز قوم
ظاہرش از قوم و پنہانش ز قوم

از زبانِ قوم گویا می شود
بر رہِ اسلاف پویا می شود

دورِ جدید کے افکار میں دو میلانات کو بڑی اہمیت حاصل رہی ہے۔ ایک یہ کہ سب کچھ فرد ہی فرد ہے وہی حقیقت ہے، دوسرے یہ کہ فرد کچھ نہیں، جماعت ہی سب کچھ ہے۔ افکار کی ارتقا میں منطقی تدریج کے لحاظ سے پہلا موقف اثبات کا ہے اور دوسرا نفی کا اور دونوں موقفوں میں مبالغہ کی حد تک غلطی ہے۔ اقبال کے نزدیک فرد بالطبع عمرانی ہے اور دونوں ایک دوسرے کے لیے لازم و ملزوم ہیں۔ اس لیے اگر فکر تطبق SYN THESIS کے مرحلہ پر پہنچ کر ہی کامل ہوتا ہے تو یہ توازن اقبال کے فکر میں ہے۔

یہاں یہ امر قابل غور ہے کہ تصوری کلچر کی رو سے بھی زندگی کے باب میں انفرادیت کا نظریہ ہی پیدا ہوتا ہے اور مادی تہذیب کی رو سے بھی زندگی کی حیثیت انفرادی ہی رہتی ہے۔ یہ صرف اسلامی موقف ہے کہ فرد بالطبع عمرانی ہے اور نہ فرد بغیر معاشرہ کے متصور ہے نہ معاشرہ بغیر فرد کے۔

اب اگر اقبال کا تصور حیات یہ ہو کہ وہ متحرک ہے نامی ہے اس کی خصوصیت ارتقا ہے اور ارتقاء بے مقصد حرکت کا نام نہیں ہے جس کا نہ کوئی رخ ہو نہ کوئی سمت بلکہ اس کے عمل ارتقاء میں اگر کوئی معنی ہیں تو وہ مقصد ہی کے حوالہ سے پیدا ہوتے ہیں اور یہ مقصد بیک وقت انفرادی اور اجتماعی دونوں حیثیتوں کا حامل ہے۔

اقبال کے نقادوں کے لیے ایک سوال پیدا ہوگا کہ اس کا تصور حیات

کہاں سے ماخوذ ہے تو ہمارے وہ پیشہ ور اور خود ساختہ فلسفی اور مفکر جن کی دکانات میں اضافہ بھی اقبال ہی کے حوالہ سے ہوتا ہے، اپنا زورِ قلم اس بات پر صرف کر دیں گے کہ اقبال کے تصورِ حیات کا ماخذ واٹسن کے PLURALISM کو قرار دیا جاتے اور اس کے تصورِ زمان کا ماخذ نٹشے کے عزم للقوۃ WILL TO POWER کو قرار دیا جائے اور اس کے تصورِ زمان کا ماخذ برگساں کے تصورِ زمان کو قرار دیا جاتے۔ حالاں کہ ان فلسفیوں کے افکار مادی تہذیب کے نمونے میں کھپ سکتے ہیں۔ اسلامی تہذیب اس سے بنیادی طور پر مختلف ہے اور اقبال کے فکر کو اسلام کے بجائے مغربی افکار سے ماخوذ سمجھنا غلطی ہے۔

اقبال کا تصورِ حیات اسلامی تعلیمات سے مسلمانوں کے احیاء کی خاطر فکری بنیادوں کے استوار کرنے کے لیے متعین ہوتا ہے چنانچہ فرماتے ہیں ؎

مردہ بود از آبِ حیواں گفتمش

سرّے از اسرار قرآں گفتمش

محفل از شمع نوا افروختم

قوم را رمزِ حیات آموختم

گفت برما بندد افسونِ فرنگ

ہست غوغائیش بر قانون فرنگ

بزمِ اقبال کی زیرِ طبع کتابیں

۱۔ اقبال کا فارسی کلام ۔ ایک مطالعہ

——— رفیق خاور

۲۔ علامہ اقبال اور ان کے بعض احباب

——— محمد صدیق

۳۔ عمرانی تصورات، اقبال اور خلیفہ عبدالحکیم

——— ڈاکٹر وحید عشرت

۴۔ تلخیص خطباتِ اقبال

——— ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

۵۔

——— جیلانی کامران

۶۔

——— چودھری عبدالغفور

۷۔ اقبال شناسی اور فنون (انتخاب)

——— ڈاکٹر سلیم اختر

۸۔ اقبال شناسی اور اوراق (انتخاب)

——— ڈاکٹر انور سدید

۹۔ اقبال شناسی اور فولیو (انتخاب)

——— ڈاکٹر طارق عزیز

علامہ اقبال
ترجمہ: غلام رسول محمد

بیدل، فکرِ برگساں کی روشنی میں

مرزا عبد القادر بیدل اکبر آبادی نہایت اعلیٰ درجے کا مفکر ہے، ایسا عظیم شاعر، فلسفی جو ہندوستان نے شنکر[۱] اچاریہ کے بعد پیدا کیا۔ تاہم شنکر اچاریہ ایک کڑا منطقی ہے جو معروض حسی تجربے کا بے لاگ تجزیہ کرتا ہے، اس نقطۂ نظر سے کہ اس میں موجود "کلی" کو دریافت کرے۔ بیدل (جو) ایک شاعر ہے اور جس کا تجزیہ لامحالہ محنت طلب تو ہے (لیکن) غیر فنی طور پر معروض [منظر] سے زیادہ نرمی کا برتاؤ کرتا ہے اور اپنے ہی معقول اندازِ فکر کے پیشِ نظر اس میں کلی کا (موجود) ہونا بتاتا ہے۔

"زموج پردہ بروئے حباب نتواں بست
تو چشم بستہ اے بے خبر نقاب کجاست"

"موج سے حباب کے چہرے پر پردہ ڈالنا ممکن نہیں، او
بے خبر! تو نے اپنی آنکھیں بند کرلی ہیں! (مگر) نقاب
ہے کہاں؟

دوبارہ ہم ذیل کے شعر میں فرد (جیو آتما) کے متعلق شاعر کا نقطۂ نظر

دیکھتے ہیں کہ

"می کشم صبح ازل اسباب ایں وحشت سرا
تہمت ربطے کہ نتواں بست براجزاے من"

"دنیا کی وحشت سرا میں زندگی کے احوال مجھ پر صبحِ ازل
ہی سے حاوی کر دیے گئے ہیں۔ یہ ایک ایسے تعلق کی
تہمت ہے جسے میری فطرت تسلیم نہیں کرتی"۔

لیکن بیدل کے بارے میں سب سے زیادہ قابلِ ذکر بات اس کی متأملانہ کثیر الاصوات ذہنی خصوصیت ہے، جو ماسوائے برگسان دنیا کے تقریباً سبھی فلسفیوں کی طرح روحانی واردات سے گزری ہوئی لگتی ہے۔ یہاں میں، بالخصوص مغربی فلسفے کے طلبہ کی توجہ اس کے شاعرانہ تصور کی برگسانی صورت کی طرف مبذول کرانا چاہتا ہوں۔ تاہم بیدل کی شاعری کی جانچ پرکھ میں، ہمیں یہ کبھی نہیں بھولنا چاہیے کہ کسی ایسے شاعر سے مابعد الطبیعیات کے منظّم قواعد کی پابندی کی امید کرنا ناروا ہوگا، جس کی بے قرار روح کسی نظام کی صبر آزما بندشوں کے بغیر، گریزپا حقیقت کے لامحدود متنوع پہلوؤں سے بچ کر گزر جاتی ہے۔ بیدل کے ہاں حقیقت کا برگسانی تصور، دیگر نظریات میں سے ایک ہے۔ جسے شاعر روحانی ارتقا کے دوران پیش کرتے ہوئے نظر آتا ہے۔

برگسان کے نزدیک حقیقت ایک مسلسل بہاؤ اور دوامی تکوین ہے۔ اور خارجی اشیا، جو ہمارے سامنے بے پناہ تعینات کے طور پر مشہود ہوتی ہیں، سوائے مفاد کی مختلف جہتوں کے کچھ نہیں ہیں، جنہیں ہماری عقل اس بہاؤ میں سے کھوج لیتی ہے۔ بہ الفاظ دیگر یہ جھرمٹ ہیں جو ہماری حرکت کی سمت متعین کر کے اور زندگی کے "تلاطم خیز سمندر سے گزرنے میں ہماری مدد کرتے ہیں۔ پھر اصل حقیقت تو حرکت ہے اور جو کچھ خارجی اشیاء کی صورت میں جامد اور بے حرکت ہے، محض ٹھہری ہوئی ایک حرکت ہے، دوسرے

لفظوں میں یہ ایک ریاضیاتی طبیعت کی عقل کی بدولت ہے، جو زندگی کے عملی مفادات کے پیشِ نظر بہاؤ کو کچھ اس طرح ظاہر کرتی ہے، جیسے یہ ساکت ہو۔ (چونکہ) اپنی فطرت اصلیہ کی وجہ سے یہ ریاضیاتی عقل، اشیاء کی محض خارجی سطح تک جا سکتی ہے، اس لیے اسے حقیقی تغیر کا شہود نہیں ہو سکتا جس سے یہ (اشیاء) مستخرج ہوتی ہیں۔ پس طبیعی سائنس کا منہاج مکانی مقولات کے حوالے سے، ہمیں اپنے حقیقت کے علم میں بہت دور تک لے جاتا ہے نہ لے جا سکتا ہے۔ اگر کسی کو حقیقت کی بنیادی ماہیت کی جھلک گرفت میں لانا ہے تو (اس کے لیے) نیا منہاج فکر ضروری ہے۔ اور یہ منہاج وجدان ہے۔ برگساں کے مطابق فکر کی یہ واحد عمیق قسم ہے جو ہم پر اپنے تعلق کی حد تک اس خصوصی حیثیت کی بدولت زندگی کی ماہیت ظاہر کرتی ہے جس پر ہم فائز ہیں۔ یہ منہاج ہم پر ظاہر کرتا ہے کہ زمانے کا عنصر، جسے طبعی سائنس، خارجی اشیاء کی تحقیق میں نظر انداز کر دیتی ہے، زندہ اشیاء کے حقیقی جوہر کا معروض ہے۔ اور زندگی ہی کا دوسرا نام ہے۔ اس طرح مطلق حقیقتِ زمان ایک ایسی شے ہے جس سے تمام اشیاء بنتی ہیں تکوین، حرکت، حیات اور زمانہ سبھی مترادفات ہیں۔

لیکن یہ وقت جسے برگساں "مرورِ خالص" یا زمان خالص کہتا ہے، نہایت ضروری ہے کہ اسے التباسِ تصور سے بڑی احتیاط کے ساتھ متمیز کیا جائے جسے ہماری ریاضیاتی عقل اختراع کر لیتی ہے۔ ہماری عقل زمانے کو لامتناہی خطِ مستقیم تصور کرتی ہے جس کا ایک حصہ ہم طے کر چکے ہوں اور ایک حصہ ابھی طے کرنا باقی ہو۔ یہ وقت تشکیلی نقاط کی حیثیت میں آنات کے یک جہتی مکان کا ہی ترجمان ہے۔

زمانِ متسلسل التباس اور غیر حقیقی وقت ہے۔ حقیقی وقت، یا "مرورِ خالص"

کسی بھی غیر متحرک ، ادراک کیے ہوتے آج اور گزرے ہوئے کل کو تسلیم نہیں کرتا یہ ایک حقیقی دوامی موجود "اب" ہے جو اپنے پیچھے ماضی کو نہیں چھوڑ آتا بلکہ اپنی آغوش میں لیے چلتا ہے اور اسی میں سے مستقبل کو تخلیق کرتا ہے۔ اس طرح حقیقت ، جسے برگسان نے پیش کیا ، اپنی ماہیت میں متضاد مضمرات کے ساتھ ایک مسلسل پیش رس تخلیقی حرکت ہے اور جوں جوں یہ اپنے آپ کو اس میں شریک کرتی جاتی ہے ۔ زیادہ ہی زیادہ مشہود ہوتی جاتی ہے یہ کوئی تکمیل یافتہ کل نہیں جس سے ہم حقیقت کا کوئی مکمل نظام حاصل کر سکتے ہوں ۔

آیئے ہم ، بیدل کی شاعری میں برگسانی تصور کے مختلف مراحل تلاش کریں ۔ یہاں یہ ذکر کرنا بہرحال ضروری ہے کہ بیدل نے نظم و نثر میں بہت لکھا ہے ۔ موجودہ تحقیق اس کے واحد دیوان پر مبنی ہے جو تقریباً تیس ہزار اشعار پر مشتمل ہے ۔ (خوش قسمتی سے ، اس مسودے کی ایک کاپی راقم الحروف کے پاس ہے ۔)

ا ۔ پہلا قابل توجہ نکتہ یہ ہے کہ ہماری عقل حقیقت کی صرف سطح کو چھو سکتی ہے ، اس کے اندر یہ کبھی داخل نہیں ہو سکتی ۔ بیدل اس حقیقت پر زور دینے میں کبھی نہیں تھکا ۔

"موج و کف مشکل کہ گردد محرم قعر محیط
عالمے بے تاب تحقیق است و استعداد نیست"

"لہر اور جھاگ سمندر کی گہرائی کو نہیں دیکھ سکتے :
کل عالم حقیقت کے علم کی خاطر بے تاب ہے مگر اس
کی صلاحیت نہیں رکھتا ۔"

طبعی سائنس منطقی مقولات سے لیس ہو کر حقیقت کا اپنی تصوراتیت کے تحت تجزیہ کرتی ہے ۔ یہ محض حقیقت کی ایک قسم کا پوسٹ مارٹم ہے ، جس کے نتیجے میں یہ اسے ایک زندہ پیش رس حرکت کے طور پر گرفت میں نہیں لا سکتی ۔

"ایں جملہ دلائل کر ز تحقیق تو گل کرد
درخانہ خورشید چراغانِ نجوم است"

"یہ تمام دلائل جو تمہاری تحقیق سے پھوٹتے ہیں سورج
کے گھر میں ستاروں کے چراغاں کے سوا کچھ نہیں۔"

۲۔ پھر حقیقت کی بصیرت کے لیے کون سا منہاج صحیح ہے، شاعر کہتا ہے:

"بیدل نشوی بے خبر از سیر گریباں
اینجا است کہ عنقا تہ پا گشت مگس را" [۲۷]

"اے بیدل اپنے اندر دیکھو، جھانکو
یہاں تو عنقا شہد کی مکھی کا شکار بن جاتا ہے (ایک خیالی
پرندہ جو صوفیانہ اصطلاح میں حقیقت کی علامت کے
طور پر استعمال کیا جاتا ہے)۔"

لیکن اس وجدان کا حصول کیسے ہو اور اس کی خصوصیت کیا ہے؟ برگساں اور بیدل دونوں کا جواب بالکل ایک جیسا ہے۔ یہ وجدان صوفیانہ بصیرت کی قبیل نہیں جو استغراق کی حالت میں ہم پر منکشف ہوتی ہے۔ برگساں کے مطابق یہ صرف اور صرف خیال کی عمیق تر قسم ہے۔

جب ایم۔ لی۔ رائے [۲۸] نے برگساں پر واضح کیا کہ حقیقی تضاد تعقلانہ خیال اور زندہ خیال کے درمیان ہوتا ہے تو (اس پر) برگساں نے جواب دیا کہ:

"پھر بھی میری رائے میں یہ عقلیت ہے۔"

برگساں کہتا ہے:

"عقلیت کی دو قسمیں ہیں، حقیقی (عقل) جو اپنے خیالات
اجاگر کرتی ہے۔ اور (دوسری) غیر حقیقی عقلیت ہے
جو متحرک خیالات کے لیے مزاحمتیں بنتی ہے اور انہیں
مفروضی نظریات میں بدل کر غیر متحرک کر دیتی ہے۔"

برگساں کے مطابق حقیقی عقلیت کا کام، ہمارے زمانِ خالص کے ادراک میں مکانی عنصر کو اس طرح واضح کرنا ہے جس طرح طبعی سائنس خارجی حقیقت سے نبٹتے ہوتے زمانی عنصر کو نمایاں کرتی ہے۔ بیدل جب یہ کہتا ہے تو کلیتاً یہی طریق کار تجویز کرتا ہے:

"اے نکہت گل اندکے از رنگ بروں آ"

اے نکہت گل،

ذرا رنگ کی دنیا سے باہر آ۔

لفظ "رنگ" صوفیانہ اصطلاح میں مکاں کی علامت ہے۔ صوفیا خارجی دنیا کی فضا کو رنگ و بو کی دنیا میں تقسیم کرتے ہیں۔ شاعر انسان کو موج نکہت کے طور پر پیش کرتا ہے جو دنیا تے شعور کی انتہائی نامشہود حرکت پر دلالت کرتی ہے اور انسان کو مشورہ دیتا ہے کہ اگر وہ اپنی حقیقی ماہیت کی ایک جھلک دیکھنا چاہتا ہے تو اسے چاہیے کہ وہ اپنے آپ کو غیر مکانی کرلے۔ اس طرح وجدانی منہاج (دراصل) مکان سے چھٹکارہ پانے کی کوشش کرتا ہے جو بے شک ہماری عقل کے لیے ایک مشکل خارجی مسئلہ ہے جس کا فطری میلان ریاضیاتی ہے۔ بیدل متذکرہ بالا نظریہ کی تفہیم کے لیے ایک اور معنی خیز استعارہ استعمال کرتا ہے۔ وہ زندگی کو ایک ندی کی مانند تصور کرتا ہے۔ جہاں تک کہ ندی کی تہ کا تعلق ہے، یہ کاملاً پرسکون اور خاموش ہے، اور لہریں جو بہاؤ کے نیچے تھیں اور جس نے (یعنی بہاؤ نے) انہیں ایسے ڈھانپ رکھا ہے جیسے کسی جسم پر لباس ہو۔ تاہم جب لہر اُبھرتی ہے تو (یہ) بہاؤ کے تسلسل کو چھوڑ دیتی ہے۔ اپنے آپ کو یہ مکانی کرلیتی ہے۔ اور کم و بیش یہ غیر متحرک ہوجاتی ہے۔ اس طرح فی نفسہٖ بہاؤ کے پیراہن سے محروم ہو کر اپنی عریانی میں ظاہر ہوجاتی ہے۔ چشم آسا حباب پر بھی اس طرح کا اطلاق ہوتا ہے، جو ندی سے اُبھرتا ہے تو اپنا آبی لباس اتار پھینکتا ہے اور پھر ندی کے بہاؤ میں غرق ہو کر اپنا کھویا ہوا لباس

پالیتا ہے ۔ مجھے امید ہے کہ قاری، اب ذیل کے شعر کو سمجھ سکیں گے :

"دریں دریا کہ عریانیست یکسر سازِ امواجش
حباب ما بہ پیراہن رسید از چشم پوشیدن"

"زندگی کے اس دریا میں جہاں لہریں نمودار ہوتی ہیں۔
میری (زندگی کا) چھوٹا سا بلبلہ، اپنی آنکھیں بند کر کے
دوبارہ اپنا کھویا ہوا لباس پالیتا ہے ۔"

یا برگسانی زبان میں کہ کوئی بھی مشہود شئے یا مجردیت، وجدان کے ذریعے زندگی کی فضائے بسیط میں پھر اپنا کھویا ہوا مقام پا سکتی ہے ۔

۳۔ اگلا سوال یہ ہے کہ اس وجدان کا الہامی سرچشمہ کیا ہے ؟ بیدل کی طرف سے ذیل کے اشعار اس سوال کا جواب مہیا کریں گے :

(الف) "درطلب گاہ دل چوں موج و حباب
منزل و جادہ ہر دو در اسفر است"

"دل کی دنیا (یعنی زندگی) کی راہ اور منزل دونوں حرکت
دوامی ہیں، لہروں اور بلبلوں کی مانند ہیں ۔"

(ب) "ہستی روشن ناز جنوں تاز کہ دارد
می آیدم از گرد نفس بوئے خرامے"

اس شعر کو انگریزی میں ڈھالنا تقریباً ناممکن ہے ۔ جو خیال اس میں تشکیل پایا ہے، میں اس کی توضیح کرنے کی کوشش کروں گا ۔ شاعر سمجھتا ہے نفسِ انسانی گرد کے محض لطیف اجزا کا الجھاؤ ہے، جو یہ ظاہر کرتا ہے کہ ہستی کی وسیع سلطنت میں، اپنے متحرک اور مسلسل سفر میں، غبار آلود ابہام منتشر کرتے ہوئے کچھ نہ کچھ الگ ہو گیا ہے، بالکل ایسے ہی جیسے کوئی شہاب ثاقب، اپنی آتشیں راہ پر روشنی کی لکیر چھوڑتا چلا جاتا ہے ۔ اس طرح انسانی نفس ایک کثیف شئے ہے، بشرطیکہ ہم زندگی کی لطافت اور اس کی بے تاب خلش یعنی

کائنات میں حرکتِ زندگی، کی سرعت کی خصلت کو پرکھ سکیں۔

(ج) "سراپا وحشتم اما بناموس سبک روحی
زچشم نقش پا چون ریگ می دارم سفر پنہاں"

صحرا کی ریت ہمیشہ محوِ سفر تصور کی جاتی ہے، اگرچہ اس کی ارتقاء پذیر حرکت نقش پا تک سے بھی اوجھل رہتی ہے جو اپنی فطرت میں ریت سے بے حد مشابہہ ہے۔ (فارسی شعراء پاؤں کے نشانات کو آنکھ کہتے ہیں) شاعر ہمیں بتاتا ہے کہ اس طرح ہم میں حرکتِ زیست کی سرعت کا ادراک نہیں کیا جاسکتا۔ باوجودیکہ میں سراسر وحشت ہوں مگر اپنی مہک روح کے ناموس کی خاطر صحرا کی ریت کی مانند اپنے سفر کو، اپنے نقشِ پا سے بھی پوشیدہ رکھتا ہوں۔

(د) "بیدل از خویشتن بایدت رفتن
ورنہ نتواں باں خرام رسید"

"بیدل اگر تم اپنے محبوب کی پروقار (شاہانہ) چال کا نظارہ کرنے کی خواہش رکھتے ہو تو تمہیں چاہیے کہ اپنے آپ سے نکل جاؤ۔"

یہ (بات) وجدانی استعداد ہی سے ہوگی کہ ہم حقیقت کی حرکت کی ایک جھلک دیکھ سکیں۔

"جائے آرام بوحشت کدۂ عالم نیست
ذرۂ نیست کہ سرگرم ہوائے رم نیست"
باعث وحشت جسم است نفس ہا بیدل
خاک تاہم نفس باد بود بے دم نیست"

"اس وحشت سرائے دنیا میں کوئی قرار نہیں۔ یہاں کا ہر ذرہ فرار ہونے کی سرگرم خواہش رکھتا ہے۔ زندگی کی سانسیں بھی جسم سے لیے پریشانی کا باعث ہیں۔ خاک جب تک

آندھی کی ہم نفس نہ ہو جائے فنا نہیں ہوتی۔"

(۷) یک دو نفس خیال باز رشتہ شوق کن دراز
تا ابد از ازل بتاز ملک خدات زندگی"

"ایک دو لمحوں کے لیے اپنے خیال سے باز رہ، رشتہ شوق کو دراز کر۔
پھر خدا کے وسیع دائرہ زندگی میں ابد آلاباد تک بلا روک ٹوک، چل پھر۔"

یہ بات وجدانی لمحات میں ہوتی ہے، کہ ہم حیاتِ سرمدی کی تیز رفتاری سے ہم آہنگ ہو جاتے ہیں۔

ان اشعار سے جنہیں میں نے اوپر درج کیا اور تشریح کی، نہایت واضح ہے کہ ہمارے شاعر کے مطابق حرکت کل زندگی کے جوہر کو تخلیق کرتی ہے۔ بہرحال یہ ضروری ہے کہ قاری کو اس غلط فہمی سے آگاہ کیا جائے جو زبان کی مجبوریوں اور استعارہ سے جو بیدل نے استعمال کیا، پیدا ہو سکتی ہے۔ بیدل کا اسلوب بیان سمجھاتا ہے کہ حرکت کو مطلق نہ سمجھا جائے، لیکن اس کے بارے میں یہ ہمیشہ ایسے ذکر کرتا ہے گویا یہ کسی شے کی کوئی خوبی ہو۔

میں یہ سمجھتا ہوں کہ یہ نقطہ نظر اس کے موقف کے بارے میں صحیح نہیں ہے اگر ہم یہ سمجھ لیتے ہیں کہ حرکت زندگی کا جوہر ہے تو پھر واضح ہے کہ اسے بہرصورت حقیقی اور مطلق سمجھا جائے، بصورت دیگر وقت حقیقی نہیں رہے گا۔ اس طرح کی متصور کی ہوئی حرکت بالذات، وقت کے ہم معنی ہوگی۔ اور بالکل یہی بات ہم نے بے شمار اشعار میں دیکھی، جن میں شاعر ہمیں غیر حقیقی وقت کے تصور سے محفوظ رکھتا ہے جسے ہماری ریاضیاتی تفہیم، آنات میں ریزہ ریزہ کر دیتی ہے۔ بیدل نے ذیل کے اشعار میں حقیقی اور غیر حقیقی وقت کا بہت واضح فرق پیش کیا ہے:

"بنظم عمر کہ سرتاسرش روانی بود
خیال مدت موہوم سکتہ خوانی بود"

"ہر چہ از مدت ہست دبود داست
دیر ہا پیش خرام زود است"

"نظم زندگی کے بحر میں جو کہ تمام کا تمام ایک بہاؤ ہے
غیر حقیقی وقت کا تصور سکتہ سے زیادہ کچھ بھی نہیں"!

"خارجی دنیا کا وقت، زندگی کی سبک خرامی کے مقابلے
میں معین توقعات کی طرح ہے۔"

ان اشعار سے واضح ہے کہ پہلے شعر میں "روانی" اور" مدت موہوم" کے الفاظ اور دوسرے شعر میں "مدت ہست دبود" اور خرام زود" کے الفاظ صرف اور صرف مکانی وقت پیش کرنے کے معنوں میں لاتے گئے ہیں۔ حقیقی وقت ہمارے شاعر کے نزدیک ایک مسلسل بہاؤ ہے اور اس کا مادہ سے رشتہ کسی بھی صورت میں اس کی سرعت رفتار کو نہیں پہنچ سکتا۔

"نشد مانع عمر قید تعلق
تو رفتار ایں پاتے درگل ندیدی"

"قید تعلق عمر (کی رفتار) کو روک نہیں سکتا، (زندگی کے
بہاؤ کو نہیں روک سکتا)، تم ہی (ہو جو) زندگی کے
اس قیدی کی حرکت نہیں دیکھ پاتے۔"

شاعر ذیل کے اشعار میں وقت کے تواتر اور لاینجزیٰ ہونے پر مزید زور دے رہا ہے۔

"غبار ماضی دمستقبل زحال تو ہمی جوشد
درامروز است گم کردہ شگافتی دی و فردا را"

"تمہارے ماضی اور مستقبل کا غبار تمہارے حال سے اٹھتا ہے

ماضی اور مستقبل کی خلیج تو حال نے پاٹ دی ہے۔"

"زخود غافل گذشتی فال استقبال زد حالت
نگہ از جلوہ پیش افتاد امروز تو فردا شد"

"تو اپنے آپ سے غافل ہو گیا اور تمہارا حال مستقبل
کی فال نکالتا ہے کیونکہ تمہاری نظر مشہود پر نہیں پڑتی
اور اسی لیے تمہارا آج آنے والا کل ہو گیا ہے۔"

"فطرت سست پے از پیروی وہم امل
لغزشے خورد کہ امروز مرا فردا شد"

"میری سست پا فطرت، موہوم امیدوں کی پیروی میں
اس طرح لغزش کھا گئی کہ میرا "آج" "آنے والے
کل" میں بدل گیا۔"

آخری دو شعروں میں جو خیال کارفرما ہے تقریباً وہی ہے۔ شاعر نفسیاتی مسئلے پر شاعرانہ حل پیش کرتا ہے۔ مثلاً کس طرح ہم وقت کو مکانی بناتے اور سمجھاتے ہیں کہ "ابھی نہیں" کا تصور یا تو اپنی موہوم امیدوں کے تعاقب میں سست فطرت کی گراوٹ ہے یا محض امیدوں کا فریب، جسے ہمارا غیر حرکی عمل پیدا کرتا ہے جو اپنی ماہیت میں متحرک اور تخلیقی ہے۔ مسلمان فلاسفہ کے ہاں لازوال تخلیقی حقیقت کوئی نئی بات نہیں۔ مسلم الہٰین کے مطابق، جنہوں نے الوہیت کو بطور ایک لامتناہی ذاتی قوت کے تصور کیا، خدا کی تخلیقی فعلیت نے اپنے تئیں کائنات میں صرف نہیں کیا۔ کائنات کوئی مکمل کل نہیں جسے سب کے لیے ایک بار تخلیق کر دیا گیا ہو۔ یہ انجام کی بجائے ایک عمل تواتر ہے۔ اس طرح اس کے بارے میں ہمارا علم ہمیشہ کے لیے ایک تحصیل حاصل صداقت رہے گا۔ انسان کے لیے اشیاء کی فطرت میں، کسی مکمل نظام کا ہونا ممکن نہیں اور (یہ کہ) کائنات کی تمام تر استعدادیں صرف اور صرف

خدا کے لیے مخصوص ہیں۔ حقیقی حال سے آگے کچھ بھی نہیں۔ جسے ہم "وہاں" کہتے ہیں، وہ دوسرے بھیس میں "یہاں" ہی ہے۔

"ہر چہ آنجاست چو آنجا رسی اینجا گردد
چہ خیال است کہ امروز تو فردا گردد"

"جو "وہاں" ہے جب تم اس تک پہنچ جاتے ہوں "یہاں" بن جاتا ہے۔ اس طرح تمہارا حال، آنے والے کل کی صورت میں، از خود روپ دھار لیتا ہے۔"

(۴) اب ہم بیدل کے فلسفے میں ایک اور تصور کی طرف آتے ہیں۔ اگر اشیاء کا جوہر ایک مطلق حرکت ہے تو پھر ہم اپنے گرد و پیش، غیر متحرک اور ٹھوس اشیاء کیونکر پاتے ہیں؟ غالباً اس سوال کا جواب برگساں نے سب سے زیادہ انوکھا پیش کیا ہے جو تاریخ فکر میں شاید ہی کبھی دیا گیا ہو۔ وہ ہمیں بتاتا ہے کہ جوشش حیات کی ماہیت ہی یہ ہے، جیسا کہ اسے ہم ہر کہیں مشہود پاتے ہیں، دو اعتباری رجحانات ایک دوسرے کے مخالف اور موافق ہوتے ہیں یعنی ایک پیش رس اور دوسری پس رو حرکت، جو نامی اشیاء میں جبلت اور عقل کے نام سے معروف ہیں۔ پس رو حرکت کا وظیفہ پیش رس نفسی بہاؤ کو غیر متحرک کرنا ہے، گویا پیچھے کی طرف کھینچتے ہوئے بریک لگ جاتے اور اس طرح اپنے عملی مفادات کے پیش نظر (اُسے) غیر متحرک منظر بنانا ہے، جسے ہم مادہ یا طول و عرض کہتے ہیں، اور جو اس سے، جسے ہم روحانی حقیقت کہتے ہیں، کوئی الگ تھلگ چیز نہیں۔ یہ دونوں قابلِ امتیاز مخالف حرکتیں ہیں لیکن حقیقی حرکت میں باہم مربوط۔ یہ زندگی کے عملی مفادات ہیں جو اس بہاؤ کو دبا دیتے ہیں اور اسے اس طرح دیکھتے ہیں گویا یہ کوئی جمود ہو یا کوئی بے حرکت شے۔ اس مقصد کے لیے زندگی اپنے ارتقا کے دوران میں عقل منتجہ کے عنصر کو پیدا کرتی ہے، جو مخفی رہنے سے عمل کے لیے نہایت ہی مناسب

ہے اور جو اسے عملی دلچسپیوں کی مطلوبہ شکل وصورت دیتی ہے۔ پس یہی چیز جو سریع زندگی کی روانی کے مانع ہوتی ہے اس کی حرکت کی سمت متعین اور رہنمائی کرتی ہے۔ برگسان کے مطابق مادہ فی نفسہٖ صرف اور صرف زندگی کا عملی شہود ہے۔ بیدل بھی مادے کا بالکل یہی مفہوم لیتا ہے۔ اگرچہ اغلب ہے کہ وہ اس تصور کے معنی اور مقصد سے کلی طور پر آگاہ نہیں۔ ذیل کے اشعار میری حمایت کریں گے:

"تنزیہہ ز آگاہی ما گشت کدورت
جاں بود کہ در فکر خود افتاد و بدن شد"

"ہماری آگاہی کی لطافت، کثافت میں بدل گئی، ایک
جان تھی کہ اپنے غم میں پڑ کر بدن کی صورت میں کثیف
ہو گئی۔"

(ii) "جلوہ از شوخی نقاب حیرتے افگندہ است
رنگ صہبا در نظر ہا کار مینا می کند"

"جلوہ نے شوخی میں اپنے آپ پر حیرت کا پردہ ڈال لیا،
شراب کا رنگ نگاہوں میں مینا کی طرح ہے۔"

شعر کے نصف اول میں لفظ حیرت کے لغوی معنی WONDER کے ہیں۔ تاہم بیدل جذبہ حیرت کی نفسیاتی ماہیت کے پیش نظر ہمیشہ اسے سکوت یا پابند کے معنوں میں استعمال کرتا ہے۔ جو معنی وہ لیتا ہے وہ یہ ہیں کہ ظاہرا جامد مادہ جسے ہم اپنے گرد و پیش دیکھتے ہیں، حقیقت کے لیے کوئی اجنبی شئے نہیں، یہ تو شراب کا ایک دمکتا جلوہ ہے، پرواز میں گرفتار، جو ہمارے سامنے اس طرح ظاہر ہے گویا بہاؤ کا احاطہ کیے ہوئے کوئی مینا ہوتی۔

(iii) "حائلے نیست بجولانگہ معنی، ہشدار
خواب پا در رہ وے سنگ نشاں می باشد"

"حقیقت کی جولاں گاہ میں کوئی حائل نہیں وہ بے حس

پاؤں بھی (جو غیر متحرک ہے) اس راہ میں سنگ میل
کے طور پر ہے۔"

اس شعر میں بیدل نے (بالکل) وہی استعارہ (مثلاً سنگ میل) برتا، جسے بعض برگسانی مصنفین نے اپنے مفہوم کی وضاحت کے لیے استعمال کیا ہے۔ شاعر کہتا دکھائی دیتا ہے کہ حقیقت کا مرکز ایک دوامی حرکت ہے اور جو اس حرکت کو ساکن یا جامد کرتا دکھائی دیتا ہے وہ تو سنگِ میل کی حیثیت سے محض حرکت کو مزید قائم رکھتا ہے۔

(iiii) "گر تغافل می تراشد گاہ نیرنگ نگاہ
جلوہ را آئینہ ما سخت رسوا کردہ است"

"جلوے نے آئینے یعنی (عقل) کو بہت رسوا کر دیا ہے
کبھی حقیقت کو نامشہود کے طور پر دکھاتا ہے اور کبھی
مشہود کے طور پر۔"

پہلے شعر کے نصف اول میں "تغافل" اور "می تراشد" کے الفاظ مادہ، شعور جسم (بدن) و روح، فکر اور معروض کی علامات ہیں۔ بالخصوص ماسبق شعر میں استعمال خوش آئند ہے، کیونکہ یہ مادہ کی نفسی ماہیت پیش کرتا ہے۔ بیدل کے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ عیاں بیاں ثنویت جو ہم حقیقت کی وحدت میں پاتے ہیں محض اس لیے ہے کہ ہم اسے اسی انداز سے دیکھتے ہیں۔ ہم اسے اپنی عقل کی عینک سے دیکھتے ہیں۔ جو ہمارے تفہیم کے عمل کو بگاڑ دیتی ہے اور نمایاں ثنویت ظاہر کرتی ہے جو حقیقت کی ماہیت میں کہیں بھی کارفرما نہیں۔

(iv) یہ سوال کہ ہماری عقل حقیقت کی تفہیم کو کیوں مسخ کر دیتی ہے۔ شاعر (بیدل) کی زبانی، اس لیے ہے، کہ ہمارا تمام تر تفہیمی عمل، زندگی کی عملی دلچسپیوں سے مزین ہوتا ہے:

"زموج خیز فنا کوہ و دشت یک دریاست
خیال تشنہ لب ما سراب می ریزد"

شعر میں لفظ "فنا" کے معنی، صوفیانہ اصطلاح میں لغوی طور پر عدم کے ہیں، تاہم (یہاں) اس کے معنی نفی ذات یا فرد کی خودی مطلق میں گم ہو جانے کے ہیں۔ اس طرح (یہاں لفظ "فنا" سے مراد) صرف فرد کی خودی کی نفی ہے۔ وجود مطلق کے نقطہ نظر سے کلی بقا ہے:

بیدل کہتا ہے کہ وجود مطلق کے سمندر میں پہاڑ، صحرا، ایک ہی دریا ہیں، یہ ہماری تشنہ خیالی ہے جو انہیں سراب بنا دیتی ہے۔ صرف تشنگی ہی سراب کے بصری التباس کی پابند ہے۔ چونکہ علمی غرض کی شدت یعنی پیاس بجھانے کی خواہش، موجود ہوتی ہے (اس لیے) یہ اپنی تفہیم کی خصوصیت کو متعین کرتی اور بنجر صحرا کی ریت کو پانی کی سطح کا روپ دے دیتی ہے۔

بہرحال میرا خیال ہے کہ بیدل اس تصور کی صحیح وضاحت کرنے میں ناکام رہا ہے کہ ہمارے علم کی کمیت اور کیفیت زندگی کی عملی احتیاجات سے متعین ہوتی ہیں۔ عرفی کا بھی اس طرح کا ایک شعر ہے:

"زنقص تشنہ لبی داں بعقل خویش مناز
دلت فریب گر از جلوہ سراب نخورد"

"تم اگر سراب سے دھوکا نہیں کھاتے تو اپنی قوت متمیزہ پر مت اتراؤ، یہ تو تمہاری پانی کی خواہش میں شدت کی کمی ہے جس نے تمہیں فریب نظر سے بچایا ہے۔"

اس طرح عرفی کے نزدیک ہمارے حسی علم کی تمام تر خصوصیت علمی احتیاج کی موجودگی یا عدم موجودگی سے متشکل ہوتی ہے[۵]۔ بہرحال بیدل کا مطلب عرفی

سے کہیں زیادہ گہرے معنوں کا ابلاغ کرنا ہے۔ اس کے جملے کا معروض ہمارا حسی علم یعنی آئینہ ہے جس کا پیراگراف (۱۷) کے مندرج شعر میں حوالہ دیا گیا ہے جو زندگی کی واحد دوامی حرکت میں تعینات کی گنجلک کثرت کو ظاہر کرتا ہے۔

(۱۸) ایک اور شعر میں بیدل کا حسی علم پر حملہ کہیں زیادہ تند و تیز ہے۔ یہ بالکل اسی طرح ہی کا خیال پیش کرتا ہے جسے پروفیسر ولیم جیمز ہماری "حقیقت کی لفاظی" کہتا ہے۔ ذیل کے استعارے میں جسے مرکب بیان لفظی میں پیش کیا گیا ہے، شاعر ہمیں بتاتا ہے کہ ہمارا بیان لفظی کا عمل ہی ہے جو متحرک کو غیر متحرک میں بدل دیتا ہے اور حسی تصور کے استعمال سے اسے مکانی بنا دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے:

"تا خموشی داشتیم آفاق بے تشویش بود
موج ایں بحر از زبان ما تلاطم کردہ است"

"جب تک خاموشی رہی (یعنی جب تک حقیقت کا بیانِ لفظی عمل نہیں ہوتا) بالکل سکون اور قرار تھا، یہ انسان کی زبان ہے جس نے زندگی کے بحر میں تلاطم برپا کر دیا ہے۔"

حقیقت کی ماہیت کے لیے مکمل بصیرت حاصل کرنے (اور) اسے اس طرح دیکھنے کے لیے جیسے کہ یہ ہے، ہمیں ہر صورت میں بیانِ لفظی کے عمل کو ترک کرنا ہوگا۔ پروفیسر جیمز کے لفظوں میں تمام ادراکیت بحیثیت ذریعہ علم "غیر ملکی زبان میں اس کے لیے ایک چیلنج ہے جو اپنے ہی معنی و مطلب میں کھو گیا ہو۔" واحد راستہ جو ہم پر کھلتا ہے وہ یہ ہے کہ ہم حقیقی زندگی سے اپنے آپ کو ہم رنگ کر لیں۔ عقل تو شوق (کے جذبے) اور فی الواقع اپنی بیش رس حرکت کے ذریعے سے حقیقت کے بیرونی قشر کو ہی چھوتی ہے، یہ مچھیرے کے جال کی طرح ہے جو پانی میں ڈوبتا ہے لیکن اس کے بہاؤ کو نہیں پکڑ سکتا۔ لہذا

بیدل سفارش کرتا ہے کہ زندگی کے تضادات سے بچنے کا ذریعہ یہ ہے کہ حقیقت کے بارے میں خاموشی اور سکوت اختیار کیا جائے۔

"تا خموشی نہ گزینی حق و باطل باقی است
رشتہ را اگر گرہ جمع نسازد دو سر است"

"جب تک تم خاموشی اختیار نہیں کرتے تب تک حقیقت اور مجاز کی تمیز نہ رہے گی۔ ایک دھاگہ جسے گرہ نہ دی جائے ہمیشہ دو حصوں میں بٹا رہتا ہے۔"

(۵) اب ہمیں دیکھنا ہے آیا بیدل کا نظریۂ حقیقت ہمیں کس قسم کی شخصی بقا کی ضمانت دیتا ہے، جیسے اسلام میں ہے۔ وِلڈن کار[۹] برگسانی فلسفے کے نقطۂ نظر سے یہ سوال اٹھاتا ہے اور کہتا ہے:

"یہ یقیناً ناممکن ہے کہ نفسِ انسانی (فردِ واحد کے حوالے سے) جسم سے الگ ہو کر قائم رہ سکتا ہو کیونکہ یہ بالکل ایسی ہی مادی شکل ہے جو انفرادیت کی خالق ہے، لیکن اسے کسی اور طرح قابلِ یقین بنانا بالکل ممکن ہے یعنی یہ کہ حشر اجساد کا معجزہ حقیقت ہو سکتا ہے۔ یاد رہے کہ ایسے عقیدے کی توثیق فلسفے میں تلاش کرنا بے معنی ہوگا لیکن پھر اس کی نفی کرنا بھی تو فلسفے کے میدان سے دور ہی رہے گا۔ بہرحال شخصی (بقا کی) امید کی ایک قطعی اساس ہے جو صرف اور صرف فلسفۂ تعبیر دیتا ہے۔ ہم نے مرورِ خالص کی حقیقت میں دیکھا ہے کہ ماضی کو پوری طرح (اپنی مطلقیت میں) محفوظ اور برقرار رکھا جاتا ہے اب اگر یہ ماضی کا تحفظ اور قرار مرورِ خالص کی لازمی صفت ہے تو پھر کیا یہ (بقائے شخصی) کچھ معنی ہیں موجود نہیں ہو

سکتی۔ ہوسکتا ہے کہ کوئی یہ سوچے کہ اسے بہر صورت موجود
ہونا چاہیے، بحوالہ ان افراد کے جن کی زندگی تاریخ میں
محفوظ ہے اور موت پر جن کا تسلسلِ حیات منقطع ہوتا
دکھائی دیتا ہے۔ اگر یہ ایسے نہیں ہے تو پھر یقیناً کائنات
میں بلا وجہ کا ضیاع ہوگا کیوں کہ قریباً قریباً ہر زندہ
شے، جرثومہ کی بلوغت سے ورا، ایک سرگرمی جاری
رکھتی اور نئی نسل میں منتقل ہوتی رہتی ہے۔ اگر یہ ایسا
ہونا ثابت کر دے تو ہو سکتا ہے کہ جو ہم جانتے ہیں اس
سے کلیتاً ہم آہنگ ہو جاتے، لیکن ہو سکتا ہے کہ اس
ہم آہنگی کو ہم کبھی نہ جان سکیں۔" ۶-الف

بہر حال یہ ضرور یاد رکھنا چاہیے کہ اگر زندگی اپنے ماضی کو اپنی آغوش میں لیے ہوئے ایک نفسی بہاؤ ہے تو اس طرح، اپنی تاریخ کو محفوظ رکھتے ہوئے، یہ واضح ہے کہ ہر آگے بڑھنے والا تاریخی قدم جو زندگی اٹھاتی ہے، یقیناً ایک نیا مقام ہوگا اور اسے تکرار معنی کبھی نہیں سمجھا جاسکتا۔ تو پھر (اس لحاظ سے) میرے خیال میں بیدل اور برگساں دونوں کا فلسفہ حشر اجساد کے امکان کی نفی کرتا ہے۔ بیدل تو اس نقطے پر بالکل غیر مبہم ہے اور وہ زندگی کے بارے میں جو نظریہ لیتا ہے اس سے لامحالہ برآمد ہونے والے نتیجے سے ہرگز خوف زدہ نہیں، اگرچہ یہ اسلامی تعلیمات سے متضاد لگتا ہے۔ وہ کہتا ہے:

"گل یادِ غنچہ می کند و سینہ می درد
رفت آنکہ جمع می شدم اکنوں، نمی شود"

"پھول اپنے غنچہ کی حالت کو سوچتا ہے اور سینہ چاک
کرتا ہے، کیا میں اب پھر شگوفے میں بدل سکوں گا!
اب ممکن نہیں۔"

بیدل کے نکر کے تمام نمایاں خدوخال کی طرف قاری کی توجہ مبذول کراتے ہوئے اب وقت ہے کہ مجھے اس کے تصورات پر نقد وجرح کی طرف بڑھنا چاہیے۔ میرا خیال ہے کہ قاری مجھ سے متفق ہوگا جب میں یہ کہوں کہ ایک ایسے آدمی سے تفصیلاً مستنبط کیے ہوتے مابعد الطبعی نظام کی توقع نہیں کی جاسکتی جس کی فوری دلچسپی فلسفے سے کہیں زیادہ شاعری ہو۔ لیکن جب ہم بیدل کی نظموں کا محتاط مطالعہ کرتے ہیں تو ہم تسلیم کیے بغیر نہیں رہ سکتے کہ اس کے تخیلاتی اظہار بیان کی محبت اسے منطقی تجزیے کا پابند نہیں رہنے دیتی۔ پھر بھی وہ اپنے فلسفیانہ کام کی متانت سے پوری طرح آگاہ ہے۔ اس کی عقل کی ماہیت اور وجدان کے انکشافات پر غور کرتے ہوتے یہ واضح ہے کہ اس کی شاعری عظیم فلسفیانہ صداقت سے، جس کا تعلق حقیقت کی ماہیت مطلق سے ہے، مالامال ہے۔ اور جن کی تفصیلات فلسفی سے کہیں زیادہ (وہ) شاعری کی روح میں پاپش کرتا ہے۔ یہ صداقت کہ ہم رہتے تو آئندہ میں ہیں اور سوچتے ماضی میں ہیں (یعنی فکر اور معروض کی دو متضاد حرکتیں، حقیقی تکوین میں متحد ہیں) اس کی شاعری میں خاصی واضح ہے، پھر بھی ہم اس (کی شاعری) میں مزین تفصیلات کی کچھ توضیح و تشریح بہ زمانی وارده کی طرف عملی رویہ پاتے ہیں، جو برگسان کے فلسفے کی خصوصیت ہے۔ جہاں تک پہلے نکتے کا تعلق ہے میں سمجھتا ہوں بیدل کے لیے ہم برملا دعویٰ نہیں کر سکتے کیوں کہ وہ بنیادی طور پر شاعر ہے لیکن ہم متوخر الذکر (برگسان) کے لیے یقیناً یہ دعویٰ کرنے کے مستحق ہیں۔ تاہم (اس سلسلے میں) بیدل کی شاعری ہماری امیدوں پر پانی پھیر دیتی ہے۔ اس کے مطابق حقیقت کی تمام تصوراتی توضیح مطلقاً بے معنی ہے۔ وہ ہمیں مشورہ دیتا ہے کہ ہم معروض کا شکار نہ ہوں کیونکہ زندگی کے آئینہ کا حسن اپنے عکس پر مشتمل نہیں ہوتا۔

"دل را نفریبی بفسونہاتے تعین
آرائش این آیینہ تمثال نباشد"

بزمِ اقبال کی زیرِ تکمیل کتابیں

۱۔ اقبال کا سیاسی سفر

——— حمزہ فاروقی

۲۔

——— جسٹس رحمان

۳۔ اقبال اور مشرق مغرب کے مفکرین

——— ڈاکٹر عشرت حسن انور

۴۔ گوئٹے اور پیامِ مشرق

——— عمر فاروق

۵۔ اقبال شناسی اور فاران

——— (مرتب) بیدار ملک

۶۔ اقبال شناسی اور کریسنٹ

——— (مرتب) بیدار ملک

۷۔ اقبال شناسی اور افشاں

——— (مرتب) بیدار ملک

۸۔ اقبال شناسی اور محمل

——— (مرتب) ڈاکٹر شمیم ملک

خود برگساں کا نظام (اگر ہم اسے اس کی دلالت کر کے سمجھیں)، ایک نوع کی حقیقت کا علم تصوریت نہیں؟ کیا تصوریت پسند عقل کا اطلاق کرتے ہوتے جو اپنی فطرت اصلیہ سے اشیاء کے حقیقی سیل رواں کو متجزّی کرتی اور مکانی بناتی ہے، حقیقت کے لیے ہمارا رویہ عملی نہیں ہوتا جو اس کا پیش کردہ ہے؟ کیا برگساں کا عملی رویہ کسی چیز کو اس امکان کی نسبت کہیں زیادہ وزن دیتا ہے جو مزید منافع بخش روشوں، تراکیب اور انصرامات کا اکتساب کرتا ہے؟ کیا ہمیں تجربی سائنس اس سے کچھ زیادہ دیتی ہے؟ پیش رس اور پس رو رجحانات، نفسی بہاؤ اور زندگی کی حقیقی ماہیت میں اپنے آگے بڑھتے ہوتے سیل رواں میں اگر اعتباری ہیں تو ہم منصوبی یا مہندس صوری نمائندگی کو یکسر رد کر کے کیوں نہ اپنی تمام تر امیدوں کو تنہا وجدان میں مرتکز کر دیں؟ کیا ہمیں ایسی کائنات میں رہنا ہے جیسی کہ یہ ہے یا ایسی کائنات جسے عقل نے بنایا ہو اور تعمیر نے اس کی صورت مسخ کر دی ہو؟ ہو سکتا ہے برگساں کا عملی رویہ زندگی کے مکانی مراکز کے طور پر ہمارے لیے زیادہ منافع بخش ہو جو قدیم عقلیت پسندوں کے خالص عقلی نقطۂ نظر سے کہیں کم، عقلی ہے؛ زندگی کے عملی اور عقلی دونوں نقطہ ہاتے نظر محض حقیقت کے بیرونی قشر کو تقویت پہنچاتے ہیں، جو بحیثیت ایک مسلسل بہاؤ کے ان (رویّے) کی رسائی سے بہر صورت ہمیشہ، دور رہیں گے، اور اسی طرح (یکساں طور پر) زندگی کی ماہیت مطلق کی مکمل بصیرت آگاہ کرنے کے وسیلے کے طور پر لاحاصل۔ ان دونوں میں اختلاف محض درجے کا ہے نہ کہ نوعیت کا۔ حقیقت کی بصیرت دینے سے کہیں ورے روحانی وارد ے (مشاہدے) کا یہی پہلو، مسلمہ طور پر (اگر) حقیقت کے چہرے پر ایک پردہ ہے تو پھر کیوں ہم اس پہلو کی پیروی کریں اور اس کے بارے میں کوئی امیدیں باندھیں؟ جب یہ مان لیا جاتا ہے کہ ہمارے منقسم وارد ے کا ایک اور پہلو ہے یعنی تواتر مطلق کا پہلو جو فی نفسہٖ حقیقت ظاہر کرتا ہے پھر (جو) یہ سمجھتا ہے کہ بلند ترین علم وجدان

کا حاصل ہے نہ کہ صبر آزما (حسی) مشاہدات کا نتیجہ، خواہ یہ منافع بخش ہی ہوں۔
اسند لالیت اور تجربیت (دونوں) ایک جیسے بے قیمت ہیں، گو بعد والا نظریہ
(تجربیت) نئی تراکیب و تجاویز پیش کرکے اشیاء پر ہماری گرفت کے دائرے کو
وسیع کر سکتا ہے اور ہمارے لیے خوشی اور آرام مہیا کرتا ہے جو (نئی تراکیب و تجاویز)
ہماری حقیقت کی ماہیت سے مطلق علم کی آرزو سے انصاف نہیں کر سکتیں۔
پھر انسان کا اعلیٰ ترین نصب العین حقیقت سے معروضی اظہارات کی وساطت
سے قوتوں کی تسخیر کرنا نہیں، بلکہ، اپنے آپ کو قوتوں پر فتح پا کر کے، وسیع بہاؤ
میں مدغم کرنا ہے۔ عدم حرکت سے نجات پا کر ہی موتی بحر سے متمتع ہو سکتا ہے
جس میں سے اس نے اپنے آپ کو بنایا اور از خود جدا ہو گیا۔

"آسودگی از بحر جدا کرد گہر را"

استدلال کا (یہ) انداز مرغوب کرنے والا لگتا ہے۔ اگرچہ مجھے ڈر ہے کہ
وجدان کی اس قسم سے، جسے بیدل لازمی ہونا سمجھتا ہے، انصاف نہیں کرتا۔
مختلف مقدمات کی تفصیلی جانچ، جس پر بیدل کا استنتاج مبنی ہے، دراصل،
فلسفہ برگسان پر تنقید ہوگی اور اس فریضے (تنقید اور جانچ) کے لیے یہ ضروری ہوگا
کہ انیسویں صدی کی جرمن رومانی تحریکِ (ارتقا) بالخصوص ریولیسن RAV AISSON
(روحانیت نورانی) کے ذریعے، جو، خود شیلنگ کے اثرات کا ابلاغ کرتا دکھائی
دیتا ہے، برگسان تک رسائی کی جاتے۔ اگر ہم، برگسان کے فلسفے کی بنیاد متزلزل
کرنے میں کامیاب بھی ہو جاتے ہیں تو بھی ہماری کامیابی کا ہرگز یہ مطلب نہ ہو
ہوگا کہ بیدل کی پیش کردہ وجدان کی قسم کا ابطال ہو گیا، کیونکہ، میرا خیال ہے
کامیابی کے ساتھ، علم کی وجدانی قسم کے وجوب کو، انسانی علم کی محدودیت کی عمومی
تفہیم پر، جس سے کبھی کسی نے انکار نہیں کیا، مبنی کہا جا سکتا ہے۔ تاہم اس پر
انگشت نمائی کی جا سکتی ہے، کیونکہ برگسان کے اس علم انسانی کے نقطہ۔ نظر کی
کوئی قدر و قیمت نہیں جو اس نے مذہب، آرٹ اور اخلاق کے میدان میں

مکمل کیا ہے۔ روح کے عمل مکانیت کی حمایت میں یہ حجت ، جسے حیاتیاتی تفکرات نے مدون کیا ہے ، تسلیم کرنے سے یہ دکھائی دیتا ہے کہ انسان کی تمام ضروریات مادے کے عملی علم سے پوری ہوتی ہیں اور یہی غیر تنقیدی مفروضہ ہے جو کھلم کھلا بالتصریح پست اور غیر ہمت مند نظریے کا ، جو انسان قائم کر لیتا ہے ، جواب ہے۔ یہ محض انجینئر کا تجربہ نہیں یہ تو انسان کا بحیثیت انسان کے کلی تجربہ ہے اور یہی تو ہے جو ہمیں انسانی عقل کے تفاعل کی مکمل بصیرت دے سکے گا۔

انسانی علم کے تجزیے میں کانت KANT بالکل یہی طریقہ کار اپناتا ہے یعنی اس نے ذہن کی خاص فعلیت کو بغیر کسی تنقید کے فرض کر لیا ہے ، لیکن ہم تو اپنے آپ کو اس کے مسئلے کی غلط بیانی پر برگسن کو بُرا بھلا کہتے پاتے ہیں۔ اس طرح وہ شروع سے ہی اس کے حل (کرنے) میں متعصب ہے۔ جہاں تک حقیقت کا تعلق ہے تمام تر استدلال جو وہ کانت کے خلاف پیش کرتا ہے ، پوری شدت کے ساتھ خود اس کے اپنے طریقۂ کار پر لاگو ہوتا ہے۔ برگسانی استدلال صرف اس صورت میں معقول ہے کہ اگر ہم انسان کو زندہ مادہ کا حصہ سمجھیں ، جسے لگاتار شکست و ریخت سے اپنے آپ کو (بحالتِ مجبوری) ناموافق ماحول میں ڈالنا پڑتا ہے۔ بہرحال تاریخ انسانی بتاتی ہے کہ انسان حیوان سے کچھ زیادہ ہے اور اس کی بعض اوقات ضروریات کچھ ایسی ہیں کہ وہ ، ان کی تسکین کے لیے آسانی سے اپنے مادی قالب کی قربانی دے سکتا ہے۔ لیکن ، اغلب ہے کہ برگسان اس نزاع (بحث) کو پھر چھیڑ دے گا (یہ کہہ کر) کہ انسان کے (نام نہاد) اونچے تقاضے وجدانی القا سے پورے ہوتے ہیں۔ یہاں برگسان اور بیدل حقیقی آزمائش میں پڑ جاتے ہیں۔ لہٰذا یہاں اہم ضرورت وجدان کے اس دعوے کی جانچ کرنا ہے۔ برگسان کا نظام (میں لفظ نظام کو بے احتیاطی سے استعمال کر رہا ہوں حقیقت میں برگسان کا فلسفہ ، نظام نہیں ہے) عقل کے حقیقی گناہ کی ایک قسم ہے جس کا ارتکاب زندگی کو بالذات بدھیئت بنانے کا نتیجہ ہے ، اور جیسے کہ یہ

بالذات ہے (اس طرح) دیکھنے کی خاطر اسے ہر حال میں اپنے آپ کو قبل از عقل کی حالت میں بدلنا ہوگا۔ اور اپنے آپ کو حیوانی یا نباتی شعور کی طرف ایک قسم کی مراجعت کرنا ہوگی یا شاید اس سے بھی نیچے پروٹوزوآ کے شعور تک، جہاں مادیت اپنے آپ کو تقریباً نقطۂ غائب تک لے جاتی ہے۔ کیا ایسی مراجعت کے لیے جس نے عقل بناتی اور اپنے آپ کو مادے میں ملبوس کرلیا؛ زندگی کی کوئی صورت ممکن ہے شاید یہ ان صورتوں کے لیے ممکن ہے جو زندگی کی حقیقی حرکت کے قریب ترین ہیں۔ یقیناً یہ انسان کے لیے ممکن نہیں جو نہایت ہی پیچیدہ عضویت سے ارتقار کے بلند ترین درجے پر فائز ہوجاتا ہے لیکن جذبۂ شوق کی تگ و دو سے یہ فرض کرتے ہوتے کہ ہم بالکل اس نقطہ تک اپنے آپ کو لاسکتے ہیں جہاں مادیت ختم ہوجاتی ہے (پھر اگر ایسے ہے) تو ذوق کا عمل ہمیں کیا دیتا ہے۔ برگسان کے نظام میں یہ ہمیں جو کچھ دیتا ہے وہ محض ایک مفروضہ ہے، جس کی بالآخر ارتقا کے حقائق کی تجربی تحقیق کے ذریعے ہی تصدیق کرنا پڑتی ہے، اس طرح اسے (یہ) سمجھ لیا جاتے کہ یہ کسی فطین شخص کی ذکاوت ہے، (اور) جو اس وقت ایک نظریہ تجویز کرتی ہے جب فوری طور پر ہمارے پاس محض چند ایک حقائق ہوں۔

برگسان خود ہمیں بتاتا ہے کہ یہ وجدان ہمیں، مع اپنی تمام تر ٹھوس معروضیات کے، حقیقت کے ساتھ طویل اور منظم ربط سے ہوتا ہے۔ مجھے لگتا ہے کہ برگسان کا وجدان اس کے نظام کے لیے بالکل ضروری نہیں ہے، اور اس کے بنیادی دعوے کو مجروح کیے بغیر وجدان کو اس سے آسانی سے الگ کیا جاسکتا ہے، جو محتاط تجربے سے تصوریت کی ہانک پکار ہیں، جو زیادہ دیر پا ثابت نہ ہو؛ اپنے آپ کو تجربیت کی قسم کے طور پر ظاہر کرتا ہے۔ تاہم، اس مفہوم میں کہ وجدان ہمیں قابل عمل مفروضہ مہیا کرتا ہے۔ مجھے اس پر کوئی اعتراض نہیں، پریشانی اس وقت شروع ہوتی ہے جب یہ بصیرت کے طور پر ایک مسلک

بنتا ہے جو ہماری فطرت کی تمام تر احتیاجات کو پورا کرتا ہو۔

بیدل کے نزدیک وجدان، زندگی کے مصائب و آلام سے چھٹکارا پانے کے ایک اسلوب کی حیثیت سے علم کا اتنا ذریعہ نہیں۔ لگتا ہے ہمارا شاعر خدا کے ساتھ مطلق نفسی حرکت کو منسوب کر رہا ہے اور تجویز کرتا ہے کہ مطلق میں فنا ہو کر مقید انفرادیت کی تکلیف دہ مجبوریوں سے بالاتر ہو جائیں۔ اگر وجدان، زندگی کی تکلیفوں سے واضح طور پر، ہمیں نجات دلاتا ہے اور ہمیں اپنی کامل حقیقی زندگی کی طرف واپس لے جاتا ہے تو مطلق میں عارضی غواصی کو دائمی حالت میں بدل دینے کا یقیناً بلند ترین مقصد ہونا چاہیے اور اگر وجدانی بصیرت مستقل ہو جاتی ہے تو (پھر) کیا ہوگا؟ کیا اس ما فوق الشعور حالت کا مطلب ہماری تمام اندرونی آرزوؤں کی تسکین ہے؟ کیا یہ ہماری تمام تر پیچیدہ شخصیت کو مطمئن کرتی ہے؟ عمل، علم، حسن اور کسی حد تک حسی مسرتیں، سبھی ہماری شخصیت کے تقاضوں کو جنم دیتی ہیں۔ کیا وجدانی کیفیت ہماری متنوع فعلیت کے لیے ہم پر نئے سلسلہ تصورات کھول دیتی ہے؟ کیا طویل اور دوامی وجدانی کیفیت کا مطلب انفرادی شعور کے بالکلیہ انقطاع سے کوئی ماسوا شئے ہے جو پیچیدہ شخصیت کی ضروریات کی تسکین سے کوسوں دور، ان ضروریات کی حقیقی کیفیت کو فنا کر دیتی ہے؟ ایسی کیفیت کی دلکشی محض ایک دوسرے انداز سے کہنا ہے کہ انسان کی بلند تر (نام نہاد) احتیاجات بے بنیاد ہیں اور ایسی چھوٹی آرزوؤں سے چھٹکارا پانے کا واحد طریقہ؛ زندگی کی ان حالتوں کو جو ہم میں پیدا ہوتی ہیں تباہ کر دیتا ہے۔ انسانی شخصیت کا ایسا نظریہ سیدھی سادی بغاوت ہے اور ان کے لیے مبنی بر دلیل فلسفیانہ خودکشی کی صلاح کے سوا کچھ نہیں جنہیں زندگی کی نحوستوں نے ناامیدی میں دھکیل دیا ہو۔ لیکن ممکن ہے آپ کہیں کہ وجدانی کیفیت ہماری انفرادیت کو تباہ نہیں کرتی یہ تو محض اس کے حدود وسیع کر کے اسے کہیں زیادہ کشادہ شعور میں بدل دیتی ہے۔ ہاں ٹھیک ہے، شاید یہ

ہمیں درازی عطا کرتی ہے مگر تباہی کے نقطہ تک، (ساتھ ہی) ہم سے زندگی کا مفہوم کا ملاً چھین لیتی ہے کیونکہ یہ نام نہاد توسیع نہ تو عقلی ہے نہ اخلاقی و فعالی۔ تاریخ انسانی ایک ٹھوس حقیقت ہے اور انسانی شخصیت کی عظمت بتدریج نفیِ ذات کی بجائے دوامی تنقیہ اور جذب سے استحکام ذات پر مشتمل ہے۔ اگر خدا (جس طرح برگسان درس دیتا معلوم ہوتا ہے) لازماً زندگی اور حرکت ہے، تو پھر وجدانی استغراق سے نہیں بلکہ تنہا زندگی اور حرکت ہی سے اس تک رسائی ہو سکتی ہے۔ اگر، کسی مفہوم میں، اُس نے (خدا نے) ہم ہی میں رہنے کا انتخاب کر لیا ہے اور ہماری شخصیت پردے کے سوا کچھ نہیں جو اسے ہم سے چھپا دیتی ہے (تو ایسی صورت میں) ہم پر فرض عائد نہیں ہوتا کہ اس کی منتخب کردہ حقیر سی قیام گاہ کو مسمار کر دیں بلکہ اس کی بزرگی کو آشکارا کرنے کے لیے ہم اپنے عمل کے ذریعے اس کی (قیام گاہ کی) مٹی کی دیواریں چمکائیں اور انہیں شفاف آئینے میں بدل دیں۔

فنا کا تصور بے شک تمام ایرانی صوفیوں کی آواز ہے (قاری اسے ذہن نشین رکھے کہ میری رائے میں اسلامی تصوف اور ایرانی تصوف دو مختلف چیزیں ہیں) جن کا صدیوں تک اسلامی دنیا پہ غلبہ رہا ہے اور اس کے زوال کے بڑے عوامل میں سے ایک کے طور پر کام کرتے رہے ہیں۔ اس قسم کے تصوف نے ہر عہد میں بہترین (دماغ کے مالک) مسلمانوں کی صلاحیتوں کو سلب کر لیا اور غیر محسوس طور پر الہامی نظام کے تصور کی بنیادوں کی بیخ کنی کی ہے جو اسے (وحی کو) اجتماعی زندگی کی ناگہانی آفتوں کو دور کرنے کی محض ایک بندش سمجھتا ہے۔ یہ خیال کیا ہے کہ وحدت الوجود کی سمت بڑھنا (گویا) مخلوق کی خواہش میں، خالق سے اپنے زیادہ قرب، کا ہونا ابھارتا ہے۔ تاہم یہ جاننا مشکل نہیں کہ فلسفیانہ گفتگو میں وحدت الوجود (کا نظریہ) جو خود پر ہی محتوی اور آپ اپنی نقیض ہے، افراد سے اتنا منفصل نہیں ہوتا جتنا کہ توحیدی خدا اپنی مخلوق سے پیوستہ ہے۔ میرا

ایمان ہے کہ وحدت الوجودی تصورِ حقیقت میں انحطاط کی ایک شدید قوت ہے جس نے عالم الغیب سے قرب کے لیے کھلم کھلا اپنے آپ کو معصوم اور شیریں آرزو میں چھپا رکھا ہے۔ یہ اپنے مطلق جوہر میں ایک رجحان ہے جو عوام کے زوال پذیر ہونے نے پیدا کیا اور کہہ سکتے ہیں کہ یہ ایک ایسا رجحان ہے جو تناؤ کے ردیے کو نرم کرنا یا ترک کر دینا اور زندگی کے جنگی محاذ سے بلے عرصے کے لیے رخصت ہو جاتا ہے۔

لیکن بیدل کے فلسفہ اخلاق کے نتائج سے ہٹ کر ابھی ہمیں خود فلسفہ کو اسلامی علم الٰہی کے حوالے سے دیکھنا ہے اگر خدا حرکت حیات سے منسوب ہے جیسے بیدل سمجھا تو واضح ہے کہ وہ خدا، زمانی ہے۔ مثلاً شاعر ہمیں ایسے خدا کی تاریخ عطا کرتا ہے جو جزواً مرتب شدہ ہے اور جسے (وہ) اپنے اندرون ہی برداشت کیے جا رہا ہے اور جو جزواً لمحہ بہ لمحہ مرتب ہوتی جا رہی ہے۔ قرآن کے پیش کردہ تصورِ خدا کا، کوئی تصور بھی اس نظریہ سے زیادہ مخالف نہ ہوگا۔ تو پھر بیدل کی مابعد الطبیعیات کے نقطۂ نظر سے مادی کائنات کی تخلیق کے یا معنی ہوں گے؟ یہی کہ یہ خدا کی آزاد تخلیقی فعلیت ہے جس میں وہ خود عارضی طور پر (ہر لمحہ) مخل ہوا۔ یا دوسرے لفظوں میں خدا خود ہی اپنی آزادانہ علیت کی مخالفت کر رہا ہے ("تاکہ") وہ اپنے آپ کو مادی کائنات میں متشکل کر سکے۔ حقیقتاً اس طرح ہمیں ایرانی فلسفی پیغمبر مانی کے مقلدین کے قدیم مفروضہ کی طرف واپس لایا جاتا ہے جنہوں نے دعویٰ کیا کہ کائنات کی تخلیق نورِ مطلق کی پوشیدگی یا اپنے ہی ایک حصے کی ظلمت کی وجہ سے ہے۔ یہ سچ ہے کہ کائنات کا تصور، اپنے آپ کو مجوسی / مانوی تصورات کے اثرات سے کلیتہً آزاد نہیں کر سکا۔ اب بھی یہ مشرقی اور مغربی فکر میں پایا جاتا ہے۔ ان ایرانی نظریات کا غیر معمولی اثر جسے ابتدائی عیسویت کی نشوونما کے لیے عمل میں لایا گیا، اب تک یورپ میں فلسفیانہ نظام میں دیکھا جا سکتا ہے مثال کے طور پر شوپن ہار، ہیگل اور

خود برگساں ہیں۔ دنیا کے قدیم مذہبی نظاموں میں تنہا اسلام ہی نے تصورِ خدا کی تطہیر کی ہے، بہرحال عربوں کی فتح ایران، اسلام کے مجوسیت سے معاملہ کرنے کا نتیجہ نکلی، (جس کے نتیجے میں) خود کو ظلمانی کرنے کا قدیم ایرانی عقیدہ رہبانیت سے مرکب ہو کر صوفی کے تصور "نزول" میں دوبارہ ظاہر ہوا، اور (رہبانیت) خود اپنی روح میں مجوسی ہے۔ ان سوچ بچاروں سے صرفِ نظر کرتے ہوتے ہم صوفی الہیین سے مزید پوچھ سکتے ہیں کہ خدا اپنا ہی نور کیوں چھپائے یا مادے میں اُتر آتے؟ کیا اپنی قوت و کبریائی کو آشکارا کرنے کے لیے اس پر خود آشکارائی بذریعہ خود نزول" نظر ڈالنے کا طریقہ عجیب سا نہیں؟ جسے صوفی اپنا محبوب پکارتے کبھی نہیں تھکتے۔ اگر خدا کا مقصد کائنات کی تخلیق کرنے میں اپنی قدرت و کبریائی کا انکشاف ہوتا ہوا دیکھنا ہے تو پھر عدم سے تخلیق کا مفروضہ، تصور نزول کے مہمل اور خلاف عقل تصور سے کہیں زیادہ معقول لگتا ہے۔ مزید برآں اگر آزاد حرکت کا رجحان اور مادے میں نزول کرنے کا رجحان (دونوں) خدا کی فطرت میں اعتباری ہیں اور یہ ردِ عمل ہوتے تو پھر کس طرح دونوں رجحانات ایک دوسرے کے مخالف سمجھے جا سکتے ہیں؟ پھر کیوں نہ نفس کو مادے کا قیدی سمجھا جاتے؟ جو روحانی ریاضتوں سے خود کو اس کی قید سے رہا کرنے کی کوشش کر رہا ہے۔ پھر کیوا نہ یہ تشخیص کیا جائے کہ ایک رجحان دوسرے سے اعلیٰ و ارفع ہے؟ اخلاقی طور پر بات کی جائے تو صوفی کا تصور "نزول" رہبانیت کی بھی اور اپیکیوریت کی بھی بنیاد کے طور پر کام کر رہا ہے اور یہ حقیقت ہے کہ صوفیانہ فرقے، جن کا مولانا جامی کی کتاب دبستان کے علاوہ زندگی ۳۰ میں ذکر آیا ہے، مفسٹو فلز ۳۱ کی کارفرمائی پائی جاتی ہے اور جنہوں نے اپنے لیے فاؤسٹ والے تمام شدید لذائذ روا رکھے۔

یہ ہے تصوف کی مابعد الطبیعیات، اور بیدل کا خود اپنی ہی دلچسپی کی جستجو کرنے اور مادہ بننے والی "قوت حیات" کا تصور، جو صوفی کے تصور "نزول" سے زیادہ کچھ نہیں جو کہیں زیادہ شاعرانہ اسلوب میں لپٹا ہوا ہے۔ اس کے

معاصرین میں کئی ہیں جنھوں نے اس کی زندگی کی سادگی اور شریف النفسی کی بدولت اسے بزرگ ولی سمجھا، لیکن جہاں تک اس کی شاعری کے مشمولات کا تعلق ہے وہ بذاتِ خود افسوس کرتا ہے کہ اسے کبھی کسی نے نہیں سنا۔ ٹھیک ہی کہا:

"یاراں نرسیدند بداد سخن من
نظم چہ فسوں خواند کہ گوش ہمہ کر شد"

"میرے دوستوں نے کبھی میرے سخن (شاعری) سے انصاف
نہیں کیا۔ میرے شعر نے کیا جادو پھونکا کہ ہر کسی کے
کان بہرے ہوگئے!"

حواشی

۱۔ شنکراچاریہ نویں صدی عیسوی کے عظیم ہندو فلسفیوں میں سے ایک ہے۔ ۳۲ سال کی عمر میں فوت ہوا۔ اس نے اپنشدوں برہما، سوترا اور بھگوت گیتا کی تفسیریں لکھیں۔

۲۔ کلیات بیدل (منتخبہ) الکتاب لاہور، ۱۹۷۸ء میں شعر کا دوسرا مصرع یوں ہے۔

اینجاست سرعنقا تہ بال است مگس زا

۳۔ ایڈمنڈ لی۔ راتے (۱۸۷۰ء - ۱۹۵۴ء) سائنس، اخلاقیات اور مذہب کا فرانسیسی مفکر تھا۔ وہ اپنے خیالات کے لیے برگسان کا بہت زیر بار ہے۔ لی۔ راتے نے علمی صداقت کی ماہیت کا عملیاتی نقطہ نظر پیش کیا، اس کا نقطہ نظر تھا کہ معقولی علم، ایک قسم کے معروض کی غیر مشتق حقیقت کے ساتھ اپنی معرفت ذات ہے، جو عملی ضروریات کے تقاضوں سے پاک ہوتی ہے۔ ایسے علم کے لیے وجدان، نہ کہ فکر، ایک ذریعہ ہوتا ہے، اور سچ کی کسوٹی یہ ہوتی ہے کہ کوئی اس میں بس جاتے، بصورت دیگر لی راتے کے مطابق اس کو سمجھنے کی کوشش نہیں کرنی چاہیے۔

لی۔ راتے، ہنری برگسان کا معروف شارح ہے، جس کے فلسفے پر اس

نے اپنی مشہور کتاب "نیا فلسفہ ہنری برگسان" (۱۹۱۳ء) میں لکھی۔

۴- اقبال نے اپنی کتاب تشکیل جدید الہیات اسلامیہ (انگریزی) صفحات (۵۹-۶۰) میں بھی اس خیال کے بارے میں ذکر کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں:

تخلیقی الیغو کی کاملیت میکانیاتی مدرکہ سکوت پر مشتمل نہیں ہوتی۔ اس راہِ خیال میں شاید ارسطو نے ابن حزم کی رہنمائی کی تھی۔ یہ اپنے وسیلے تر تخلیقی تناظر کی بنیاد پر مشتمل ہوتی ہے۔ اناتے مطلق (خدا) کی زندگی خود انکشافی ہے، جو کوئی مقصود نصب العین کا تعاقب نہیں ہے۔ انسان کا "ابھی نہیں" کا مطلب سرگردانی نہیں ہے ہوسکتا ہے ناکامی بھی ہو اور خدا کے "ابھی نہیں" کا مطلب اپنے وجود کے لامتناہی تخلیقی امکانات کا بے خطا شعور ہے جو اپنے تمام تر طریقِ کار میں اپنی کلیت کو بدستور قائم رکھتا ہے۔

۵- اقبال عرفی کے متحرک اندازِ شاعری سے بہت متاثر ہوتے تھے۔ آپ نے برگسان کے شعوری تجربے کی غیر صحت مندی کو واشگاف کرتے ہوئے اس شعر کا اپنے "خطبات" (صفحات ۵۲-۵۳) میں حوالہ دیا ہے۔ اقبال کے نزدیک بھی ہمارے حسی ادراک کے اعمال ہمارے فوری اغراض و مقاصد سے ہی متعین ہوتے ہیں۔

۶- لگتا ہے، ایچ ولڈن کار (۱۸۵۷-۱۹۲۹) اقبال کا پسندیدہ مصنف رہا ہے۔ اس نے برگسان کے فلسفیانہ کام کا ترجمہ اور تشریح دونوں کی ہیں۔ اس نے ۱۹۱۱ء میں اس پر دو کتابیں یعنی ہنری برگسان اور فلسفہ تغیر شائع کیں۔ بعد والی کتاب برگسان کے فلسفے کے بنیادی اصول پر مشہور کام ہے۔ اس نے ۱۹۲۰ء میں برگسان کی کتاب "قوت ذہنی" بھی ترجمہ کی۔ اس کے علاوہ اس نے بینے ڈکٹو کروچے کے فلسفے پر بھی لکھا ہے۔

وہ لندن یونیورسٹی کے کنگ کالج میں فلسفے کا پروفیسر تھا اور ارسٹوٹلین سوسائٹی کا صدر اور رائل سوسائٹی آف لٹریچر کا فیلو بھی تھا۔ اس

کی بے شمار تصانیف اس کی وجہ شہرت بنی ہیں۔ جن میں سے کچھ کا اوپر ذکر ہوا ہے۔ اس کی دیگر اہم تصانیف مذہب اور اخلاقیات میں بدلتا ہوا پس منظر (۱۹۲۷ء) آزاد ارادے کا مسئلہ، (۱۹۲۸ء)، انسان کا منفرد مقام (۱۹۲۸ء) وغیرہ ہیں۔

اس کی تصانیف فلسفۂ تغیر اور بینیڈٹو کروچے کا فلسفہ، اقبال کی ذاتی لائبریری سے ملے ہیں جو اب اقبال میوزیم میں محفوظ ہیں۔

۶- الف۔ اقتباس، ولڈن کار کی کتاب، فلسفہ تغیر (۱۹۱۴ء) کے صفحات ۱۹۴ - ۱۹۵ سے لیا گیا ہے۔

۷- جین گسپرڈ فلکس اے دی الیشن مولین (۱۸۱۳ - ۱۹۰۰) کی ایک فرانسیسی روحانیت پسند اور آرٹ کا مورخ تھا۔ اس نے اپنی فلسفیانہ تربیت شلنگ کے زیر نگرانی میونخ میں پائی۔

اے دی الیشن کی نہایت متاثر کن کتاب

REPORT SUR LA PHILOSOPHIE EN FRANCE AU XIX SIECLE

ہے۔ اس کی اس رپورٹ کی غرض یہ دکھانا تھا کہ فرانسیسی فلسفیانہ روایات میں کیا تسلسل ہے اور یہ کہ فرانسیسی فلسفیوں نے ہمیشہ پیش قیاسی مابعد الطبیعی اصول برتے ہیں۔ جنہیں وہ روحانیت کہتا ہے۔ اس کا نظریہ تھا کہ مظہراتِ شعور کبھی مکانی یا مقداری نہیں ہوتے اور انہیں مصطلحات میں درجہ بندی کرنے کی کوشش کرنا، ان کی ماہیت اولیٰ ہی کو تبدیل کر دینا ہے۔ نفسِ انسانی میں فہم اور فعلیت کی دو قوتیں ہیں جو اپنی منطقی (ترتیب میں) ارادے کو جنم دیتی ہیں اور جب کوئی پوچھتا ہے کہ ارادہ کس کی تلاش میں ہے، جواب یہ ہے کہ یہ خیر یا خدا کو ڈھونڈتا ہے۔

۸- یہاں اقبال نے نفحات الانس حضرات القدس کا حوالہ دیا ہے، جو مولانا

مولانا عبدالرحمان جامی کے قلم سے ولیوں کی مشہور سوانح عمری ہے جس میں ۴۵۵ ولیوں اور بعض ۳۴ خواتین ولیوں کے مختصر سوانحی حالات پر مشتمل سوانحی یادداشتیں ہیں۔ یہ کتاب ۷۸-۱۴۷۸ء میں ایک عقیدت مند نظام الدین علی شیر (شیر علی) کی درخواست پر لکھی گئی۔ مولانا جامی نے کتاب کے لیے عبدالرحمٰن بن محمد حسین النیسا پوری کی طبقات الصوفیا کو بنیاد بنایا ہے اور اصل میں مستند ذرائع سے بہت کچھ اضافہ کیا ہے۔ کتاب میں مفصل پیش لفظ شامل ہے جو صوفیانہ اصطلاحات کی توجیہہ و توضیح کرتا ہے۔ ایڈورڈ براؤن نے اپنی مشہور کتاب تاریخ ادبیات ایران میں اس کو مستند مانا ہے جو معیار میں تقریباً عطار کے تذکرۃ الاولیا۔ کے ہم پلہ ہے۔ اس کی زبان اور اسلوب پندرھویں صدی کی بہترین فارسی مانے گئے ہیں۔ جامی پر تبصرہ کے ساتھ ۱۸۵۹ء میں کتاب کی بڑی محنت سے تدوین کی گئی اور آر۔ اے۔ ایس۔ بی کلکتہ نے اسے شائع کیا۔ حال ہی میں مہدی توحیدی پور نے اسے مدون کیا ہے۔

۹۔ مارلو کی "ڈاکٹر فاوسٹس کی المیہ تاریخ" کا ایک مشہور کردار ہے، فاوسٹ، زندگی کی شدید ترین مسرتوں کی خاطر اپنا ضمیر لوسیفر کے ہاتھ بیچ دیتا ہے مفسٹو فلز (کتاب میں اس کا اسی طرح املا کیا گیا ہے) المیہ ڈرامے کا ولن ہے۔ وہ ظالم حکمرانوں میں، دوسرے درجے کی سات روحوں میں سے ایک ہے، ابتدا۔ میں وہ فاوسٹ پر غلبہ پا سکتا ہے، تاہم جب فاوسٹ نفس پرستانہ زندگی ترک کر دیتا ہے تو مفسٹو فلز اسے معمول بنا لیتا ہے اور فاوسٹ محسوس کرتا ہے کہ آنے والے تمام عرصے کے لیے وہ ملعون روح بن گیا ہے فاوسٹ کی کہانی کو گوئٹے نے تمثیل کی شکل بھی دی ہے۔

اہم افسانہ نویس اور نامور ڈرامہ نگار

یونس جاوید

کی ایک علمی جہت

اقبالیات کی مختلف جہتیں

- صفحات : ۳۸۴
- قیمت : ۷۵ روپے

ملنے کا پتہ :

بزمِ اقبال - ۲، کلب روڈ - لاہور

ڈاکٹر محمد ریاض

علامہ اقبالؒ کی ایک پسندیدہ کتاب: "ذخیرۃ الملوک"

'ذخیرۃ الملوک' نظام دین کے بارے میں مہمات کتب میں سے ہے۔ علامہ اقبالؒ کی تصانیف میں جن کتابوں کا واضح ذکر اور انعکاس موجود ہے، ان میں ایک یہ 'ذخیرۃ الملوک ہے'۔ اس کتاب کو آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی کے ایک صوفی اور عالم دین حضرت امیر کبیر سید علی ہمدانیؒ نے لکھا ہے۔ مصنف موصوف کو حواریؑ کشمیر، علی ثانی بالخصوص شاہ ہمدان کہتے رہے ہیں (۱۲ رجب ۱۴ ۷ھ تا ۶ ذی الحجہ ۷۸۶)۔ یہاں بات اس کتاب کے ان چند موضوعات تک محدود رہے گی جو فکر اقبال میں مرتسم نظر آتے ہیں۔ کتاب کے دس باب ہیں اور حضرت علامہ کے تاثرات اس کے اہم اور پانچویں اور چھٹے باب پر محیط ہیں۔ ان ابواب میں خلافت (خلافت انسانی) وسعت اور روح و بدن کے رابطے اور ابلیسی و ملکی قوتوں وغیرہ کا بیان ہے۔ دوسرا باب جو عبادات اور حقوق اللہ سے مربوط ہے، اس کی بعض باتیں بھی افکار اقبال سے مشترک ہیں ایک موضوع باج وخراج کی ادائیگی ہے جسے حضرت علامہ نے شاہ ہمدانؒ کی تعلیمات سے وابستہ دکھایا مگر ان کا اپنا بیان مظہر ہے کہ اسے انہوں نے معاصر ڈوگرہ حکمرانوں کے مظالم کے پیش نظر خود وضع کیا تھا۔ ان اشارات کی توضیحات ہیں۔

حصولِ کتاب

اقبال حضرت شاہ ہمدان کی ایران، تاجیکستان اور وادیٔ کشمیر و نواحِ وادی میں خدمات سے بخوبی واقف تھے۔ کیونکہ کشمیر میں لکھی جانے والی تاریخ و تذکرات میں ان کا ذکر شرح و بسط کے ساتھ موجود ہے۔ وہ شاعر تھے اور عربی و فارسی میں کئی کتابوں کے مصنف تھے مگر کمیت اور کیفیت کے اعتبار سے ان کی اہم ترکتاب یہی "ذخیرۃ الملوک" ہے۔ اقبال ۵ مئی ۱۹۲۶ء کے اپنے ایک مکتوب میں منشی محمد الدین فوق امرتسری (وفات ۱۹۴۵ء) سے اس کتاب کا تقاضا کرتے ہیں:

> "ذخیرۃ الملوک دیکھنے کا میں بھی مشتاق ہوں۔ کوئی شخص کشمیر میں اس کا ترجمہ اردو زبان میں کر رہا ہے۔"[۳]

اس خط کے حاشیے میں بشیر احمد ڈار مرحوم نے لکھا ہے:

> "اقبال کا یہ خط نظام الدین، ریٹائرڈ ڈپٹی انسپکٹر پولیس جموں کے اس اشتہار پر تحریر ہے جس میں ہم اکتب کے قلمی نسخے (بشمول ذخیرۃ الملوک) طبع کرانے کا اعلان کیا گیا تھا۔"[۴]

فوق، علامہ اقبال کے احباب میں سے تھے اور ان کے اولیں سوانح نگاروں میں سے ایک۔[۵] انہوں نے کتاب کا نسخہ حضرت علامہ کو ضرور بھجوایا ہوگا۔ ذخیرۃ الملوک ۱۹۰۵ء میں جدا جدا امرتسر اور لاہور میں طبع ہوتی تھی[۶]۔ اس کا اردو ترجمہ ۱۹۱۵ء میں لاہور سے شائع ہوا تھا۔[۷] جس ترجمے کا اقبال کے خط میں ذکر ہے اور جس متن کا ڈار مرحوم نے حاشیے میں ذکر کیا ہے، وہ بظاہر کبھی شائع نہیں ہوتے۔

شاہ ہمدان اور ذخیرۃ الملوک کا ذکر 'جاوید نامے' کے حصہ 'آں سوئے افلاک'

ہیں ہے۔ جرمن فلسفی نٹشے مقامِ اعراف میں دکھایا گیا ہے اور 'اندرونِ بہشت' شرف النساء بیگم، شاہ ہمدان، غنی کشمیری اور سنسکرت شاعر بھرتری ہری، 'بزمِ درویشاں' کے بعد 'کاخِ سلاطین ہے جن میں' نادر شاہ افشار، احمد شاہ ابدالی درّانی اور سلطان شہید ٹیپو ہیں۔

رومی، زندہ رود سے کہتے ہیں ؎

کردہٗ بر بزمِ درویشاں گذر
یک نظر کاخِ سلاطیں ہم نگر[۸]

البتہ حضرت علامہ کے دو بیانات میں بھی شاہ ہمدان اور جاوید نامے کے اس حصے کے حوالے موجود ہیں۔ ایک حوالہ وضاحت طلب ہے۔ انگریزوں نے ۱۸۴۹ء کے بیع نامہ امرتسر کے تحت وادیٔ جموں وکشمیر کو ۷۵ لاکھ سکّہ نانک شاہی کے عوض ڈوگروں کے ہاتھ بیچ دیا تھا۔ ۱۹۳۱ء میں تاریخ حریت کشمیر کا آغاز ہوا اور اس ننگِ انسانیت معاہدہ کی تقبیح کا بھی اعادہ ہونے لگا۔ اقبال حضرت شاہ ہمدان کی زبانی فرماتے ہیں کہ باج و خراج کا سزاوار 'اولی الامر'[۹] ہوتا ہے۔ (دلبر) یا فاتح (   ) مگر کسی خطہ زمین کا غاصب خریدار مطاع بننے کا اہل نہیں ؎

اصل شاہی چیست اندر شرق و غرب؟
یا رضائے امتاں یا حرب و ضرب
فاش گویم با تو اے والا مقام
باج را جز با دو کس دادن حرام
یا اُولی الامرے کہ 'منکم' شانِ اوست
آیۂ حق حجّت و برہانِ اوست
یا جواں مردے چو صرصر تند خیز
شہر گیر و خویش باز اندر ستیز

روزِ کین کشور کشا از قاہری
روزِ صلح از شیوہ ہائے دلبری
می تواں ایران وہندوستاں خرید
پادشاہی را ز کس نتواں خرید

اقبال نے ۱۴ اگست ۱۹۳۱ء کو یوم کشمیر منانے کی جو اپیل کی، اس میں ایک جلوس کی قیادت کرتے ہوئے مندرجہ بالا اشعار پڑھے اور ان کی وضاحت کی، اخبار 'انقلاب' میں ہے:

"۔۔۔ اس موقع پر علامہ نے اپنے چند شعر سنائے جن کا مفہوم یہ تھا کہ حکومت صرف دو طریقوں پر قائم رہ سکتی ہے ایک تو یہ کہ ملک کو بزورِ شمشیر فتح کرکے اس پر تسلط قائم کیا جائے اور دوسرے عوام کی رضا جوئی سے حکومت حاصل کی جائے۔ یہ نہیں ہوسکتا کہ کسی ملک کو روپے سے خرید کر اس کی حکمرانی کی جائے۔ (فرمایا) تاریخ گواہ ہے کہ جو لوگ تلوار سے کسی ملک کو فتح کرتے ہیں ان کی حکومت بھی رعایا کی خوشنودی کے بغیر نہیں چل سکتی۔ بادشاہی خریدنے سے نہیں چل سکتی۔ اس لیے ہر ملک کے حکام کے لیے ضروری ہے کہ رعایا کی رضا جوئی حاصل کریں۔" [۲۲]

کوئی شک نہیں کہ حضرت علامہ کا بیان کردہ نکتہ تقدیرِ امم کے مطالعے کے لحاظ سے بے حد وقیع، اور ان کی عمیق جہاں بینی کا مظہر ہے۔

جہاں بانی سے ہے دشوار تر کارِ جہاں بینی
جگر خوں ہو تو چشمِ دل میں ہوتی ہے نظر پیدا

شاہ ہمدان کا ذکر حضرت علامہ اور ملک برکت علی کے ۳۰ جون ۱۹۳۲ء

کے بیان میں بھی ہے۔ اس بیان میں جو آل انڈیا کشمیر کمیٹی کی طرف سے جاری کیا گیا، کشمیر کی ثقافتی اسلامی روح کو واضح کیا گیا اور وادی کی اس حیثیت کو حضرت شاہ ہمدانؒ اور دیگر بزرگان کشمیر کی پرخلوص مساعی کا مرہونِ منت بتایا گیا۔[۱۲]

خلافت انسانی اور خلافت اسلامی

انسان زمین پر خدا کا نائب ہے۔ تخلیق کے وقت خالق نے اسے ملائک اور ابلیس سے خلیفہ کے طور پر ہی متعارف کیا تھا۔[۱۳] حضرت آدمؑ اور حضرت داؤدؑ کو حکام کے طور پر خلیفہ۔ خدا کہا گیا اور جملہ انسانوں کو بھی نائب حق قرار دیا گیا ہے۔ ظاہر ہے کہ خلافت کا یہ شرف کہیں بربنائے منصب ہے اور کہیں اس کا ذکر جبلی کیونکہ اعمالِ صالحہ اور حقوق بندگی کی بجا آوری کے ناقد لوگ نائبانِ حق کیسے کہلا سکتے ہیں گے؟ خلافت کے سلسلے میں ایک بحث صوری ومعنوی یا ظاہری و باطنی صورتوں کی ہے جن کا ذکر شاہ ہمدان اور علامہ اقبال کے ہاں بھی ہے۔ البتہ عرفِ عام میں خلافت سے ذہن خلافت راشدہ کی طرف معطوف ہوتا ہے کیونکہ دیگر خلافتیں سلطانی اور ملوکیت ہی کی صورت رہی ہیں۔

علامہ اقبال کے دورانِ جوانی، خلافتِ عثمانیہ اضمحلال سے دوچار تھی۔ خلیفہ عبدالحمید خان دوم عثمانی جو ۱۸۷۹ء سے عنانِ حکومت سنبھالے ہوئے تھے، ۱۹۰۸ء میں نوجوان ترک رہنماؤں کے ہاتھوں معزول کر دیے گئے۔ ان کے دو جانشین محمد پنجم اور محمد ششم برائے نام خلفائے عثمانی رہے تا آنکہ ۱۹۲۴ء میں ترکوں کی پارلیمانِ عظمیٰ نے خلافت کے خاتمے اور جدید طرز کی جمہوری حکومت کے قیام کا اعلان کر دیا۔ اقبال نے ۱۹۰۸ء اور ۱۹۰۹ء میں چند مقالے لکھے اور

خلافت کے بارے میں علمی اور تحقیقی انداز کی گفتگو کی جسے اس نظام کے مخالف یا موافق نہیں کہا جا سکتا۔ برصغیر کی تحریک جدو جہد خلافت سے اقبال بڑی حد تک الگ تھلگ رہے کیونکہ اس تحریک پر اپنے خاص مقصد کی خاطر ہندو مسلط ہو گئے تھے اور انہیں ہندوؤں کا مسلمانوں کے مسائل میں مداخلت کرنا گوارا نہ تھا۔ خلافت عثمانیہ کوئی پندرہ برس تک اپنوں کے افتراق اور غیروں کی یورش و یلغار سے دوچار رہی۔ اس دوران شرق و غرب کے کئی مسلم و غیر مسلم سلطنت عثمانیہ سے جدا ہو گئے۔ علامہ اقبال اس دوران کبھی کبھی خلافت کے متزلزل ہونے کے شاکی نظر آتے ہیں اور حقیقی خلافت کے احیاء کے متمنی بھی ؎

چاک کر دی ترکِ ناداں نے خلافت کی قبا
سادگی مسلم کی دیکھ، اوروں کی عیاری بھی دیکھ [۱۴]

عقل ہے تیری سپر عشق ہے شمشیر تری
مرے درویش، خلافت ہے جہانگیر تری
ماسوا اللہ کے لیے آگ ہے تکبیر تری
تو مسلماں ہو تو تقدیر ہے تدبیر تری
کی محمدؐ سے وفا تو نے تو ہم تیرے ہیں
یہ جہاں چیز ہے کیا، لوح و قلم تیرے ہیں [۱۵]

مگر وہ دیکھ رہے تھے کہ 'ملوکیت' کے طویل تسلط کے بعد اب خلافت علیٰ منہاج نبوّت کا استقرار بہت مشکل اور شاید محال کام ہے ؎

تا خلافت کی بناء دنیا میں ہو پھر استوار
لا کہیں سے ڈھونڈ کر اسلاف کا قلب و جگر [۱۶]

اس لیے ۱۹۲۴ء میں ترکوں کے خاتمۂ خلافت کے اعلان کو انہوں نے ایک 'اجتہاد' قرار دیا اور اس کی حمایت کی۔[۱۷] چنانچہ خلافت کی بحالی کے سلسلے

میں مدد لینے جب مسلمانانِ ہند کا ایک وفد انگلستان گیا، تو اقبال نے
اس پر بھی انتقاد کیا ؎

اگر ملک ہاتھوں سے جاتا ہے جائے
تو احکامِ حق سے نہ کر بے وفائی
نہیں تجھ کو تاریخ سے آگہی کیا؟
خلافت کی کرنے لگا تو گدائی
خریدیں نہ جس کو ہم اپنے لہو سے
مسلماں کو ہے ننگ وہ پادشاہی
مرا از شکستن چناں عار ناید
کہ از دیگراں خواستن مومیائی [۱۸]

'خلافت و ملوکیت' کے روش کاریں اقبال فارسی میں بھی خطِ امتیاز کھینچتے
رہے ہیں۔ ارمغان حجاز، میں اس ضمن کے پانچ دوبیتوں [۱۹] میں سے دوسری
بایں صورت ہے ؎

خلافت بر وجود ما گواہی است
حرام است آنچہ برما پادشاہی است
ملوکیت ہمہ مکر است و نیرنگ
خلافت حفظ ناموس الٰہی است

حضرت شاہ ہمدان چونکہ نظام دین کے مفکر تھے، انہوں نے 'خلافت
انسانی واسلامی، کے بارے میں ذخیرۃ الملوک میں ممتد بحث کی ہے۔ کتاب
کے تیسرے باب کا عنوان یوں ہے:

"در مکارم اخلاق وحسنِ خلق و وجوبِ تمسکِ حاکم و
پادشاہ بسیرت خلفائے راشدین" [۲۰]

مگر اس باب میں خلافت کا بالخصوص ذکر نہیں ہے۔ بحث پانچویں باب

یں آتی ہے جس کا فارسی میں عنوان اس طرح ہے :

" در احکام سلطنت و ولایت و امارت و حقوق رعایا و شرائط

حکومت و خطر عہدۂ آن و وجوب عدل و احسان " [۱۴]

اس باب میں عام معاشروں کے لیے حکومت اور اسلامی معاشرے کے لیے خلافت راشدہ اور خلافت انبیاء کی تابع خلافت و سلطنت کی ضرورت پر زور دیا گیا ہے۔ نبی معصوم اور خلفاء غیر معصوم ہوتے ہیں اس کے باوجود حضرت آدم ؑ حضرت یوسف ؑ، حضرت داؤد ؑ، حضرت سلیمان ؑ اور حضرت محمد ؐ کی حکمرانی کے بعد حضرت ابوبکر صدیق رض، حضرت فاروق رض، حضرت عثمان رض اور حضرت علی رض کی خلافت راشدہ ہی مسلمان حکمرانوں اور خلفا کے لیے قابل تقلید نمونہ ہیں۔ شاہ ہمدان نے اس باب میں خلافت کی دس شرائط کے علاوہ عوام الناس کے بیس شہری حقوق بھی لکھے ہیں۔ یہ شرائط و حقوق فقہاء کی کتابوں میں کسی قدر تقدم و تاخر کے ساتھ اسی طرح ملتے ہیں آخر میں ذمیوں کے بیس حقوق کا ذکر ہے جو حضرت عمر رض نے فتح فلسطین کے موقع پر متعین فرماتے اور اپنے معروف میثاق میں درج کیے تھے۔

باب ششم، گنجینہ او

ذخیرۃ الملوک کے اس باب کی بازگشت جاوید نامے کے حصے "فلک عطارد" اور "آں سوے افلاک" میں مشہود نظر آتی ہے۔ اس میں صوری و معنوی یعنی ظاہری اور باطنی خلافت کا بیان ہے، دل کی وسعت اور انسان کی عظمت کا ذکر ہے، ملائکہ و ابلیس اور شیاطین کی قوتوں کا بیان ہے اور خیر و شر کی آویزش کی حکمت پر تبصرہ اور رابطہ روح و بدن کی توضیح۔ اس باب کا عنوان ہے :

"در شرح سلطنت معنوی و اسرار خلافت انسانی و کیفیت
آں و سیاست روحانی و اطلاع بر صلاح و فساد مملکت
جسمانی و مشابہت تصاریف ولایت حسّی با مفاد بر اسرار
خلافت نفسی۔" یعنی؛

سلطنت معنوی، خلافت انسانی کے اسرار اور اس
کی کیفیت، روحانی سرزنش، سلطنت بدن کے بناؤ
اور بگاڑ کی خبر اور ولایت محسوس کے تغیرات کی خلافت
نفسی کے رموز کی مقداروں کی مشابہت کی توضیح ہیں۔

سب سے پہلے وسعتِ دل کا بیان ہے صوفیا اس ضمن میں ایک حدیث نقل کرتے
ہیں جس کا ترجمہ یوں ہے؛

"(خدا فرماتا ہے) میں زمین اور آسمانوں میں نہیں سما سکتا
مگر بندۂ مومن کے دل میں بس جاتا ہوں۔"

دل ایک ملکۂ روحانی ہے۔ یہ ایک قطعۂ گوشت نہیں بلکہ روح کا خلیفہ و نائب
ملکہ کا نام شاہ ہمدان نے عقل رحمانی کو خلیفہ روح کا وزیر بتاتے ہیں۔ حدیث
رسولؐ میں آیا ہے کہ؛

دل کی اصلاح ہو تو سارا بدن صالح بن جاتا ہے۔

اس کی توجیہہ سے شاہ ہمدان دل کے چار احوال بتاتے ہیں؛

عارف، عرفان ذات سے محروم، صاحب علم مگر
بے عمل اور بدن کی مملکت کا ساعی۔

دل کی سب سے اعلیٰ صفات سخاوت و وفاداری ہے۔ اس بذل و وفا کا تعلق
بدن و روح دونوں سے ہے۔ شاہ ہمدان تلقین فرماتے ہیں کہ ہر حال میں اعتدال
کا دامن نہ چھوڑا جائے کیوں کہ غیر معتدل صفات زندگی کو غیر متوازن بنا دیتی
ہیں۔ [۲۳]

حضرت شاہ ہمدان کے بیان فرمودہ نکات 'جاوید نامے' میں بھی مشہور ہیں ۔ ہم یہاں مختصر اشارے کریں گے ۔ فلک عطارد کے چہار گانہ 'محکمات عالم قرآنی' میں پہلا عنوان 'خلافت آدم' ہے ۔ یہ خلافت انسانی کا بیان ہے جس میں عظمت آدم اور وسعت قلب کے مضامین سموتے ہوئے ہیں ؂

حرف 'انی جاعلٌ' تقدیر او
از زمین تا آسماں تفسیر او
او امام و او صلوٰت و او حرم
او مداد و او کتاب و او قلم
خردہ خردہ غیب او گردد حضور
نے حدود او را نہ ملکش را ثغور
از وجودش اعتبار ممکنات
اعتدال او عیار ممکنات
آنچہ در آدم بگنجد عالم است
آنچہ در عالم نگنجد، آدم است
برتر از گردوں مقام آدم است
اصل تہذیب احترام آدم است [۲۴]

اس حصے کا دوسرا عنوان 'حکومت الٰہی' ہے ۔ اسے خلافت راستیں کہیں یا حکومت الٰہی، یہ نظام 'دلبری' کا مظہر ہے اور 'قاہری و استبداد' کے مخالف ۔ حضرت شاہ ہمدان نے اسے شرائطِ حکومت قرار دیا ہے ۔ حضرت شاہ ولی اللہ خلافت بالاستیلاء کو روا قرار دیتے ہیں بشرطیکہ خلیفہ استیلاء و غلبہ کے بعد لوگوں کی دلبری اور دل جوئی کا سامان کر سکے ۔[۲۵] اقبال فرماتے ہیں ؂

عقل خود بیں غافل از بہبود غیر
سود خود بیند نبیند سود غیر
وحیٔ حق بینندۂ سود ہمہ
در نگاہش سود و بہبود ہمہ
عادل اندر صلح و ہم اندر مصاف
وصل و فصلش لا یراعی لایخاف
غیر حق چوں ناہی و آمر شود
زور ور بر ناتواں قاہر شود
زیر گردوں آمری از قاہری است
آمری از ماسوا اللہ کافری است [۲۶]

شاہ ہمدان نے خلافت صوری و معنوی کا ذکر کیا ہے جسے خلافتِ ظاہری اور باطنی قرار دیتے ہیں۔ علامہ اقبال نے بھی اس اصطلاح سے استفادہ و استناد کیا ہے۔ 'قطعہ آواز غیب' یوں ہے ؎

آتی ہے دمِ صبح صدا عرش بریں سے
کھویا گیا کس طرح ترا جوہرِ ادراک
کس طرح ہوا کند ترا نشترِ تحقیق؟
ہوتے نہیں کیوں تجھ سے ستاروں کے جگر چاک؟
تو ظاہر و باطن کی خلافت کا سزاوار
کیا شعلہ بھی ہوتا ہے غلامِ خس و خاشاک؟
مہر و مہ و انجم نہیں محکوم ترے کیوں؟
کیوں تیری نگاہوں سے لرزتے نہیں افلاک؟
اب تک ہے رواں گرچہ لہو تیری رگوں میں
نے گرمیٔ گفتار، نہ اندیشۂ بیباک

روشن تو وہ ہوتی ہے، جہاں بیں نہیں ہوتی
جس آنکھ کے پردوں میں نہیں ہے نگہ پاک[27]
باقی نہ رہی وہ تیری آئینہ ضمیری
اے کشتۂ سلطانی و ملّائی و پیری!

'ظاہر و باطن' کی خلافت کیا ہے؟ ظاہری خلافت، انصرام حکومت ہے اور باطنی خلافت تعلیم جہانبانی، حدودِ شرع کا نفاذ، اقامت دین کی کوششیں، رفاہِ عام کے کام، حدودِ مملکت کا دفاع اور جہاد و قتال قسم کے کام خلافت ظاہری ہے جبکہ نظامتِ تدریس، احتساب اور دفاعِ دین کے علوم کی تعلیم باقی خلافت کے امور ہیں۔ حضرت شاہ ولی اللہ نے اپنی کتاب ازالۃ الخفا من خلافۃ الخلفاء میں انہیں خلافت عامہ اور خاصہ قرار دیا ہے[28]۔ اقبال دین پر من حیث الکل نگاہ ڈالتے ہوئے مردِ مومن کا یہ فریضۂ زندگی گنواتے ہیں کہ ع:

تو ظاہر و باطن کی خلافت کا سزاوار

ابلیسی و شیطانی قویٰ

ابلیس اور اس کی اولاد شیاطین کا حوالہ اقبال کی تصانیف میں کردار اُملتا ہے۔ اس تصور کے مآخذ کتی ہیں اور یہ اقبالیات[29] کا ایک بڑا موضوع ہے۔ تاہم اتنی بات اقبال نے خود بتا دی ہے کہ ان کا ایک مآخذ حضرت شاہ ہمدان کی کتاب 'ذخیرۃ الملوک' بھی ہے۔ آں سوئے افلاک' (جاوید نامہ) میں زندہ رود شاہ ہمدان سے پہلا سوال یہی کرتے ہیں کہ 'ابلیس' کی موجودگی میں انسانوں سے عمل صالح کی توقع میں کیا حکمت ہے؟

تو خدا ہم سرِّ یزداں را کلید
طاعت از ما جست و شیطان آفرید

زشت و ناخوش را چناں آراستن
در عمل از ما نکوئی خواستن
از تو پرسم ایں فسوں سازی کہ چہ
با قمار بد نشیں بازی کہ چہ
مشت خاک و ایں سپہر گرد گرد
خود بگو می زیبدش کارے کہ کرد؟
کار ما ، افکار ما ، آزار ما
دست با دنداں گزیدن کار ما

حضرت شاہ ہمدان کا جواب یہ ہے کہ ابلیس کو شکست دینے میں انسانی فوز و کامرانی مضمر ہے۔ ابلیس کے ہم نشیں شران کا شکار بنتے ہیں اور اس کے ساتھ مبارزہ کرنے والے اور اسے منہدم کرنے والے ہی کامران ہوتے ہیں ؎

بندۂ کز خویشتن دارد خبر
آفریند منفعت را از ضرر
بزم با دیو است آدم را وبال
رزم با دیو است آدم را جمال
خویش را بر اہرمن باید زدن
تو ہمہ تیغ آن ہمہ تیغ فسن
تیز تر شو تا فتد ضرب تو سخت
ورنہ باشی در دو گیتی تیرہ بخت

شاہ ہمدان نے ابلیس و ملائک کو کبھی نوری و ناری مخلوق قرار دیا ہے اور کہیں مختلف و مخصوص قوتیں۔ ان کا عربی رسالہ 'خواطریہ' اسی موضوع پر ہے۔ ذخیرۃ الملوک' کے باب ششم میں بھی اسی موضوع پر بحث ملتی ہے۔

مصنف ابلیسی و ملکی قوتوں کی آویزش کا ذکر کرتے ہیں جن سے سعادت یا اثر پذیری کی بناء پر انسان پانچ گروہوں میں منقسم ہوتے ہیں۔ کامیابی مومن ہی کا نصیب ہے جو ابلیس کو منہزم رکھتا ہے ۔ یہاں کتاب مذکور کا مربوط اقتباس ملاحظہ ہو :

"ونزد اہل کشف و تحقیق و ملائکہ و شیاطین بحقیقت این دو لشکر اند و این دو لشکر در شہر وجود انسانی از آوان بلوغ تا بسحد لحد پیوستہ در محاربہ و منازعت اند و ہریک ازین دو لشکر نفاذ امر بادشاہ خود می طلبند و قمع دیگرے میخواہند و خلق در قابلیت و مقبولیت این دو لشکر بر پنج قسم اند اما مومن محفوظ و کافر مشرک و منافق غادر و عاصی مصر و فاسق متلون اما مومن محفوظ بتائید و عنایت ربانی از جال لشکر نفس و ہوا پرداختہ است و براعدا شہر وجود ظفر یافتہ و روح وعقل راکہ بادشاہ و وزیر مطلق اند حاکم حاضر و بادی مملکت ساختہ و قوای روحانے راکہ حزب اللہ و بدرقہ راسعادت اند مظفر و منصور گردانیدہ و اعدا شہر وجود راکہ چند شیطان و داعی راہ شقاوت اند منہزم و مقصور کردہ و صولت ہوا راکہ یاغی حضرت خلافت است پائمال غیرت کردہ و دار الملک بدن رابالعدل و علم و احسان و طاعت معمور گردانیدہ ذالک فضل اللہ یوتیہ من یشاء[31] و اما کافر مشرک ۔" الخ[32]

اس تاثر کا انعکاس جاوید نامے کے حصے 'نالہ ابلیس' سے بھی مربوط ہے کیونکہ وہاں ابلیس، شکست و انہزام کا آرزو مند ہے :

آنچناں تنگ از فتوحات آمدم
پیش تو بہر مکافات آمدم

منکر خود از تو می خواہم بدہ
سوئے او مرد خدا راہم بدہ

بندۂ باید کہ پیچد گردنم
لرزہ انداز د نگاہش در تنم

آں کہ گوید 'از حضورِ من برو'
آنکہ پیشِ او نیرزم با دو جو

اے خدا ایک زندہ مرد حق پرست
لذتے شاید کہ یابم در شکست[۳۳]

اقبال نے معرکۂ روح و بدن اور بدن کو روح کی خاطر قربان کرنے کی حکمت جو بیان کی ہے، اس کی طرف بحوالہ شاہ ہمدان اشارۂ دانی ہو چکا۔[۳۴] اقبال (زندہ رود) خطاب بہ شاہ ہمدان فرماتے ہیں سے

گفتۂ از حکمت زشت و نکوے
پیر دانا، نکتۂ دیگر بگوے

مرشد معنی نگاہاں بودۂ
محرم اسرار شاہاں بودۂ

ما فقیر و حکمراں خواہد خراج
چیست اصل اعتبار تخت و تاج؟

حاشیے کی عبارت ذخیرۃ الملوک کی اقبال کی نظر میں اہمیت کو واضح کرتی ہے:

"محرم اسرار شاہاں الخ تلمیح بہ کتاب ملوک از تصانیفِ شاہ ہمدان است۔"

یہاں تسامحہ سے ذخیرہ الملوک کو "کتاب الملوک" لکھا گیا۔ باج و خراج

کی توضیح اس گفتار میں آچکی۔ ضمناً یہ امر قابل ذکر ہے کہ باج و خراج وصول کرنے والوں کی جو اہلیت اقبال نے بیان کی ہے، وہ فقہائے اسلام سے نظریات سے متصادم نہیں۔ صاحب امر و اطاعت (خلیفہ) کا انتخاب خلفائے راشدہ کے دور میں بھی تین چار طریقوں سے ہوا ہے۔ پھر فاتح و قاہر حکمران یا خلیفے کو بھی مدینت اسلام برداشت کرتی رہی ہے بشرطیکہ وہ اقامت دین کا اہتمام کرے۔ مفصل بحث حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کی کتاب 'ازالۃ الخفا من خلافۃ الخلفاء (جلد اول) میں دیکھی جا سکتی ہے۔[۳۵]

"محرم اسرار شاہاں"

علامہ اقبال نے شاہ ہمدان کی شخصیت اور ان کی اہم تر خدمات کو پانچ شعروں میں سمیٹ دیا ہے ؎

سید السادات، سالار عجم
دستِ او معمارِ تقدیرِ امم
تا غزالی درس اللہ ہو گرفت
ذکر و فکر از دودمانِ او گرفت
مرشد آں کشورِ مینو نظیر
میر و درویش و سلاطین را مشیر
خطہ را آں شاہ دریا آستیں
داد علم و صنعت و تہذیب و دیں
آفرید آں مرد ایرانِ صغیر
با ہنرہائے غریب و دلپذیر

یہاں اُن اشعار کی توضیح بے محل ہے۔ مگر حضرت شاہ ہمدان کے "محرم اسرار شاہاں" ہونے کی بات اسی کتاب 'ذخیرۃ الملوک' کے حوالے سے ضروری

ہے، گر اس موضوع پر شاہ ہمدان کی دیگر کتب اور بعض مکتوبات بھی ہیں۔[۳۶]
اس سلسلے میں اساسی بات یہ ہے کہ شاہ ہمدان اپنی جلالتِ شان کی وجہ سے طبقۂ امراء و حکام تک رسائی رکھتے تھے اور اس موثر گروہ کی وساطت سے وہ ایک وسیع تمدنی انقلاب برپا کر سکے۔

کتاب 'ذخیرۃ الملوک' (= سرمایۂ پادشاہاں) پادشاہوں کی فرمائش پر اور بنیادی طور پر اسی گروہ کی اصلاح کے لیے لکھی گئی ہے۔ کتاب کا تیسرا باب اس موضوع کے لیے مختص ہے کہ مسلمان بادشاہوں کے لیے نمونۂ تقلید خلفائے راشدین رض ہیں۔ پانچویں باب کا ذکر پہلے ہو چکا۔ اس میں سلاطین کے حقوق و فرائض کا طویل بیان ہے۔ ابتدا میں حضرت آدم ع کے دو گونہ مناصب (نبوت و حکومت) کا بیان ہے۔ پھر خلفاء اور ملوک کی دس حکایات مرقوم ہیں۔ جن میں سے دو دو حضرت عمر رض اور حضرت علی رض کے ادوارِ خلافت کے متعلق ہیں۔ صالح حکمران کی دس شرائط کو مصنف نے وضاحت سے لکھا ہے۔ ہم انہیں مختصر لکھ دیں:

۱۔ حاکم اپنے آپ کو ایک عام فرد کی طرح متصور کرے۔
۲۔ لوگوں کی حاجت برآری و دلبری کو اہمیت دی جائے۔
۳۔ خلفائے راشدین کی سی سادگی اپنائی جائے۔
۴۔ نرمی اور مدارا سے کام لیا جائے۔
۵۔ احکامِ حق سختی سے تماماً نافذ کیے جائیں۔
۶۔ حکومت کے ذریعے عمدہ توشۂ آخرت حاصل کرے۔
۷۔ علماء و فضلاء و صلحاء کی صحبت سے حکمران کو مستفید ہونا چاہیے۔
۸۔ جبر و تشدد سے توحش نہ پھیلایا جائے۔
۹۔ ظالم و جابر عاملین پر کڑی نظر رکھی جائے۔
۱۰۔ مختلف دعاوی اور قضایا کا فیصلہ فراستِ شرعی و عقلی کے ذریعے

کیا جاتے۔

مندرجہ بالا شرائط بیان میں مصنف نے مناسب امثلہ اور حکایات نقل کی ہیں۔ اس کے بعد مسلم اور غیر مسلم رعایا کے بیس بیس حقوق جدا گانہ طور پر لکھے گئے ہیں۔ چھٹے باب پر یہاں لکھا جا چکا اور ساتواں نظام احتساب امر بالمعروف ونہی عن المنکر کے سلسلے میں ہے۔ اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ کتاب 'ذخیرۃ الملوک' بتمامہ حکمرانوں کی رہنمائی کے لیے لکھی گئی ہے۔ حضرت شاہ ہمدان کے بعض مریدین کے اسمائے گرامی یوں ہیں:

۱۔ خواجہ اسحاق ختلانی

۲۔ شیخ نور الدین جعفر بدخشی صاحب 'خلاصۃ المناقب'

۳۔ جعفر بدخشی کے بھائی شیخ قوام الدین بدخشی

۴۔ شیخ طوطی علی شاہ ختلانی معروف بہ 'حق گو'

۵۔ میر سید تاج الدین سمنانی

۶۔ حاکم بلخ و بدخشاں محمد بہرام شاہ

۷ تا ۹۔ حکام پاخلی، کونرٹر اور اطراف ہزارہ، ملک طغان شاہ، ملک علاؤ الدین اور ملک خضر شاہ

۱۰ تا ۱۱۔ پادشاہان کشمیر شہاب الدین شاہمیری (۷۵۵ - ۷۷۵ھ) اور قطب الدین شاہمیری (۷۷۵ - ۷۹۶ھ)

یہ گیارہ افراد ان لوگوں میں شامل ہیں جنھیں علامہ اقبال نے 'حقیقت بیں' (یعنی نگاہ) کہا ہے۔

اب پورے شعر کو ملاحظہ کیا جاتے ؂

مرشد معنی نگاہاں بودہ‌ٔ
محرم اسرار شاہاں بودہ‌ٔ [۳۴]

کتابیات

۱۔ کتاب کے محتویات کے لیے دیکھیں راقم الحروف کا مقالہ سہ ماہی "دانش" اسلام آباد (مجلہ ایرانی فرہنگی ایران) شمارہ ۲ بابت تابستان ۱۹۸۵ء، ص ۱۷ تا ۱۰۵۔

۲۔ مثلاً نماز کا عارفانہ بیان اور روزہ کی تفاصیل، جیسے اقبال کے خطبہ عید الفطر (۱۹۳۲ء) میں ملتی ہیں۔ دیکھیں مقالات اقبال مرتبہ سید عبد الواحد و محمد عبد اللہ قریشی، لاہور، آئینہ ادب (طبع دوم) ۱۹۸۲ء

۳۔ انوار اقبال مرتبہ بشیر احمد ڈار، اقبال اکادمی (طبع ثانی) ۱۹۷۷ء ص ۷۵۔

۴۔ ایضاً، وہی صفحہ (حاشیہ)

۵۔ منشی محمد الدین فوق نے ۱۹۰۹ء میں اپنے کشمیری میگزین میں سوانح اقبال شائع کیے تھے اس سے قبل ۱۹۰۳ء کے مجلہ خدنگِ نظر میں شیخ عبد القادر (و ۱۹۵۰ء) بھی احوال اقبال لکھ چکے تھے۔

۶۔ امرتسر باہتمام نیاز علی خان ص ۲۶۴ اور لاہور بفرمائش شیخ الہی بخش اور محمد جلال الدین، ص ۳۰۸

۷۔ مترجم مولوی غلام قادر مطبوعہ لاہور ۱۳۳۴ھ/۱۹۱۵ء صفحات ۳۱۔

ترجمہ متن سے خاصا آزاد ہے۔ اسی کو بک سنٹر صدر راولپنڈی نے ۱۹۸۸ میں ری پرنٹ کیا ہے۔ محمد ریاض قادری نے ذخیرۃ الملوک کا جو ترجمہ شائع کیا ہے (لاہور، قادریہ بکس سنت نگر) سال ۱۹۸۶ ص ۳۸۸) وہ اس ترجمے کو مزید آزاد متن کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس کتاب میں صرف مفہوم کی ترجمانی کی ہے۔

۸۔ جاوید نامہ، کلیات فارسی اقبال، فارسی، لاہور (شیخ غلام علی اینڈ سنز) ۱۹۷۳ء اور بعد صفحہ ۵۹۷

۹۔ قرآن آیہ ۵۹ سورہ ۴

۱۰۔ گفتارِ اقبال مرتبہ محمد رفیق افضل، ادارہ تحقیقات پاکستان لاہور ۱۹۶۹ء ص ۱۳۱

۱۱۔ بانگِ درا، کلیاتِ اقبال اردو لاہور (شیخ غلام علی اینڈ سنز) ۱۹۷۳ء اور بعد، ص ۲۶۸۔

۱۲۔ گفتارِ اقبال، حوالۂ بالا، ص ۱۷۵

۱۳۔ قرآن مجید ۳۰، ۲ البقرہ

۱۴۔ کلیاتِ اقبال اردو (غرۂ شوال) ص ۱۸۲

۱۵۔ ایضاً (جواب شکوہ) ص ۲۰۷، ۲۰۸

۱۶۔ ایضاً (خضر راہ) ص ۲۶۵

۱۷۔ تشکیل جدید الہیات اسلامیہ (یا اصل انگریزی متن) خطبۂ الاجتہاد فی الاسلام۔

۱۸۔ کلیات اقبال اردو (دریوزۂ خلافت) ص ۲۵۴

۱۹۔ کلیات اقبال فارسی (ارمغان حجاز، خلافت و ملوکیت) ص ۹۷۱، ۹۷۲

۲۰۔ ذخیرۃ الملوک طبع لاہور ۱۹۰۵ء (بہاول پریس)

۲۱۔ ایضاً، اسی متن سے۔

۲۲-

۲۳- ایضاً ص ۱۴۶ تا ۱۶۰۔

۲۴- جاوید نامہ، کلیاتِ اقبال، فارسی ص ۶۵۶ ، ۶۵۷

۲۵- ازالۃ الخفا عن خلافۃ الخلفا (متن مع ترجمہ از حجۃ الاسلام مولانا محمد عبدالشکور قادری مجدّدی) کراچی س ن ، قدیمی کتب خانہ ، ص ۲۴ - ۲۵۔

۲۶- کلیاتِ اقبال فارسی ص ۶۵۹

۲۷- کلیاتِ اقبال اردو ص ۶۷۱

۲۸- ازالۃ الخفا، حوالہ بالا ص ۱۹۷ تا ۲۰۶

۲۹- سہ ماہی 'اقبال' لاہور۔ جولائی ۱۹۶۹ء میں راقم کا بھی مقالہ درج ہے۔

۳۰- اس بظاہر واحد رسالے کی نقل راقم کے پاس موجود ہے۔

۳۱- قرآن مجید ۵۴ : ۵

۳۲- ذخیرۃ الملوک طبع لاہور ۱۹۰۵ء، ص ۱۴۸

۳۳- کلیاتِ اقبال، فارسی، ص ۲۶۷

۳۴- بشیر احمد ڈار کے مقالے میں ایک خط دیکھیں سہ ماہی اقبال ریویو جولائی ۱۹۷۱ء

۳۵- ازالۃ الخفا، ج ۱، صفحات ۳ تا ۲۲۔

۳۶- میری فارسی کتاب میں مفصل حوالے ہیں: احوال و آثار و اشعار و خدمات ، میر سید علی ہمدانی، اسلام آباد ۱۹۸۵ء (مرکز تحقیقات فارسی) ص ۵۵ + ۵۴۵۔

۳۷- کلیاتِ اقبال، فارسی، ص ۵۲۷

منشوراتِ اقبال

(طبع دوم)

اقبالیات سے متعلق پروفیسر ڈاکٹر محمد باقر، سید عابد علی عابد، ڈاکٹر برہان احمد فاروقی، ڈاکٹر غلام مصطفےٰ خان، ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم سید نذیر نیازی، مولانا صلاح الدین احمد، چودھری سردار اصغر، صوفی غلام مصطفےٰ تبسم، داحد بخش قادری، سردار عبدالحمید، پروفیسر دقار عظیم اور ڈاکٹر عاشق حسین بٹالوی کی ریڈیائی تقاریر کا مجموعہ۔

- صفحات : ۱۳۶
- قیمت : ۳۵ روپے
- مضبوط جلد
- دیدہ زیب سرورق

ملنے کا پتہ

بزمِ اقبال، ۲۔ کلب روڈ لاہور

ڈاکٹر وحید قریشی

علامہ اقبال کا تصورِ حرّیت

علامہ اقبال نے آزادی اور حرّیت ، کے الفاظ ایک دوسرے کے بدل کے طور پر استعمال کیے ہیں۔ ابتداً ان کے کلام منظوم میں آزادی کا لفظ قید سے رہائی اور غلامی سے آزادی حاصل کرنے کے لیے آیا ہے۔ بانگ درا کی ابتدائی نظموں میں اس لفظ کی دو تعبیریں قابل توجہ معلوم ہوتی ہیں، اول شخصی یا انفرادی سطح پر اظہار، بے پرواہی، بے غمی اور راستی دوسرے من حیث القوم سیاسی غلامی سے رہائی کے معنوں میں۔ پہلے دور میں یہی دوسری تعبیر ان کے ہاں زیادہ قابل لحاظ رہی ہے۔

برصغیر پاک و ہند میں جب علامہ نے آنکھ کھولی اس وقت کانگریس کے سیاسی مقاصد برطانوی اقتدار کے خلاف سر اٹھانے لگے تھے۔ وطنیت کے مغربی تصور کے ساتھ ساتھ برطانوی سیاسی مفکرین کے تصور آزادی نے برصغیر کے خواندہ طبقے کو متاثر کرنا شروع کر دیا تھا۔ جغرافیائی وطنیت کے وسیلے سے ملک کو بیرونی اقتدار سے آزاد کرنے کی لگن اور محکوم قوم کی مظلومی کی داستانیں رفتہ رفتہ زبانوں پر آرہی تھیں۔ اول علامہ اقبال بھی مغربی وطنیت کے تصور کی زد میں رہے لیکن پہلی جنگ

عظیم سے ذرا قبل (جیسا کہ وہ اپنی ڈائری
میں خود کہتے ہیں) انہیں مغربی تصورِ وطنیت کے اساسی عناصر سیاسی طور پر مسلمانوں کی بقا۔ کے لیے خطرناک نظر آتے۔ اگرچہ انجمن حمایت اسلام کے پلیٹ فارم پر وہ ایک ملی شاعر کے طور پر پہلے سے روشناس چلے آرہے تھے لیکن ع

ہندی ہیں ہم وطن ہے ہندوستاں ہمارا

کی لے بھی ان کے مزاج کا اہم حصہ تھی۔ دونوں لہروں میں تطابق ذرا بعد میں پیدا ہوا۔

۱۹۱۱ء کے آس پاس وطنیت کی بگڈ سلت کے تصور نے ان کی پوری توجہ اپنی جانب مبذول کی۔ اب سیاسی آزادی کے تصورات میں بھی نمایاں تبدیلی دکھائی دینے لگی۔ مغربی جمہوریت کو رد کرتے ہوئے انہوں نے آزادی کی بے لگامی کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ جمہوریت بندوں کی گنتی قرار پاتی اس کے مقابلے میں وہ تو سروں کو تولنے کے قائل ہو گئے اور اس مرحلے پر جمہوریت کو اخلاقی اقدار کے تابع قرار دے کر وہ 'چنگیزی' اور 'پرویزی' دونوں کی نفی کرنے لگے۔ چنگیزی بے دریغ طاقت کے استعمال کی بنا پر رد ہوئی اور پرویزی حیلہ پروری اور منافقت قرار پا کر صرف نظر کر دی گئی۔ اقبال کے نظامِ فکر میں یہ بنیادی تبدیلی بانگ درا کی آخری نظموں میں جھلکتی ہے۔ آگے چل کر غلاموں کی نفسیات کو انہوں نے رموز و اسرار میں کھل کر بیان کیا ہے۔ غلام اپنی غلامی کا جواز تلاش کر لیتا ہے، اس میں آزادیٔ فکر باقی نہیں رہتی وہ مقلد بن کر رہ جاتا ہے، تاویلات کا سہارا لیتا ہے، وہ منافقت کے ذریعے اپنے آپ کو اور دوسروں کو دھوکا دیتا ہے اور اس طرح وہ اس غداری کا مرتکب ہوتا ہے جس کی اہم مثالیں جعفر اور صادق جیسے غداروں کی

شکل میں سامنے آتی ہیں :

جعفر از بنگال و صادق از دکن
ننگِ آدم، ننگِ دیں، ننگِ وطن [۱]

فکرِ اقبال کی یہ تبدیلی کس سانچے کے حوالے سے رونما ہوتی ؟ اس کی تفصیل معلوم نہیں۔ آزادی کو بہت ابتداء ہی سے وہ مادر پدر آزادی سے جدا طور پر پہچاننے لگے تھے۔ یہی بنیاد نئی فکر کا پیش خیمہ تھی۔ اقبال "آزادی" اور "آزادہ روی" میں بیّن فرق کرتے ہیں۔ شمع و شاعر میں آزادی کے سیاسی مفہوم کے تحت انہوں نے آزادی پر قیود کو ضروری قرار دیا تھا :

سطوتِ توحید قائم جن نمازوں سے ہوئی
وہ نمازیں ہند میں نذرِ برہمن ہو گئیں
دہر میں عیشِ دوام آئیں کی پابندی سے ہے
موج کی آزادیاں سامانِ شیون ہو گئیں [۲]

اسی طرح ایک دوسری نظم "پھول" میں علامہ فرماتے ہیں :

تمنا آبرو کی ہو اگر گلزارِ ہستی میں
تو کانٹوں سے اُلجھ کر زندگی کرنے کی خو کر لے
صنوبر باغ میں آزاد بھی ہے پا بہ گِل بھی ہے
انھیں پابندیوں میں حاصل آزادی کو تو کر لے [۳]

اس آزادی کا اطلاق جب جمہوریت پر ہو تو :

دیوِ استبداد جمہوری قبا میں پائے کوب
تو سمجھتا ہے یہ آزادی کی ہے نیلم پری [۴]

خضرِ راہ ہی میں اس آزادی کے لیے علامہ "حریت" کی راہ بھی استعمال کرتے ہیں (قرآن پاک میں حرہ کی ترکیب غلام کو آزاد کرنے کے سلسلے میں آتی ہے) کلام اقبال میں حریت کی اصطلاح برتی گئی ہے:

عام حریت کا جو دیکھا تھا خواب اسلام نے
اے مسلماں آج تو اس خواب کی تعبیر دیکھ [5]

جب ان کے ذہن میں آزادی کی متبادل حریت کی اصطلاح آتی، تو سیاسی طور پر مادر پدر آزادی (یعنی مغربی جمہوریت) کا تصور آزادی ان کی نظر سے گر گیا:

الیکشن، ممبری، کونسل، صدارت
بنائے خوب آزادی نے پھندے [6]

اس "پھندوں والی آزادی" کے ذکر سے یہ محسوس ہوتا ہے علامہ اقبال حریت کے اس مفہوم تک مغربی جمہوریت اور مغربی وطنیت کے تصورات کی خرابیوں سے آشنا ہونے کے بعد ہی پہنچے ہوں گے۔

حریت کی اصطلاح علامہ نے رموزِ بے خودی میں کئی مقامات پر استعمال کی ہے۔ ایک جگہ 'حریت اسلامیہ' کی ترکیب زیب عنوان ہے اور اس کا مفہوم متن کتاب میں بیان کیا گیا ہے۔ عشق کے ساتھ مومن کے رشتے کی وضاحت کرتے ہوئے عشق اور عقل کا تقابل پیش کرنے کے بعد یہ بھی فرمایا ہے کہ:

عشق را آرام جاں حریت است
ناقہ اش را ساربان حریت است
چو خلافت رشتہ از قرآں گسیخت
حریت را زہر اندر کام ریخت [7]

یہاں حریت اور عشق کو ایک دوسرے کے لیے لازم قرار دے کر قرآنی تعلیمات سے رشتہ بیان ہوا ہے۔ ان کی رائے میں مقصودِ رسالت دراصل حریت، مساوات اور اخوت کی مثلث پر مبنی ہے۔ پیغمبر اسلام کی تعلیمات کے اس پہلو پر کہتے ہیں:

حریت زاد از ضمیر پاک او
این مے نوشیں چکید از تاک او
کل مومن اخوۃ اندر دلش
حریت سرمایہ آب و گلش ۸ے

علامہ نے حریت اسلام میں تین بنیادی خصائص شامل کر کے مردِ حر یا انسانِ کامل کے بنیادی اوصاف میں سے اسے ایک وصف شمار کیا ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس مرحلے پر آزادی (آزادی فکر و عمل) کا مفہوم ان کے ہاں اسلام کے اساسی تصورات سے مربوط ہو گیا ہے۔ علامہ مادر پدر آزادی کے قائل نہیں۔ بانگ درا سے چل کر ضرب کلیم تک انہوں نے بار بار آزادی کو پابندِ اخلاق اور پابندِ عقل و شعور کرنے پر زور دیا ہے۔ غیر مقصد آزادی کو وہ تباہی کا پیش خیمہ قرار دیتے ہیں:

آزادیٔ افکار سے ہے ان کی تباہی
رکھتے نہیں جو فکر و تدبر کا سلیقہ
ہو فکر اگر خام تو آزادیٔ افکار
انسان کو حیوان بنانے کا طریقہ ۹ے

اس کا ایک رشتہ عشق (نصب العین سے لگاؤ) سے ہے، دوسرا اخوت اسلامی (تصور ملت یعنی نفی جغرافیائی وطنیت) سے ہے۔ علامہ حریت کے نظری پہلو

کے ساتھ ساتھ اس کے عملی پہلو کو بھی لازم و ملزوم قرار دیتے ہیں۔ اس لیے آزادیِ فکر و عمل کا تذکرہ انہوں نے اکثر ساتھ ساتھ کیا ہے۔ وہ عمل اور فکر دونوں کی آزادی کو شرع و آئین کے تابع قرار دیتے ہیں۔ اب آزادی کو پابند شرع و آئین کرنے کے بعد اگلی منزل تو آزادی اور حریت کے لیے اخلاقی قیود ہی کی ہو سکتی تھیں۔ اقبال اپنی فلسفیانہ فکر سے پوری طرح منسلک کر کے مردِ مومن، مردِ قلندر، مردِ حر کی صفات سے اسے ہم آہنگ کرتے ہیں۔ اسرارِ خودی میں انسانی خودی کی تربیت کے تین مرحلے بیان ہوتے ہیں۔ اطاعت، ضبطِ نفس اور نیابتِ الٰہی ان سب کی بنیاد عشق ہے۔ اسرارِ خودی کے آغاز میں علامہ نے بتایا ہے کہ خودی عشق و محبت سے استحکام پذیر ہوتی ہے:

نقطۂ نورے کہ نام او خودی است
زیرِ خاک ما شرارِ زندگی است
از محبت می شود پایندہ تر
زندہ تر، سوزندہ تر، تابندہ تر [۱۰]

عشق سے مراد مقاصد سے لگن ہی نہیں عشق رسولؐ ہے۔ عشقِ رسول سے مراد اسوۂ حسنہ کی پیروی ہے اور پھر عشق خداوندی تک یہ ایک مسلسل عمل ہے۔ نیابتِ الٰہیہ تک رسائی کے لیے مردِ مومن، مردِ قلندر یا مردِ حر کی مختلف صفات کی نشان دہی بھی انہی تین ناموں سے ہوئی ہے۔ مردِ مومن جلالی اور جمالی صفات کا مرکب ہے، قلندر بے پروائی اور بے غمی کی ایک مثال ہے، مردِ حر راستی، کسبِ حلال اور اجتہاد کی علامت ہے۔ یہ صفات جس ذات میں اپنی تکمیلی صورت کو ظاہر کرتی ہیں وہ رسول

پاکؐ کی ذاتِ گرامی ہے۔ علامہ کے نزدیک رسول پاکؐ کی ذاتِ انسانِ کامل کی اعلیٰ ترین مثال ہے۔ یہ IDEAL انسانی آزادی کا وہ معیار ہے جس کا حصول انسانی تگ و دو کا حاصل اور انسانی سوسائٹی کی غایت الغایات ہے۔ انسان احسن التقویم اسی مفہوم میں ہے کہ نیابتِ الٰہیہ کی ذمہ داری اسے سونپی گئی، جسے پہاڑوں نے، دریاؤں نے قبول کرنے سے انکار کر دیا تھا۔ انسان اس کو قبول کر کے سخت ظالم اور سخت جاہل قرار پایا۔

تصورِ آزادی کا ایک بنیادی رویہ یہی ہے کہ انسان کو بُرے بھلے میں تمیز عطا ہوتی۔ یہ وہ FREEDOM OF CHOICE ہے جس کا علامہ نے اپنے خطبات میں ذکر کیا ہے۔ ابلیس نے جب خدا کے حکم سے سرتابی کی تو یہ انا کی پہلی مثال بھی تھی۔ جب حضرت آدم نے حکم خداوندی کی خلاف ورزی کی اور جنت سے نکالے گئے تو اس واقعے میں بھی یہی امر پوشیدہ ہے کہ انسان کو نیکی بدی میں انتخاب کا اختیار حاصل ہے۔ علامہ کے ہاں یہی فکری رویہ ان کی شاعری میں ابلیس کی توصیف کا سبب بنتا ہے اسی طرح آدم کا ارتکاب سرتابی اس بات کا بین ثبوت ہے کہ نیکی اور بدی میں کسی ایک کو منتخب کرنے کی آزادی انسان کو از خود حاصل ہے۔

غلامی سیاسی ہو یا سماجی وہ ہر طور سماجی عواقب ضرور رکھتی ہے اس غلامی سے فرد اور معاشرہ دونوں بربادی کا شکار ہو جاتے ہیں۔ علامہ معاشرے میں توازن کے حامی تھے۔ یہ توازن آئین اور ضوابط کی پابندی پر منحصر ہے۔ بنا بریں فرد کی آزادی بعض بنیادی اصولوں اور قاعدوں کی پابند ہے اور یہی حال جماعت کا ہے جس کا شیرازہ ضوابط سے روگردانی کر کے

بکھر جاتا ہے۔ آزادی یہاں مادر پدر آزادی نہیں بلکہ آزادی اور پابندی کے مابین عمدہ توازن پر مشتمل ہے۔ تقدیر کے مسئلے میں علامہ کا یہی اساسی فکری رویہ موجود ہے۔ وہ انسان کو مجبورِ محض تسلیم نہیں کرتے نہ اسے بے شمار اور بے حد وحساب امکانات کی قید سے آزاد گردانتے ہیں۔ سرود انجم میں ستاروں کی زبان سے اقبال نے انسان کی اس آزادی اور اس کی آخری حدوں کا حال بیان کیا ہے:

تو بہ طلسم چون و چند
عقلِ تو در کشاد و بند
مثل غزالہ در کمند
زار و زبون و دردمند
ما بہ نشیمن بلند
می نگریم و می رویم [11]

سیاسی غلامی اگر موت ہے تو فکری غلامی اس سے بدرجہا بڑی موت ہے آزادی عمل اور حرکت کا نام ہے اور یہی علامت حیات ہے۔ غلامی بے عملی اور عدم تحرک سے عبارت ہے اور اسے 'موت' کہتے ہیں۔ عمل زندگی میں فیصلہ کن کردار ادا کرتا ہے:

عمل سے زندگی بنتی ہے جنت بھی جہنم بھی
یہ خاکی اپنی فطرت میں نہ نوری ہے نہ ناری ہے [12]

یہ عمل اور جد وجہد انسانی زندگی کی رفتار کو تیز تر کرنے کا باعث ہے، یہ جوشِ عمل سے عبارت ہے یعنی فکر اور عمل کی دوئی پر نہیں بلکہ ان کی وحدت پر منحصر ہے۔ اسی 'جوشِ عمل' اور 'ندرتِ فکر' سے انسانی زندگی کی نشو ونما ہوتی

ہے :

ندرت فکر و عمل سے معجزات زندگی
ندرت فکر و عمل سے سنگ خارا لعل ناب [۱۳]

سیاسی غلامی قوموں کو بے عملی اور محرومی کے دروازے تک لے جاتی ہے اور قومیں جوشِ عمل سے محروم ہو جاتی ہیں۔ یہ افراد کو بے حس اور ذوقِ عمل سے محروم کر دیتی ہے۔ ایسے میں علامہ کو جابروں پر غصے کی بجائے محکوموں پر غصہ آتا ہے کہ یہ غلامی کے بندھن کیوں نہیں توڑ دیتے :

دل بھی گروِ غیر بدن بھی گردِ غیر
افسوس کہ باقی نہ مکاں ہے نہ مکیں ہے
یورپ کی غلامی پہ رضامند ہوا تو
مجھ کو تو گلہ تجھ سے ہے یورپ سے نہیں ہے

محکوم افراد قومی غیرت اور حمیت سے عاری ہوتے ہیں مایوسی اور شرک کے تصورات ان کا احاطہ کر لیتے ہیں " وہ کشتۂ تدبیرِ غیر " بن جاتے ہیں۔ ندرتِ فکر و عمل سے محروم ہو کر زندگی تازگی سے کنارہ کش ہو جاتی ہے :

دائے قومے کشتۂ تدبیرِ غیر
کار او تخریب خود، تعمیرِ غیر
می شود در علم و فن صاحب نظر
از وجودِ خود نہ گردد با خبر [۱۴]

ایسی غلام قومیں آقاؤں کی ہر بات کو اہم اور اپنی ہر چیز کو حقیر جانتی ہیں اغیار کا علم و فن اہم، اپنی وراثتِ علمی بے حقیقت، امت کے بزرگ حیا کی نعمت سے محروم اور جوان تن پروری میں مشغول رہتے ہیں۔ خواتین

شوخ چشم ہوتی ہیں۔ دنیا داری اور تلاشِ رزق کو اولیت حاصل ہوجاتی ہے۔ عیش پسندی اور عیش کوشی مقصدِ حیات بن جاتے ہیں:

دین او عہد وفا بستن بہ غیر
یعنی از خشتِ حرم تعمیرِ دیر ۱۵

بقول عبدالرحمان طارق عبرت انگیز غلامی کے تین عنوانات ہیں:

الف: حاکم کی تہذیب و تمدن اور اس کے طریق بود و باش کی غلامی۔

ب: نفس امارہ کی غلامی۔

ج: انفرادی اغراض و مفادات کی غلامی اور اجتماعی اور ملی مفادات کی طرف سے غفلت۔

یہ تین پہلو انسان کے غلامانہ ذہن کا اشاریہ ہی نہیں ان سے اس حقیقت کا پتہ بھی چلتا ہے کہ غلامی ایک ذہنیت ایک روّیے کا نام ہے جس کا اسیر ہوکر قومیں اور ملتیں اپنے آپ کو برباد کر دیتی ہیں۔ اس سے فکری سرچشمے خشک ہوکر رہ جاتے ہیں اور فکر و عمل کی سرگرمیاں ماند پڑ کر ملتوں کا شیرازہ منتشر کر دیتی ہیں۔ انسان کے کردار کی وسعتیں سمٹ کر رہ جاتی ہیں۔ وہ حرکت و عمل سے محروم ہو جاتا ہے۔ انسان اپنی محرومی کے جواز تلاش کرنے لگتا ہے اور فرد اپنے عمل اور کردار سے امت کو بیدار کرنے کی صلاحیت کھو دیتا ہے، منافقت اس کی ذات کا مرکزی حوالہ بن جاتی ہے، اعلیٰ اور ادنیٰ مقاصد کا امتیاز مٹ جاتا ہے، آزادی گفتار اور آزادی کردار سے افرادِ قوم محروم ہوکر رہ جاتے ہیں۔ فکری اعتبار سے یہ محکومی انسان کو تاویلات کے تہ در تہ سلسلوں کا مقید بنا دیتی ہے،

کرتے ہیں غلاموں کو غلامی پہ رضا مند
تاویل مسائل کو بناتے ہیں بہانہ

یہ فکری موشگافیاں دراصل غیروں کی برتری اور اپنی کمتری کا برملا اظہار ہی تو ہے۔ اس سے آخر غداری کے سوتے پھوٹیں تو پھر ملک و ملت کی بربادی یقینی ہو جاتی ہے۔ قومی غداری سے بڑی لعنت کوئی نہیں۔ علامہ فرماتے ہیں؛

سے شب ہندوستان آید بروز
مُرد جعفرؔ زندہ روحِ او ہنوز۔۔۔
ظاہر او از غم دیں دردمند
باطنش چوں دیریاں زنار بند
جعفر اندر ہر بدن ملت کش است
ایں مسلمانے کہن ملت کش است۔۔۔
ملتے را ہر کجا غارت گرے است
اصل او از صادقے یا جعفرے است
الاماں از روحِ جعفر الاماں
الاماں از جعفرانِ ایں زماں [۱۶]

منافقت انسان کے ظاہر و باطن کو دولخت کر دیتی ہے اور انسان کی ذات میں وہ عشق اور خلوص کی شمع جلنی بند ہو جاتی ہے جس سے ایمان و ایقان کے چشمے پھوٹتے تھے۔ انسان بے حضوری کا شکار ہو جاتا ہے۔ مثنوی پس چہ باید کرد اے اقوام شرق میں سیاساتِ حاضرہ کے تحت فرماتے ہیں؛

می کند بندِ غلاماں سخت تر
حریت می خواند او را بے بصر۔۔۔
حریت خواہی بہ پیچاکش میفت
تشنہ میرد بر نمِ تاکش میفت

الحذر از گرمی گفتارِ او
الحذر از حرف پہلو دارِ او [۱۷]

اس کے بعد علامہ اقبال نے اس فکرِ آزاد کی مذمت کرتے ہوتے اور اس سے بچنے کی تلقین کرتے ہوتے اس ذوق حضوری سے محرومی کا تذکرہ بدیں الفاظ فرمایا ہے:

از قیامِ بے حضورِ من مپرس
از سجودِ بے سرورِ من مپرس
جلوۂ حق گرچہ باشد یک نفس
قسمت مرداں آزاد است و بس
مرد آزادے چو آید در سجود
در طوافش گردِ او چرخِ کبود
ما غلاماں از جلالش بے خبر
از جمالِ لازوالش بے خبر
از غلامے لذتِ ایماں مجو
گرچہ باشد حافظ قرآں مجو ۔ ۔ ۔
عید آزاداں شکوہِ ملک و دیں
عید محکوماں ہجومِ مومنیں [۱۸]

اقبال نے شخصی اور قومی منافقت کا پردہ چاک کیا ہے اور مردِ حر کی صفات، غلام اور آزاد کا فرق، غلامی کی خرابیاں، غلاموں کی مذہبی تاویلات اپنے کلام میں تفصیلات سے بیان کر دی ہیں۔ ان کے ہاں آزادی اور حریت کے تصورات، مجرد تصورات نہیں رہتے بلکہ ان کی فلسفیانہ فکر کا بنیادی حصہ بن جاتے ہیں۔

اقبال نے اسرار و رموز میں اپنے فکری رجحانات کو منظم صورت دی اسرار خودی فرد کی شخصی اور روحانی نشو و نما کی دستاویز ہے اور رموز بیخودی معاشرے کے افکار کو فرد سے مربوط کرنے کی سعی بلیغ۔ حریت فکر و عمل اس سرگذشت کا بنیادی حصہ ہے۔ مرد حر کی صفات کا تار و پود اسی سے اٹھایا گیا ہے۔ بانگ درا میں بیان کردہ مجرد تصورات اس منزل پر ایک فکری جہت کا حصہ بن جاتے ہیں۔ بعد کے کلام میں اقبال جا بجا اسی فکری تناظر کو بیان کرتے چلے جاتے ہیں۔ پیام مشرق، بال جبریل، ضرب کلیم، پس چہ باید کرد اے اقوام شرق اور ارمغانِ حجاز میں شخصی اور اجتماعی سطح پر انھیں افکار کو بیان کیا گیا ہے، جس سے ملت اسلامیہ کی روح بیدار کی گئی حصول پاکستان کی جدوجہد میں جہاں دوسرے عوامل نے ہمیں آزادی سے ہمکنار کیا وہاں کلام اقبال نے سینوں کو منور کر کے آزادی کی راہ بھی ہموار کی اقبال اگر حصولِ پاکستان کے لیے ناگزیر تھے تو تعمیر پاکستان میں بھی ان کے افکار سے بخوبی راہنمائی حاصل کی جا سکتی ہے لیکن اقبال کو ہماری خرد کی نامسلمانی سے گلہ ہے:

خرد کی تنگ دامانی سے فریاد
تجلی کی فراوانی سے فریاد
گوارا ہے اسے نظارۂ غیر
نگہ کی نامسلمانی سے فریاد [19]

حواشی

۱۔ جاوید نامہ ، ص ۱۴۲
۲۔ بانگ درا ، ص ۱۸۷
۳۔ ایضاً ، ص ۲۵۰
۴۔ ایضاً ، ص ۲۶۱
۵۔ ایضاً
۶۔ بانگ درا۔ کلام ظریفانہ ، ص ۲۹۰
۷۔ رموزِ بے خودی ، ص ۱۰۹ ، ۱۱۰
۸۔ ایضاً ، ص ۱۰۳ ، ۱۰۴
۹۔ ضربِ کلیم ، ص ۷۵ ، ۷۶
۱۰۔ اسرارِ خودی ، ص ۴۸
۱۱۔ پیامِ مشرق ، ص ۱۰۰
۱۲۔ بانگ درا ، ص ۲۷۴
۱۳۔ بالِ جبریل ، ص ۱۵۱
۱۴۔ پس چہ باید کرد ، ص ۱۵
۱۵۔ ایضاً ، ص ۱۶
۱۶۔ جاوید نامہ ، ص ۱۴۵
۱۷۔ کتاب مذکور ، ص ۳۵
۱۸۔ پس چہ باید کرد اے اقوام شرق ، ص ۳۸
۱۹۔ ارمغانِ حجاز ، ص ۳۰

ڈاکٹر سہیل بخاری

اُردو کے دخیل نما الفاظ

زبان لفظ سے شروع ہو کر لفظ پر ہی ختم ہو جاتی ہے۔ لفظ کے بغیر زبان کا کوئی وجود نہیں اور لفظ کے علاوہ زبان کا کوئی تصور نہیں۔ خدا نے انسان کو آلات نطق سے نوازا اور ایجاد زبان کی صلاحیت بخشی۔ انسان نے لفظ گھڑے اور زبان ڈھالی۔ انجیل مقدس اور قرآن مجید کے مطابق آدم نے سب سے پہلے اشیاء کے نام رکھے اور نام لفظ ہی ہوتا ہے۔ اس سے بھی زبان میں لفظ کی اہمیت واضح ہے۔

ہر زبان میں ایک ایک لفظ کے تین تین پیکر ہوتے ہیں۔ ملفوظی، معنوی اور مکتوبی یعنی مفرد آوازوں کے منظم و مربوط مجموعے کا تلفظ، اس مجموعے کا مفہوم و مقصد اور مختلف حروف کی مجموعی تصویر۔ پہلا پیکر مفرد بنیادی آوازوں کے منظم و مربوط مرکب سے تیار ہوتا ہے جسے ملفوظہ کہتے ہیں۔ دوسرا پیکر مفرد احساسات و جذبات کے منظم و مربوط آمیزے سے بنتا ہے جسے مدرکہ کہتے ہیں اور تیسرا پیکر مفرد حروف کی املائی تنظیم سے وجود میں آتا ہے جسے مکتوبہ یا ترسیمہ کہتے ہیں۔ غرض یہ ہے کہ تینوں پیکر اکائیوں کے مربوط و منظم مرکبات سے تیار ہوتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ نہ مفرد آوازیں

ملفوظ کہلا سکتی ہیں نہ مفرد احساسات و جذبات کو مدرکہ کہہ سکتے ہیں اور نہ مفرد حروف کو مکتوبہ کہا جا سکتا ہے۔ پہلے پیکر کا تعلق صوتیات سے، دوسرے کا معنویات سے اور تیسرے کا فن تحریر سے ہے۔

انجیل مقدس میں مینار بابل کا جو واقعہ بیان کیا گیا ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ دنیا کی ابتدا ہی میں ایک سے زیادہ اور ایک دوسرے سے مختلف زبانیں ایجاد ہو گئی تھیں اور یہ اتنی مختلف تھیں کہ لوگ ایک دوسرے کی بات سمجھنے سے قاصر رہ گئے تھے اور یہ صورت حال آج تک چلی آ رہی ہے لیکن یہ بھی ایک تاریخی حقیقت ہے کہ جب کبھی مختلف زبانیں بولنے والے انسان کسی وجہ سے اکٹھے ہو گئے ہیں تو کار بر آری کے لیے ان کی زبانوں میں لین دین بھی ہوا ہے اور یہ کیفیت آج بھی موجود ہے چنانچہ اس وقت دنیا کی کوئی زبان خالص اور بے میل نہیں ہے۔ ہر زبان میں دیسی الفاظ کے پہلو بہ پہلو بدیسی الفاظ بھی بولے جاتے ہیں جنہیں دخیل کہتے ہیں۔ پھر چونکہ مختلف زبانوں کی بنیادی آوازوں میں فرق پایا جاتا ہے یعنی بعض زبانوں سے دوسری زبانوں کی کچھ خصوصی آوازیں غائب ہیں اس لیے جب ان زبانوں میں غیر زبانوں کی ان آوازوں سے بننے والے الفاظ پہنچتے ہیں تو عوام ان کے اصلی تلفظ پر قادر نہیں ہو پاتے اور فطری طور پر ان الفاظ کو اپنی ہی زبان کی ملتی جلتی آوازوں سے بولنے لگتے ہیں چنانچہ بدیسی یا دخیل الفاظ کو ملتی جلتی دیسی آوازوں سے بولنا ایک عالمگیر واقعہ ہے اور ہر زبان میں ملتا ہے۔ ایسے الفاظ کو ہم دیسی نما کہہ سکتے ہیں مثلاً عربی زبان میں انگریزی کی ٹ اور ڈ نہیں ہیں تو عربی بولنے والے انگریزی کے ایسے الفاظ کو جن میں ٹ کی آواز بولی جاتی ہے اپنی زبان کی طوتے داخل کر کے اور ڈ کو ذ سے بدل کر بولتے ہیں جیسے :

انگریزی اٹالیا	عربی اطالیہ	
" برٹانیا	" برطانیہ	
" ڈیماکریٹس	" دیمقراطیس	
" ارسٹوٹل	" ارسطو	
" سوکریٹس	" سقراط	
" ڈایابیٹیز	" ذیابیطس	

کبھی کچھ لوگ دیسی الفاظ کو بعض دیسی آوازوں کی جگہ کسی وجہ سے بدیسی زبان کی خصوصی آوازیں داخل کر کے بھی بولنے لگتے ہیں۔ ان الفاظ کو دخیل نما اور ان کی بدیسی آوازوں کو دخیل آوازیں کہنا چاہیے کیونکہ یہ الفاظ تو دیسی ہوتے ہیں لیکن ان کی آوازیں بدیسی ہو جاتی ہیں۔

ایک اور صورت یہ بھی ہوتی ہے کہ دیسی زبانوں کے بعض الفاظ کسی بدیسی زبان میں مستعار گئے اور اس کی مخصوص آوازوں کے ساتھ بولے گئے لیکن جب کچھ عرصے کے بعد اپنی ابتدائی یعنی اصلی زبان میں پلٹ کر آئے تو ان کے روپ بدیسی ہو چکے تھے۔ ایسے الفاظ کو ہم پردیسی کہہ سکتے ہیں۔

غرض زبانوں کے باہمی لین دین کے نتیجے میں یہ پانچوں قسم کے الفاظ آج اردو میں بھی بولے جا رہے ہیں۔

۱۔ دیسی : وہ الفاظ جو اردو زبان میں سدا سے رائج چلے آ رہے ہیں جیسے :

روٹی، پانی، کھیل، ہاتھ وغیرہ۔

۲۔ دخیل ۔ وہ الفاظ جو غیر زبانوں کی ملکیت ہیں اور ہماری زبان میں آکر بھی اپنے اصلی روپ میں جوں کے توں بولے جا رہے ہیں انہیں بدیسی بھی کہہ سکتے ہیں جیسے فارسی کے الفاظ :

رساتی، زبان، بہیم ۔ انگریزی کے الفاظ ۔ ٹکٹ،

یمپ، اسٹیشن۔ عربی کے الفاظ۔ نظر، خلوت، مزاج، وغیرہ۔

۳۔ دیسی نما۔ وہ بدیسی الفاظ جن میں اردو کی ملتی جلتی آوازیں داخل کرلی گئی ہیں جیسے:

کاجی (عربی قاضی) جیادا (عربی زیادہ) وغیرہ۔ پھارسی (فارس فارسی)۔ جوُر (فارسی زور)۔ سہر (فارسی شہر)۔ مرگی کھانا (فارسی مرغی خانہ) وغیرہ۔ جنٹ (انگریزی جوئنٹ مجسٹریٹ)۔ لاٹ (انگریزی لارڈ)۔ جرنیل، جنڈیل (انگریزی جنرل) وغیرہ۔

لیکن الفاظ کی یہ قسم صرف عوام کی بول چال میں سنائی دیتی ہے۔ ہمارے پڑھے لکھے لوگ انہیں بول چال میں تو درکنار تحریر میں بھی استعمال نہیں کرتے۔

۴۔ دخیل نما۔ وہ دیسی الفاظ جن میں بدیسی آوازیں داخل کردی گئی ہیں انہیں بدیسی نما بھی کہہ سکتے ہیں۔ ہمارے یہاں کی نہ صرف بول چال بلکہ تحریر میں بھی ان کی بہت بڑی تعداد ملتی ہے۔ انھیں کی اصلیت کا سراغ لگانا بہت بڑا دردِ سر ہے۔

۵۔ پردیسی۔ اردو کے وہ دیسی الفاظ جو بدیسی زبان میں مستعار جاکر بدلے گئے اور پھر اسی بدلے ہوئے روپ میں واپس آتے جیسے:

سنسکرت سے آشا (اردو آس بمعنی امید)۔ شکتی (اردو سکت بمعنی طاقت)۔ شالا (اردو سال بمعنی گھر، مکان) چترنگ (اردو چورنگ، چوڑنگ) وغیرہ۔ عربی سے شطرنج (اردو چوڑنگ)۔ صندل (اردو چندن)۔ کافور (اردو کپور) وغیرہ۔ اور انگریزی سے بیرا (اردو بیرا، بہرا)

شیمپو (اردو چمپو) - ٹینک (اردو ٹنکی) - کیٹل (اردو کیتلی) وغیرہ۔

اہلِ اردو ہمیشہ سے عربی فارسی زبانوں کے قریب رہے ہیں۔ ان کے بزرگ فارسی بولتے ہوتے ہی اس برِ صغیر میں وارد ہوتے تھے۔ اس وقت سے ان کے یہاں عربی فارسی کی تعلیم عام چلی آرہی ہے اس لیے اردو والے ان زبانوں سے زیادہ مانوس ہیں۔ پھر اس انسیت کا ایک اور سبب اردو والوں کی مذہب اسلام سے وابستگی بھی ہے۔ فارسی، عربی مسلمانوں ہی کی مادری، علمی اور تہذیبی و ثقافتی زبانیں چلی آرہی ہیں۔ ایک آخری اور سب سے بڑا سبب ان زبانوں کا مشترک رسم الخط بھی ہے چنانچہ اہلِ اردو میں باقاعدہ عربی فارسی پڑھنے لکھنے اور ان کے الفاظ مستعار لے کر اپنی زبان میں داخل کر کے بولنے لکھنے کا عام رجحان ملتا ہے۔ جس کے زیر اثر اردو زبان کے صدہا دیسی الفاظ پر عربی فارسی کے مشتقات کا گمان ہونے لگا ہے۔ عربی فارسی سے اسی قرب و انسیت کے باعث ہمارے عربی فارسی پڑھے لکھے لوگ ان زبانوں کی خصوصی آوازوں کی جگہ اردو کی دیسی آوازیں نہیں بولتے اور جو اَن پڑھ عوام ایسا کرتے ہیں ان کے دیسی نما الفاظ کو اردو کے لغات بلکہ اردو کی عام تحریروں میں بھی جگہ نہیں دیتے بلکہ حقارت سے کہتے ہیں کہ ان لوگوں کا شین قاف درست نہیں ہے۔ اس کے بالکل برعکس وہ اردو کی دیسی آوازوں کو بھی عربی فارسی کی خصوصی آوازوں سے بدل بدل کر دیسی الفاظ کو بدیسی شان عطا کرتے رہتے ہیں۔

اس رجحان کا تازہ ترین ثبوت یہ ہے کہ آج کل سندھ کے مشہور قلعے "امرکوٹ" کو جہاں ہمایوں ایران جاتے وقت اپنے بیٹے اکبر کو چھوڑ گیا تھا اور جسے یقیناً کسی "امر سنگھ" نے ہی تعمیر کروایا تھا اور جس کی املا عہد اکبری کی

تاریخوں میں بھی "امرکوٹ" ملتی ہے پاکستان ٹیلی ویژن پر "عمر کوٹ" لکھا بولا جاتا ہے۔

دیسی اور بدیسی (دخیل) الفاظ کی اصل کا سراغ لگانا جو اپنی ابتدائی اور اصلی شکل میں لکھے بولے جاتے ہیں بہت آسان ہے لیکن دخیل نما الفاظ کی اصل کا سراغ لگانا سخت دقت طلب کام ہے۔ ایسا تو نہیں ہے کہ لوگوں نے اس طرف دھیان ہی نہ دیا ہو لیکن انہیں کامیابی بہت کم ہوتی ہے۔ اس کی پہلی وجہ جذباتیت ہے۔ جس طرح برصغیر پاک و ہند کے ماہرین لسانیات یہاں کی دیسی زبانوں کے الفاظ کو ویدک اور سنسکرت کے الفاظ سے مشتق گردانتے اور دکھاتے چلے آ رہے ہیں کیونکہ وہ اپنے آپ کو ویدک اور سنسکرت سے جذباتی طور پر وابستہ اور زیادہ قریب محسوس کرتے ہیں لہذا ان کے نزدیک موجودہ زبانوں کا ہر لفظ سنسکرت کے کسی نہ کسی لفظ سے مشتق ہوا ہے۔ اسی طرح اہل اردو بھی عربی فارسی سے جذباتی طور پر وابستہ اور قریب ہیں۔ ان کے نزدیک بھی اردو کے الفاظ عربی فارسی کے الفاظ سے مشتق ہوتے ہیں بلکہ اب اکثر تو ان کی مرعوبیت اور احساسِ کمتری کا یہ عالم ہے کہ وہ اردو کے الفاظ کو عربی فارسی کیا انگریزی بلکہ کسی نہ کسی بدیسی زبان کے الفاظ سے بھی مشتق ماننے اور دکھانے کو آمادہ اور مستعد رہتے ہیں جیسے کچھ لوگ اردو زبان سے ان کی بے وفائی بھی کہہ اُٹھتے ہیں اور یہ دخیل نما الفاظ کی اصل کا سراغ لگانے میں ناکامی کی دوسری بڑی وجہ ہے۔

یہ لوگ اردو الفاظ کی اصل کا سراغ لگانے میں کبھی دیسی بدیسی ملتی جلتی آوازوں سے دھوکہ بھی کھا جاتے ہیں۔ جیسے کچھ لوگ اردو کے لفظ "افراتفری" کو عربی کے مرکب "افراط و تفریط" سے مشتق یا بگڑا ہوا گردانتے ہیں۔ حالاں کہ انہوں نے اپنی اس کوشش میں عربی کے دونوں الفاظ کی آخری طوتے کو بالکل نظر انداز کر دیا اور دونوں کے معنوی اختلافات سے بھی چشم

پوشی کر گئے۔ بعض لوگ "چپڑاسی" کی "چپڑاس" کو فارسی کے مرکب "چپ و راست" سے مشتق بتاتے ہیں۔ کبھی لوگ ہم صورت مکتوبی رویوں سے مغالطے میں آجاتے ہیں اور اردو کے "چلاک" اور فارسی کے "چالاک" یا عربی "صلوٰۃ" اور اردو "صلواتیں" کو ایک سمجھ بیٹھتے ہیں۔ اور ان کے معنوی اختلاف کو یہ کہہ کر نظر انداز کر دیتے ہیں کہ اردو والوں نے یہ الفاظ عربی فارسی سے لے کر ان کے معنی بدل دیے ہیں یعنی یہ لوگ لفظ ان کے معنی کو بالکل اہمیت نہیں دیتے حالاں کہ لفظ کا اہم ترین پیکر معنوں میں ہوتا ہے کیونکہ زبان معنوی اظہار کے لیے ہی ایجاد ہوتی ہے۔ بولنے والے معنی ہی کے لیے لفظ استعمال کرتے ہیں۔ لفظ کے لیے معنی تلاش کیے نہیں جاتے چنانچہ اس قسم کی کوششیں عوامی اشتقاق کہلاتی ہیں۔

اشتقاقی کوششوں میں ایک اور دقت تجزیہ الفاظ کی ہے یعنی الفاظ کو صحیح صحیح بنیادی اور اصلی اجزا میں تقسیم کرنا جتنا ضروری ہے اتنا ہی مشکل بھی ہے۔ اس کے بغیر ان کوششوں کی کامیابی مشکوک ہی نہیں صریحاً محال ہے۔

کبھی ہم لفظ کے پورے ملفوظی پیکر پر دھیان نہیں جما پاتے اور اسے ملفوظی ارکان میں تقسیم کر دیتے ہیں یعنی بولتے میں ہم لفظ کو جن ٹکڑیوں میں بانٹ دیتے ہیں انھیں کو اشتقاقی اجزا مان کر لفظ کو معنی پہنانے لگتے ہیں اور ناکام رہ جاتے ہیں۔ مثلاً فارسی کا لفظ "دشمن" دش اور من کے دو ارکان میں تقسیم کر کے بولا جاتا ہے تو ایک محقق نے انھیں کو اشتقاق کی بنیاد مان کر یوں معنی آفرینی کی۔ دشمن (بمعنی برا) اور من (بمعنی دل یا خیال)۔ اس طرح دشمن کے معنی ہوتے برے دل کا یا برا خیال رکھنے والا لیکن دشمن کے یہ معنی غلط ہیں۔ اس سے ثابت ہوا کہ تجزیہ غلط ہے اور تجزیہ یوں غلط ہوا کہ اس کا بنیادی مادہ "دُش" نہیں "دُشم" ہے جس کے معنی مخالفت اور بیر کے ہیں اور "اَن" لاحقہ فاعلی ہے چنانچہ دشمن کا تجزیہ یوں کرنا چاہیے تھا۔ دشمن = دُشم (بیر، مخالفت)

+ ان (لاحقہ فاعلی) یعنی دشمن = بیری، مخالف۔ ایک صاحب نے اردو کے لفظ "سنگم" کا تجزیہ یوں کیا۔ سنگم = سن (بمعنی ساتھ) + گم (بمعنی چلنا، جانا) یعنی سنگم = ساتھ ساتھ چلنا یا جانا لیکن سنگم کے یہ معنی غلط ہیں۔ اس کے معنی ساتھ ساتھ چلنے یا جانے کے نہیں مقام اتصال یا حقیقت اتصال کے ہیں۔ یہاں معنی اس لیے غلط بر آمد ہوتے کہ اس لفظ کا تجزیہ صحیح نہیں کیا گیا کیونکہ "سن" کے معنی "ساتھ" کے نہیں بلکہ "سنگ" کے معنی ساتھ اور ہمراہی کے ہیں لہٰذا اس کا صحیح تجزیہ یوں ہوگا۔ سنگم = سنگ (بمعنی ساتھ، ہمراہی) + ام (لاحقہ، نسبتی) چنانچہ سنگم کے معنی نکلے ساتھ ہونے کا مقام یا ہمراہی کا عمل۔

کبھی لفظ کو مکتوبی پیکر کے مطابق اسے مہمل اجزا میں تقسیم کر دیتے ہیں چنانچہ لفظ "برسی" کو "بر" اور "سی" کے اجزا میں بانٹنا بھی غلط ہے کیونکہ یہ دونوں ٹکڑے مہمل ہیں۔ فارسی لفظ چرخہ کو چرا رخہ کے دو ٹکڑوں میں بانٹ دینا بھی غلط ہے کیوں کہ یہ دونوں اجزا بھی بے معنی ہیں۔ برسی کا صحیح تجزیہ یوں ہے برسی = برس (بمعنی سال) + ای (لاحقہ نسبتی) یعنی برسویں دن کی یادگاری تقریب اور چرخہ کا صحیح تجزیہ یوں ہوگا۔ چرخہ = چرخ (بمعنی چکّر) + آہ (ہائے مختفی) اس طرح اس کے متبادل یونانی لفظ "سرکس" کو سر اور کس کے مہمل اجزا میں تقسیم کرنا غلط اور سرک (گولائی، چرخ) + اس (لاحقہ نسبتی) بمعنی دائرہ، گھیرہ میں تقسیم کرنا صحیح ہے۔

اس کے علاوہ اردو کے لہجے میں اختصار کا رجحان بھی ملتا ہے۔ تجزیۂ الفاظ میں اس کا بھی دھیان رکھنا ضروری ہے مثلاً چغل خور کا لفظ "چغل" اور "خور" سے نہیں "چغلی" اور "خور" سے مرکب ہے۔ "چغلی" کا لاحقہ "ای" مرکب بناتے وقت لہجے کے اختصاری رجحان کے باعث ساقط کر دیا گیا۔

اسی طرح گھڑ سوار = گھوڑا سوار ۔ بگ ٹٹ = باگ ٹوٹ وغیرہ ۔ لہجے کے اختصاری رجحان کے علاوہ دوسری زبانوں کی طرح اردو زبان میں بھی ادغام کے کچھ اصول کارفرما ہیں ۔ جو تجزیۂ الفاظ کے وقت پیش نظر رہنا چاہئیں ۔ مثلاً "چمپئی" (رنگ) کے اجزا نہ "چم" اور "پئی" ہیں اور نہ "چمپ" اور "ای" یا "ئی" ہیں بلکہ "چمپا" اور "ای" ہیں جس کے معنی ہوتے چمپا کا یا چمپا کا سا ہلکا زرد رنگ ۔ دوسری مثالیں یہ ہیں :

"اگرئی" شاہجہانی کی اس پلٹن کا نام تھا جو شہر آگرہ کے رہنے والے سپاہیوں پر مشتمل تھی لہٰذا اس لفظ کا صحیح تجزیہ یوں ہوگا :

اگرئی = آگرہ + ای بمعنی آگرے کی ۔ اس کے پہلے حرف کا ابتدائی الف لہجے کے اختصاری رجحان کے باعث ممدودہ سے مقصورہ کر دیا گیا اور آخری الف ادغام کے باعث صرف زبر رہ گیا ۔

"بنفشئی" = بنفشہ + ای ۔ چونکہ لفظ بنفشہ کی ہائے بھی الف کی طرح بولی جاتی ہے اس لیے ترکیب میں وہ بھی ساقط ہو کر اس لفظ میں صرف زبر رہ گئی ۔

"سردئی" = سردا + ای بمعنی سردے کا رنگ ۔

ادغام ہی کے ایک اور اصول کے باعث مرکب میں دوسرے جزو کا ابتدائی الف مقصورہ طویل بمعنی ممدودہ ہو جاتا ہے جیسے بگرماجیت = بکرم + آجیت (آجیت بمعنی ناقابل فتح) ۔ اٹاوہ = اٹ (= اینٹ) + آوا (= آوا بمعنی پزادہ) اس کے معنی ہوتے اینٹوں کا پزادہ یا بھٹّا ۔ تراسی = تر (تین) + آسی (= اسّی) ۔ اس کے معنی ہوتے تین اور اسّی ۔

آخر میں ایک نسبتاً طویل لفظ "بھلمنسئت" پر غور کیجیے ۔ اس کے اجزاء

نہ بھل ، مَن ، سا اور ہت ہیں ۔ نہ بھل ، مَن اور ساہت ہیں ، نہ بھل ، منسا اور ہت ہیں کیونکہ یہ سب مہمل ہیں ۔ اس کے صحیح بنیادی اجزا بھل ، منس اور آہت ہیں جو بھلا اور مانس پر لاحقہ نسبتی "آہت" (= اصل آت) کے اضافے سے بنایا گیا ہے چنانچہ بھلمنساہت = بھلا + مانس + آہت جس کے معنی ہوئے بھلا مانس پن ، شرافت ، انسانیت ۔

غرض لسانی نقطۂ نظر سے صحیح اشتقاقی تجزیہ وہ ہے جو لفظ کے ان تینوں پہلوؤں یا پیکروں پر یکساں نظر رکھ کر اور انہیں برابر کی اہمیت دے کر کیا جائے جن کی شرح اور مفصل ذکر شروع میں ہی کیا جا چکا ہے یعنی ملفوظی پیکر معنوی پیکر اور مکتوبی پیکر ۔

خورشید احمد خان یوسفی

۴۶-۱۹۴۵ کے پاکستان ساز انتخابات میں
اسلامیہ کالج مسلم سٹوڈنٹس فیڈریشن کا کردار

قرار دادِ پاکستان ۱۹۴۰ء میں منظور ہوئی اور اس کے بعد حصولِ آزادی کی جدوجہد بتدریج تیز ہوتی گئی۔ کانگرس پورے ہندوستان کے عوام کی نمائندگی کی دعویدار تھی۔ اس کا کہنا یہ تھا کہ تمام ہندوستانی خواہ وہ ہندو ہوں یا مسلمان سکھ ہوں یا عیسائی ایک قوم ہیں جب کہ مسلم لیگ کا موقف یہ تھا کہ ہندوستان کے مسلمان ایک قوم ہیں اور ان کا کھانا پینا، مذہب اور دوسرے رسم و رواج ہندوؤں سے قطعاً مختلف ہیں وہ ایک اقلیت نہیں بلکہ ایک قوم ہیں اس لیے پاکستان کی شکل میں انہیں اپنا الگ وطن درکار ہے۔ چونکہ چند نیشنلسٹ علماء جن میں جمعیت علماء ہند پیش پیش تھی، احرار، خاکسار، صوبہ سرحد میں خان برادران اور پنجاب میں یونینسٹ پارٹی مسلم لیگ کی مسلسل مخالفت کر رہے تھے جس کی بنا پر کانگرس مسلم لیگ کو ہندوستان کے مسلمانوں کی واحد نمائندہ جماعت ماننے سے انکار کرتی تھی۔ وائسرائے ہند اور ہندوستانی لیڈروں کے درمیان شملہ کے مقام پر ہونے والی کانفرنس ۱۴ار جولائی ۱۹۴۵ء کو ناکام ہوگئی۔ نتیجہ یہ نکلا کہ مرکزی اور صوبائی اسمبلیوں کے

نئے انتخابات ناگزیر ہو گئے تاکہ پتا چل سکے کہ اصل نمائندہ جماعتیں کون سی ہیں۔ ۱۷ جولائی کو قائداعظم نے ایک اخباری بیان میں مسلمانانِ ہند سے اپیل کی کہ وہ منظم ہو جائیں اور انتخابات کے لیے تیار رہیں۔ ۱۳/ اگست کو بمبئی میں ایک جلسہ سے خطاب کرتے ہوئے کہا:

"تم مجھے چاندی کی گولیاں دو میں تمہیں پاکستان دوں گا۔"

اسی جلسہ میں انہیں تین لاکھ گیارہ ہزار روپے کا کیسہ زر پیش کیا گیا۔ ۲۲/ اکتوبر کو کراچی کے ایک جلسہ میں تقریر کرتے ہوئے کہا:

"موجودہ انتخابات مسلمانوں کے لیے زندگی اور موت کا مسئلہ ہیں اور مسلمان ہر طرف سے دشمنوں کے درمیان گھرے ہوئے ہیں۔"

پہلا مرحلہ مرکزی اسمبلی کے انتخابات کا تھا۔ صوبہ پنجاب میں اس کے لیے چھ مسلم نشستیں تھیں جن میں سے تین پر لیگی امیدوار بلا مقابلہ کامیاب ہو گئے۔ بعد میں چوتھے حلقے سے بھی مخالف امیدوار دستبردار ہو گیا اب صرف دو حلقوں میں الیکشن ہونا تھا۔ لاہور کے حلقے میں مولانا ظفر علی خان (مسلم لیگ) کا مقابلہ کے۔ ایل۔ گابا (خاکسار) سے تھا اور لائل پور کے حلقے میں حافظ محمد عبداللہ (مسلم لیگ) کا مقابلہ چودھری محمد قاسم سے تھا۔ توقع تھی کہ لائل پور کے حلقے میں مقابلہ سخت ہو گا۔

اسلامیہ کالج لاہور شمال مغربی ہندوستان میں تحریک پاکستان کا گڑھ تھا۔ قائداعظم کئی مرتبہ یہاں تشریف لا چکے تھے۔ طلبا نے لیگی امیدواروں کے حق میں کام کرنے کا پروگرام بنایا۔ اس کی ابتدا یوں ہوئی کہ حافظ صاحب کے صاحبزادے میاں سلیم اللہ یونیورسٹی میں ایم۔ اے معاشیات کے طالب علم تھے۔ اسلامیہ کالج کے طالب علم عبدالرزاق ان کے ہم جماعت تھے۔ چنانچہ

۵۸ بیڈن روڈ پر ریاض قریشی کے کمرے میں سید محمد قاسم رضوی، آفتاب قریشی اور عبدالرزاق نے مل کر اسکیم بنائی کہ لائل پور کے حلقے کا دورہ کیا جائے۔ اس سلسلہ میں ریاض شاہد، فیاض شاہد، صفدر بٹ اور کچھ دوسرے طلباء سے رابطہ قائم کیا گیا۔ اسلامیہ کالج مسلم سٹوڈنٹس فیڈریشن کی تنظیم نو کی گئی۔ آفتاب قریشی صدر، محمد یامین خان جنرل سیکرٹری اور عبدالرزاق سیکرٹری منتخب ہوئے۔ طلباء نے ایک وفد کی صورت میں حافظ محمد عبداللہ کے حلقہ انتخاب کا دورہ کیا یہاں ان کے مخالف امیدوار مے (جسے درپردہ خضر حکومت کی حمایت حاصل تھی) ذات برادری کے نام پر ووٹ مانگنے شروع کر دیئے تھے۔ طلبا قصبہ قصبہ گاؤں گاؤں گھوم پھر کر مسلم لیگ اور پاکستان کے حق میں تقریریں کرتے۔ حاضرین کے سوالات اور اعتراضات کا جواب دیتے اور لیگی امیدوار کو ووٹ دینے کی اپیل کرتے۔ اسی طرح ہم نے مولانا ظفر علی خان کے حلقے میں بھی کام کیا۔

ان دونوں حلقوں میں کام کرنے کے بعد اندازہ یہ ہوا کہ اگر صوبائی انتخابات میں بھی اسی طرح کام کیا جائے تو خاصی کامیابی ہو سکتی ہے۔ چنانچہ آفتاب قریشی، قاسم رضوی اور عبدالرزاق اسلامیہ کالج کے پرنسپل ڈاکٹر عمر حیات ملک سے ملے اور انہیں اپنے ارادوں سے آگاہ کیا اس وقت وہ کچھ متذبذب تھے۔ بہر حال انہوں نے یہ اجازت دے دی کہ طلباء اپنے طور پر کام شروع کر دیں۔ فیڈریشن نے خط و کتابت کے لیے ۵۸ بیڈن روڈ کے ایک چھوٹے سے کمرے کو اپنا دفتر بنایا ہوا تھا مگر اب اس کے لیے خاصی وسیع و عریض جگہ درکار تھی۔

ریلوے روڈ پر اسلامیہ کالج کے دو مین گیٹ ہیں ان میں سے ایک جو تاج کمپنی کی طرف ہے، ہمیشہ بند رہا۔ دوسرا جو چوک برف خانہ کی طرف ہے آمد و رفت کے لیے استعمال ہوتا ہے اس مین گیٹ سے اندر داخل

ہوں تو بائیں جانب ایک چھوٹی سی گراؤنڈ تھی جو غالباً کسی زمانہ میں ٹینس کورٹ کے طور پر استعمال کی جاتی تھی (اب یہاں کالج کے نئے بلاک بن گئے ہیں) اس گراؤنڈ کے جنوب مشرقی کونے میں ایک چھوٹا خیمہ لگا کر فیڈریشن کا انتخابی دفتر بنایا گیا۔ چھولداری نما یہ خیمہ بازار سے کرائے پر حاصل کیا گیا تھا اسی گراؤنڈ کے قریب جمنیزیم تھا وہاں سے ایک میز لے آئے کہیں سے دو کرسیاں لے لیں اور اس طرح "الیکشن ڈائریکٹوریٹ" قائم ہوگیا۔ سید قاسم رضوی ڈائرکٹر الیکشن نورسنز بنا دیے گئے۔ آفتاب قرشی (صدر) اور عبدالرزاق (سیکرٹری) بھی دفتر میں موجود رہتے۔ مجھے آفس انچارج مقرر کیا گیا۔ طلبا آتے اپنے نام اور کوائف درج کراتے یوں صوباتی اسمبلی کے انتخابات کی تیاری شروع ہوگئی۔

اس وقت عام لوگ انتخابات کے نتائج کے بارے میں کیا اندازے لگا رہے تھے اس کی ایک جھلک ہندوستان ٹائمز کے نمائندہ لندن کے ۱۱ ر اکتوبر ۱۹۴۵ء کے اس بیان میں دیکھی جا سکتی ہے جس میں انہوں نے کہا تھا کہ

"برطانیہ کے سیاست دانوں کو پاکستان منظور نہیں۔ مسلم لیگ نے الیکشن جیت لیا تو حیرت ہوگی۔"

سید محمد قاسم رضوی اور آفتاب قرشی صوباتی مسلم لیگ کے جنرل سیکرٹری میاں ممتاز دولتانہ سے ملے۔ انہوں نے پنجاب کے تمام مسلم لیگی امیدواران کی ایک فہرست ان کے حوالے کی جس میں ہر حلقے کا نام، لیگی امیدوار کا نام اور اس کی کامیابی کے امکانات کے بارے میں ان کی رائے بھی درج تھی۔ مسلم لیگ کی طرف سے دولتانہ صاحب نے فیڈریشن کو اخراجات کے لیے کچھ رقم بھی دی۔

اب کیمپ میں کام زور شور سے شروع ہوگیا۔ تمام لیگی امیدواروں کو خطوط لکھ کر پوچھا گیا کہ کیا وہ طلبا کی خدمات حاصل کرنا چاہتے ہیں؟ اس کے جواب میں کافی خطوط وصول ہوتے۔ بعض امیدوار خود بھی آتے بعض نے اپنے

نمائندے بھیجے۔ دفتر کا کام بڑھ گیا۔ چار چھوٹی میزیں اور پانچ چھ کرسیاں اور کاغذات رکھنے کے لیے ایک الماری منگوائی گئی۔ سردیوں کا زمانہ تھا صبح میز کرسیاں باہر نکال لی جاتیں اور کام شروع ہو جاتا۔ رات کو کام ختم ہونے پر تمام سامان پھر خیمہ کے اندر رکھ دیا جاتا۔ اب پوری گراؤنڈ فیڈریشن کے استعمال میں تھی۔ مشرقی جانب سے پہلی میز خیمے کے بالکل سامنے تھی۔ جس پر میں (آفس انچارج) بیٹھتا تھا۔ اس سے دس بارہ فٹ کے فاصلے پر دوسری میز تھی جس پر انچارج فنانس بیٹھتا تھا۔ پھر اس سے اتنے ہی فاصلے پر تیسری میز سید محمد قاسم رضوی (ڈائرکٹر الیکشن فورسز) کی تھی اس سے آگے آفتاب قرشی (صدر فیڈریشن) کی میز تھی۔ قرشی صاحب زیادہ تر باہر آتے جاتے رہتے اپنی میز پر کم بیٹھتے، باقی ہم تینوں افراد اپنی نشستوں پر موجود رہتے۔ جیسے جیسے ضرورت بڑھتی گئی کرسیاں بنچ وغیرہ کالج سے مستعار لیتے گئے۔ پہلی مرتبہ ضرورت پڑی تو میں نے رضا کاروں (کارکنان) کو بھیج کر کالج کے سٹاف روم سے دو تین کرسیاں منگوالیں۔ شام کو قرشی صاحب نے کرسیاں دیکھیں تو مجھ سے پوچھا کہ کہاں سے آئیں؟

میں نے بتایا تو کہنے لگے :

"پرنسپل صاحب کی اجازت ضروری تھی۔ خیر میں کل صبح

اُن سے پوچھ لوں گا۔"

ہمارے پاس تین قسم کے کارکن تھے (کارکن کو عموماً رضا کار کہا جاتا تھا) پہلی قسم ان کی تھی جو دوروں پر باہر جانے کے لیے تیار تھے۔ انہیں دس دس بارہ بارہ کی تعداد میں مختلف حلقوں میں بھیجا جاتا تھا۔ دوسری قسم کے رضا کار وہ تھے جو تمام دن کام کرتے اور رات کو گھر چلے جاتے یعنی کسی وفد کے ساتھ لاہور سے باہر جانے کے لیے تیار نہیں تھے۔ بعض اوقات انہیں لاری میں بٹھا کر قصور، گوجرانوالہ، شیخوپورہ یا قرب و جوار کے دیہات کی جانب صبح صبح

روانہ کر دیا جاتا اور یہ اپنا کام مکمل کر کے مغرب کے وقت سے پہلے پہلے واپس لاہور پہنچ جاتے۔ تیسری قسم کے رضا کار وہ تھے جو روزانہ چند گھنٹے کے لیے آتے اور دفتر میں بیٹھے رہتے۔ ان سے ہم چھوٹے موٹے کام لیتے۔ ڈاکخانہ جانا، تار گھر جانا، بیڈن روڈ پر دفتر سے ڈاک لانا، اخبارات کے دفاتر میں خبریں پہنچانا، پریس جانا، بازار سے ضرورت کی اشیاء خرید کر لانا۔ ایک دو بنچوں پر ہر وقت رضا کار بیٹھے رہتے۔ شروع میں جب کام کی ابتداء ہوتی تو سرشام دفتر بند ہو جاتا۔ کام بڑھا تو رات گئے تک دفتر کھلا رہتا۔ روشنی کے لیے پہلے ایک گیس کے ہنڈے (پیٹرومیکس) کا انتظام کیا گیا۔ پھر کالج سے تار لے کر بلب لگا لیا گیا۔

ہمارے دفتر میں کام زور و شور سے جاری تھا کہ جناب لیاقت علی خان اور چودھری خلیق الزمان صوبائی پارلیمانی بورڈ کے فیصلوں کے خلاف اپیلوں کا فیصلہ کرنے کے لیے لاہور آئے۔ رضوی صاحب نے موقع سے فائدہ اٹھایا اور ان دونوں لیڈروں کو اسلامیہ کالج آنے کی دعوت دی۔ چنانچہ ۱۲ دسمبر ۱۹۴۵ء شام چار بجے لیاقت علی خان نے اسی گراؤنڈ میں ہمارے دفتر کا رسمی افتتاح کیا (حالانکہ دفتر کئی ہفتے قبل سے کام کر رہا تھا اور اسی روز صبح بارہ طلبا کا ایک وفد قصور تحصیل کے دورے پر جا چکا تھا) جوں جوں وقت گزرتا گیا کام بڑھتا گیا۔ ایک دن میں کئی کئی وفد بھی بھیجے گئے۔ ایک اور بہت بڑا خیمہ لگا دیا گیا۔ رضوی صاحب رات کو اسی میں سوتے۔ قناتیں لگ گئیں مگر دفتر اسی خیمے میں رہا۔

میرے ایک عزیز دوست اور ہم جماعت سید سعد محمود جو مکان شریف ضلع گورداسپور کے پیرزادوں میں سے تھے۔ (اب سید سعد الحسنی کے نام سے لندن میں مستقل سکونت اختیار کر لی ہے) تمام دن دفتر میں رہتے۔ وہ بہت خوشخط تھے۔ رضوی صاحب نے انہیں اپنا پرسنل اسسٹنٹ بنا لیا تھا کچھ لکھوانا ہوتا تو رضوی صاحب لکھواتے جاتے (اور سگریٹ پیتے رہتے) اور سعد صاحب

لکھتے جاتے۔ دفتر میں ٹائپ مشین نہیں تھی۔ کام بڑھا تو دقت پیش آنے لگی میں نے قریشی صاحب سے کہا وہ اگلے روز ایک نوجوان کو ساتھ لے آئے اور مجھ سے متعارف کرایا کہ "یہ یوسف صاحب ہیں ٹائپ کر دیا کریں گے"۔ یوسف صاحب (پورا نام یوسف غلام علی مانڈوی والا آج کل کراچی میں کروڑپتی تاجر ہیں) روزانہ شام کو اپنا پورٹیبل ٹائپ رائٹر لے کر آجاتے اور ضروری کاغذات ٹائپ کر کے مجھے دے دیتے۔

دفتر کی اصل روح رواں رضوی صاحب تھے۔ قریشی صاحب عام طور پر دفتر سے باہر مختلف لیڈروں سے ملنے یا شہر سے باہر مختلف حلقوں کے دورے پر جاتے رہتے مگر رضوی صاحب بہت کم باہر گئے۔ سارا دن دفتر میں موجود رہتے۔ لیگی امیدوار یا ان کے نمائندے آتے۔ ان سے ملتے، باہر بھیجنے کے لیے وفود ترتیب دیتے، روانگی سے قبل انہیں ہدایات دیتے کہ کس طریقہ سے کام کرنا ہے، ریہرسل کرواتے۔ بڑی رقم بھی ان کی تحویل میں رہتی۔ انچارج فنانس حسب ضرورت وقتاً فوقتاً ان سے رقم لے کر خرچ کرتے رہتے اور حساب لکھتے رہتے۔ جب رقم ختم ہو جاتی تو رضوی صاحب سے اور لے لیتے ہر خرچ کی رسید رکھی جاتی جو فائل میں لگ جاتی۔

چند مسلمان ڈاکٹروں کے مشورے سے طبی امداد کے چھوٹے چھوٹے بکس بنوائے گئے۔ ہر بکس میں گلے کی تکالیف کی دعائیں، پٹیاں، ٹنکچر آیوڈین، روئی، بخار کی گولیاں، اسپرین اور اسی قسم کی دوسری ادویات مع ہدایات نامہ موجود تھیں۔ جب کوئی وفد روانہ ہونے لگتا تو اس لیڈر کو حلقے میں کام کے طریق کار کے متعلق مطبوعہ ہدایات، میڈیکل کٹ، چند پوسٹ کارڈ اور کچھ رقم دے دی جاتی۔ وفد جس حلقے میں جاتا عموماً وہاں کا لیگی امیدوار تمام خرچ برداشت کرتا۔ واپسی پر وفد کا لیڈر آمد و خرچ کا تمام حساب لکھ کر رضوی صاحب کو پیش کر دیتا۔

ہر وفد کے لیڈر کو ہدایت کی جاتی تھی کہ وہ جہاں بھی ہو وہاں سے اپنے وفد کی پورے دن کی کارکردگی کی رپورٹ ایک پوسٹ کارڈ پر لکھ کر سپرد ڈاک کر دے۔ کتنے میل سفر کیا۔ ذرائع بیل گاڑی، پیدل یا لاری پر۔ کتنے گاؤں کا دورہ کیا۔ کتنی تقاریر کیں۔ کتنی تعداد میں لوگوں سے خطاب کیا۔ عوام کا رویہ کیسا رہا وغیرہ وغیرہ۔ رضوی صاحب روزانہ تمام ڈاک ملاحظہ کرتے۔ میں ڈاک کی مدد سے اخبارات کے لیے خبریں تیار کرتا اور اس کی نقول بنواتا اور مقامی رضاکاروں کے ذریعے زمیندار، احسان، نوائے وقت اور ایسٹرن ٹائمز کے دفاتر میں بھجوا دیتا۔

دسمبر کے آخری عشرے میں رضوی صاحب کی ہدایت پر میں نے اسلامیہ کالج مسلم سٹوڈنٹس فیڈریشن کی کارکردگی کی ایک جامع رپورٹ تیار کی جسے یوسف صاحب نے ٹائپ کیا۔ قریشی صاحب اور رضوی صاحب اس وقت دفتر میں موجود نہیں تھے۔ میں نے رزاق صاحب سے دستخط کروائے اور اس کی نقول قائداعظم، لیاقت علی خان، نواب ممدوٹ، میاں ممتاز دولتانہ اور راجہ صاحب محمود آباد صدر آل انڈیا مسلم سٹوڈنٹس فیڈریشن کو بھیج دیں۔ قائداعظم نے رپورٹ وصول ہونے پر ۳۰ دسمبر ۴۵ء کو رزاق صاحب کے نام اپنے خط میں مسلم سٹوڈنٹس فیڈریشن کے کارکنوں کی عظیم اور شاندار ملی خدمات کو زبردست خراج تحسین پیش کیا۔ اس قسم کی رپورٹیں بعد میں بھی باقاعدگی سے لیگی زعما کو بھیجی جاتی رہیں۔

اس وقت ہمارے طلبا پورے پنجاب میں پھیل چکے تھے اور قریہ قریہ مسلم لیگ اور قائداعظم کا پیغام پہنچایا جا رہا تھا۔ میں خود بھی دو مرتبہ باہر گیا۔ تین دن کا ایک دورہ لاہور تحصیل کا کیا۔ پھر گیارہ طلباء کے ایک وفد کے ہمراہ تیرہ چودہ روز علاقہ گوڑ گاؤں (جنوب مشرقی) کا دورہ کیا۔ یہاں ہم مسلسل بیل گاڑیوں پر سفر کرتے رہے۔ راستے میں جہاں گاؤں آجاتا وہاں ٹھہر جاتے۔ جلسہ ہوتا

ایک ساتھی تقریر کرتے باقی ہجوم میں پھیل کر کنویسنگ کرتے لوگوں کے اعتراضات کے جوابات دیتے۔ انہیں پاکستان کی اہمیت سے آگاہ کرتے اور مسلم لیگی امیدوار کے حق میں ووٹ دینے کے لیے کہتے۔ نعرے لگتے جلسہ ختم ہوتا تو آگے روانہ ہو جاتے۔ ہر گاؤں میں یہی عمل دہرایا جاتا۔ کھانے کا وقت ہوتا تو جس گاؤں میں ہوتے وہیں کھانا کھا لیتے۔ جہاں رات ہوتی وہیں سو جاتے۔ کبھی چارپائیاں مل جاتیں کبھی فرش پر سوتے۔ اس زمانے میں پیٹرول کی بہت قلت تھی اور یہ صرف حکومت کے جاری کردہ کوپن پر ملتا تھا۔ حکومت مسلم لیگ کی مخالف تھی اس لیے بیشتر سفر ہم نے بیل گاڑیوں پر یا پیدل کیا۔ جب فیروزپور جھرکا پہنچے تو لیگی امیدوار چودھری مہتاب خان کسی طرح ایک ٹرک کرایہ پر حاصل کرنے میں کامیاب ہو گئے چنانچہ آخری دور روز ہم نے بقیہ علاقے کا طوفانی دورہ کیا۔

طلباء نے دورے شروع کیے تو یونینسٹ پارٹی کے ایوان میں زلزلہ آ گیا روزنامہ "انقلاب" میں چند دنوں کے وقفے سے دو اداریے شائع ہوئے۔ جس میں کہا گیا کہ مسلم لیگ طلبا کو استعمال کر رہی ہے جس سے ان کا مستقبل تباہ ہو جائے گا۔ وہ کالج میں تعلیم کے لیے آئے ہیں طلبا کے والدین کو چاہیے کہ وہ انہیں اس کام سے روکیں۔

اب ہمارے پرنسپل صاحب بھی پوری طرح ہماری مدد کر رہے تھے۔ ۱۳ جنوری ۴۶ء کو قائداعظم لاہور تشریف لائے اور ۱۸ جنوری تک یہاں قیام کیا۔ اس دوران انہوں نے متعدد تقاریر کیں۔ ۱۷ جنوری کو اسلامیہ کالج کے حبیبیہ ہال میں طلباء سے خطاب کرتے ہوئے فرمایا:

"میں خود پنجاب کے حالات دیکھنے آیا ہوں۔ اسلامیہ کالج کے طلبا نے عظیم کام کیا ہے۔ کالج کے دروازے کھول دیں اور محاذ جنگ پہ بھیجنے کے لیے طلبا کو دو ماہ کے لیے فارغ کر دیں۔ کوئی بات نہیں اگر پڑھائی نظر انداز

ہوتی ہے۔ آئینی جنگ میں یہ عظیم بحران ہے"۔ قائداعظم کا یہ فرمان سنتے ہی طلباء دیوانہ وار اس تحریک میں شامل ہو گئے اور ہمارے رضاکاروں کی تعداد ایک ہزار سے بھی زائد ہو گئی۔ ایک مرتبہ افواہ پھیلی کہ خاکسار قائداعظم پر حملہ کرنا چاہتے ہیں۔ یہ سنتے ہی بے شمار طلباء ممدوٹ ہاؤس پہنچ گئے۔ قائداعظم کی قیام گاہ کے اردگرد اسلامیہ کالج کے طلباء دن رات ننگی تلواریں اٹھائے پہرہ دیتے رہے۔

حکومتِ وقت، اس کے کارندے، سرکاری افسران، کانگرس، احرار، خاکسار، یونینسٹ جاگیردار اور زمیندار ہمارے راستہ میں رکاوٹیں کھڑی کرتے رہے۔ انتخابات میں دھاندلی بھی کی گئی مگر جب پنجاب اسمبلی کے انتخابات کا نتیجہ نکلا تو اپنے پرائے سب حیران رہ گئے۔ ۸۵ مسلم نشستوں میں سے ۷۳ پر لیگی امیدوار کامیاب ہو چکے تھے۔ کانگرس، خاکسار اور احرار کے ۲۷ امیدواروں میں سے کوئی بھی کامیاب نہ ہو سکا۔ ۸۲ آزاد امیدواروں میں سے صرف ایک کامیاب ہوا۔

مارچ ۴۶ء کے آخری عشرے میں قائداعظم لاہور تشریف لائے تو اسلامیہ کالج میں طلباء سے خطاب کرتے ہوئے فرمایا:

"میں مبارکباد کا تار تو بھیج چکا ہوں مگر اب ذاتی طور پر تمہارا شکریہ ادا کرنے آیا ہوں۔ تم لوگوں نے ایک عظیم کارنامہ سر انجام دیا۔ میرے بچو میرے پاس دولت کے انبار نہیں جو تم میں بانٹ سکوں، مربعے نہیں جو تمہیں دے سکوں مگر پوری قوم اور آئندہ آنے والی نسلیں تمہاری شکرگزار رہیں گی۔"

انتخابات کا مرحلہ ختم ہوا تو رضوی صاحب نے فیصلہ کیا کہ کارکنوں کو "مجاہد پاکستان" کی سندات جاری کی جائیں۔ دین پریس سے دو مختلف رنگوں

(سنہری اور سیاہ) میں سندات چھپوائی گئیں۔ کام کی نوعیت کے لحاظ سے نمبر مقرر کر دیے گئے۔ مقامی ورکر کے اتنے نمبر فی دن۔ دورے پر باہر جانے والے کارکن کے (اس سے زیادہ) نمبر فی دن۔ ممدوٹ ولا پر پہرہ دینے والوں کے اتنے نمبر فی دن۔ پھر فرسٹ، سیکنڈ، تھرڈ ڈویژن کی طرح درجات مقرر کر دیے گئے کہ اتنے نمبر تک "ہاتی سی" کلاس۔ اس سے زیادہ اتنے نمبر تک "ہاتی بی" کلاس۔ پھر اس سے اوپر خاص تک "اے" کلاس۔ پھر اس سے اوپر "سپیشل" کلاس۔ ابتدا میں سپیشل کلاس حاصل کرنے والے بہت کم طلباء تھے۔ پھر سابق طلبا کارکنوں اور باہر سے آنے والے تمام رضا کاروں کو سپیشل کلاس دے دی گئی۔ مجھے "اے" کلاس کی سند ملی۔ کالج کی فٹبال ٹیم کے ایک کھلاڑی ریاض احمد خان بہت خوش خط تھے۔ ان سے تمام سندوں پر نام لکھوائے گئے۔ کچھ روز کے بعد خان لیاقت علی خان لاہور تشریف لاتے تو فیڈریشن کے دفتر والی گراؤنڈ میں جلسہ منعقد ہوا۔ پرنسپل ڈاکٹر عمر حیات ملک نے طلبا میں سندیں تقسیم کیں بعد میں لیاقت علی خان نے اپنی تقریر میں طلبا کی خدمات کو شاندار خراج تحسین پیش کیا۔

آخر میں یہ بھی بتاتا چلوں کہ ہماری اس تاریخ ساز جدوجہد میں پرنسپل صاحب کے سوا اسلامیہ کالج کے اساتذہ نے (الاّ ماشاء اللہ) عملی طور پر کوئی قابل ذکر حصہ نہیں لیا۔ پنجاب مسلم سٹوڈنٹس فیڈریشن سے بھی ہمارا تعلق برائے نام (قانونی تقاضوں تک) ہی تھا۔ اسی لیے ہماری تنظیم کا نام پنجاب مسلم سٹوڈنٹس فیڈریشن (اسلامیہ کالج برانچ) کی بجائے اسلامیہ کالج مسلم سٹوڈنٹس فیڈریشن تھا۔ ڈاکٹر ضیاء الاسلام جو نہایت شریف اور مرنجاں مرنج قسم کے انسان ہیں، کے علاوہ پنجاب مسلم سٹوڈنٹس

فیڈریشن کا کوئی عہدے دار غالباً کبھی ہمارے کیمپ میں نہیں آیا۔ البتہ اسلامیہ کالج کے چند سابق طالب علم اور کچھ غیر طالب علم حضرات نے بھی اس جدوجہد میں ہمارا ساتھ دیا۔

تصوّرِ حقوقِ انسانی

ناصرہ حبیب

(۱)

سترھویں صدی ایک ایسے انقلاب آفریں نعرے کی نقیب ہے جس نے تاریخ فکرِ انسانی میں بھونچال برپا کر دیا۔ نئی صدا نے شاہوں کے ایوان ہلا دیے اور انسان کو سر اٹھا کے جینے کا سبق دیا۔ یہ وہ نعرہ تھا کہ جس نے اس کے خوابیدہ جذبوں اور ناآسودہ خواہشوں کو مچلنا سکھا دیا۔ اسے فکر و عمل کے نئے افق دکھائے۔ اب اسے اپنی قدر و قیمت کا احساس ہوا اور وہ زندگی اور اس کے مسائل کو ایک نئے زاویۂ نگاہ سے دیکھنے لگا۔ اس کے اندر یہ روح پرور احساس کروٹیں لینے لگا کہ اس کے بھی کچھ حقوق ہیں۔ ایسے حقوق کہ جن میں شاہ و گدا سب برابر ہیں، جن میں کسی محمود کو کسی ایاز پر برتری حاصل نہیں ہے۔ صدیوں بعد اسے پہلی بار یہ اندازِ فکر دیا گیا کہ جینے کا حق شاہوں کی میراث نہیں ہے۔ اس عدالت میں تو سب ایک ہیں۔ تاریخ انسانی میں اس سے پہلے ہمیں حقوقِ انسانی کی کوئی بازگشت سنائی نہیں دیتی۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ فکری سطح پر کہیں کہیں کوئی صدا ابھرتی سنائی دیتی ہے لیکن من حیث المجموع اطاعتِ امیر ہی افراد کا منتہائے حیات تھا۔

فکرِ انسانی کوئی جامد شے نہیں ہے۔ یہ تو ہمہ وقت تغیر و تبدل اور ارتقا کے عمل سے گزرتی ہے۔ صدیوں کے سفر کے بعد انسان اس شعور کو پہنچا جس نے مطلق العنان

ایوانوں میں ہلچل مچادی۔ اس شعور کا پہلا کلاسیکی نمائندہ ہمیں جان لاک (John Locke) کی صورت میں ملتا ہے۔ وقت کے ساتھ ساتھ شرفِ انسانی کی سربلندی کے لیے نئے نئے اصول وضع ہونے لگے۔ یہ کوششیں اپنی معراج کو اس وقت پہنچیں جب سرکاری سطح پر حقوقِ انسانی کے تحفظ کی باتیں ہونے لگیں اور ریاست ہائے متحدہ امریکہ جیسی عظیم طاقت کا صدر انسانی حقوق کو اپنی خارجہ پالیسی کا اہم ترین ستون قرار دینے لگا۔

(۲)

اس موضوع پر تفصیل سے بحث کرنے سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہ دیکھا جائے کہ لفظ "حق" (Right) کیا ہے اور اس کی جامع و مانع تعریف کی جستجو کی جائے۔ پیش نظر یہی ہے کہ اس اصطلاح کے مختلف بیانات اور حوالوں کا تحلیل و تجزیہ کیا جائے۔

مختلف فلسفیوں اور ماہرین قانون نے حقوق کی ماہیت اور معیار کے سوال کو مختلف انداز سے پیش اور حل کرنے کی کوشش کی ہے۔ مغربی روایت کے ممتاز فلسفی سپائنوزا (Spinoza) نے اس مسئلے کو طاقت (Power) کے حوالے سے حل کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس کے نزدیک کسی فرد کے قانونی حقوق حقیقت میں اس کی وہ قوت یا اختیار ہے جو اسے اقتدارِ اعلیٰ کی طرف سے قانون کے قیام اور سربلندی کے لیے ملتا ہے۔ ٹی۔ ایچ۔ گرین (T. H. Greene) نے بھی اس اندازِ فکر کو اپنایا اور انسان کے حقوق کو کسی چیز کے حاصل کرنے میں اس طاقت کے مساوی قرار دیا جس کو وہ خیر تصور کرتا ہے اور جو معاشرے کی طرف سے فرد کو تفویض ہوتے ہیں۔ لیکن اس قسم کا نظریہ قائم کرنے میں کچھ دشواریاں پیش آتی ہیں کیونکہ ایک حق لازماً طاقت پر دلالت نہیں کرتا۔ ہوسکتا ہے کہ ایک شخص کے پاس حقوق تو ہوں لیکن وہ ان پر عمل درآمد کے اختیار سے محروم ہو۔ بدعنوان عدالتیں یا طاقت ور مخالفین اس محرومی کا باعث ہوسکتے ہیں۔

جیروم فرانک (Jerome Frank) اور ڈبلیو۔ ڈبلیو۔ کُک (W. W. Cook) نے بھی حقوقِ انسانی کی تشریح و توضیح کی ہے۔ ان کے نزدیک وہ بیانات جن سے حقوق اخذ کیے جا سکیں اصل میں پیش گوئی کرتے ہیں کہ عملی میدان میں ایک

عدالت کیا کرے گی یا یہ کہ کوئی شخص اس سے کیا توقعات وابستہ کر سکتا ہے۔ لیکن عام قاعدہ یہی ہے کہ فرد کے پاس حقوق تو ہوتے ہیں لیکن عدالت میں کامیابی کی توقع نہ ہونے کے برابر۔ عدالتوں کے خلاف ناانصافی کی شکایات اس اعتراض کی واضح مثال ہیں۔

پروفیسر ہالینڈ (Holland) نے قانونی حقوق کی ایسی تعریف پیش کی ہے جو کہ عام طور سے پسندیدہ اور مقبول ہے۔ اس کے نزدیک ایک قانونی حق ایک انسان کی دوسروں کے اعمال کو متاثر کرنے کی وہ استعداد ہے جو اسے اپنی طاقت کی بجائے معاشرے کی رائے یا معاشرے کی طاقت سے ملتی ہے۔ یہ ریاست کی طرف سے تسلیم شدہ ایک فرد کا دوسرے فرد پر دعوئ ہے۔ اگرچہ اس بات کی چنداں ضرورت نہیں ہے کہ ریاست ان حقوق کو تسلیم کرے لیکن کسی بھی ریاست کی عدالتوں پر لازم ہے کہ وہ انھیں تسلیم کریں۔ اس طرح سے قانونی حقوق ہر فرد کے لیے اس امر کا تعین کرتے ہیں کہ ایک خاص علاقے میں اسے کس طرح سے رہنا ہے۔ افراد کے وہ اعمال جو کسی فرد کی آزادی میں دخل انداز ہوتے ہیں، غیر قانونی یا قابلِ سزا قرار دے دیے جاتے ہیں لیکن یہ حقیقت اپنی جگہ پر ہے کہ کسی فعل کے قانونی یا غیر قانونی ہونے کا انحصار اس شخص پر ہے کہ جسے حقوق تفویض کیے جاتے ہیں۔

ہالینڈ کی تعریف اس اہم حقیقت پر مزید زور دیتی ہے کہ حقوق کے وجود کے لیے انھیں تسلیم (recognise) کیا جانا بہت ضروری ہے۔ یہ تعریف اخلاقی حقوق اور قانونی حقوق کے درمیان امتیاز کو واضح کرتی ہے، لیکن اس میں بھی ایک سقم ہے کہ یہ اس حقیقت کو تسلیم کرنے میں ناکام رہی ہے کہ معاشرے کے شناخت یافتہ حقوق اور قانون کے تسلیم شدہ حقوق کے علاوہ کچھ دوسرے بنیادی اور ناقابلِ انتقال حقوق بھی ہیں جو انسان کی فطرت کی طرف سے عطا کیے گئے اور اس کی بقا کے لیے لاانتہا اہمیت کے حامل ہیں۔

دوسرے مقبول حقوق اخلاقی حقوق کے نام سے پہچانے جاتے ہیں۔ پروفیسر ہالینڈ کی تعریف کے نمونے پر ڈی۔جی۔رچی (D. G. Ritchie) اخلاقی حقوق کی وضاحت یوں کرتا ہے کہ یہ کسی انسان کی وہ استعداد ہے جو وہ رائے عامہ کی تائید و حمایت سے یا کم از کم مخالفت کے بغیر دوسرے انسانوں کے اعمال کو قابو میں رکھنے کے لیے بروئے کار لاتا ہے،

لیکن یہ حقوق قانونی حقوق کی طرح اپنی شناخت کے لیے عدالتوں کے محتاج نہیں ہوتے۔ یہ اپنے لیے پسندیدگی اور قبولِ عام معاشرے سے حاصل کرتے ہیں۔ مسلسل عمل درآمد سے یہ رسم و رواج اور روایت کا درجہ حاصل کر لیتے ہیں اور بعض صورتوں میں تو حقوقِ قانونی سے زیادہ واجب (binding) اور لازمی ہوتے ہیں۔ ٹی۔ ایچ۔ گرین، برنارڈ بوزینکٹ (Bernard Bosanquat) حقوق کو ایک ایسے ترقی پذیر تصور سے تعبیر کرتے ہیں جو سماجی تجربے اور معاشرتی اداروں میں ظہور پذیر ہوتا ہے، لیکن جرمی بینتھم (Jeremy Benham) اور جان آسٹن (John Austin) نے اس مسئلے کو ایک اور زاویۂ نگاہ سے دیکھا ہے۔ ان کے مطابق حقوقِ اخلاقی اور فرائض لازم و ملزوم ہیں اور ان کے ساتھ قانون کی بجائے رائے عامہ نے سزائیں منسلک کر دیں۔ لیکن ہربرٹ ہارٹ (Herbert Hart) اس نظریے پر یہ کہتے ہوئے اعتراض کرتا ہے کہ حقوق کو فی ذاتہٖ لینا چاہیے۔ یہ اخلاقی فرائض کا منتہا نہیں ہوتے۔ پس حقوقِ اخلاقی استحقاق تو ہیں لیکن یہ اخذ کرنے کا اجازت نامہ ہرگز نہیں کہ کیا کرنا چاہیے۔ یہ حقوق، قانونی حقوق کی طرح متعین نہیں کیے جا سکتے کیونکہ معاشرے کے مختلف افراد حقوق و فرائض کے بارے میں مختلف انداز سے سوچتے ہیں۔ حقوقِ انسانی کے اس نظریے میں ایک بڑی خامی یہ ہے کہ ان کی پامالی پر کسی عدالت سے رجوع نہیں کیا جا سکتا اور نہ ہی یہ عالمگیر حیثیت کے ہوتے ہیں۔ اسی لیے یہ انسانیت کے لیے عمومی رہنما اصول مہیا کرنے سے قاصر رہے ہیں۔ عین ممکن ہے کہ ایک معاشرے کے حقوق دوسرے معاشرے کے فرائض ہوں اور طرفہ یہ ہے کہ ایک ہی سماج میں رائے عامہ بدلتی رہتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حقوقِ اخلاقی ہر نسل کے ساتھ بدلتے رہتے ہیں۔

اس ساری بحث سے ہم اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ حقوق کا یہ بیان جامع نہیں ہے اور ابھی ہم خوب تر کی تلاش میں ہیں۔ ہمیں ضرورت ہے ان حقوق کی جو کسی بھی معاشرے کے اثباتی قوانین سے بلند تر اور ماورا ہوں، حقوق جو ہر دور، ہر مقام اور ہر شخص کے لیے یکساں ہوں، حقوق جو موجود قانون سازی کی جانچ کے لیے رہنما اصول مہیا کرتے ہوں اور معاشرتی

عدل و انصاف کی تحریک کرتے ہوں۔

مختلف معاشرے مختلف قسم کے سیاسی، اخلاقی حقوق اختیار کر لیتے ہیں۔ دنیا میں مبادیات کے علاوہ کسی اور نکتے پر ہم آہنگی اور مطابقت بہت مشکل ہے۔ یہی مبادیات ہیں جو انسان کے ناقابلِ انتقال اور ناقابلِ تنسیخ حقوق کو تشکیل دیتے ہیں اور انہی کو انسان کے فطری حقوق کہا جاتا ہے۔ یہ وہ حقوق ہیں جو انسان کو فطرت کی طرف سے عطا کیے گئے ہیں اور اگر انھیں غصب کر لیا جائے تو نوعِ انسان کی بقا خطرے میں پڑ سکتی ہے لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کون سے عوامل ان مبادیات کی تعیین کرتے ہیں؟ اس سوال کا تین طرح سے جواب دیا جا سکتا ہے۔ بعض فلسفی اقتدار (authority) کو حقوقِ انسانی کی بنیاد قرار دیتے ہیں۔ یہ فرد کے ذہن سے باہر ہوتا ہے۔ عام طور سے اسے خدا یا دیوتاؤں کے منکشف و معلوم ارادے سے تعبیر کیا جاتا ہے، لیکن مشکل یہ ہے کہ انسان کے بنیادی حقوق کو بیرونی احکام پر استوار کرنے سے ہم خود تردیدی کا شکار ہو جاتے ہیں، کیونکہ یہ حقوق تو وہ کسوٹی خیال کیے جاتے ہیں جن پر بیرونی احکام کی قدر و قیمت کو پرکھا جاتا ہے۔

دوسرا جواب ہمیں عقل و تجربے کی دنیا سے ملتا ہے اور یہ جواب ہے افادیت پسندوں کی طرف سے جس کی پُر زور وکالت بینتھم (Bentham) اور مِل (Mill) نے کی۔ بینتھم (Bentham) قانونِ فطرت اور بیرونی احکام کے نظریات کی مخالفت کرتا ہے اور ان کے جواب میں اپنا حل پیش کرتا ہے۔ وہ اپنے معروف اصول "زیادہ سے زیادہ افراد کے لیے زیادہ سے زیادہ مسرت" کو یہ جانچنے کے لیے ایک معیار کے طور پر پیش کرتا ہے کہ کیا کرنا چاہیے، لیکن نظریۂ افادیت پسندی کو سب سے زیادہ تنقید کا نشانہ بنایا گیا۔ اس پر ایک بڑا اعتراض یہ ہے کہ اگر حقوق کی تعیین کلیتاً انسانی معاشرے کے حوالے سے کی جائے تو ہم جانوروں کو ہر قسم کے حقوق سے محروم کر دیں گے کیونکہ وہ انسانی معاشرے کے افراد نہیں ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ روسو (Rousseau) کے زمانے سے اب تک افادی عقلیت پسندوں کو مسترد

کیا جاتا رہا ہے۔

حقوقِ انسانی کے تعیین کے لیے تیسرا اور آخری جواب فطرت سے ملتا ہے۔ فطرت کا ابلاغ تو ہماری اندر کی آواز سے ہوتا ہے۔ یہ تو وہ سند ہے جو روح کی گہرائیوں سے ملتی ہے۔ قانونِ فطرت مختلف مقامی قوانین کے اختلافات اور تغیر و تبدل سے آزاد ہے۔ یہ تو ایک عالم گیر ضابطہ ہے۔ فطرت کا قانون ہر انسان کو برابری اور مساوات کی ضمانت دیتا ہے۔ رنگ، نسل اور مذہب کے امتیاز کو خاطر میں نہیں لاتا۔ یہ انسان کو چند ایسے حقوق کی نوید دیتا ہے جو وہبی اور پیدائشی ہیں۔ ان کے اکتساب کی ضرورت نہیں ہے۔ ان کو محدود یا ختم نہیں کیا جا سکتا کیونکہ قانونِ فطرت اثباتی قوانین سے بلند اور ماورا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ قانونِ فطرت پر بات کرتے ہوئے ہم دینیات کی دنیا میں پہنچ جاتے ہیں، لیکن صرف اسی وجہ سے ہم اسے مسترد نہیں کر سکتے۔ کیونکہ اس نظریے کی انسانی فکر میں بے اندازا اہمیت ہے۔ بلیک سٹون (Blackstone) کا کہنا ہے کہ معاشرے کا بنیادی مقصد ہی افراد کے ان بنیادی حقوق کا تحفظ کرنا ہے جو اسے فطرت کے ناقابلِ تنسیخ قوانین کی طرف سے تفویض کیے گئے ہیں۔ اس کے نزدیک زندگی، تحفظ اور ملکیت کے حقوق سب سے اہم اور بنیادی ہیں۔

انسان کے فطری حقوق اس قدر بنیادی حیثیت کے حامل ہیں کہ کسی بھی معاشرے کے سب حقوق انہی سے اخذ کیے جاتے ہیں۔ یہ حقوق اخلاق سے بہت مختلف ہیں کیونکہ بعض صورتوں میں انسان ایسے حقوق کا دعویٰ کرتا ہے جن کو نہ تو کسی ملک کا قانون تسلیم کرتا ہے اور نہ ہی رائے عامہ یا اوسط درجے کے انسانوں کا ضمیر۔ یہ وہ حقوق ہیں جو نظرانداز نہیں کیے جا سکتے، کیونکہ ایسا کرنے سے انسانیت کی بہتری اور بقا خطرے میں پڑ سکتی ہے۔

ہربرٹ سپنسر (Herbert Spencer) ایک اور انداز سے انسان کے فطری حقوق کی توجیہہ پیش کرتا ہے۔ یہ ان حقوق کی وضاحت حیاتیاتی حقوق (Biological rights) کے طور پر کرتا ہے۔ یہ کہنے سے اس کا مطلب یہ ہے کہ انسانی فطرت میں کچھ ایسی جبلتیں یا رجحانات ہیں جن کا قانون سازی کے وقت احترام

کرنا چاہیے، لیکن یہ نظریہ قانونِ فطرت کو محدود کر کے رکھ دیتا ہے۔ ان حقوق کی وضاحت کرتے ہوئے سپنسر مختلف ابتدائی اور وحشی اقوام کے رسم و رواج کی طرف رجوع کرتا ہے، لیکن حقوقِ فطرت رسم و رواج اور روایات کی پیداوار نہیں ہیں۔ سپنسر کا نظریہ غیر موزوں اور محدود ہے۔ حقوقِ فطرت تو انسان کی حیاتیاتی ضروریات سے بہت زیادہ، وسیع تر اور ہمہ گیر ہیں۔ ان کی بنیاد قبل تجربی اصولوں پر ہے۔ یہ وہبی ہیں اور ہر شخص بغیر کسی تخصیص کے ان سے فیض یاب ہوتا ہے۔

ایک معاصر فلسفی ہربرٹ ہارٹ نے حقوقِ فطرت کی نوعیت اور معیار کی وضاحت جامع تر انداز میں کی ہے۔ اس کے نزدیک کسی اخلاقی حق کا لازمی حصہ وہ اخلاقی جوازیت ہے جو دوسرے افراد کی آزادی کو محدود کر دیتی ہے اور یہ اس امر کا تعین ہے کہ کوئی فعل کیسے کرنا چاہیے۔ آزادی کے فطری حق کا لازمی نتیجہ کوئی بھی کام کرنے کی وہ آزادی ہے جو کسی دوسرے فرد کو تکلیف، رنج یا زخم نہیں دیتی، لیکن اس حق کا فطری نتیجہ یہ بھی ہے کہ صاحبِ حقوق دوسروں کے حقوق میں مداخلت کرنے سے احتراز کرتا ہے۔

ہارٹ کا کہنا ہے کہ حقوق کا دعویٰ دو قسم کے حالات میں کیا جاتا ہے: (ا) جب مدعی کے پاس مداخلت کرنے کا کوئی خاص جواز موجود ہو، (ب) یا جب کسی دوسرے کی طرف سے کی گئی دخل اندازی کی مدافعت کرتا ہے۔

اپنے افکار کے اظہار کی آزادی یا من چاہی عبادت کی آزادی جیسے عمومی حقوق اصل میں آزادی کے بنیادی اور فطری حق کے مختلف اظہار ہیں۔ ان حقوق کو محدود نہیں کیا جا سکتا۔

انسان کے حقوقِ فطرت ہر ناانصافی کے خلاف جائے پناہ ہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ حقوقِ فطرت پر بات کرتے ہوئے بہت کچھ انحصار اس امر پر ہے کہ لفظ "فطرت" کی تعبیر کس طرح کی جاتی ہے۔ آیا "فطرت" سے مراد انسان کا وہ فعل ہے جو وہ عقل کی حد بندیوں سے بے نیاز ہو کر کرتا ہے یا وہ فعل جو فطری استعداد کی تکمیل کرتا ہے۔ حقیقت میں لفظ "فطرت" مابہ النزاع ہے۔ اس کا کوئی متعین مفہوم نہیں ہے۔ ارسطو اور سوفسطائیوں کے مفہومِ فطرت میں نمایاں فرق ہے۔ ایسی ہی نظری دقتوں کے سبب آج

کی دنیا میں حقوقِ فطرت کی بجائے حقوقِ انسانی کے چرچے ہونے لگے ہیں، لیکن ان تمام کمزوریوں کے باوجود حقوقِ فطرت کا نظریہ فلسفیانہ فکر میں بے اندازا اہمیت کا حامل ہے۔ تھامس اکویناس (Thomas Aiquinas) کے الفاظ میں :

" The natural law is nothing else than the participation in the eternal law of the mind of a rational creature ."

[" قانونِ فطرت ایک عاقل ہستی کے ذہن کے ابدی قانون میں مشارکت کے سوا کچھ نہیں "]

اکویناس کی پیروی کرتے ہوئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ انسان کے فطری حقوق فطرت کے دائمی قانون میں شراکت کے سوا اور کچھ نہیں۔

(۳)

قدیم یونانی ریاستیں اپنے جمہوری ذوق کی وجہ سے آج کی آزاد دنیا سے بھی خراجِ تحسین وصول کر رہی ہیں۔ ہم پیچھے مڑ کے دیکھیں تو ہمیں لفظ " جمہوریت " کے حقیقی معنی و مفہوم یونانی معاشرے میں ہی نظر آتے ہیں، جہاں ہر ریاست کے معاملات میں ہر شہری کی مشارکت مکمل ہوا کرتی تھی۔ لیکن اگر بنظرِ غائر اس معاشرے کا جائزہ لیں تو ساری خوش خیالیاں زمین بوس ہونے لگتی ہیں۔ وہاں تو انسان کی بھی درجہ بندی کر دی گئی کہ ایک طبقہ تو مراعات یافتہ تھا کہ جسے شہریوں کے مکمل حقوق حاصل تھے، لیکن ایک اور گروہ تھا کہ جسے غلاموں کا درجہ دیا گیا تھا۔ یہ عجیب ستم ہے کہ کچھ انسانوں سے پیدا ہوتے ہی باعزت زندگی گزارنے کے تمام حقوق چھین لیے جاتے۔

حد تو یہ ہے کہ سقراط (Socrates) جیسا عظیم فلسفی جو انسان کو موضوعِ فکر بنانے اور انسان کو کائنات میں سب سے اہم مخلوق قرار دینے والا تھا، وہ سقراط کہ جس کی زندگی، تعلیمات اور انتہا یہ کہ جس کی موت بھی عقلی آزادی کا بے نظیر اور بے مثال اظہار ہے،

اپنے ماحول کے طے اور مقررضوابط سے آگے نہ بڑھ سکا۔ ہمیں اس کے ہاں انسان کے بنیادی اور مساوی حقوق کا کوئی تصور نہیں ملتا کہ جن کا کوئی بھی فرد ریاست سے اپنے حق کے طور پر مطالبہ کرسکے۔ حقیقت اس کے برعکس ہے۔ اس نے ریاستی قوانین کی بجاآوری کو زندگی کا مقصدِ اوّلین سمجھا اور اپنے عمل سے ریاست کے اس حق کو استحکام بخشا کہ وہ خود سقراط سے اس کی زندگی چھین سکتی ہے خواہ ایسا کرتے ہوئے عدل وانصاف کے تمام ضابطوں کا مذاق ہی کیوں نہ اڑا دیا گیا ہو۔

افلاطونی نظام میں بھی ایک غلام تو کیا ایک عام شہری بھی کاروبارِ حکومت چلانے کے لیے غیر موزوں تھا۔ وجہ اس کی یہ تھی کہ اس کے پاس علم کی کمی ہوتی ہے۔ اس لیے وہ اس ذمہ داری کے قابل نہیں ہے۔ افلاطون (Plato) کا حکمران تو دانائی کی علامت اور قانونِ مجسم ہے جس کو فلسفی بادشاہ کے نام سے یاد کرتا ہے۔ وہ تقریباً الوہیت کے مقام پر فائز کر دیا گیا۔ اس طرح سے اس نقطے کی تشکیل ہوئی کہ جس پر افلاطونی اور عیسائی نظریات کا ملاپ ہوتا ہے اور نوعِ انسانی صدیوں تک ملوکیت کے شکنجے میں جکڑی رہی۔

افلاطون کا شاگرد ارسطو (Aristotle) اس معاملے میں اپنے استاد سے بھی آگے نکل گیا۔ وہ جمہوریت کو مکروہ ترین طرزِ حکومت سمجھتا ہے جس میں ہر شہری حکومت کا حصہ دار بن جاتا ہے۔ وہ طبقاتی امتیاز کی وکالت میں اس حد تک آگے بڑھ جاتا ہے کہ کچھ انسانوں کو پیدائشی غلام قرار دیتا ہے۔ غریب لوگ امیروں کے پیدائشی غلام ہیں۔ ارسطو غلاموں کو شہری حقوق نہیں دیتا۔ اس طرح افلاطون اور ارسطو کے آزاد شہروں میں غلاموں کی حیثیت حیوانِ ناطق سے زیادہ نہ تھی۔

لیکن ان سب باتوں کے باوجود ہمیں سیاسی فلسفے میں ایک لمبی روایت ایسی بھی ملتی ہے جو شرفِ انسانی کی وکالت کرتی ہے۔ انسانی فکر کی طرح انسانی حقوق کی داستان بھی بڑی قدیم ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ سترھویں صدی عیسوی کے نعرے بڑے گونج دار اور بلند آہنگ تھے۔ تمام تر شدت و قوت سے ان کی وکالت کی گئی، لیکن اس کا مطلب ہرگز نہیں کہ اس اہم ترین انسانی مسئلے پر پہلے کوئی توجہ ہی نہ دی گئی۔ حقیقت تو یہ ہے کہ انسانی

حقوق کا آغاز ہمیں ابتدائی یونانی فلسفے سے ہوتا نظر آتا ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ حالات ناسازگار ہونے کی وجہ سے اس نظریے پر مناسب توجہ نہ دی گئی۔ برٹرینڈ رسل (Bertrand) (Russell) کے الفاظ میں:

"As a rule the man who first thinks of a new idea so much ahead of his time that everyone thinks him silly, so that he remains obscure and is soon forgotten. Then, gradually, the world becomes ready for idea, and the man who proclaims it at the fortunate moment gets all the credit."[1]

["عام طور سے وہ شخص کہ جسے پہلے پہل کوئی ایسا نیا خیال سوجھتا ہے جو اپنے زمانے سے اس حد تک آگے ہو کہ ہر شخص اسے احمق خیال کرے تو وہ گم نام رہتا ہے اور جلد ہی بھلا دیا جاتا ہے۔ اس کے بعد آہستہ آہستہ دنیا اس خیال کو قبول کرنے کیلئے تیار ہو جاتی ہے اور پھر وہ شخص کہ جو اس سعد لمحے اس کا اعلان کرتا ہے وہ شہرت و نیک نامی کا سزاوار ہوتا ہے"]۔

حقیقت یہ ہے کہ ہابس (Hobbes)، لاک (Locke) اور روسو (Rousseau) سوفسطائی روایت کے جدید نمائندے ہیں۔ دورِ جدید کے ان مفکروں کی عظمت ہمیں یونانی فلسفیوں کو سمجھنے میں مدد دیتی ہے۔ سوفسطائی نظریات میں انسان کو بے پناہ اہمیت حاصل ہے۔ ان کا انسان ریاستی حدود و قیود سے آزاد ہے۔ وہ کسی ریاست کا شہری نہیں ہے۔ وہ تو ایک برتر اور عالم گیر مملکت کا فرد ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ غلامی پر سب سے پہلا اعتراض کسی سوفسطائی نے ہی کیا۔

---

[1] رسل: "اے ہسٹری آف ویسٹرن فلاسفی"، ص ۷۰۔

Alcidamas کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ پہلا شخص ہے جس نے یہ نعرہ لگایا :

"All men are free, nature made none a slave." R. G. Ritchie."

["ہر شخص آزاد ہے، فطرت نے کسی کو غلام نہیں بنایا۔"]

رواقی (Stoics) اس نظریے کو لے کر آگے بڑھے کہ قانونِ انسانی تو اس قانونِ فطرت کی ادھوری اور نامکمل تجسیم ہے جو الوہی عقل کے مماثل ہے۔ رواقیوں کے نزدیک فطرت کائنات میں کارفرما آسمانی عنصر ہے۔ فطرت کا قانون خدا کا قانون ہے۔ اس قانون کے احکام کا تعین کرنے کے لیے انھوں نے عالمی منظوری کے تصوّر کی طرف رجوع کیا۔ انھوں نے نسل اور ذات پات کے مصنوعی فرق کو مسترد کر دیا۔ عظیم رواقی ماہرِ قانون Ulpian نے فطرت کے قانون اور عام قانون کے درمیان فرق کو واضح کیا۔ قانونِ فطرت تو عالم گیر اور آفاقی ہے جبکہ اثباتی قانون مقامی نوعیت کے ہوتے ہیں۔ Ulpian اس تاریخ ساز اعلان کا مصنف ہے :

By the law of nature, all men were born free." Ibid.

["قانونِ فطرت کی رُو سے تمام انسان آزاد پیدا ہوئے۔"]

رواقی بے چین ہو کے ایک سنہری دور کی یاد میں کھو جاتے ہیں۔ ان کی فکر کہتی ہے کہ وہ روشن زمانہ حالتِ فطری (State of nature) کا تھا۔

یہی رواقی فکر عیسائیت کی طرف منتقل ہو گئی اور عیسائی قانونِ اخلاق کا عین سمجھی جانے لگی۔ الوہی قانون اور ریاست کے اثباتی قوانین کے درمیان ناطہ جوڑنے میں اس فکر نے گراں قدر مدد کی، لیکن ازمنۂ وسطیٰ میں اس وقت شہریوں کی مساوی مشارکت کی جگہ ملوکیت نے لے لی جب نظریۂ ضرورت کے تحت افلاطونی نظریے اور عیسائی مذہب کے درمیان مطابقت تلاش کی جانے لگی۔ افلاطون اور عیسائی عقیدے کے زیرِ اثر اب حکم ران ریاست کے افراد میں سے ایک نہیں بلکہ کوئی ماورا ہستی متصوّر ہونے لگا۔

"کوئی دعویٰ بادشاہ کے خلاف نہیں ہوتا"۔ ایک مقبول عام نعرہ تھا۔ بادشاہ نائبِ خدا تھا۔ اس لیے وہ بھی الوہیت کے مقام پر فائز کر دیا گیا۔ باقیوں کا کام اطاعتِ امر تھا۔ حکمران کی تابع فرمانی ان کے مذہب کا اہم حصہ بنا دی گئی۔ حکمران نائبِ خدا ہونے کے حوالے سے زمین کی ہر چیز کا مالک تھا۔ یہ اس کی انا پر منحصر تھا کہ وہ جس کو چاہے عطا کرے اور جب چاہے چھین لے۔

حقوقِ انسانی کے نظریے پر عیسائیت نے بڑے دُور رس اثرات مرتب کیے۔ کلیسا کی طرف سے بڑی شد و مد سے یہ پروپیگنڈا کیا جاتا رہا کہ عیسائی مذہب اختیار کر لینے کے بعد ایک انسان دوسرے انسانوں سے بلند تر مقام پر فائز ہو جاتا ہے۔ اب وہ انسانی فطرت کی بنیاد پر بنائے ہوئے قوانین کی بجائے دوسرے قوانین کے تابع تھا۔ اسے ان قوانین پر عمل پیرا ہونا تھا جو کہ الوہی قوت کی طرف سے عائد کیے گئے۔ طاقت کا سرچشمہ اقتدارِ اعلیٰ ہے اور تمام طاقتیں اسی سے اخذ کی جا سکتی ہیں۔ یہیں سے ملوکیت کا آغاز ہوا اور انسانی شرف کو نظر انداز کیا جانے لگا۔ رومیوں کے نام ایک خط میں پال (Paul) یوں خطاب کرتا ہے:

"چونکہ ہر طاقت خدا کی طرف سے آتی ہے، ہر نفس کو چاہیے کہ وہ اقتدارِ اعلیٰ کا تابع ہو جائے اور اس سے یہ نتیجہ بھی نکلتا ہے کہ جسم کی خوش فعلی کے لیے یہ لازمی ہے کہ تمام عیسائی شاہی طاقت کے تابع ہو جائیں۔"

رعایا ہونے کی حیثیت میں افراد سے معاشرتی زندگی کے تمام حقوق چھین لیے گئے۔ بادشاہ پر یہ فرض ضرور عائد کیا گیا کہ وہ رعایا کی بہتری کے لیے کام کرے لیکن اس فرض کے حوالے سے شہریوں کو کسی حق کی یقین دہانی نہ کروائی گئی۔ عوام کے کوئی حقوق نہ تھے۔ اگر بادشاہ ظلم و بربریت کی روش اختیار کرتا تو بھی عامۃ الناس مداوے کے لیے آواز نہ اٹھا سکتے تھے۔ وہ تو ظلم و تشدد کے خلاف مدافعت کرنے کا حق بھی نہیں رکھتے تھے۔ ان کو یہ وعیدیں سنائی جاتی تھیں کہ اقتدارِ اعلیٰ کے خلاف بغاوت حقیقت میں آسمانی احکام کے خلاف بغاوت کرنا ہے اور بالواسطہ طور سے عذابِ الٰہی کو دعوت دینا ہے۔ بادشاہ تو

خدا کا اوتار متصور ہوتا تھا۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ عیسائی مذہب فی ذاتہٖ مساوات کا درس دیتا ہے اور مارٹن؟ لوتھر (Martin Luther) کی بغاوت نے حقوقِ انسانی کے حصول میں بڑا نمایاں کردار ادا کیا، لیکن ڈیوڈرچی کا خیال حیرت انگیز ہے کہ انسان کے فطری حقوق کا نظریہ صرف پروٹسٹنٹ بغاوت کا نتیجہ ہے۔ جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے، ہمیں قدیم فکر میں بھی اس تصوّر کے واضح نشان ملتے ہیں۔

صدیوں تک ساری مراعات مخصوص امرا کا حق رہیں۔ سِسرو (Cicero) جیسے قانون کی سربلندی کے لیے سر کٹوا دینے والے لوگ بھی غلامی کی نحوست کا ادراک نہ کر سکے۔ صدیوں کے سفر کے بعد گروشس (Grotius) وہ پہلا ماہرِ قانون ہے جس نے انسان کے ناقابلِ تنسیخ حقوق کی بات کی۔ اس کا نظریہ قانونِ فطرت کے تصور پر مبنی ہے۔ گروشس کا نظریہ پہلے تمام نظریوں سے مختلف ہے کہ یہ اپنے کردار اور ماہیت میں عام انسانوں ـــ عوام کے لیے ہے۔ یہ انسان اور عقلِ انسانی کے گرد گھومتا ہے اور اسی سے مواد حاصل کرتا ہے۔ اس نے قانونِ فطرت سے وہ حقوق اخذ کیے کہ جن کی عدالت میں سب ایک ہیں۔ دنیا کی کوئی طاقت خواہ وہ سیکولر ہو یا کلیسائی حتیٰ کہ آسمانی طاقت بھی انسان کو اس کے بنیادی حقوق سے محروم نہیں کر سکتی۔

لاک (Locke) کا پیش رو اور گرو ہُکر (Hooker) اس مطالبے کو مسترد کرتا ہے کہ کلیسا کو ہر معاملے میں لازمی طور سے آسمانی احکام کا تابع ہونا ہے۔ وہ اعلان کرتا ہے کہ ریاستی قوانین کی تشکیل و تدوین خود انسان کو کرنی چاہیے۔ ہُکر پہلا فلسفی ہے جس نے عمرانی معاہدے کا وہ نظریہ پیش کیا جس کی بنیاد انسانی مساوات پر ہے۔ وہ اعلان کرتا ہے:

" The law eternal was laid up in the bosom of God — That part of it which ordereth natural agents we usually call

nature's laws — The law of reason, that which bindeth creation reasonable in the world and with which by reason they most plainly perceive themselves bound."

[" ابدی قانون خدا کے سینے میں محفوظ تھا ___ اس کا وہ حصہ جو فطرت کے عالمین کو نظم و ضبط میں رکھتا ہے اُس کو ہم عام طور سے قوانینِ فطرت کہتے ہیں ___ قانونِ عقل جو دنیا میں صاحبِ عقل مخلوق کو پیوستہ رکھتا ہے اور جس کے ذریعے وہ اپنے آپ کو بندھے ہوئے اور پابند سمجھتے ہیں۔"]

کسی خاص مقام پر یا کسی خاص معاشرے میں شہری قوانین تو انسانوں کی سہولت کے لیے بنائے جاتے ہیں۔ قانونِ فطرت میں تو خیر کے وہ ابدی اصول پنہاں ہیں جن کی انجام کار ہر شہری قانون کو تقلید کرنا ہوتی ہے۔

ہکر دعویٰ کرتا ہے کہ فطری عدل و انصاف کا عمومی تصوّر زمانہ قدیم سے چلا آرہا ہے۔ ثبوت کے طور پر وہ ہومر (Homer)، انکساغورس (Anaxagoras)، افلاطون (Plato)، رواقیوں (Stoics) اور Trismegistus کے نام پیش کرتا ہے۔ یہ تصور رواقیوں اور پھر سسرو کے تعاون سے رومی قانون سازی میں جاگزین ہوا۔

تھامس ہابس (Thomas Hobbes) اگرچہ مطلق العنانیت کا بہت بڑا طرف دار اور حامی ہے لیکن اگر اس کے نظریے کا عمیق مطالعہ کیا جائے تو یہ حقیقت اظہر من الشمس ہے کہ ہابس حقوقِ انسانی کا ایک اہم علم بردار ہے۔ وہ ریاستی اداروں کو ایک نعمت اور انسان کے بنیادی حقوق کی ضمانت سمجھتا ہے۔ اس کے نزدیک ریاست کے قیام سے قبل معاشرہ افراتفری اور انارکی کا شکار تھا۔ ایک دائمی جنگ کی کیفیت تھی۔ اس کی Leviathan سے یہ اقتباس نقل کرنا غیر موزوں نہ ہوگا جو کہ اس کی فکر کو بہتر انداز سے سمجھنے میں ہمیں مدد دے گا۔

"Hereby it is manifest, That during The time men live without a comon power to keep Them all in awe. They are in That condition which is called warre, and such a warre, as is of every man against every man.

"Whatsoever Therefore is Consequent to a time of warre, where every man is enemy to every man, The same is Consequent to The time, wherein men live without other security Than what Their own strength and Their own invention shall furnish Them withall. In such condition there is no place for industry, because The fruit There of is uncertain and Consequently no culture on The earth, no navigation, nor use of The Commodities That may be imported by sea, no buildings, no instruments of moving, and removing such Things as require much force, no Knowledge of The face of The earth, which is worst of all, continual fear and danger of violent death, and The life of man,

solitary, poor, nasty, brutish and short."

["اس طرح یہ بات واضح ہے کہ اس وقت جب انسان ایک مشترکہ قوت، جو انھیں رعب میں رکھے، کے بغیر رہتے ہیں تو وہ حالتِ جنگ میں ہوتے ہیں۔ ایسی جنگ کہ جس میں ہر شخص دوسرے کے خلاف برسرِ پیکار رہوتا ہے۔

"پس جو انجام جنگ، جس میں ہر شخص دوسرے کا دشمن ہوتا ہے، کا ہوتا ہے وہی اس صورتِ حال کا بھی ہوتا ہے جہاں انسان اپنی قوت اور موجدانہ صلاحیت کے سوا کسی اور تحفظ کے بغیر رہتا ہے۔ ایسے میں صنعت کاری کے لیے کوئی جگہ نہیں کیونکہ اس کا ثمر غیر یقینی ہوتا ہے۔ نتیجتاً کائنات میں کوئی ثقافت نہیں ہوگی۔ نہ تو جہاز رانی ہوگی اور نہ ہی ان اجناس کا استعمال جو بحری راستے سے درآمد کی جا سکتی ہیں۔ کوئی تعمیر نہ ہوگی۔ آمد و رفت اور ایسی اشیا جو بہت قوت کا تقاضا کرتی ہیں، کے لیے آلات نہ ہوں گے۔ زمین کے بارے میں کوئی علم نہ ہوگا جو بدترین بات ہے۔ پُر تشدد موت کا مسلسل خوف و خطرہ ہوگا اور انسان کی زندگی تنہا، افلاس زدہ، غلیظ، ظالمانہ اور مختصر ہوگی۔"]

"جس کی لاٹھی اس کی بھینس" کا قانون رائج تھا۔ ہر شخص آزادی اور خود حفاظتی کے بنیادی حقوق کا مالک تھا اور آزادانہ اس کا استعمال کرتا۔ طاقت ور کم زور کے سارے حقوق غصب کر لیتا۔ وہ طاقت کے بل بوتے پر اس کی املاک بھی ہتھیا لیتا۔ ضروری تھا کہ اس دردناک صورتِ حال سے نجات حاصل کی جائے، اس مسئلے کا کوئی ایسا حل ہو کہ جو ہر فرد کو تحفظ اور زندگی سے لطف اندوز ہونے کے مساوی مواقع فراہم کرے۔ ہابس کا خیال ہے کہ اس بلند تر مقصد کے حصول کے لیے افراد اپنے فطری حقوق سے دست کش ہو گئے اور انھیں کسی ایک فرد جسے حکم ران منتخب کیا گیا، کے سپرد کر دیا تاکہ وہ ان کی زندگیوں کو ضابطے میں لائے۔ ہابس کہتا ہے کہ ریاست کا وجود عمرانی معاہدے کا نتیجہ ہے اور عمرانی معاہدہ اس امر کا بیّن ثبوت ہے کہ ریاست کا قیام بھی امرا کی رضا اور ان کے بنیادی حقوق کا اظہار ہے۔

جان لاک (John Locke) نے اس لمبی روایت کو کلاسیکی انداز بخشا۔ اس نے حقوقِ انسانی کا تفصیل سے مطالعہ کیا اور بڑی وضاحت اور دقتِ نظر سے دنیا کے

سامنے پیش کیا۔ فکرِ انسانی میں ایسی گونج دار آواز پہلے کبھی نہ سنائی دی تھی۔ لاک نے دنیا کو جھنجھوڑ کے رکھ دیا اور ان کی خوابیدہ روحوں کو جگانے کی سعی کی۔ لاک کے ہاں ذات پات، مذہب و ملت کے امتیازات کی کوئی گنجائش نہیں۔ اس کی Two Treatise of Government کسی تعارف کی محتاج نہیں۔ یہ سیاسی فلسفے کے طالب علموں کے لیے ایک روشن کتاب کی حیثیت رکھتی ہے۔

سر رابرٹ فلمر (Sir Robert Filmer) نے اپنی کتاب Patriarcha میں بادشاہ کے الوہی حقوق کی وکالت کی ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ بادشاہ کا رعایا سے وہی تعلق ہوتا ہے جو ایک باپ کا اپنے خاندان سے۔ اس مثال سے وہ سیاسی غلامی، ظلم و تشدد اور بادشاہ کے الوہی حقوق کی جوازیت ڈھونڈتا ہے۔ وہ آسمانی صحیفوں سے بھی اپنے حق میں دلائل پیش کرتا ہے۔ اس کا دعویٰ ہے کہ حکم رانوں نے حقِ حکومت آدم سے لیا۔ اور آدم کو ساری دنیا کی حکومت خدا کی طرف سے ملی تھی۔ اس لیے ہر حکم ران کو اپنی رعایا پر آسمانی حقوق حاصل ہیں۔ لاک انہی بنیادوں پر فلمر کو مسترد کرتا ہے۔ بحث و مباحثہ کے بعد وہ اس نتیجے پر پہنچتا ہے:

"1. That Adam had not either by natural Right of Fatherhood or by positive donation from God any such authority over his children, or dominion over the world as is presented.

"2. That if he had, his heirs yet had no right to it.

"3. That if his heirs had, there being no law of Nature no positive law of God that determines, which is

the right heir in all cases that may arise, the right of succession, and consequently of bearing rule could not have certainly determined.

"4. That if even that had been determined, yet the knowledge of which is the Eldest line of Adam's posterity, being so long utterly lost, that in the races of Mankind and Families of the world there remains not to one above another, the least pretence to be the Eldest House and to have the right of inheritance."

["۱۔ آدم کو، نہ تو ہدایت کے فطری حق کی وجہ سے اور نہ ہی خدا کی طرف سے کسی واضح عطیے کی بنا پر اپنے بچوں پر کوئی ایسا اختیار تھا یا دنیا پر کوئی ایسا تسلّط حاصل تھا، جیسا کہ دکھایا گیا ہے۔

"۲۔ اگر اسے یہ حق حاصل تھا تو بھی اس کے ورثا کو اس کا کوئی حق نہیں تھا۔

"۳۔ اگر اس کے ورثا کو یہ حق حاصل تھا تو بھی کوئی قانونِ فطرت یا کوئی ایسا خدائی اثباتی قانون نہیں ہے جو یہ متعیّن کرتا ہے کہ تمام ممکنہ حالات میں جائز وارث کون ہے۔ حقِ جانشینی اور پھر حکم رانی کے حق کا یقینی طور پر تعیّن نہیں کیا جا سکتا تھی۔

"۴۔ اور اگر اس کا تعین کر بھی لیا گیا تھا تو بھی اس بات کا علم کہ آدم کے اخلاف میں بزرگ ترین سلسلہ کون سا ہے، بہت لمبے عرصے سے گم شدہ ہے۔ اس طرح انسان کی نسلوں اور دنیا کے خاندانوں میں کوئی ایک دوسرے سے بالاتر نہیں رہتا اور کسی کو بزرگ ترین گھر سے متعلق ہونے اور حقِ وراثت کا کوئی دعویٰ نہیں۔"

اپنے دوسرے مقالے میں لاک اپنا فلسفۂ حقوقِ انسانی وضاحت سے پیش کرتا ہے۔ ہکر کے زیرِ اثر وہ مساواتِ انسانی کی وکالت کرتا ہے۔ کسی فرد کو دوسرے پر فضیلت نہیں ہے۔ حقوق کے دربار میں سب ایک ہیں۔ اس کے نزدیک زندگی، آزادی اور ملکیت کے حقوق غیر منفک ہیں۔ ہابس کے نقشِ قدم پر چلتے ہوئے وہ بھی عمرانی معاہدے کا تصوّر پیش کرتا ہے۔ عمرانی معاہدہ حالتِ فطری کی بے یقینی سے نجات دلاتا ہے اور بنیادی حقوق کی ضمانت دیتا ہے۔ ہر شخص اپنی مرضی سے اس معاہدے میں شریک ہوتا ہے۔ کسی پر جبر یا پابندی نہیں ہے۔ کسی فرد کے حقوق غصب نہیں کیے جا سکتے خواہ محرّک اس کی سلامتی ہی کیوں نہ ہو۔ لاک کا دعویٰ ہے کہ ریاست کا قیام افراد کے جسمانی سکون اور سلامتی کی ضمانت ہی نہیں بلکہ ان کو اعلیٰ وارفع اخلاقی مقام تک پہنچانے میں بھی ممد ومعاون ثابت ہوتی ہے۔ وہ انسانی صلاحیتوں کو صیقل کرتی ہے اور افراد کو اخلاقی رفعتوں کے اس راستے پر چلاتی ہے اور انھیں احساس کی اس منزل پر پہنچا دیتی ہے جہاں پر ہر شخص دوسرے کے حقوق کا احترام کرتا ہے۔

لاک اسے کافی نہیں سمجھتا کہ افراد کے درمیان ایک بار معاہدہ ہو جائے اور بس۔ آنے والی نسلوں پر اس کی پابندی ضروری نہیں۔ اس کی تجدید ہونی چاہیے خواہ وہ اعلانیہ ہو یا خاموش قبولیت کی صورت میں۔ لیکن اگر ہر دو میں سے کوئی ایک منظوری بھی نہیں ملتی تو معاشرہ آزاد ہے کہ وہ انقلاب برپا کر دے اور اپنے پیش روؤں کے معاہدے کو نامنظور اور مسترد کر دے۔

لاک کے ان نظریات نے دنیا میں ہلچل مچا دی۔ اس کی فکر کی فلسفیانہ کمزوریاں اپنی جگہ پر ہیں لیکن گھٹن کے مارے ہوئے لوگوں کو بھلا ان کی کیا پروا ہوتی ہے۔ مہذب دنیا کا تقریباً ہر شخص اثر پذیری کے عمل سے گزرا، لیکن ریاست ہائے متحدہ امریکہ میں ان اثرات کی چھاپ نمایاں ہے۔ امریکہ کا اعلانِ آزادی شکل وصورت، مواد اور انتہا یہ کہ اصطلاحات میں بھی لاک کے فلسفے سے اس قدر قریب ہے کہ صدرِ امریکہ جیفرسن (Jefferson) پر اکثر اوقات دوسرے مقالے کو نقل کرنے کا الزام لگایا جاتا ہے۔

لاک نے جہانبانوں کو اپنی ذمہ داریاں پوری کرنے کا احساس دلایا۔ یہ ایک فلسفی کی انفرادی کاوش تھی۔ لیکن اعلانِ آزادی کے ذریعے کسی ریاست نے تاریخ میں پہلی بار اپنی زندگی کی بنیاد جمہوری تصوریت پر رکھی۔ اس نے یہ اعلان کیا کہ حکومتوں کا وجود عوام کی خوشیوں کے حصول کے لیے ہونا چاہیے۔ حاکموں کی حکومت محکوموں کی منظوری اور رضامندی کے بغیر ہرگز نہیں ہونی چاہیے۔ اعلانِ آزادی کے ابتدائی کلمات ہی لاک کے بے پناہ اثر کو ظاہر کرتے ہیں :

" ہم ان سچائیوں کو بدیہی مانتے ہیں کہ تمام انسان برابر پیدا کیے گئے ہیں۔ ان کو خالق کی طرف سے غیر منفک حقوق عطا کیے گئے ہیں۔ اور زندگی، آزادی اور مسرت کی جستجو ان حقوق میں سے ہیں۔"

وقت نے زیادہ مسافت طے نہیں کی تھی کہ موجود سیاسی اداروں کی بدعنوانیوں اور بوالعجبیوں سے بے چین ہو کر فرانس سے کرب میں ڈوبی ہوئی ایک آواز ابھرتی ہے۔ حالات کی چکی میں پستے ہوئے انسان کو دیکھ کر ژاں ژاک روسو (Jean Jacques Rousseau) پکار اُٹھتا ہے : " انسان آزاد پیدا ہوا ہے لیکن ہر جگہ وہ زنجیروں میں جکڑا ہوا ہے"۔ اس کو مہذب دنیا سے پہلے کے انسان کی یاد تڑپاتی ہے جو حالتِ فطری کا باسی تھا۔ سیاسی اداروں نے انسان کو بدعنوان بنا دیا۔ اس کا نظامِ تعلیم کچھ ایسا ہے کہ اس سے دوہری شخصیات جنم لیتی ہیں۔ ان میں نہ تو فطری انسان کی خود مختاری اور آزادی ہے اور نہ ہی شہریوں کی مکمل انحصار پسندی اور تابع داری۔ روسو کا فطری انسان بزدل اور اکیلا ہے جو اپنی بنیادی ضروریات کی تسکین کے لیے سوچتا اور پریشان ہوتا ہے لیکن خود حفاظتی ہی سب کچھ نہیں ہے۔ اس میں ترحم کی حس بھی ہے اور یہی حس معاشرتی زندگی کو جنم دیتی ہے۔ روسو بھی عمرانی معاہدے کا تصور وضع کرنا ضروری سمجھتا ہے۔ بعض اوقات تو وہ ریاست اور ریاستی اداروں کو ہر شر اور خرابی کی جڑ سمجھتا ہے لیکن بعد میں ان کی افادیت کو محسوس کرتا ہے اور اعلان کرتا ہے کہ عمرانی معاہدہ حقوقِ انسانی کی حفاظت کرتا ہے جو حالتِ فطری میں ہر وقت خطرے میں رہتے ہیں۔ انسان نے اپنے

ق کو استعمال کرتے ہوئے رضامندی اور خود مختاری سے ایک حکم ران کے حق میں سب حقو سے بے دخل ہونے کا فیصلہ کیا۔ حقیقت یہ ہے کہ انسان نے ایک نیا جامہ پہنا کے اپنے حقوق کو یقینی اور قابلِ رسائی بنایا۔

حکومتیں انسان کی فلاح کے لیے ہوتی ہیں لیکن اگر وہ اپنی حدود سے تجاوز کر جائیں تو روسو اعلان کرتا ہے کہ ایسے سیاسی اداروں کو ختم کر دیا جائے، ان کا نام و نشان مٹا دیا جائے۔ وہ انقلاب کا سب سے بڑا نقیب ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ روسو کے فلسفے میں کئی نظری سقم ہیں لیکن وہ ان کی پروا نہیں کرتا۔ وہ تو اپنے دور کے مسائل کے عملی حل چاہتا ہے۔ روسو رومانی تحریک کا بانی ہے۔ وہ عوام کا نمائندہ ہے جو فکری خامیوں کو خاطر میں نہیں لاتے۔ اس نے لوگوں میں انقلاب کی روح پھونک دی۔ روسو کے نظریات نے اہلِ فرانس کو جیسے دیوانہ بنا دیا۔ ڈیوڈ ہوم (David Hume) لکھتا ہے کہ یہ ناممکن ہے کہ قوم کے اس جوش و خروش کا اظہار یا تصور کیا جا سکے جو وہ روسو کے لیے رکھتے ہیں۔ کسی بھی شخص کو اس سے پہلے یہ قبولِ عام نصیب نہیں ہوا۔

روسو نے لوگوں کو اعتماد اور فخر سے جینا سکھایا اور سر اٹھا کے چلنے کے قابل بنایا۔ اس نے حکومت کے علاوہ کلیسائی تسلط سے بھی نجات دلائی اور اپنی زندگی خود بسر کرنے کا قرینہ سکھایا۔ اس کی تحریریں ۱۷۸۹ کے مشہورِ زمانہ فرانسیسی انقلاب کا محرک بنیں۔ وہ تحریریں کہ جنھوں نے ملوکیت اور آمریت کی بنیادیں ہلا کے رکھ دیں۔ فرانس کے اعلانِ حقوقِ انسانی میں ہمیں روسو کے نظریات کا عکس نظر آتا ہے۔ اس کے مطابق انسان آزاد پیدا ہوا ہے، اور حقوق سے بہرہ ور ہونے میں سب برابر ہیں اور ان حقوق میں آزادی، تحفظِ ذات اور ظلم و تشدد کے خلاف مزاحمت جیسے حقوق شامل ہیں۔ اعلان کی دوسری شقیں عوام کو اقتدارِ اعلیٰ تسلیم کرتی ہیں اور ہر اختیار کا صدور انہی سے ہوتا ہے۔ کوئی فرد و احد حاکمِ مطلق نہیں ہو سکتا۔ قانون شہریوں کے عمومی ارادے کا اظہار ہے۔ ہر شہری کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ قانون سازی میں حصہ لے۔ روسو یونان کی شہری ریاستوں کو مثالی سمجھتا ہے جن میں شہریوں کی شرکت مکمل ہوا کرتی تھی۔ وہ وسیع و عریض سلطنتوں کو پسندیدگی کی نظر

سے نہیں دیکھتا جن میں کاروبارِ مملکت اور انتظام و انصرام مشکل، پیچیدہ اور بالواسطہ ہو جاتا ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ وہ اپنے دور کی چھوٹی چھوٹی ریاستوں اور خاص طور سے اپنی چھوٹی سی آبائی ریاست جنیوا کو بے حد سراہتا ہے جہاں زندگی کی سہولیات کا حصول آسان تر ہو سکتا تھا اور جہاں حقوقِ انسانی کی مکمل ضمانت دی جا سکتی تھی ۔

جے ۔ ایس ۔ مِل (J. S. Mill) نے بھی اپنے انداز میں انسانوں کے حقوق کی بات کی ۔ " On Liberty " اس کی اس سلسلے کی معروف کتاب ہے ۔ اس نے حقوقِ نسواں پر بھی الگ سے ایک مدلل اور پُر مغز مقالہ لکھا اور اس طرح عورتوں کے حقوق کا سب سے بڑا علم بردار اور نقیب ہمیں جے ۔ ایس ۔ مل کی صورت میں نظر آتا ہے ۔ یہ مِل کی فکر ہی کا نتیجہ ہے کہ خواتین میں بیداری پیدا ہوئی اور عورت ووٹ کے حق کی مالک ہوئی اور مرد کے شانہ بشانہ چلنے کے سفر میں ایک اور قدم آگے بڑھانے کے قابل ہوئی ۔

مِل نے اپنے فلسفے میں افادیت پسندوں کی روش کو اپنایا اور تنقید و تبصرے کا سزاوار ہوا ، لیکن یہ حقیقت روزِ روشن کی طرح عیاں ہے کہ اس نے شرفِ انسانی کی سربلندی کی بات کی اور اس کے حقِ آزادی کو نہ صرف تسلیم کیا بلکہ اس کی پُر زور وکالت بھی کی ۔

کارل مارکس (Karl Marx) اور اینگلز (Engels) پرانی روایت سے ہٹ کر نئی راہوں پر چلے ۔ ان کے نزدیک حقوق کا منبع و ماخذ تاریخ کا جدلیاتی عمل ہے ۔ یہ قانونِ فطرت یا کسی اور اصول کے تابع نہیں ہیں ۔ یہ ان کی عطا نہیں بلکہ جدلیاتی مادیت کی دین ہیں ۔ ان فلسفیوں کے ہاں اقتصادیات کا مسئلہ سب سے اہم ہے ۔ ان کے نزدیک اقتصادی تحفظ اور کشائش سرمایہ دار طبقے کا استحقاق نہیں ہے ۔ کوئی بھی دلیل صرف اور صرف انھیں مراعات کا حق دار نہیں ٹھہرا سکتی ۔ وہ انسانوں میں اقتصادی مساوات کے قائل ہیں اور لاک اور روسو کے معاشرتی حقوق کے برعکس اقتصادی حقوق کی وکالت کرتے ہیں ۔ لیکن یہ ایک دم سے حاصل نہیں ہو سکتے بلکہ تاریخ کے جدلیاتی عمل سے گزریں گے اور مرحلہ وار ملیں گے ۔ سب سے پہلے بورژوا طبقے نے جاگیردارانہ نظام کو شکست دی اور سرمایہ دارانہ معاشرہ قائم کرنے میں مدد دی لیکن مارکس سرمایہ دارانہ معاشرے کی آزادی کو فرد کی آزادی تسلیم

نہیں کرتا وہ کہتا ہے کہ آخرکار تاریخ کے اس جدلیاتی عمل میں ایک مقام ایسا آئے گا کہ جب معاشرہ حقیقی کمیونزم کو پالے گا جہاں کوئی ریاست نہ ہوگی، جہاں انسان اتنا ترقی یافتہ ہوگا کہ اسے سیاسی اداروں کی ضرورت ہی محسوس نہ ہوگی اور مکمل آزادی اور مساوات کے مطالبے، جو ریاست کی دین ہیں، بے معنی ہو جائیں گے۔ لاک اور روسو کے بعد مارکس پہلا فلسفی ہے جس نے ذہنوں کو جھنجھوڑ کے رکھ دیا۔ ساری دنیا انقلاب کی زد میں آگئی اور بڑی بڑی شہنشاہیوں کو بہالے گئی۔

معاصر دنیا میں ہربرٹ ہارٹ (Herbert Hart) کے نزدیک کم ازکم ایک ایسا حق ضرور ہے جو ناقابلِ تنسیخ اور ناقابلِ انتقال ہے اور جو فطرت کی طرف سے دیا گیا ہے اور وہ حق ہے آزادی کا۔ باقی تمام حقوق اس بنیادی حق سے اخذ کیے جا سکتے ہیں۔

ڈاکٹر آغا یمین

ایران پر اسلامی تہذیب و افکار کے تاثرات

مشرقِ وسطیٰ کی تہذیبیں

اس سے پہلے کہ ہم ایران پر اسلامی تہذیب و افکار کے اثرات پر بحث کریں، مناسب ہوگا کہ مشرقِ وسطیٰ میں اسلام سے پہلے جو تہذیبیں موجود تھیں ان کا ایک سرسری جائزہ لیا جائے، پھر ان کا تقابلی جائزہ لینے کے بعد اسلامی تہذیب و افکار کے جو اثرات سرزمینِ ایران پر ہوئے ان پر تاریخی شواہد کی روشنی میں مدلل بحث کی جائے۔

آسوری اور بابلی تہذیب: اگر ہم تحقیقی نقطۂ نظر سے دنیا کی قدیم تہذیبوں کا جائزہ لیں تو معلوم ہوگا کہ آج تک آثارِ قدیمہ کے محققین نے جو عینی شواہد پیش کیے ہیں اُن میں سے سب سے پہلی تہذیب آسوری اور بابلی تہذیب اُبھر کر آئی ہے جس کے انکشافات ہمیں عراق کے شمال اور جنوبی علاقوں سے دستیاب ہوئے ہیں اس کا اندازہ آج سے تقریباً چھ ہزار سال قبل لگایا جاتا ہے۔

عراق کے شمالی علاقے کو آسور کے نام سے پکارا جاتا تھا۔ یہاں آسوری سلطنت قائم تھی۔ آسور کا پایۂ تخت نینوا تھا جو دریائے دجلہ کے کنارے واقع تھا۔ آج اگرچہ وہ تہذیب مٹ چکی ہے لیکن اُس کے موجودہ آثار اُس دور کی گواہی دیتے ہیں۔

ابن خلدون لکھتے ہیں: ”ربع مسکون میں بہت سے دریا ہیں۔ ان میں بڑے چار ہیں،

نیل، فرات، دجلہ اور جیحون"۱

عراق کے جنوبی حصے کو بابل کے نام سے یاد کیا جاتا تھا۔ یہاں بابلی سلطنت قائم تھی۔ اس کا پایۂ تخت بابل تھا جو دریائے فرات کے کنارے واقع تھا۔ اس کے آثار بغداد سے تقریباً ساٹھ میل جنوب کی طرف موجود ہیں اور آج بھی اُس دور کی یاد دلاتے ہیں۔

آسوری اور بابلی سلطنتیں کیسے معرضِ وجود میں آئیں اور اُن سے قبل انسانی تاریخ کیا تھی؟ اس بارے میں تا حال کوئی تاریخی یا عینی شواہد ہمارے پاس موجود نہیں جن سے ان حقائق پر روشنی ڈالی جا سکے۔ ہو سکتا ہے کہ مستقبل میں کوئی محققین اس قابل ہوں جو اس سے پہلے کی انسانی تاریخ مرتب کر سکیں۔

آسوری اور بابلی تہذیبوں کے انکشافات سے اُس دور کے فنِ تعمیر، مصوری، خوبصورت برتن اور مہریں بنانے کے کام کا بھی پتا چلتا ہے۔ اس کے علاوہ اُس زمانے کے علم و ادب اور فنِ موسیقی کے انداز کا بھی انکشاف ہوتا ہے۔

حضرت موسیٰؑ اور یہودی تہذیب: بقول پروفیسر ایس۔ اے حامد، حضرت عیسیٰؑ سے تقریباً دو ہزار سال قبل مشرقِ وسطیٰ میں یہودی تہذیب تھی۔ یہودی بنی اسرائیل میں سے تھے۔ جب حضرت موسیٰؑ پیدا ہوئے تو اس وقت مصر اور اس کے گرد و نواح میں بت پرستی عام تھی۔ مصر کے لوگوں کی مذہبی حالت بہت خراب تھی۔ دیوتاؤں کے سامنے انسانوں کی قربانی دی جاتی تھی۔ بتوں کے علاوہ جانوروں کی پرستش کی جاتی تھی۔ حضرت موسیٰؑ نے ان تمام قبیح رسومات کے خلاف احتجاج کیا اور خدائے واحد کی عبادت کرنے پر زور دیا۔ وہ خدا کی طرف سے بھیجے ہوئے نبی تھے۔ ان پر توریت جیسی شمعِ ہدایت نازل ہوئی۔ کچھ نے تو حضرت موسیٰؑ کا ساتھ دیا اور ان کے پیروکار بھی رہے۔ ابتدا میں یہ مذہب سادہ اور عام فہم تھا، لیکن پھر حضرت موسیٰؑ کے وصال کے بعد ان کے پیروکاروں نے مذہب میں کچھ تبدیلیاں کر لیں، جس کی وجہ سے وحدانیت کا وہ پیغام جو حضرت موسیٰؑ نے خدا کی الہامی کتاب توریت کے توسل سے پھیلایا تھا وہ نہ رہا۔ بعض وحشیانہ رسمیں مثلاً دیوتاؤں کے

---

۱ ابن خلدون، "تاریخ" ترجمہ بزبان اردو از مولانا عبدالرحمٰن (مطبوعہ حمیدیہ سٹیم پریس، لاہور، ۱۹۰۹، حصہ اوّل، دوسرا مقدمہ، ص ۴۵۔

۲ پروفیسر ایس۔ اے حامد، "تاریخ اسلام" (علمی کتب خانہ لاہور)، ص ۱۲۔

سامنے انسان کی قربانی وغیرہ کو یہودی مذہب کے قوانین کی صورت دے دی گئی۔ یہی وجہ تھی کہ اس کے تقریباً دو ہزار سال بعد خداوندکریم نے اس بگڑی ہوئی اُمت کو راہِ راست پہ لانے کے لیے اپنا ایک اور پیغامبر حضرت عیسیٰؑ مبعوث فرمایا۔ عیسوی دور سے پہلے یعنی اس یہودی دور میں قدیم روم میں ایک اور تہذیب موجود تھی جسے بیزنطینی تہذیب کہتے ہیں۔

قدیم روم اور بیزنطینی تہذیب: دراصل قدیم رومی سلطنت کے مشرقی حصے کا نام بیزنطین تھا، جو آج ترکیہ کے نام سے مشہور ہے، اس لیے جو لوگ یہاں آباد تھے وہ بیزنطینی کہلائے اور ان کی اس دور کی تہذیب کو بیزنطینی تہذیب کہا جاتا ہے۔ اس سلطنت کے ایک بادشاہ کا نام قسطنطین تھا۔ اُس نے اپنے نام پر ایک نیا شہر تعمیر کروایا جو قسطنطنیہ کے نام سے مشہور ہوا۔ یہ شہر آج بھی ترکیہ کے علاقے میں شامل ہے اور ایک اہم تاریخی شہر رہا ہے۔ بیزنطینی عہد میں انسانوں کی حالت جانوروں کی طرح تھی۔ کچھ عرصہ بعد بیزنطینیوں نے اپنی حکومت اور معاشرے کو ایرانی طرز پر ڈھال لیا جہاں عام انسان اور بادشاہ میں زمین آسمان کا فرق تھا۔ ایک عام آدمی کے لیے بادشاہ کی شکل دیکھنا تک ناممکن تھا۔ اگر کبھی اُسے حکماً بادشاہ کے سامنے حاضر ہونا پڑتا تو وہ بادشاہ کے سامنے سجدہ کرتا تھا۔ اس طبقہ بندی کا اسلام نے آکر خاتمہ کیا۔

اسلام سے پہلے ہندی تہذیب: شاہ معین الدین احمد ندوی نے دورِ اسلام سے پہلے ہندوستان کی تہذیب کا یہ نقشہ کھینچا ہے:

"تیسرا روحانی مرکز ہندوستان تھا۔ اگرچہ یہ بھی ایران کی طرح ہمیشہ توحیدِ خالص سے ناآشنا رہا، لیکن یہاں کے مصلحین کرشن چندر اور گوتم بدھ وغیرہ مختلف زمانوں میں فلسفیانہ روحانیت اور اخلاق کا درس دیتے رہے، لیکن یہ اسباق مدت ہوئی فراموش ہو چکے تھے۔ شرک ہمیشہ سے ہندوستان کے خمیر میں تھا۔ پرانے دور میں یہ شرک انتہا کو پہنچ چکا تھا۔ اوہام پرستی نے کروڑوں خدا بنا دیے تھے۔ بقول ایک ہندو مورخ خداؤں کی تعداد ہندوستان کی آبادی سے بھی بڑھ گئی تھی۔ پران کی تعلیم نے شرافتِ انسانی کو بالکل مسخ کر دیا تھا۔ ہر نچلا طبقہ اپنے سے بلند طبقہ کا غلام بلکہ کچھ اس سے بھی پست تھا۔ برہمن کے لیے کسی حالت میں کوئی سزا نہ تھی۔ اگر اچھوت اونچی ذات والے کو چھو لیتے تو ان کی سزا موت تھی۔ نچلے طبقے مذہبی تعلیم سے قانوناً محروم کر دیے گئے تھے۔

"اخلاقی حالت انتہائی شرمناک تھی۔ ایک ایک عورت کئی کئی شوہر کر سکتی تھی۔ شراب گھٹی میں پڑی ہوئی تھی۔ بدمستی میں ہر گناہ ثواب بن جاتا تھا۔ محرمات تک تمتع بھی کارِ ثواب کہا جاتا تھا اور عصمت کی کوئی

قیمت نہ تھی۔[۱]

اسلام سے پہلے ایرانی تہذیب: تاریخ ایران شناسی کے ماہر ملک الشعرا بہار[۲] نے اپنی مشہور کتاب "سبک شناسی" میں اسلام سے پہلے ایران کی تاریخ کو یکے بعد دیگرے مندرجہ ذیل تہذیبوں میں منسلک کیا ہے: (۱) مادی تہذیب (۲) ہخامنشی تہذیب (۳) اشکانی تہذیب اور پھر (۴) ساسانی تہذیب۔ اور قوم ماد کے متعلق تو قرآن سے بھی اس کی تصدیق ہوتی ہے۔

ملک الشعرا بہار نے "سبک شناسی" میں اسلام سے پہلے ایرانی زبانوں، قوموں اور تہذیب و تمدن کا نہایت تفصیل سے مدلل ذکر کیا ہے۔ مثلاً ایران قدیم کی زبانوں اوستا، زند، پازند، پارسی باستان، زبان پہلوی، سغدی اور دری کی وضاحت کے بعد اُن کی شاخوں اور لہجوں پر بھی مکمل بحث کی ہے۔ ایرانی قدیم زبانوں کے آثار مثلاً کتیبہ بیستون، تخت جمشید، نقش رستم، پیرشوش، کرمان اور الوند کے تاریخی آثار کی تاریخ بھی تفصیل سے بیان کی ہے۔

ایرانی تہذیب و تمدن کے اعتبار سے تمام قدیم ایرانی تہذیبوں میں ساسانی تہذیب اپنے عروج پر تھی، لیکن اس کے باوجود شاہنشاہیت اور عوام میں زمین آسمان کا فرق تھا۔ انسانی مساوات نام تک کو نہ تھی۔ شاہنشاہیت کا عروج اور انسانی طبقہ بندی کی بدترین مثال اس سے پہلے انسانی تاریخ نے کبھی پیش نہ کی تھی۔ یہی وجہ تھی کہ دنیا میں پیغمبر آخرالزمان حضرت محمدؐ کی ولادت باسعادت کے موقع پر ایران کی رعونت پسند حکومت میں قصر کسریٰ کے کنگرے جھڑ گئے تھے۔

انسانیت کی تاریخ میں یہ ایک ایسا الہامی اور معجزاتی واقعہ تھا جس سے مراد آنے والے دور میں رعونت پسند شاہنشاہیت کے پرخچے اُڑا کر، انسانی مساوات قائم کرنا تھا۔ ورود اسلام کے بعد انسانی مساوات کی صحیح مثال خلافت راشدہ کے زمانے میں نظر آتی ہے، جہاں خلفائے راشدین ایک عام انسان کی طرح سادہ زندگی بسر کرتے تھے اور ساتھ ساتھ فرمانروائی کے فرائض بھی انجام دیتے تھے۔

ساسانی عہد کے دانشور: ملک الشعرا بہارؒ نے "سبک شناسی" میں اس عروج یافتہ ساسانی دور کے

---

[۱] شاہ معین الدین احمد ندوی "تاریخ اسلام" (ناشران قرآن لمیٹڈ لاہور) ص ۷

[۲] ملک الشعرا بہار "سبک شناسی" (چاپخانہ خودکار تہران) مقدمہ مصنف، ج ۱ ص ب۔ [۳] ایضاً ص ۵۱

چند دانش وروں کا تذکرہ بھی کیا ہے، مثلاً تن سر جو کہ ساسانی عہد کے بانی اردشیر پاپکان کے زمانے میں زرتشتی مذہب کے موبدوں کا موبد تھا اور جس نے شاہ طبرستان کے لیے نصائح پر مشتمل "نامہ تنسر" کے عنوان سے ایک کتاب تصنیف کی۔ اس زمانے میں ایک اور دانشور "بھنک" کا بھی تذکرہ کیا ہے۔

پھر شاپور دوم کے زمانے کے ایک اور دانشور "آذر پادمار سپندان" کا بھی ذکر کیا ہے جو زردشت کے خاندان سے تھا۔ یہ وہی شخص ہے جس نے اوستا کے اہم حصے کو اکٹھا کر کے "خردہ اوستا" کے عنوان سے تالیف کیا، جو کہ دینِ زرتشتی کی ایک اہم کتاب تصور کی جاتی ہے۔ اسی دور کا ایک اور دانشور "ارادای ویراف" ہے جس نے دینِ زرتشتی کی اخلاقی کتاب "مزدیسنا" کو مکمل کرنے کے لیے شراب کے چند جام پیئے اور تکمیل کی۔ حوالہ یہ ہے "ارداِی ویراف کہ در عصر شاپور اوّل میزیستہ است وادواست کہ براں تکمیل احکام اخلاقی مزدیسنا جامی چند شراب نوشید"۔[۵]

ساسانی عہد کا سب سے مشہور دانشور نوشیروانِ عادل کا وزیر بزرگمہر ہے جو بعد میں دورِ اسلام کے بعد بزرجمہر کے نام سے بھی یاد کیا جاتا ہے، جب پارسی زبان پر عربی زبان کا اثر ہوا تو "گ" فارسی "ج" میں تبدیل ہو گیا۔ اس کی مشہور تصنیف "اندرزنامے بزرگمہر" آج بھی موجود ہے۔ یہ وہی دانشور ہے جس نے ہندوستان میں لکھی گئی کتاب "پنچتنتر" کا ترجمہ پہلوی زبان میں بعنوان "کلیلک دمنک" کیا، جسے بعد میں ابن مقفع نے پہلوی سے عربی میں "کلیلہ ومنہ" کے عنوان سے ترجمہ کیا۔ پھر اسے ابوالمعالی نصراللہ بن حمید نے عربی سے فارسی میں ترجمہ کیا۔

اگر ہم اوپر بیان کی گئی تمام دنیا کی تہذیبوں پر نظر ڈالیں تو معلوم ہوگا کہ وہ تمام مذاہب جو الہامی تھے مسخ ہو کر رہ گئے تھے۔ اگر کسی انسان میں حق تلاش کرنے کا جذبہ پیدا بھی ہوتا تو وہ آگ، پانی، اور سورج جیسی طاقتوں کو اپنا خدا تصور کرتا تھا، لہٰذا ایران میں زرتشتی مذہب میں آگ کو مقدس مانا جاتا تھا اور اس کی پوجا کی جاتی تھی اور زرتشتی مذہب کی اساس بھی اسی نظریے پر قائم تھی۔

ظہورِ پیغمبر آخر الزمان، ظہورِ اسلام سے پہلے انسان تمام اخلاقی اور مذہبی اقدار کو بھول چکا تھا، اور اس کی صحیح رہنمائی کرنے کے لیے کوئی رہبر نہ تھا۔ آخر کار اُس خالقِ کُل نے خالق اور مخلوق کی شناخت کے لیے ایک

---

[۵] ایضاً، ص ۵۲

ایسا پیغمبر آخر الزمانؐ نازل کیا جو تمام انسانیت کے لیے ہادیٔ برحق بن کر آیا اور جس نے خدا کا آخری پیغام قرآن کی صورت میں پیش کیا۔ اس کے قوانین نہ تو کسی مجلسِ شوریٰ نے ضبط کیے اور نہ ہی کسی انسانی ذہن کی پیداوار تھے، بلکہ یہ ایک وہ الہامی کتاب تھی جسے خالقِ حقیقی نے ہمیشہ کے لیے تمام آنے والی انسانی نسلوں کے لیے ہدایت کی شکل میں نازل کیا۔ اس کے قوانین خالقِ حقیقی نے فطرتِ انسانی کے مطابق خود مرتب کیے۔ لہٰذا وہ قوانین اور اصولِ زندگی جو خود قانون اور عدل و انصاف کے خالق نے مرتب کیے بغیر کسی شک و شبہ کے عین فطرتِ انسانی کے مطابق ہیں۔ جب تک بھی مسلمانوں نے خالقِ کل کے بنائے ہوئے قوانین پر عمل کیا، انسانیت کی صحیح شکل ہمارے سامنے قائم رہی اور جب کبھی ان قوانین سے احتراز کیا گیا، مسلمان قوم پستی کا شکار ہوئی۔ اگر تاریخ میں مسلمانوں کا کہیں زوال آیا ہے تو وہ اسلامی قوانین کا قصور نہیں بلکہ خود مسلمانوں کے ان پر عمل نہ کرنے کا قصور ہے۔

ایران میں اسلام کا وجود: تاریخ ادبیات ایران کے محقق جناب ڈاکٹر ذبیح اللہ صفا نے لکھا ہے کہ جب ایران مجاہدین اسلام کے ہاتھوں فتح ہوا تو اس وقت ایران میں ساسانی حکومت کا مذہب زرتشتی یعنی آتش پرستی تھا۔ اس کے علاوہ یہاں عیسائی، یہودی، مانوی اور مزدکی بھی موجود تھے۔ [۴۰]

حضرت ابوبکر صدیق رضؓ کے زمانے سے لے کر حضرت عمرؓ فاروق کے زمانے تک ایران میں اسلام کا وجود قائم ہو چکا تھا۔ لہٰذا جب اہلِ ایران مشرف بہ اسلام ہوئے اور انہیں یہ علم ہو گیا کہ بجائے آگ، پانی اور سورج کی پوجا کرنے کے اگر ان تمام طاقت ور عناصر کے خالق خدائے واحد کی عبادت کی جائے اور خالق اور مخلوق کے درمیان رشتہ قائم کر کے زندگی بسر کی جائے تو یہی صحیح اور سیدھا راستہ ہے۔ ان میں عقل و شعور کے راستے کھلتے چلے گئے اور اہلِ ایران اس شمعِ ہدایت کی طرف جوق در جوق لپکے اور مشرف بہ اسلام ہوتے چلے گئے۔ اُن میں علم القرآن، تفسیر، حدیث اور اصول فقہ کی تحصیل کا شوق پیدا ہوتا چلا گیا۔ لہٰذا ایران میں دینِ اسلام کی اشاعت عام ہو گئی۔

ایران میں قبول اسلام پر مستشرقین کی رائے: بعض مورخین معترض ہیں کہ ایران میں اسلام تلوار

---

[۴۰] ڈاکٹر ذبیح اللہ صفا، "تاریخ ادبیات در ایران" کتاب فروشی ابن سینا، تہران، ۱۳۳۵خ / ۱/ ۴۰۔

کے زور سے پھیلا تاریخی حقائق کی روشنی میں یہ بات قطعاً حقیقت پر مبنی نہیں۔ درودِ اسلام سے پہلے ایران میں ساسانی حکومت کے زیرِ اثر طبقہ بندی کا نظام تھا جس میں عام انسان شاہنشاہی نظام کے سبب کچلا جارہا تھا۔ شاہنشاہوں اور درباریوں کے مقابل عام لوگوں کی طرزِ زندگی میں زمین آسمان کا فرق تھا۔ اس کے مقابل خلفائے راشدین عوام کی طرح سادہ زندگی بسر کرتے تھے اور مسلمانوں کی طرزِ حکومت میں نہ تو کوئی طبقہ بندی تھی نہ اونچ نیچ اور نہ ہی کسی کالے گورے کے درمیان کوئی امتیاز تھا۔ نتیجے کے اعتبار سے لوگ تنگ آچکے تھے اور انسانی مساوات کے خواہاں تھے۔ علاوہ ازیں دین زرتشتی، جو ساسانی حکومت کا مذہب تھا، کے مقابل عیسائیت، یہودیت اور یہاں تک کہ خود ایران کے پیدا کردہ مذاہب مثلاً مانویت اور مزدکیت کو خاطر میں نہیں لایا جاتا تھا۔ دینِ اسلام کی رُو سے تمام اہلِ مذاہب کو اپنے اپنے مذہب پر قائم رہنے کی آزادی تھی۔

مذکورہ حقیقت کا اعتراف غیر مسلم مورخین اور مستشرقین نے بھی کیا ہے جن میں پروفیسر براؤن اور پروفیسر آرنلڈ کے نام لیے جاسکتے ہیں۔

پروفیسر براؤن اپنی مشہور کتاب "تاریخ ادب ایران" میں لکھتے ہیں: "یہ مفروضہ اکثر بیان کیا جاتا ہے کہ مجاہدین اسلام دو شرائط پیش کرتے تھے کہ یا قرآن قبول کرو یا تلوار۔ لیکن یہ حقیقت نہیں ہے کیونکہ مجوسیوں، عیسائیوں اور یہودیوں کو اپنے مذہب پر قائم رہنے کی عام اجازت تھی"۔ [۸]

اسی طرح پروفیسر تھامس آرنلڈ اپنی کتاب PREACHING OF ISLAM میں لکھتے ہیں کہ جب ایران میں اسلام کا ظہور ہوا تو ایران میں بسنے والے مختلف مذاہب کے مقلدین نے اطمینان کا سانس لیا، کیونکہ وہ اب ایک ایسی حکومت کے تحت آگئے تھے، جہاں انہیں مکمل مذہبی آزادی تھی، اور جذیہ کی معمولی سی رقم ادا کرنے کے بعد اُن کی جان و مال کی حفاظت بھی کی جاتی تھی"۔ [۹]

ایران میں اس اسلامی انقلاب کو قبول کرنے کی ایک بڑی وجہ خدا کی طرف سے بھیجے گئے پیغمبر آخرالزماں

---

[۸] ای۔جی براؤن، A LITERARY HISTORY OF PERSIA
کیمبرج ۱۹۶۵ء، ۱/۲۰۰-۲۰۱۔

[۹] تھامس آرنلڈ، PREACHING OF ISLAM
(پریسٹنگ پبلس) ص ۲۰۶-۲۰۷۔

کی اُن تعلیمات کا نتیجہ بھی تھا جن کی بنیاد انسانی مساوات پر قائم تھی۔ اس ضمن میں ھادیٔ برحق رسول اکرمؐ نے اپنے پیروکار مسلمانوں کو سختی سے ہدایت دے رکھی تھی کہ وہ اپنے ماتحت تمام دیگر مذاہب رکھنے والوں کے ساتھ یکساں سلوک کریں خواہ وہ اہل کتاب ہوں یا آگ اور پتھروں کی پوجا کرنے والے کافر ہوں۔[10]

خلفائے راشدین کا شعارِ زندگی: اسلام ہی وہ پہلا اور آخری مذہب ہے جس میں سیاست اور مذہب لازم و ملزوم چیزیں ہیں۔ اسلام ہی وہ پہلا مذہب ہے جس نے تمام تاریخِ انسانی میں پہلی مرتبہ شاہنشاہیت کے پرخچے اڑا ڈالے یہاں تک کہ ہادیٔ برحق پیغمبر آخر الزماںؐ نے نہ تو خود شاہنشاہ کا نام اپنے لیے پسند کیا اور نہ ہی اپنے پیروکاروں کو بادشاہت کی صورت اختیار کرنے کی اجازت دی، بلکہ خلفائے راشدین جو اسلامی نظامِ سلطنت کا نمونہ تھے ایک بڑی سلطنت کے فرمانروا ہونے کے باوجود خلیفہ کہلائے اور اُن میں سے کسی ایک نے بھی شاہ کا لقب اختیار نہ کیا، بلکہ وہ ارشادِ نبویؐ "خادم القوم سید القوم" کے قائل تھے، یعنی فرمانروا کو سب سے پہلے قوم کا خادم بننا پڑتا ہے، پھر وہ قوم کا سردار یا فرمانروا کہلانے کا مستحق ہے۔ لہٰذا خلفائے راشدین نے احکام الٰہی کے اسی اصول پر عمل کیا، اس کے نتیجے میں خلفاء بھی ایک عام انسان کی طرح زندگی بسر کرتے، دست و بازو سے کماتے اور کھاتے تھے۔ نہ سر پر تاج تھے، نہ تخت، نہ محلات تھے نہ شاہی ملبوسات، بلکہ بعض اوقات اُن کے لباسوں میں پیوند لگے ہوتے تھے۔ بقول ابن اثیر حضرت ابوبکرؓ موسم سرما میں چادریں خرید کر بیوہ خواتین میں تقسیم کرتے تھے۔[11]

خلفائے راشدین کا عوام پر اثر: ظاہر ہے کہ خلفائے راشدین کی سادہ زندگی کا اثر جہاں کہیں بھی مسلمانوں کی سلطنت تھی عوام پر بھی پڑا، راست بازی، حق گوئی اور بے باکی ان کا شعار بن چکا تھا، یہی وجہ ہے خلافتِ راشدہ کا زمانہ مسلمانوں کی تاریخ کا ایک شاندار ماضی ہے البتہ خلافت راشدہ کے اختتام پر بنی اُمیہ اور بنی عباسیہ کے ادوار میں جب مسلمانوں نے خلافتِ اسلامیہ کے اقدار ترک کر کے شاہنشاہیت کے اقدار اپنانا شروع کیے تو تاریخ نے پلٹا کھایا اور وہ بات نہ رہی جو پہلے تھی۔ البتہ ایرانی تہذیب پر افکارِ اسلامی کا اثر ضرور پڑا۔

---

[10] ایضاً، ص ۲۰۷

[11] ابن اثیر، الکامل، (دائرہ معین المعارف) مترجم رشید احمد ارشد ج "خلافتِ راشدہ" (کراچی ۱۹۷۰ء)، ۳۰/۱۳۴۔

ایران میں عربی زبان وادبیات کی ترویج : جب کوئی قوم کسی ملک پر برسرِ اقتدار آتی ہے تو اس کی زبان وادبیات کا اس ملک پر گہرا اثر ہوتا ہے۔ ایران میں عرب مسلمانوں نے ساسانی دور کی شاہنشاہیت ختم کر کے قرآن کی شمعِ ہدایت کی تعلیم عام کی۔ جب ایران کے عوام نے اسلام میں مساواتِ محمدی کی حقیقت کو دیکھا جس میں نہ طبقہ بندی تھی، نہ ہی امیر غریب یا کالے گورے میں کوئی امتیاز تھا تو نہ صرف عوام بلکہ باشعور دانش ور بھی مشرف با سلام ہوئے۔ انہوں نے قرآن کو سمجھنے کے لیے عربی زبان بڑی دلچسپی سے سیکھی اور اس کی ترویج و توسیع کے لیے بھی بڑے کام کیے۔ حضرت عمر فاروقؓ کے زمانے سے لے کر دورِ عباسیہ تک ایرانی النسل مسلمانوں نے اسلام کی بہت خدمت کی یہی وجہ ہے کہ آج ہمیں ایرانی النسل ایرانی دانش وروں کی عربی زبان میں لکھی ہوئی دینی، علمی، سیاسی اور ادبی تصانیف و تالیفات ملتی ہیں۔ تاریخ ادبیاتِ ایران کے محقق جناب ڈاکٹر ذبیح اللہ صفا اس سلسلے میں فرماتے ہیں: "ساسانی سلطنت کے سقوط اور مسلمانوں کے تسلط کے بعد ایرانی دانش وروں کے ایک بہت بڑے گروہ نے سیاسی، علمی، دینی اور ادبی افکار پیش کرنے کے لیے عربی زبان کو اچھی طرح سے سیکھ لیا تھا"۔ [۳۲]

ڈاکٹر ذبیح اللہ صفا نے یہ بھی لکھا ہے کہ تعلیمات اسلامی کو عام کرنے کے لیے بعض ایرانی دانش وروں نے آیاتِ قرآنی اور یہاں تک کہ نماز کے تراجم بھی عربی زبان سے فارسی میں اُن لوگوں کے لیے کیے جو عربی نہیں جانتے تھے۔ اس طرح ایران میں پہلی مرتبہ عربی زبان وادبیات کی تعلیم و ترویج عام ہوئی۔

ایرانی النسل مسلمان سائنس دان اور دانش ور : ایران میں ظہورِ اسلام کے بعد ایرانی النسل سائنس دان اور دانش ور جنہوں نے تاریخِ ادبیاتِ اسلام میں گراں قدر خدمات انجام دیں، کا تذکرہ ایران کے ایک محقق جناب ڈاکٹر عیسیٰ صدیق نے اپنے ایک اہم مقالے بعنوان "خدماتِ ایران بفرہنگ جہان" [۳۳] میں نہایت تفصیل سے کیا ہے اور مختلف محققین اور مورخین کے حوالے اور دلایل دے کر یہ ثابت کیا ہے کہ ایرانی النسل مسلمانوں نے علم وادب کی بہت خدمت کی ہے۔

۳۲۔ ڈاکٹر ذبیح اللہ صفا، کتاب مذکور، ۱/۱۳۷۔

۳۳۔ ڈاکٹر عیسیٰ صدیق، "خدمات ایران بفرہنگِ جہان"۔ ماخوذ گنج دانش، مطبوعہ پنجاب یونیورسٹی لاہور، شامل نصاب بی اے، ۱۹۶۵ء ص ۸ - ۲۳۔

ایران میں ظہور اسلام کے بعد عربی زبان کی ترویج و توسیع کے علاوہ ایرانی تہذیب و تمدن اور فلسفے کا اُس دور کے مسلمانوں پر بھی گہرا اثر پڑا، جب کہ اُس وقت ایران میں ساسانی دور کے مذاہب زرتشتی مانویت اور مزدکیت کے علاوہ بازنطینی اور یونانی تہذیب کے اثرات بھی موجود تھے۔

لہٰذا اسلامی تعلیمات کو فلسفیانہ انداز میں سوچنے والا سب سے پہلا ایرانی مسلمان فلسفی واصل بن عطا غزال تھا جو ۸۰ ہجری سے لے کر ۱۳۱ ہجری تک زندہ رہا۔ اس نے اسلام کو منطق اور فلسفے کے انداز میں پیش کرتے ہوئے تاریخ اسلام میں فرقۂ معتزلہ کی بنیاد رکھی۔ میں سمجھتا ہوں کہ دراصل اس کا یہ اقدام قدیم ایرانی فلسفوں کے امتزاج کا ایک حصہ تھا۔ اس کے علاوہ ایرانی النسل مسلمان مفکرین اور بھی پیدا ہوئے جنہوں نے صحیح اسلامی افکار کو دائرۂ اسلام میں رکھتے ہوئے فلسفہ اور منطق کی مدد سے پیش کیا۔ ان میں سے ابوالحامد امام محمد غزالی کا نام بھی لیا جا سکتا ہے، جن کے فلسفے نے نہ صرف ایشیا کے مسلمانوں بلکہ یورپ کے دانشوروں پر بھی اثر کیا ہے۔

علوم طبیعی و ریاضی: علوم طبیعی اور ریاضی میں ایرانی دانشمند محمد بن موسیٰ خوارزمی کا نام لیا جا سکتا ہے۔ اس نے ۲۱۹ ہجری میں "ارقام ہندسی" کے عنوان سے عربی میں علم ریاضی پر ایسی کتاب لکھی جو اسلامی اور یورپ کے ممالک میں صدیوں تک علم ہندسہ کے مآخذ کی حیثیت سے استعمال ہوتی رہی۔ پھر اس کا ترجمہ لاطینی اور دوسری زبانوں میں ہوا۔

ایرانی النسل مسلمانوں میں سے جابر بن حیان ایک وہ مسلمان ایرانی سائنس دان تھا جو "الفہرست" کے مصنف ابن ندیم کے بیان کے مطابق زکریا رازی کا استاد تھا، اور خراسان کا رہنے والا تھا۔ یہ وہ مسلمان سائنس دان تھا جس نے کیمسٹری کے موضوعات سے متعلق تقریباً ایک سو کتب تالیف کیں۔ اسے اہل ایران آج بھی "پدر کیمیای اسلامی" کے نام سے یاد کرتے ہیں۔

زکریا رازی (متوفی ۳۲۰ ہجری) جابر بن حیان کا شاگرد تھا۔ اس نے بھی اپنے استاد کی مانند طبیعیات کے موضوعات، مثلاً مادہ، حرکت، روشنی پر تصانیف لکھیں اور ان کے علاوہ کیمسٹری کے موضوعات کی طبقہ بندی یعنی کلاسیفیکیشن (CLASSIFICATION) بھی کی ہے۔

---

۱۳ ایضاً، ص ۱۵۔

ایک اور ایرانی النسل مسلمان عالم ابوریحان البیرونی ہے۔ اُس کا وصال سن ۴۴۰ ہجری میں ہوا۔ اس کی شہرۂ آفاق کتاب جو اُس نے عربی زبان میں لکھی "آثار الباقیہ و تاریخ الہند" ہے اور فارسی میں کتاب التفہیم تحریر کی۔ سائنس دان ہونے کے علاوہ یہ وہ ایرانی النسل مسلمان مورخ ہے جس نے ہندوستان کے طول و عرض میں سفر کر کے "تاریخ الہند" تصنیف کی۔

چھٹی صدی ہجری میں عمر خیام (متوفی ۵۱۷ھ) علم ریاضی کا ماہر سائنس دان ہے، جو بعد میں محض رباعی گو کی حیثیت سے مشہور ہوا۔ بقول ڈاکٹر عیسیٰ صدیق [۱۴] عمر خیام ایک ایسا ایرانی النسل مسلمان ریاضی دان ہے جس نے "جبر و مقابلہ کامل" کو پہلی بار تدوین کیا، اور مساوات کی طبقہ بندی کی۔ اور دنیا میں پہلی مرتبہ "تقویم جلالی" کے عنوان سے کیلنڈر ایجاد کیا۔

خواجہ نصیر الدین طوسی (متوفی ۶۷۲ ہجری) وہ ایرانی النسل مسلمان ریاضی دان ہے جس نے دنیا بھر میں سب سے پہلے "مثلثات" کے موضوع پر کتاب لکھی اور کئی "اسباب رصد" بھی ایجاد کیں۔ یہی وہ سائنس دان ہے جو علم الاخلاق کے میدان میں بھی ایک مقام رکھتا ہے۔ اس نے سن ۶۳۲ ہجری میں بقول ڈاکٹر رضا زادہ شفق [۱۵] علم الاخلاق کے موضوع پر ابن مسکویہ کی "تہذیب الاخلاق" کا عربی سے فارسی میں ترجمہ بعنوان "اخلاق ناصری" کیا

جمشید غیاث الدین کاشانی (متوفی ۸۳۸ ہجری) دنیا میں وہ پہلا ریاضی دان ہے جس نے کسر عشاریہ ایجاد کیا۔

مختصر یہ کہ بیداری مغرب سے پہلے جو ایرانی النسل مسلمان سائنس دان اور ریاضی دان ہوئے ہیں اُن میں سے چند کے نام بقول ڈاکٹر عیسیٰ صدیق [۱۶] مندرجہ ذیل ہیں۔ اُن کے اسماء سے پہلے اُن کے سال وفات درج کیے گئے ہیں۔ سن ۱۷۹ ہجری میں یعقوب بن طارق، ۱۹۹ ہجری میں فرخان طبری سن ۲۱۷ ہجری میں فرغانی۔ ۲۴۷ ہجری میں محمد نہاوندی، ۲۵۵ ہجری میں عبداللہ مروزی، ۲۷۲ ہجری میں ابومعشر بلخی، ۲۷۶ ہجری میں صوفی رازی۔ ۴۱۹ ہجری میں محمد بن حسن کرخی، ۴۱۵ ہجری میں علی بن احمد نسادی خراسانی، ۵۲۹ ہجری میں

۱۴؎ ایضاً، ص ۱۵

۱۵؎ ڈاکٹر رضا زادہ شفق، "تاریخ ادبیات ایران" (انتشارات امیر کبیر، تہران، ۱۳۴۱ خ) ص ۲۵۔

۱۶؎ ڈاکٹر عیسیٰ صدیق، کتاب مذکور، ص ۱۶۔

نجم الدین صلاح، ۶۰۶ ہجری میں فخر الدین رازی اور ۶۰۹ ہجری میں شرف الدین طوسی۔

سائنسی علوم کے علاوہ تاریخ فلسفہ، جغرافیہ، ادبیات اور شعر و سخن، نثر و نظم کے میدان میں ایرانی النسل مسلمان دانش وروں، مورخوں، جغرافیہ دانوں، نثر نگاروں اور شاعروں کی ایک اور طویل فہرست موجود ہے جسے اکثر و بیشتر عوام بھی عام جانتے ہیں اور جنہیں شہرۂ عام اور بقائے دوام حاصل ہے، مثلاً سعدی، حافظ، مولانا روم، جامی، انوری، خاقانی، نظامی گنجوی، سنائی، فرید الدین عطار، ظہیر فاریابی، بوعلی سینا، امام غزالی وغیرہ۔

ایران میں مسلمان متفکرین: جب ہم سائنسی علوم سے ہٹ کر ایران کی تاریخ ادبیات کا بنظر مطالعہ کرتے ہیں تو یہ بات ابھر کر سامنے آتی ہے کہ جہاں ایران نے مسلمان سائنس دان اور موجد پیدا کیے وہاں ادبیات ایران کی تاریخ میں کئی شہرۂ آفاق متفکرین بھی دکھائی دیتے ہیں۔ یہ الگ بات ہے کہ ان میں سے بعض نے خالص اسلامی فکر پیش کیا یا بعض نے عجمی فکر۔ بہرحال تنقیدی نقطۂ نظر سے دونوں طرح کے دانش ور متفکرین کی صف میں بھی شمار کیے جاتے ہیں۔

خلافت راشدہ اور ایران میں اسلامی فکر کا وجود: خلفائے راشدین کی خلافت کی مدت سن ۱۱ ہجری سے ۴۰ ہجری مطابق ۶۳۲ سے ۶۶۰ عیسوی تک رہی، جس کی ترتیب مندرجہ ذیل خلفائے راشدین پر یوں مشتمل ہے (۱) خلافت ابوبکر صدیق رضؓ ۱۱ تا ۱۳ ہجری / مطابق ۶۳۲ تا ۶۳۴ (دو سال) (۲) خلافت عمر فاروق رضؓ ۱۳ تا ۲۳ ہجری مطابق ۶۳۴ تا ۶۴۴ (دس سال) (۳) خلافت عثمان غنی رضؓ ۲۳ تا ۳۵ ہجری مطابق ۶۴۴ تا ۶۵۵ (بارہ سال) (۴) خلافت علی المرتضےٰ رضؓ ۳۵ تا ۴۰ ہجری مطابق ۶۵۵ تا ۶۶۰ (پانچ سال)[۶۷]۔

تاریخ شاہد ہے کہ خلافت راشدہ کے زمانے میں عرب مسلمانوں نے ایران میں رعونت پسند اور متکبر ساسانی شاہنشاہیت کا خاتمہ کرنے کے لیے جنگ قادسیہ، جنگ سلاسل اور جنگ مدائین کی شاندار فتوحات کے بعد آخری بڑی لڑائی نہاوند کے مقام پر سن ۲۱ ہجری مطابق سن ۶۴۲ میں حضرت عمر فاروق کے زمانے میں لڑی جس کے بعد سرزمین ایران میں اسلام کا ظہور ہوا، اور اس کے ساتھ

---

[۶۷] ہجری سنین کے لیے دیکھیے 'ابن اثیر' کتاب مذکور، خلافت راشدہ ۲/۱، ۳۔ عیسوی سنین کے لئے ملاحظہ ہو پروفیسر براؤن، کتاب مذکور، ۱/ ۱۲۷-۱۴۸۔

نکہ اسلامی تعلیماتِ قرآن کی شمع فروزاں لیے ہوئے معرضِ وجود میں آیا۔[۱۸]

خلیفہ دوم حضرت عمر فاروقؓ کے زمانے میں جنگ نہاوند کے بعد اسلام پورے ایران پر چھا چکا تھا۔ اصفہان، آذربائیجان، خوزستان، فارس، سیستان، مکران اور قزوین کے تمام علاقے مسلمانوں کے زیر تسلط آچکے تھے۔

خلفائے راشدین کا دور ۱۱ ہجری سے ۴۰ ہجری تک رہا ہے۔ اس وقت تک ایران میں مسلمانوں کا کوئی مرکز قائم نہ تھا، بلکہ خلافت راشدہ کے دورِ آخر تک مدینۃ المنورہ ہی مسلمانوں کا مرکز تھا اور وہاں سے ہی خلیفۂ وقت کے احکام جاری ہوتے تھے۔

ایک ایرانی محقق اور مورخ جناب آقای عبداللہ رازی نے معترضین کا جواب دیتے ہوئے اپنی مشہور کتاب "تاریخ مفصل ایران" میں تحریر کیا ہے: "یہ کہنا کہ ایران میں اسلام بزور شمشیر پھیلا غلط نظریہ ہے حقیقت یہ ہے کہ اہلِ ایران نے مجبوری یا تشدد کی وجہ سے اسلام قبول نہیں کیا، بلکہ جب انہوں نے اسلامی قوانین کو فطرت انسانی کے مطابق پایا تو اپنی رضامندی اور ذوق و شوق سے مسلمان ہوتے چلے گئے۔ یہی وجہ تھی کہ فتح قادسیہ کے بعد ایران میں تقریباً چار ہزار دیلمیوں نے بخوشی اسلام قبول کیا نہ صرف یہ بلکہ جلولہ کے مقام پر انہوں نے مسلمان ہونے کے بعد عربوں کی مدد بھی کی"۔[۱۹]

مسلمانوں کا غیر مسلم ایرانیوں سے سلوک، خلافت راشدہ تک مسلمانوں کا غیر مسلم ایرانیوں سے اتنا عادلانہ سلوک تھا کہ تاریخ کے اوراق آج بھی اس کی گواہی دیتے ہیں۔ تاریخی حقائق کی روشنی میں بعض مستشرقین بھی اس حقیقت کا اظہار کرنے پر مجبور ہیں۔ مثلاً پروفیسر براؤن رقم طراز ہیں: "ایران میں ظہورِ اسلام کے بعد دینِ زرتشتی کے آتش پرست موبدوں کو وہی اہمیت حاصل تھی جو ساسانی دور میں تھی، یہاں تک کہ اسلامی سرکاری احکام میں بھی ان کا رابطہ قائم رہا۔ آتش کدے بدستور روشن تھے۔ اور عادلانہ سلوک کا یہ عالم تھا کہ اگر کوئی مسلمان مشتعل ہو کر ان کے آتش کدے کو نقصان پہنچاتا تھا تو اسے سخت سزا دی جاتی تھی۔ یہی وجہ

۱۸۔ پروفیسر مقبول بیگ بدخشانی، "تاریخ ایران" (مجلس ترقی ادب، لاہور ۱۹۷۱) ۲۰۰/۱۴

۱۹۔ آقای عبداللہ رازی، "تاریخ مفصل ایران" ص ۱۳۵۔

ہے کہ مسلمانوں کی فتح کے بعد تین سو برس تک آتش کدے بدستور قائم رہے"۔ ؎۵۰

یہ مسلمانوں کی فراخ دلی کا نتیجہ تھا کہ اسلامی عہدِ خلافت میں پہلوی زبان و ادب بھی بدستور قائم رہا، بلکہ یہاں تک کہ مالیات کا تمام نظام اور حساب کتاب پہلوی زبان میں ہی ہوتا تھا۔

خلافت راشدہ اور ایران میں فکرِ اسلامی کی ترویج: خلافتِ راشدہ کا عہد نظام اسلامی کا ایک مثالی عہد ہے، جس میں قوانینِ اسلام محض قرآن اور حدیث کی روشنی میں عملاً نظر آتے ہیں۔ اس دور میں شاہنشاہیت ختم ہو چکی تھی۔ انسانی فطرت کے مطابق انسان کو آزادی سے زندگی بسر کرنے کا حق حاصل تھا۔ تمام انسانی تاریخ میں یہ انسانیت کا ایک سنہرا دور ہے جہاں ہمیں انسانی مساوات کے شواہد ملتے ہیں، جہاں ایک خلیفہ ایک فرماں روا بھی ہے اور مزدور بھی، جہاں خلیفہ خود دست و بازو سے کماتا اور کھاتا ہے، جہاں کسی کالے گورے اور امیر غریب میں کوئی فرق نہیں۔ جہاں انسان ہونے کی حیثیت سے سب انسان ایک ہیں، جہاں ہر ایک کو اپنے مذہب پر چلنے کی آزادی ہے۔ لہٰذا خلفائے راشدین جس جگہ بھی گئے وہاں خالقِ کل کے بنے ہوئے فطرتِ انسانی کے مطابق قوانین کا پیغام دیا تو لوگ بصد شوق اسے قبول کرتے چلے گئے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ ان اہل ایران نے جو مشرف بہ اسلام ہو چکے تھے اس شمعِ ہدایت کو سمجھنے کے لیے بصد شوق عربی زبان پڑھنا شروع کی۔ اس طرح عربی زبان کی تدریس و تحصیل عام ہو گئی اور کئی ایرانی النسل عربی زبان کے ماہر بن گئے اور انہوں نے عربی زبان میں کئی تصانیف تحریر کیں۔ اس طرح جیسے جیسے اہلِ ایران مسلمان ہوتے چلے گئے، عربی زبان کی تحصیل اور قرآن، حدیث اور فقہ کی طرف وہ زیادہ مائل ہوتے چلے گئے۔ اس کے برعکس پہلوی زبان کی ترویج کم ہوتی چلی گئی۔ اہلِ ایران نے یہ بھی محسوس کیا کہ پہلوی رسم الخط بہ نسبت عربی رسم الخط، زیادہ مشکل تھا۔ اس لیے اہلِ ایران پہلوی رسم الخط کی جگہ عربی رسم الخط کو اپنانے لگے۔

جب ایران میں قرآن اور حدیث کی تعلیم عام ہوئی تو فکرِ اسلامی کی ترویج بھی ہونے لگی۔ فکرِ اسلامی کی بنیاد قرآن اور حدیث کی تعلیمات پر مشتمل ہے۔ اس لیے ایران میں علم القرآن اور علم الحدیث کی تعلیم بھی معرضِ وجود میں آئی جس کی وجہ سے فکرِ اسلامی کی توسیع و ترویج بھی عام ہو گئی۔

خلافت راشدہ اور اسلامی تصوّف: تصوّف کی بھی دو صورتیں ہیں۔ اسلامی تصوّف اور عجمی تصوّف

؎۵۰ ای۔ جی۔ براؤن، کتاب مذکور ۔ ۱/ ۲۰۵ ۔

اسلامی تصوف خلافت راشدہ کے زمانے تک ہی قائم رہا۔ یہی وجہ ہے کہ خلافت راشدہ کے عہد تک مسلمانوں میں کسی قسم کا کوئی اختلاف نہ تھا۔ اور وہ قرآن میں خدا کے بنائے ہوئے احکام اور حدیث میں فرمودۂ رسولؐ کی پیروی کرتے رہے اور انہوں نے اس میں کسی قسم کے عقلی دلائل دے کر رخنہ اندازی نہ کی۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ اس دور کے تمام مسلمان "کلّ مومنٍ اخوۃٌ" کی جیتی جاگتی مثال تھے۔

تصوّف کی وجہ تسمیہ : اس سے پہلے کہ ہم تصوّف کی وضاحت کریں سب سے پہلے لفظ تصوف کا معنی بیان کرنا ہوگا۔ بعض کا خیال ہے کہ صاحبِ تصوّف کو صوفی کہتے ہیں اور صوفی لفظ صفا سے نکلا ہے۔ ایک روایت یہ بھی ہے کہ رسول اکرمؐ کے زمانہ میں بعض مسلمان درویش چبوتروں پر بیٹھا کرتے تھے، لہٰذا اُن صحابہ کو "اصحاب الصّفہ" کہتے تھے۔ پھر انہی لوگوں کو "صوفی" کہنے لگے، لیکن قدیم صوفیا پشمینہ یعنی موٹا اونی لباس پہنتے تھے جو ان کی سادگی اور فقر کی علامت تھا۔ اس لیے لوگ انہیں صوفی کہتے تھے چونکہ یہ عوام کو قرآن اور حدیث کی تعلیمات بھی دیتے تھے اور اپنی طرف سے کسی قسم کی آمیزش نہیں کرتے تھے اس لیے یہی فکر اسلامی تصوّفِ اسلام یا اسلامی تصوّف کہلایا۔

بنو اُمیہ اور تعلیماتِ قرآن و حدیث کی ترویج و توسیع : بنو اُمیہ کے دور میں، خلافتِ راشدہ کی طرح قرآن اور حدیث کی تعلیمات کی ترویج عام ہوگئی تھی، وہ آتش پرست جو مشرف بہ اسلام ہوئے تھے، انہیں قرآن کے مطالعے کا شوق ہوا۔ احکام قرآنی کی تشریحات کے لیے انہوں نے اصحابہ کرامؓ سے استفادہ کیا۔ ایران میں نظامِ سلطنت چلانے کے لیے لازم تھا، کہ اس ملک کی تاریخ اور تہذیب و تمدن کے بارے میں جانا جائے یہ کام ایران النسل مسلمانوں نے کیا۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ پہلوی ادب کا بہت سا حصہ عربی زبان میں ترجمہ کیا گیا۔ اس طرح عربی اور ایرانی مسلمانوں کے باہمی فکری، تہذیبی اور دینی روابط سے ایران میں ایک نیا تمدن اور کلچر اسلامی ثقافت کی شکل میں رونما ہونا شروع ہوگیا۔

بنو اُمیہ کا زیادہ تر رجحان تعلیماتِ قرآن و حدیث کی طرف تھا۔ افہام و تفہیم کے لیے ابھی دونوں زبانوں کے تراجم کیے جا رہے تھے اور اسلامی علوم و فنون کا ابھی ابتدائی دور تھا۔ اس لیے یہ کہا جا سکتا ہے کہ ایران میں اس دور تک ادب اور سائنسی علوم میں چنداں ترقی نہ ہو سکی، لیکن تعلیماتِ قرآن و حدیث کی ترویج و توسیع کے بعد بالخصوص بنو عباسیہ کے زمانے میں ایران میں علوم و فنون کو بہت ترقی ہوئی، جس کی تفصیل آئندہ اوراق میں دی جا رہی ہے۔ البتہ یہاں یہ کہنا مناسب ہوگا کہ بنو اُمیہ کے زمانے میں تعلیمات قرآن و

حدیث کی ترویج و توسیع آنے والے سنہری دور کا پیش خیمہ تھا۔ لہٰذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ بنو اُمیہ کا زمانہ ایران میں اسلامی اقدار و افکار کا ابتدائی زمانہ تھا۔

بنو امیہ کے دور میں ملوکیت کا رجحان : خلافت راشدہ تک مسلمانوں کی حکومت جمہوریت پر مبنی تھی۔ اُس دور کو دورِ خلافت کے نام سے پکارنا عین مناسب اور درست ہے، لیکن بنو اُمیہ کے دور میں مقصدِ خلافت فوت ہو چکا تھا اور بنو اُمیہ کا رجحان ملوکیت کی طرف زیادہ بڑھتا چلا گیا۔ پہلا سبب یہ تھا کہ روم اور ایران جیسے ممالک کی فتح کے بعد اُمویوں کے پاس دولت کی ریل پیل ہو گئی جس کی وجہ سے اُموی خلفا کی زندگی میں سادگی مفقود ہو گئی جو خلافتِ راشدہ کا خاصا تھی، لہٰذا دولت کی فراوانی نے انہیں عیش و آرام کی زندگی بسر کرنے پر مائل کر دیا۔

دوسرا سبب یہ تھا کہ ایران میں نظامِ سلطنت کو چلانے کے لیے ابھی وہ ارکینِ سلطنت موجود تھے جو ساسانی دور میں شاہنشاہیت کے زیرِ اثر اُسی طرح حاکمانہ انداز میں نظامِ سلطنت چلا رہے تھے۔ اُمویوں نے ایران میں اسلام کے اُس بنیادی اصول کہ "سب مسلمان آپس میں بھائی بھائی ہیں" پر عمل کرنا چھوڑ دیا۔ لہٰذا اہلِ عرب اپنے نو مسلم ایرانی بھائیوں کو اپنے سے کم تر سمجھنے لگے اور غیر عرب مسلمانوں کو "موالی" کے نام سے یاد کرنے لگے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ جب مسلمانوں نے ہادیٔ برحق رسولِ اکرمؐ کی تعلیم کو فراموش کر دیا تو اسلامی جمہوریت یعنی خلافت کا نظام اب ملوکیت میں تبدیل ہو گیا۔ بنو اُمیہ کے زوال کا سبب بھی یہی تھا۔

ایرانی تہذیب کا بنو امیہ پر اثر : حقیقت یہ ہے کہ اموی خلفا پر جب ایرانی تہذیب و تمدن کا گہرا اثر ہوا تو وہ بھی باثروت ایرانی ارکینِ سلطنت کی مانند عیش و نشاط کی زندگی بسر کرنے لگے۔ ان کا اٹھنا بیٹھنا، کھانا، پینا، آدابِ دربار سب کچھ انہوں نے اپنا لیا۔

بنو امیہ کا زوال اور خاندانِ عباسیہ کا وجود : (۱۳۲ تا ۶۵۶ھ / ۷۴۹ء تا ۱۲۵۸ء): بنو امیہ کے دور میں عربوں اور ایرانی مسلمانوں کے درمیان عربی اور غیر عربی کی تفریق نے ایران النسل مسلمانوں کے دل میں نفرت کی خلیج پیدا کر دی۔ نتیجہ یہ نکلا کہ ایک ایرانی النسل مسلمان ابو مسلم خراسانی نے بنو اُمیہ کے خلاف علمِ بغاوت بلند کر کے ان کی ملوکیت کا خاتمہ کر دیا۔ اب خاندانِ عباسیہ اقتدار میں آئے۔ انہوں نے بغداد کو اپنا دارالحکومت بنایا۔ تاریخی حقائق کے پیشِ نظر ایران میں خاندانِ عباسیہ کی سلطنت ۱۳۲ تا ۶۵۶ھ مطابق ۷۴۹ء تا ۱۲۵۸ء تک رہی۔

ایران میں بنو عباس کا سنہرا دور اور اسلامی تہذیب کا وجود: خلافت عباسیہ کا یہی وہ سنہرا دور ہے جس میں فن معماری، دست کاری، علم و ادب اور فلسفے میں بڑی ترقی ہوئی۔ خلیفہ مامون الرشید کا دور (۱۹۶ تا ۲۰۸ھ مطابق ۸۱۱ تا ۸۲۳ء) بالخصوص علم طب، فلسفہ، ریاضی اور سائنسی علوم کی تدریس و ترویج کا بہترین آئینہ دار ہے۔

اس دور میں علما کی بہت قدر و منزلت تھی۔ مامون الرشید علما کی بہت قدر کرتا تھا، خواہ علما مسلمان ہوں یا غیر مسلم، یعنی آتش پرست ہوں، یہودی یا عیسائی۔ یہی وہ دور ہے جس میں یونانی علوم کی مستند کتابیں عربی زبان میں منتقل کی گئیں۔ کچھ کتابیں عربی میں بھی لکھی گئیں۔ اس طرح علم و ادب کا ایک بہت بڑا ذخیرہ جمع ہوا، جسے ہم ایران میں اسلامی تہذیب و تمدن اور اقدار و افکار کا ورثہ کہہ سکتے ہیں۔

اب ایران میں ایرانی النسل مسلمانوں کی اپنی خود مختار حکومت قائم ہو چکی تھی۔ اکثر و بیشتر اہلِ ایران مشرف بہ اسلام ہو چکے تھے۔ اس طرح اہلِ عرب اور اہلِ ایران کے ملے جلے مسلمانوں کے معاشرے میں ایک نئی تہذیب سرِ نو وجود میں آئی جسے ہم "اسلامی تہذیب" کا نام دے سکتے ہیں۔ ملبوسات میں ایرانی مسلمانوں نے اپنا قدیم زرتشتی لباس چھوڑ کر اسلامی لباس پہننا شروع کر دیا۔ قرآن و حدیث کے عربی الفاظ زبان زدِ عام ہو گئے، مثلاً نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ، سجدہ، مسجد، تسبیح، قرآن، حدیث، فقہ وغیرہ۔ علاوہ ازیں مساجد اور روضے تعمیر کیے گئے جن پر گل کاری کے علاوہ قرآن کی آیاتِ مبارکہ بھی نقش کی گئیں۔ محلات اور سرائیں تعمیر کی گئیں جن کے ساتھ ساتھ مساجد اور مدرسے بھی بنائے گئے جو آج بھی ایران میں اُس دور کے فنِ معماری کی غمازی کرتے ہیں۔ مختصر یہ کہ تمام شعبوں میں عربوں اور ایرانی مسلمانوں کی ایک ملی جلی تہذیب اُبھر کر نظر آئی۔ اس طرح ایران میں اسلامی تہذیب کا آغاز ہوا۔

اسلامی عقاید میں فرقہ بندی کا وجود: خلافت عباسیہ کے اسی دور میں اسلامی عقاید میں فرقہ بندی کا وجود بھی نظر آتا ہے۔ اس کی سب سے بڑی وجہ یہ ہے کہ خلافتِ راشدہ میں مسلمانوں نے سوائے قرآن اور حدیث کی تعلیمات کے اور کسی طرف توجہ نہ دی، لیکن خلافتِ عباسیہ میں بعض ایسے مسلمان علما بھی سامنے آئے جو قرآن کو عقلی دلائل پر پرکھنے لگے۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ واصل بن عطا نے ایک نیا عقیدہ پیش کیا جس کے تحت فرقہ معتزلہ معرضِ وجود میں آیا۔ اسی طرح مختلف الخیال فرقے مثلاً شیعان علی اور اسمٰعیلیہ جیسے فرقے بھی پیدا ہوئے۔

اسلامی تصوف سے ہندی اور عجمی تصوف تک : خلافت راشدہ سے خلافت بنو امیہ اور پھر خلافت عباسیہ کے شروع کے زمانے تک تو اسلامی تصوف قائم رہا۔ بعد میں جب ایرانی ذہن نے اسلام میں فرقہ بندی کی بنیاد رکھی تو عجمی تصوف بھی معرض وجود میں آیا۔ پاکستان میں ادبیات ایران کے محقق جناب پروفیسر مرزا مقبول بیگ بدخشانی نے تصوف کے موضوع پر بحث کرتے ہوئے تصوف کی یوں وضاحت کی ہے:

"بعض ایرانی مورخین کا یہ خیال ہے کہ تصوف خالص ایرانی تحریک ہے جو بہت قدیم زمانے سے چلی آرہی ہے۔" اس خیال کی تائید میں وہ ایک ایرانی مفکر مانی کی دینی تعلیم کا حوالہ دیتے ہیں کہ مانی نے ۲۱۵ء میں ساسانی بادشاہ شاپور کے زمانے میں اہل ایران کو ایک نئی دینی تعلیم سے روشناس کروایا۔ اس میں مانی نے ترک دنیا کی جو تلقین کی ہے وہ ہندی فلسفۂ ویدانت سے مشابہت رکھتی ہے، مگر اسلامی تصوف کو ویدانت سے کوئی مشابہت نہیں۔"

جناب بدخشانی کا یہ بیان تاریخی اعتبار سے بہت اہمیت رکھتا ہے۔ اگر اس پر مزید تبصرہ کیا جائے تو یہ بات بھی روشن ہوتی ہے کہ مانی تعلیم اور فلسفۂ ہندی ویدانت جو ترک دنیا کی تلقین کرتے ہیں آپس میں مشابہت تو رکھتے ہیں لیکن اسلامی تصوف جو حق کی جستجو، نفس کی تہذیب و تربیت دنیا میں رہ کر جدوجہد کی دعوت دیتا ہے، اس فلسفے کے برعکس ہے۔ لہٰذا اسلامی تصوف کا فلسفہ فلسفۂ ہندی ویدانت اور عجمی تصوف تعلیم مانی سے بالکل مختلف ہے بالفاظ دیگر اسلامی تصوف ایک مثبت حیثیت رکھتا ہے جب کہ فلسفہ ویدانت اور مانی کی حیثیت ایک منفی فلسفے کی ہے۔

جناب بدخشانی نے اسلامی تصوف کی توضیح ان الفاظ میں کی ہے: "اسلامی تصوف کی حیثیت ایک مثبت فلسفے کی ہے، یعنی مجاہدہ کرو، حق کی جستجو کرو، نفس کی تہذیب و تربیت کے لیے جدوجہد کرو۔ آئینۂ باطن کو اس حد تک جلا دو کہ اس میں جلوۂ حق نظر آنے لگے۔ دنیا میں رہو اور دنیا کے حقوق اور فرائض پورے کرو۔ اہل دنیا کی بے ریا خدمت کرو۔ ریاضت اور مجاہدہ کو کشف و شہود کا ذریعہ بناؤ اور کسب معرفت کرو۔ گویا تصوف اسلامی طلب و جستجو، خلوص و محبت، تربیت نفس اور کسب معرفت کا نام ہے۔ تصوف ایک خالص اسلامی تحریک ہے جو سن ۸۰۰ عیسوی کے قریب عراق سے چلی اور ایران میں پہنچی۔"[۱۹۵]

---

۱۹۵ پروفیسر مرزا مقبول بیگ بدخشانی "ادب نامۂ ایران" (یونیورسٹی بک ایجنسی، لاہور)، ص ۶۰-۶۱۔

تصوّف اسلامی کی مکمل اور صحیح توضیح حضرت سید علی ہجویری المعروف حضرت داتا گنج بخش لاہوری نے اپنی مشہور کتاب "کشف المحجوب" میں کی ہے، جو اسلامی تصوف کی فارسی میں ایک مستند کتاب ہے جس کے تراجم کئی زبانوں میں ہو چکے ہیں۔

ایران میں اسلامی مفکرین: اسی فلسفۂ اسلامی کے زیر اثر ایران کی سرزمین نے "غزنوی، سلجوقی اور تیموری دور میں کئی ایک معروف مفکرین پیدا کیے جن کی فہرست بڑی طویل ہے۔ البتہ چند ایک کے نام قابل ذکر ہیں: بو علی سینا۔ ابن مسکویہ، ابوسعید ابوالخیر، حکیم سنائی، سید علی ہجویری، نظامی گنجوی اور تیموری دور میں فریدالدین عطار، مولانا جلال الدین رومی، سعدی، خواجو کرمانی، شہاب الدین سہروردی، نصیر الدین طوسی، جلال الدین دوانی، حافظ شیرازی اور مولانا جامی وغیرہ۔

ایرانی شعر و ادب پر اسلامی افکار کا اثر: ویسے تو ایرانی شعر و ادب پر خلافت عباسیہ کے زمانے سے ہی اسلامی افکار کے اثرات رونما ہو رہے تھے، لیکن خلافت عباسیہ کے بعد جب اہل ایران کی ایک کثیر تعداد مسلمان ہوئی تو اس وقت سے لے کر آج تک ایران میں نہ صرف اسلامی افکار کا اثر ہوا بلکہ وہاں ایک اسلامی معاشرے نے بھی جنم لیا۔

یہاں اس ضمن میں تفصیل سے تو بات نہیں کی جا سکتی البتہ ہم اس کا ایک جائزہ ضرور لے سکتے ہیں۔

خاندان طاہریہ اور فارسی کا پہلا شاعر: خلافتِ عباسیہ کے زیر اثر ایرانی النسل دو خاندانوں نے یکے بعد دیگرے حکومت کی۔ پہلا طاہریہ خاندان تھا جس کے دور میں اسلامی افکار کی ترویج ہونا شروع ہوئی اور فارسی ادبیات میں بقول رضازادہ شفق[۲۳] سب سے پہلا فارسی شاعر حنظلہ بادغیسی معرضِ وجود میں آیا۔ علاوہ ازیں طاہری خاندان نے فن معماری اور نقاشی کی بھی ترویج کی۔ اسی طاہریہ خاندان کے دور میں کاخ شادیاخ کی بنیاد بھی رکھی گئی جو اس دور کے فن معماری کی نمائندگی کرتا ہے۔

خاندان صفاریہ، فارسی شاعری کا آغاز: اسی طرح خاندانِ طاہریہ کے بعد جب خاندان صفاریہ برسرِ اقتدار آیا تو انہوں نے بھی فن نقاشی اور فنِ معماری کی سرپرستی کی یہی وہ دور ہے جب کہ فیروز مشرقی اور ابوسلیک گورگانی جیسے فارسی شعر معرضِ وجود میں آئے، اور فارسی شاعری کا آغاز ہوا۔

۲۳؎ ڈاکٹر رضازادہ شفق، کتاب مذکور، ص ۳۷۵۔

دورِ سامانیہ اور فارسی شعرا: تمام تاریخ ادبیات ایران میں سامانی دور وہی ہے جسے فارسی شاعری کا پہلا دور کہنا چاہیئے کیونکہ اسی دور میں فارسی کا سب سے پہلا بڑا شاعر رودکی سمرقندی مشہور ہوا، جسے فارسی غزل کا پہلا فارسی شاعر کہا جاتا ہے۔ اسی دور میں سعودی مروزی، رابعہ بنت کعب، ابی شکور بلخی، الجنی شہید بلخی، ابوشعیب ہروی، ابواسحاق جوئے باری، حنازی نیشاپوری، عمارہ مروزی، کسائی مروزی، ابومنصور دقیقی بلخی اسدی طوسی جیسے شعرا پیدا ہوئے۔ یہی وہ دور ہے جس میں فارسی شاعری کے ساتھ ساتھ فارسی نثر کو بھی ترقی ہوئی۔ اسی دور میں "مقدمہ شاہنامہ" لکھا گیا اور تاریخ طبری کا فارسی ترجمہ ہوا۔ یہی وہ دور ہے جس میں ابوریحان البیرونی جیسا دانشور دکھائی دیتا ہے۔ یہی وہ زمانہ ہے جس میں "الابنیہ من حقایق الادویہ" اور "عجائب البلدان" جیسی مشہور کتب لکھی گئیں۔

غزنوی دور اور فارسی شعر و ادب کا ارتقا: غزنوی عہد میں ایران میں فارسی شعر و ادب کو جو ترقی ہوئی اس کی مثال تاریخ ادبیات ایران میں عام ملتی ہے۔ فارسی غزل کے علاوہ اس دور میں فارسی قصیدہ اور مثنوی کو بہت ترقی ہوئی۔ یہی وہ دور ہے جس میں عنصری، فرخی سیستانی اور منوچہر افغانی جیسے قصیدہ گو شعرا پیدا ہوئے۔ پھر یہی وہ دور ہے جس میں ابوالقاسم فردوسی جیسا معروف شاعر نمودار ہوتا ہے۔ اس دور کے دیگر شعرا کے اسما یہ ہیں: غضائری رازی عسجدی مروزی، بہرامی سرخی، لبیبی خراسانی، زینتی علوی، منشوری سمرقندی، مسعودی، غزنوی، عطاردی، بالیث طبری۔ یہی وہ دور ہے جس میں ابوریحان البیرونی کے علاوہ بوعلی سینا جیسے دانشور پیدا ہوئے۔ اس کے علاوہ ابوعلی مسکویہ، بدیع الزمان ہمدانی اور ابوالفضل بیہقی جو "تاریخ بیہقی" کا مصنف ہے، دکھائی دیتا ہے۔

دورِ سلجوقیہ میں فارسی شعر و ادب پر اسلامی افکار اور تہذیب کا اثر: سلجوقی دور میں نہ صرف فارسی شعر و ادب نے ترقی کی بلکہ اس دور میں نظامِ سلطنت میں بھی کافی ترقی ہوئی، مثلاً ملک شاہ سلجوقی کے دور میں اس کے معروف وزیر نظام الملک طوسی کا کردار نہایت قابلِ ذکر ہے۔ اس نے بغداد میں اسلامی یونیورسٹی کی بنیاد رکھی۔ اسلامی دور کی یہ ایک بڑی یونیورسٹی ہے جس میں مستشرقین نے بھی تعلیم حاصل کی۔ یہی وہ یونیورسٹی ہے جہاں سے اہلِ مغرب نے افکارِ مشرق کی تقلید کرتے ہوئے اپنے ارتقائی منازل طے کیے۔ یہی وہ دور ہے جس میں حسن بن صباح اور عبداللہ میمون القدح فرقہ "اسمٰعیلیہ" کی تحریک کے بانی اور داعی کی حیثیت سے پیدا ہوئے لیکن یہ تحریک ایران قدیم کے سامی اور افلاطونی فلسفہ سے متاثر تھی،

جو کہ بعد میں خود زوال پذیر ہوگئی۔ اس کے برعکس اسلامی افکار اسلامی تصوف کے زیر اثر بھی بڑھتے اور پھیلتے رہے جن میں ابو سعید ابوالخیر، رشید الدین وطواط، حکیم سنائی اور نظامی گنجوی کے نام لیے جا سکتے ہیں۔ اب ایران من حیث القوم ایک ہی اسلامی معاشرے میں ڈھل چکا تھا۔ علاوہ ازیں فارسی شعر و ادب بھی ارتقائی منازل طے کر رہا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ ہمیں اسی دور میں، بابا طاہر عریاں، عمر خیام، ناصر خسرو، امیر معزی، رشید الدین وطواط، نظامی عروضی سمرقندی، سوزنی، مسعود سعد سلمان، ابوالفرج رونی، مختاری غزنوی، حسن غزنوی، انوری، خاقانی، جمال الدین اصفہانی اور فلکی شروانی جیسے فارسی شعرا نظر آتے ہیں۔ ان کے علاوہ بقول ڈاکٹر شفق نثر نگاروں[۲۳] میں عبداللہ انصاری، نظام الملک طوسی، عبدالحئی گردیزی، ابوبکر محمد راوندی، امام غزالی، ابن مقفع اور امام فخرالدین رازی کے اسماء لیے جا سکتے ہیں۔

ایلخانی اور تیموری عہد میں تصوف اور فلسفہ اسلامی کی ترویج و توسیع: ہلاکو خان اور چنگیز خان کے حملوں اور تاتاری یلغاروں کے باوجود اسلامی افکار نہ مٹ سکے، بلکہ ہمیں اسی پُر آشوب دور میں خواجہ فریدالدین عطار جیسے شعرا نظر آتے ہیں جنہوں نے اپنی تمام زندگیاں افکار اسلامی کی ترویج و توسیع میں بسر کر دیں۔ یہی وہ دور ہے جس میں کمال الدین اصفہانی اور مولانا جلال الدین رومی جیسے جلیل القدر شاعر اور فلسفی نظر آتے ہیں، انہوں نے اسلامی افکار کو فلسفیانہ انداز میں پیش کیا۔ اسی دور میں مولانا روم نے "مثنوی معنوی" لکھ کر فلسفۂ اسلام کو نہایت روشن اور سادہ انداز میں تمثیلات کے ذریعے پیش کیا۔

یہی وہ دور ہے جہاں ہمیں شیخ سعدیؒ جیسے استاد شاعر اور دانش ور دکھائی دیتے ہیں، جن کی شہرۂ عام اور بقائے دوام تصانیف "گلستان" اور "بوستان" نے نہ صرف فارسی ادب بلکہ دنیا کے ادب میں ایک یگانہ مقام حاصل کیا۔

یہی وہ تیموری دور ہے جس میں فارسی کے یہ شعرا اور مفکرین نظر آتے ہیں۔ ہمام تبریزی، اوحدی مراغی، سلمان ساوجی، امام ہروی، امیر خسرو، خواجو کرمانی، ابن یمین، عبید زاکانی، حافظ شیرازی، عبدالرحمٰن جامی، اور امیر علی شیر نوائی۔

---

[۲۳] ایضاً، ص ۲۴۹-۲۵۲۔

اسی زمانے میں بقول ڈاکٹر شفق[۲۲۵]، مندرجہ ذیل مورخین دکھائی دیتے ہیں۔ عطا الملک جوینی مولف "تاریخ جہانگشا"، "طبقات ناصری" کے مصنف منہاج الدین سراج۔ "تاریخ یمینی" کے مصنف ابونصر عتبی کی عربی کتاب کا فارسی میں ابوشرف ناصح نے ترجمہ کیا۔ پھر رشید الدین فضل اللہ کی "جامع التواریخ" اور شہاب الدین عبداللہ کی "تاریخ وصاف"، خواجہ نورالدین لطف اللہ کی "زبدۃ التواریخ"، شرف الدین علی یزدی کا "ظفر نامہ" اور میرخواند کی "روضۃ الصفا" بھی اسی دور میں لکھی گئیں۔

یہی وہ تیموری دور ہے جس میں فارسی شعر و ادب کی تواریخ بھی لکھی گئیں، جن میں سب سے زیادہ مستند اور اہم تذکرہ محمد عوفی کی تصنیف بعنوان "لباب الباب" ہے۔ پھر دولت شاہ سمرقندی کا تذکرہ بھی اسی دور میں لکھا گیا۔ اسی دور میں محمد بن قیس رازی نے علم عروض پر مشتمل ایک کتاب بعنوان "المعجم" تصنیف کی۔ ان کے علاوہ مولانا جامی کی "نفحات الانس" اور سلطان حسین کی تصنیف "مجالس عشاق" بھی لکھی گئیں۔

اخلاقیات کے موضوع پر نصیر الدین طوسی کی "اخلاق ناصری" اور علامہ جلال الدین دوانی کی "اخلاق جلالی"، حسین الواعظ کاشفی کی "اخلاق محسنی" اور "انوار سہیلی" قابل ذکر ہیں۔ اور تصوف میں شہاب الدین سہروردی کا نام نامی بھی لیا جاسکتا ہے۔

عہد صفوی اور قاچاری میں شیعہ سلطنت کا اجرا اور مرثیہ نگاری کا عروج: تیموری عہد کے بعد جب صفوی عہد کا آغاز ہوا تو شاہ اسمٰعیل صفوی نے شیعہ سلطنت کی بنیاد ایران میں قائم کی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اثنا عشری تحریک کے زیر اثر صفوی خاندان کے بادشاہوں نے اپنی شان میں قصیدے کہلوانے کی بجائے اہل بیت اور شہدائے کربلا کے متعلق مرثیے کہنے کی ترغیب دی۔ لہذا ایران کے بہترین غزل گو مثلاً نظیری نیشاپوری اور بہترین قصیدہ گو مثلاً عرفی شیرازی جیسے شعرا صفوی دربار سے منقطع ہو کر ہند میں جلال الدین اکبر بادشاہ کے دربار سے منسلک ہو گئے۔ لہذا ہندوستان میں جلال الدین اکبر کا دربار بہترین غزل گو شعرا کا مرکز بن گیا، اور ایران میں مرثیہ نگاری کو عروج ہوا جہاں محتشم کاشی جیسے بہترین مرثیہ گو شعرا معرض وجود میں آئے۔

---

۲۲۵ ایضاً، ص ۳۵۲-۳۵۸

لہٰذا ہندوستان میں مغلیہ دور کے بہترین فارسی شعرا فیضی، عرفی، نظیری، طالب آملی، صائب، قدسی اور کلیم ہمدانی کا شہرہ عام ہوگیا۔ اور ایران میں فغانی شیرازی، ہاتفی اور ہلال چغتائی جیسے شعرا باقی رہ گئے۔

سلطنتِ پہلوی میں شاہنشاہیت کا عروج و زوال اور اسلامی انقلاب: قاچاری عہد کے بعد جب روس اور برطانیہ کی خارجی طاقتوں نے ایران کو ضم کرنے کی کوشش کی تو رضا خان پہلوی نے حب الوطنی کا ثبوت دیتے ہوئے ان طاقتوں کو ایران سے باہر نکال کر پہلوی سلطنت کی بنیاد تو رکھ لی، لیکن سالہا سال سے اسلامی اقدار کو بالائے طاق رکھ کر ایرانی قوم کو مغرب زدہ بنانا شروع کر دیا۔ جب رضا شاہ کبیر کے بعد اس کے بیٹے محمد رضا شاہ پہلوی کا دور آیا تو اس نے بجائے اسلامی اقدار کا احیاء کرنے کے اہلِ ایران کو قوم پرستی کی طرف مائل کر دیا، اور بجائے اسلامی تہذیب کی ترویج و توسیع کے کورس کبیر کی قدیم ایرانی تہذیب کو اپنانے پر زور دیا، جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ اہلِ ایران ذہنی طور پر "پہلے ایرانی پھر اسلامی" عقیدے کے قائل ہو گئے، لیکن چودھویں صدی ہجری کے آخر میں جب احیائے فکر اسلامی کی لہر پورے مشرق میں پھیل گئی تو اس کے زیر اثر پہلوی شاہنشاہیت کا تختہ الٹ گیا۔ ایران کی تاریخ نے پھر پلٹا کھایا، اور آخر کار ایران میں انقلابِ اسلامی آیا جس نے ایران کی سلطنت کو جمہوری اسلامی ایران کی صورت میں بدل دیا۔ اب پندرھویں صدی ہجری کا نیا سورج ان شاء اللہ مکمل اسلامی انقلاب کی روشنی لے کر آگے بڑھے گا۔

بزم اقبال کی زیر طبع کتابیں

۱ - اقبال اور مشرق و مغرب کے مفکرین
ڈاکٹر عشرت حسن انور

۲ - پیامِ مشرق اور گوئٹے
ایس ایم عمر فاروق

۳ - اقبال اور خلیفہ عبدالحکیم کے
عمرانی تصورات
ڈاکٹر وحید عشرت

۴ - اطرافِ اقبال
ڈاکٹر ملک حسن اختر

۵ - شرح منظوماتِ اقبال
محمد شریف بقا

۶ - اقبال کا سیاسی سفر
حمزہ فاروقی

7 - Iqbal and the Muslim Renainiance
S. A. Rahman

8 - Muhammad the Educate of Mankind
Ch. Abdul Ghufoor

9 - Towards Nationhood
Dr. S. M. Abdullah

10 - Stray thoughts on Education
Dr. S. M. Abdullah

بزم اقبال کی نئی مطبوعات

۱ - عروجِ اقبال

ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی ۔/۱۲۰

۲ - تذکارِ اقبال

محمد عبداللہ قریشی ۔/۳۵

۳ - اقبال کا فارسی کلام — ایک مطالعہ

رفیق خاور ۔/۸۰

۴ - اقبال پر تحقیقی مقالے

ڈاکٹر صدیق جاوید ۔/۵۵

۵ - اقبال اور ان کے بعض احباب

محمد صدیق ۔/۵۵

6 - **Cultural Images in Post Iqbal World**

Gilani Kamran 90/-

(طبع نو)

۷ - منشوراتِ اقبال

۔/۳۵

۸ - علامہ اقبال

مجتبیٰ مینوی/صوفی تبسم ۔/۳۵

مجلس ترقی ادب لاہور کی چند اہم مطبوعات

۱ ۔ تاریخ ادب اردو : جلد اول ، از ڈاکٹر جمیل جالبی ...	100/-
۲ ۔ تاریخ ادب اردو : جلد دوم ، از ڈاکٹر جمیل جالبی ...	180/-
۳ ۔ تعلیقات خطبات گارساں دتاسی : از ڈاکٹر سید سلطان محمود حسین ...	70/-
۴ ۔ سندھ میں اردو شاعری : از ڈاکٹر نبی بخش بلوچ ...	30/-
۵ ۔ زبان اور شاعری : از محمد ہادی حسین ...	15/-
۶ ۔ البدیع : از سید عابد علی عابد ...	30/-
۷ ۔ مقالات تاثیر : مرتبہ ممتاز اختر مرزا ...	60/-
۸ ۔ مولانا ظفر علی خاں — احوال و آثار : از ڈاکٹر نظیر حسنین زیدی ...	50/-
۹ ۔ تاریخ لاہور : از کنہیا لال ...	70/-
۱۰ ۔ حلقۂ ارباب ذوق : از یونس جاوید ...	45/-
۱۱ ۔ دیوان غالب — منظوم پنجابی ترجمہ : از اسیر عابد ...	90/-
۱۲ ۔ کلیات ناسخ : جلد اول ، مرتبہ یونس جاوید ...	93/-
۱۳ ۔ نفسیاتی تنقید : از ڈاکٹر سلیم اختر ...	60/-
۱۴ ۔ آغا حشر کے ڈرامے : جلد اول ، مرتبہ عشرت رحمانی ...	70/-
۱۵ ۔ جدید فارسی شاعری : ترجمہ از ن ۔ م ۔ راشد	50/-
۱۶ ۔ شذرات فکر اقبال : طبع دوم ترجمہ از ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی ...	18/-
۱۷ ۔ خطبات اقبال : (پنجابی ترجمہ) از پروفیسر شریف کنجاہی ...	30/-
۱۸ ۔ جاوید نامہ : (منظوم پنجابی ترجمہ) از پروفیسر شریف کنجاہی ...	19/-
۱۹ ۔ ذکر رسول ﷺ — مثنوی رومی میں : از ڈاکٹر خواجہ حمید یزدانی ...	25/-

ان کے علاوہ کلیات میر ، کلیات مصحفی ، کلیات غالب فارسی، تذکرے ، داستانیں اور تنقید و تحقیق کی اہم کتابیں دستیاب ہیں ۔

مجلس ترقی ادب ۔ کلب روڈ ۔ لاہور

فون : 64262

اقبال